

**ACTA
ECCLESIASTICA
SLOVENIAE**

8

**RAJKO BRATOŽ
KRŠČANSTVO V OGLEJU IN NA
VZHODNEM VPLIVNEM
OBMOČJU OGLEJSKE CERKVE
OD ZAČETKOV DO NASTOPA
VERSKE SVOBODE**

LJUBLJANA 1986





**ACTA
ECCLESIASTICA
SLOVENIAE**

8

**RAJKO BRATOŽ
KRŠČANSTVO V OGLEJU IN NA
VZHODNEM VPLIVNEM
OBMOČJU OGLEJSKE CERKVE
OD ZAČETKOV DO NASTOPA
VERSKE SVOBODE**

LJUBLJANA 1986



KAZALO

Seznam okrajev	9
Predgovor	11
Foreword	12
Uvod	13
I. Začetki krščanstva in njegov razvoj do dobe velikih preganjanj	32
1. Prva poročila o kristjanih v bližini poznejšega vplivnega območja oglejske cerkve	32
2. Nastanek in razvoj prvih žarišč širjenja krščanstva v sosedstvu: Sirmij in Salona	38
3. Legenda o sv. Mohorju in začetki krščanstva v Ogleju	41
4. Legenda o oglejskih devicah	68
5. Razvoj krščanstva v Ogleju od začetkov do dobe velikih preganjanj . .	78
A. Rimski vplivi	78
B. Aleksandrijski in ostali vzhodni vplivi	84
C. Oglejska veroizpoved	92
6. Domnevna preganjanja kristjanov v 2. stoletju in v prvi polovici 3. stoletja na vzhodnem vplivnem območju oglejske cerkve	104
A. Vprašanje »istrskih« mučencev	104
B. Tržaški mučenci	109
C. Sv. Maksim novigrajski ali ljubljanski	124
7. Materialni dokazi za obstoj krščanstva pred sredino tretjega stoletja . .	133
8. Pogoji misijona in njegove značilnosti	137
II. Domnevno preganjanje kristjanov v dobi cesarja Numerijana	145
1. Zgodovinski oris dobe	145
2. Oglejski, istrski in noriški mučenci	151
A. Hilarij in Tacijan ter njuni tovariši iz Ogleja	152
B. Servul (Socerb) iz Trsta	159
C. German Puljski	163
Č. Pelagij Emonski	167
D. Maksimilijan iz Celeje	177
3. Ostala mučeništva »sub Numeriano« in vprašanje historičnosti Numerijanovega preganjanja kristjanov	189
III. Preganjanja kristjanov v obdobju tetraohij in življenje krščanskih skupnoti do nastopa verske svobode	196
1. Zgodovinski oris dobe	196

2. Oglejski mučenci	203
A. Kancijeva skupina	205
B. Feliks in Fortunat	221
C. Vprašanje drugih mučencev in življenje oglejske krščanske skupnosti v dobi preganjanja	228
3. Istrski mučenci in krščanske skupnosti v Istri v začetku 4. stoletja . .	235
A. Sveti Just in krščanska skupnost v Trstu	235
B. Sveti Maver in krščanska skupnost v Poreču	246
C. Druge krščanske skupnosti v Istri in v njenem sosodstvu in vpra- šanje razvoja cerkvene organizacije	263
4. Peganjanja kristjanov v Noriku	267
A. Sveti Florijan	268
B. Lorški mučenci	274
IV. Viktorin Ptujski in njegova doba	276
1. Življenje	276
2. Izgubljeni spisi	284
3. Vzorniki	288
4. Hijeronimov odnos do Viktorina	291
5. Traktat o stvarjenju sveta	298
6. Komentar k Razodetju	303
7. Teologija	311
8. Boj proti herezijam	322
9. Krščanstvo v Petovionii v luči Viktorinovih spisov	329
10. Viktorinova dediščina?	332
Priloga I	336
Incipit vita sanctorum martirum Hermachore et Fortunati	337
Prevod: Pričenja se spis o življenju svetih mučencev Mohorja in Fortunata	347
Priloga II	352
Incipit passio sancti Florianii martiris	352
Prevod: Pričenja se spis o mučeništvu sv. mučenca Florijana	354
Summary	357
Izbrani viri	369
Izbrana literatura	372
Slikovne priloge	383
Imensko in stvarno kazalo	385
Navodila sodelavcem	393
Sinopsa	397

CONTENTS

Abbreviations	9
Foreword	12
Introduction	13
I. The beginnings of Christianity and its development up to the age of great persecution	32
1. The first reports on the Christians in the vicinity of the later influential area of the Aquileian church	32
2. The origin and development of the first Christian faith disseminating centres in the vicinity: Sirmium and Salona	38
3. The legend of St. Hermagoras and the beginnings of Christianity in Aquileia	41
4. The Legend of the Aquileian virgins	68
5. The development of Christianity in Aquileia from its beginnings to the age of great persecution	78
A. Roman influence	78
B. Alexandrian and other eastern influences	84
C. The Aquileian creed	92
6. The supposed persecutions of Christians in the 2 nd cent. and the first half of the 3 rd cent. in the eastern influential area of the Aquileian church	104
A. The question of Istrian martyrs	104
B. Tergeste martyrs	109
C. St. Maximus of Emona	124
7. Material proofs of the existence of Christianity before the middle of the 3 rd cent.	133
8. The conditions of the mission and its characteristics	137
II. The supposed persecution of Christians in Emperor Numerianus' age	145
1. The historical background of the period	145
2. Martyrs from Aquileia, Istria, and Noricum	151
A. Hilarius and Tatianus and their Aquileian associates	152
B. Servulus from Tergeste	159
C. Germanus from Pola	163
D. Pelagius of Emona	167
E. Maximilianus from Celeia	177
3. The rest of the »sub Numeriano« martyrdoms and the question of the historicity of Numerianus' persecution of Christians	189

III. The persecution of Christians in the time of tetrarchies and the life within Christian communities up to the introduction of religious freedom	196
1. The historical background of the period	196
2. Aquileian martyrs	203
A. Cantius' group (Cantius, Cantianus and Cantianilla)	205
B. Felix and Fortunatus	221
C. The question of other martyrs and the life of the Aquileian Christian community in the age of persecution	228
3. Istrian martyrs and Christian communities in Istria at the beginning of the 4 th cent.	235
A. St. Iustus and the Tergeste Christian community	235
B. St. Maurus and the Parentium Christian community	246
C. Other Christian communities in Istria and its vicinity, and the question of the development of church organization	263
4. The persecution of Christians in Noricum	267
A. St. Florianus	268
B. Lorch martyrs	274
IV. Victorinus of Poetovio and his age	
1. Life	276
2. Lost essays	284
3. Models	288
4. Hieronymus' attitude towards Victorinus	291
5. Treatise upon the Origin of the Universe	298
6. Commentary on Apocalypse	303
7. Theology	311
8. Struggle against heresies	322
9. Christianity in Poetovio in the light of Victorinus' essays	329
10. Victorinus' legacy (?)	332
Appendix I: Vita sanctorum martirum Hermachore et Fortunati	336
(after the manuscript: the National and University Library in Ljubljana. Ms. 141, p. 94 a—101 a)	
Appendix II: Passio sancti Floriani martiris	352
Summary	357
Selected sources	369
Selected bibliography	372
Picture appendices	383
Indexes	385
Synopses	398

SEZNAM OKRAJŠAV

AAAd	Antichità Altoadriatiche, Udine
AArchHung	Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae, Budapest
AA SS	Acta sanctorum (3. izdaja, Paris 1863 ss.)
AB	Analecta Bollandiana, Bruxelles
AIJ	V. Hoffiller — B. Saria, Antike Inschriften aus Jugoslawien, Zagreb 1938.
AMSI	Atti e Memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria, Parenzo — Pola — Trieste
AN	Aquileia Nostra, Aquileia (Padova)
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Berlin — New York
ANSI	Arheološka najdišča Slovenije, Ljubljana 1975
AT	Archeografo Triestino, Trieste
AV	Arheološki vestnik, Ljubljana
BHG	Bibliotheca hagiographica Graeca, Bruxelles (gl. »Izbrani viri«)
BHL	Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis, Bruxelles (gl. »Izbrani viri«)
BS	Bibliotheca sanctorum, Roma 1961—1970
BT	Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig—Stuttgart
c.	caput (poglavje)
CAH	The Cambridge Ancient History, Cambridge
CB	Collection Budé. Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, Société d'édition »Les belles lettres«, Paris
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina, Turnholt
CDI	Codice diplomatico Istriano
CI	Codex Iustinianus
CIL	Corpus inscriptionum Latinarum, Berlin
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien
CT	Codex Theodosianus
D	Digesta
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, Paris
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique, Paris
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Berlin
GMDS	Glasnik Muzejskega društva za Slovenijo, Ljubljana
H.	J. Haussleiter (stran in vrstica v tekstnokritični izdaji Viktorinovih spisov, gl. Victorinus v sezn. virov)
H. E.	Historia ecclesiastica
I. I. X.	Inscriptiones Italiae, vol. X — Regio X, Roma 1934 ss.

ILChV	Inscriptiones Latinae Christianae veteres, ed. E. Diehl, Dublin — Zürich 1970 ³
ILJu	Anna et Jaro Šašel, Inscriptiones Latinae quae in Jugoslavia inter annos MCMXL et MCMLX repertae et editae sunt, Situla 5, Ljubljana 1963 (n. 1—451); ... inter annos MCMLX et MCMLXX repertae et editae sunt, Situla 19, Ljubljana 1978 (n. 452—1222)
ILS	Inscriptiones Latinae selectae, ed. H. Dessau, Dublin — Zürich 1974 ⁴
JTS	The Journal of Theological Studies, London
l. c.	loco citato (na navedenem mestu)
LCL	The Loeb Classical Library, London — Cambridge (Mass.)
LS	M. Miklavčič — J. Dolenc, Leto svetnikov, Ljubljana 1968—1973
MEA	De Rubeis, Monumenta Ecclesiae Aquileiensis (gl. De Rubeis v seznamu literature)
MEFRA	Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité
MGH	Monumenta Germaniae historica
MH	Martyrologium Hieronymianum (po izd. H. Delehaye — H. Quentin, AA SS Nov. II/2, Bruxelles 1931)
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, Wien
MR	Martyrologium Romanum (po izdaji v Propylaeum ad Acta sanctorum Decembris, Bruxelles 1940)
MSF	Memorie Storiche Forogiuliesi, Udine
n.	numerus (številka)
o. c.	opere citato (v navedenem delu)
p.	pagina (stran)
PG	J. P. Migne, Patrologia Graeca, Paris
PL	J. P. Migne, Patrologia Latina, Paris
PLRE	A. H. M. Jones — J. R. Martindale — J. Morris, The Prosopography of the Later Roman Empire I (A. D. 260—395), Cambridge 1975 (2. izd.); J. R. Martindale, The Prosopography ... II (A. D. 395—527), Cambridge 1980
prim.	primerjaj
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950 ss.
RE	Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft (Pauly—Wissowa), Stuttgart 1893 ss.
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain
RIS	Rerum Italicarum Scriptores
RSCI	Rivista di Storia della Chiesa in Italia, Roma
SC	Sources Chrétiennes, Paris
SHA	Scriptores Historiae Augustae
st.	stolpec
str.	stran
Synax. Eccl. CP	Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae (po izdaji H. Delehaye, Propylaeum ad acta sanct. Nov., 1902)
v.	versus, vrstica
WdF	Wege der Forschung, Darmstadt
ZČ	Zgodovinski časopis, Ljubljana

PREDGOVOR

Pričujoča knjiga se nekoliko razlikuje od dosedanjih zvezkov zbirke »Acta Ecclesiastica Sloveniae«. Njen glavni namen namreč ni objava doslej malo poznanih in težko dostopnih virov za cerkveno zgodovino. Delo je poskus zgodovinske sinteze najzgodnejših obdobj v zgodovini krščanstva ne le na današnjem slovenskem ozemlju, temveč na praktično vsem nekdanjem slovenskem naselitvenem prostoru in na zahodu in jugozahodu prek njega na današnjem italijanskem in hrvaškem prostoru. Kljub temu knjiga ne ruši koncepta celotne zbirke. Avtor je v aparatu opomb navedel številne vire, v najbolj značilnih in pomembnih odlomkih, ki so bili resda že objavljeni, vendar so na Slovenskem in tudi sicer nekateri med njimi težko dostopni in malo poznani. V dodatku je prvič objavljen spis o mučeništvu sv. Mohorja in Fortunata po Stiškem rokopisu iz prve polovice 15. stoletja, ki je na Slovenskem skorajda, v mednarodnem svetu pa popolnoma nepoznan. Tako se kontinuiteta osnovne naloge zbirke ohranja, ob siceršnjem širjenju njenega koncepta.

Knjiga prinaša prvi del orisa zgodovine krščanstva na Slovenskem in v njenem sosedstvu v najširšem smislu v antiki, ob upoštevanju vsega, kar je bilo na Slovenskem opravljenega na tem področju (tako zlasti v pregledu domače historiografije o tej tematiki v »Uvodu«, nato ob analizi posameznih vprašanj v študiji). S tem skuša delo zapolniti vrzel v slovenskem zgodovinopisju, ki je tem vprašanjem v celoti posvečalo sorazmeroma malo pozornosti. Obenem skuša delo v kar največji meri zajeti in kritično ovrednotiti rezultate tovrstnih raziskav sosedov, Hrvatov, Italijanov, Avstrijcev in Madžarov, pri katerih so zgodnjekrščanske študije prav v zadnjih desetletjih doživele velik razcvet.

S prepričanjem, da je v študiji opravljeno delo zelo potrebno in koristno, upamo na dovršitev in objavo nadaljevalne študije (za čas od 4. do konca 6. stoletja), ki bo rezultate predloženega dela postavila v širši časovni okvir celotne zgodnjekrščanske dobe na Slovenskem in v njenem sosedstvu.

FOREWORD

The present book differs slightly from the hitherto published volumes of the collection "Acta Ecclesiastica Sloveniae" in that its main purpose is not the publication of till now little known and not easily obtainable sources referring to ecclesiastic history. The work represents an attempt at a historical synthesis of the earliest periods in the history of Christianity not only in the present-day Slovene territory, but in the practically entire area formerly inhabited by the Slovenes, reaching in west and south-west even beyond those boundaries to the present-day Italian and Croatian territories. In spite of this the concept of the whole collection has been preserved. Among the notes, the author states a number of sources, quoting their most characteristic and most important fragments, some of which, though already published before, are still difficult to obtain and little known in Slovenia as well as elsewhere. And the appendix brings out for the first time the essay on the martyrdoms of St. Hermagoras and St. Fortunatus, composed after the Stična manuscript from the first half of the 15th cent., which is in Slovenia almost, and elsewhere completely unknown. Thus the continuity of the basic project of the collection is being preserved and its concept expanded at the same time.

The work brings the first part of an outline of the history of Christianity in the Slovene territory and its neighbourhood in the broadest sense in antiquity, with regard to everything that has been achieved in Slovenia in this field (especially by surveying our domestic historiography on this topic in the "Introduction", and later by analysing particular questions appearing in the study). In this way the work tries to fill up a gap created in Slovene historiography, which has, on the whole, paid relatively little attention to such questions. Simultaneously, the work tries to comprise, to the largest extent possible, and to evaluate, in a critical way, the results obtained through research work in this field by our neighbours, viz. the Croats, Italians, Austrians, and Hungarians, whose studies of the early Christian times have witnessed great prosperity in the last few decades.

Believing the work performed in this study to be necessary indeed as well as useful, we hope that another study, a sequel of this one, will soon be finished and published (covering the period from the 4th to the end of the 6th cent.), placing the results of the present work within a wider temporal frame including the entire early Christian era in the Slovene territory and its vicinity.

UVOD

Namen pričujoče študije je, predstaviti prvi del raziskovalne naloge o zgodovini krščanstva na slovenskem ozemlju in deloma v njegovem sosedstvu v antični dobi, od začetkov do propada antičnih struktur ob naselitvi alpskih Slovanov na prehodu iz 6. v 7. stoletje. Ta raziskovalna naloga naj bi zapolnila vrzel v našem zgodovinopisju, ki tem vprašanjem v celoti gledano ni posvečalo zadostne pozornosti. Prizadevanje se zdi toliko bolj upravičeno, ker za sosednje dežele že obstajajo moderne sinteze zgodovine (in arheologije) krščanstva za celotno antično obdobje, od katerih nekatere ozemeljsko pokrivajo tudi poznejši slovenski naselitveni prostor. Take sinteze so napisali za ozemlje današnje Avstrije Rudolf Noll¹ (posebej za Koroško je napisal kratek pregled Gernot Piccottini², za ozemlje Avstrije in jugovzhodne Evrope Peter Barton³), za ozemlje rimske province Panonije Tibor Nagy (delo je dostopno žal samo v madžarskem jeziku)⁴ in Edit B. Thomas⁵, za območje Ogleja in Istre Giuseppe Cuscito.⁶

Prvi del raziskovalne naloge, ki ga tukaj predstavljamo, obsega čas od začetkov do nastopa verske svobode v začetku vlade cesarja Konstantina.

¹ *Frühes Christentum in Österreich. Von den Anfängen bis um 600 nach Chr.*, Wien 1954.

² *Frühes Christentum in Kärnten, Carinthia* I 161, 1971, 3—33.

³ *Die Frühzeit des Christentums in Österreich und Südostmitteleuropa bis 788*, Wien—Köln—Graz 1975.

⁴ *A Pannoniai kereszténység története a Római véddőrendszertől összeomlásáig* (Die Geschichte des Christentums in Pannonien bis zu dem Zusammenbruch des römischen Grenzschatzes), *Dissertationes Pannonicae* II/12, Budapest 1939.

⁵ *Das frühe Christentum in Pannonien im Lichte der archäologischen Funde*, Severin zwischen Römerzeit und Völkerwanderung, Linz 1982, 255—293.

⁶ *Cristianesimo antico ad Aquileia e in Istria*, Fonti e studi per la storia della Venezia Giulia II/3, Trieste 1977.

Z ozirom na ta časovni okvir, ki je pri periodizaciji zgodovine krščanstva upravičen in velja za standardnega, je bilo potrebno ozemeljski obseg raziskave nekoliko razširiti. Predvsem smo skušali tudi prikazati razvoj krščanstva v Ogleju kot osrednjem izhodišču misijona na obravnavano ozemlje, obenem smo morali pritegniti celotno Istro, ker bi bilo upoštevanje današnje razdelitve na italijansko, slovensko in hrvatsko Istro povsem neprimerno. Na ta način študija prostorsko zajema Oglej in njegovo upravno območje na vzhodu (celoten vzhodni del 10. regije oz. province Benečije in Istre), v cerkvenozgodovinskem smislu pa vzhodno vplivno območje oglejske cerkve, ki je segalo deloma prek teh meja, na sever in severovzhod v Norik (ki je tukaj v celoti pritegnjen), v manjši meri pa v zahodnopanonijski provinci (ki jih tukaj ne obravnavamo). Ker za predkonstantinsko dobo ne moremo govoriti o jasnih mejah določenega vplivnega območja — intenzivnost vplivov določenega žarišča je v glavnem pešala z ozirom na oddaljenost — smo se držali rimskih provincialnih meja 10. regije in Norika (vključno s Petoviono), dasi zasledimo oglejske vplive tudi v Panoniji, a tudi narobe vplive Sirmija na oglejskem vplivnem območju. Ta ozemeljski obseg raziskave se zdi smiselni tudi s stališča poznejšega razvoja cerkvene organizacije, od zadnje četrtine 4. stoletja dalje, ko sta 10. regija in Norik pripadla oglejski cerkvi, za ozemlje zahodne Panonije pa tega vse do zadnje četrtine 6. stoletja ne moremo potrditi.

Pri uporabi antičnih krajevnih in pokrajinskih imen smo se držali tistih oblik, ki so ustaljene v našem zgodovinopisju (Oglej namesto Akvileja, Benečija namesto Venetija, Istra namesto Histrija). Za mesta na obali, kjer moremo ugotoviti kontinuiran razvoj iz antične dobe prek srednjega veka in dalje do danes, smo uporabljali moderna slovenska imena (Trst, Poreč, Pulj) namesto poslovenjenih antičnih (Tergeste, Parencij, Pola). Za tista mesta v notranjosti, ki so ob koncu antike propadla, srednjeveška mesta pa so zrasla na novih osnovah, smo uporabljali poslovenjena antična imena (Emona, Celeja, Petoviona, Lavriak, Cetij) namesto modernih (Ljubljana, Celje, Ptuj, Lorch, St. Pölten). Za vse ostale omembe krajev z obravnavanega ozemlja uporabljamo današnja (slovenska, hrvatska, italijanska in nemška) imena.

Značaj prikaza zgodovine krščanstva v dobi pred nastopom verskega miru določajo specifični viri. Ker je primarnih (zlasti arheoloških) virov za ta čas zelo malo, je težišče študije na analizi pisanih virov. Od teh virov sežejo v samo sodobnost skorajda samo teološki spisi škofa in mučenca Viktorina Ptujkega, ki sami zase zgodovinarju neposredno povedo zelo malo, so pa edini avtentičen izraz krščanske kulture v Petovionu na prehodu iz 3. v 4. stoletje. Drugi viri izhajajo iz pozne antike, iz 4., 5. in 6. stoletja; v prvi vrsti nadse pomemben Hijeronimijanski martirologij, nato posamezni zapisi pri cerkvenih očetih in nekateri arheološki viri iz pozne antike, ki odražajo razmere v dobi pred nastopom verske svobode. Tretjo in daleč najobsežnejšo skupino virov pa sestavljajo mučeniške le-

gende, večinoma iz zgodnjega in visokega srednjega veka, ter njihovi odsevi v srednjeveških martirologijih (historičnih martirologijih, v Rimskem martirologiju s konca 16. stoletja, v sinaksariju carigradske cerkve ter v nekaterih vzhodnih koledarjih) in kronikah (zlasti starih oglejskih, gradeških in beneških kronikah). Ta zadnja skupina virov je silno problematična in nam more posredovati zelo malo zanesljivih podatkov, saj gre za vire, ki so nastali od petsto do tisoč in več let kasneje od dobe, ki jo želijo prikazati. Dasi gre za slabe vire, tudi ti zaslužijo pozornost, ker nam posredujejo srednjeveške predstave in védenje o začetkih krščanstva, zlasti pa zato, ker se za večino teh legend le skriva sicer težko določljivo resnično jedro. Zaradi izrazitega prevladovanja tretje skupine virov se proučevanje krščanstva v dobi pred nastopom verske svobode vse prepogosto zoži na prikaz posameznih osebnosti ali celo na prikaz geneze nekaterih virov. Zato ostaja podoba razvoja krščanstva v tej dobi zelo fragmentarna in vsi poskusi sintetičnih zaključkov imajo to šibko točko, da v večji ali manjši meri temeljijo na hipotetičnih predpostavkah. Šele prikaz razvoja krščanstva od nastopa verske svobode dalje, ki ga moremo proučevati v pretežni meri na podlagi sodobnih virov, bo mogel to sliko bistveno izpopolniti.

Pri delu smo skušali upoštevati vse dosegljive vire in obsežno literaturo, ki zlasti v primeru domače znanstvene ustvarjalnosti odraža veliko nihanje v zanimanju za zgodnjekrščanske študije v različnih obdobjih. Ker predstavlja domača literatura le prav majhen del v študiji uporabljene strokovne literature, ne bi hoteli zbujati vtisa, da ta vprašanja med Slovenci niso bila opažena. Zato v nadaljevanju uvodnega sestavka podajamo kratek historiat proučevanja zgodnjekrščanskega obdobja na naših tleh, brez ambicij, da bomo zajeli vse avtorje ali celo vsa dela. Poglobljena ocena vsega doslej pri nas opravljenega na tem področju bo mogoča šele po dovršitvi drugega dela študije, ob kritičnem ovrednotenju posameznih del in njihovem so- očenju s tujimi znanstvenimi dosežki. Pri tem orisu čisto iz praktičnih razlogov ne bomo upoštevali kronološke razdelitve na dobo pred nastopom verske svobode in na čas po njem do propada antike. V primeru take delitve bi bil namreč prikaz domače historiografije o prvem obdobju zelo boren, pri prikazu drugega obdobja pa se ne bi mogli izogniti številnim ponavljanjem, saj velika večina naših zlasti starejših avtorjev ni uporabljala te časovne razdelitve, temveč je obravnavala celotno zgodnjekrščansko obdobje.

Zanimanje za krščanstvo v antiki na slovenskem prostoru moremo zasledovati po razpoložljivih dokumentih od visokega in poznega srednjega veka dalje. Če to zanimanje na kratko skiciramo, moremo ugotoviti, da se je tako po intenzivnosti kakor po poudarkih sodeč razvijalo vzporedno z razvojem zgodovinopisja na slovenskih tleh.⁷

⁷ Pregled celotnega razvoja zgodovinopisja na slovenskih tleh so predstavili naslednji avtorji: M. KOS, *Pregled slovenske historiografije*, Jugoslovanski istoriski časopis 1, 1935, 8—21; ponatis članka v knjigi: M. KOS, *Srednjeveška kulturna, družbena in*

Dva rokopisa iz Stične, ki sta po razpustu samostana leta 1784 prišla v dunajsko Dvorno knjižnico (danes rokopisa št. 649 in 650 Avstrijske narodne knjižnice na Dunaju) prinašata besedilo legende o sv. Mohorju in Fortunatu in legende o sv. Florijanu.⁸

V prvo polovico 15. stoletja pade stiški rokopis legende o sv. Mohorju in Fortunatu, ki je bil doslej pri nas skorajda neopažen. Ta rokopis legende, ki v mednarodni znanosti ni poznan, je za objavo pripravil prof. dr. France Martin Dolinar in ga s prevodom predstavljamo v prilogi I.

»Celjska kronika« po imenu neznanega celjskega minorita (ali morda grajskega pisarja) izpred srede 15. stoletja (delo je nastalo okrog leta 1435, nato je bilo dvakrat podaljšano do leta 1460) prinaša v petih uvodnih poglavjih dolg izveleček, že kar svobodno nemško verzijo legende o sv. Maksimilijanu Celjskem iz 13. stoletja kot največji osebnosti krščanstva v antični Celeji.⁹

Humanistično zgodovinopisje, kolikor se je v slovenskem prostoru in v njegovem sosledstvu sploh razvilo pod vplivom nemške humanistične historiografije, s področja zgodovine krščanstva v antiki na naših tleh ni prineslo pomembnih del. Posamezna vprašanja iz zgodovine zgodnjega krščanstva so v svojih delih obravnavali Hrvat Matija Vlačić-Ilirik ter Nemca Aventinus in Lazius.¹⁰ Večje zanimanje za zgodnje krščanstvo na naših tleh odraža »Chronica des loeblichen Ertzherzogthumbs Khaerndten« nemškega Korošca, protestanta Hieronima Megiserja (Leipzig 1612), značilno delo pozne nemške humanistične historiografije. V menjajočem si zaporedju svetovne in pokrajinske zgodovine (pri čemer je meje Koroške iz

politična zgodovina Slovencev. Izbrane razprave, Ljubljana 1985, 7—20; B. GRAFENAUER, Problemi in naloge slovenskega zgodovinopisja v našem času, ZČ 1, 1947, 11—30; IDEM, Struktura in tehnika zgodovinske vede, Ljubljana 1960, 216—230; za starejša obdobja gl. tudi D. MIHELIC, Karantanija v očeh zgodovinarjev od konca 15. do 18. stoletja, ZČ 31, 1977, 287—328.

⁸ J. GREGORIC, Literarnokulturna dejavnost cistercijanov na Slovenskem, Redovništvo na Slovenskem 1. Benediktinci, kartuzijani, cistercijani, Ljubljana 1984, 63.

⁹ F. KRONES, Die Freien von Saneck und ihre Chronik als Grafen von Cilli, 2. Teil: Die Cillier Chronik, Graz 1883, 50—69; slov. prevod: Kronika grofov Celjskih, prev. L. M. GOLIA, Maribor 1972; gl. str. 7—11 in komentar na str. 111—116. Gl. dalje A. LHOTSKY, Quellenkunde zur mittelalterlichen Geschichte Österreichs, MIOG, Ergänzungsband 19, 1963, 350 s.; P. SIMONITI, Humanizem na Slovenskem in slovenski humanisti do srede XVI. stoletja, Ljubljana 1979, 39.

Avtor Celjske kronike je v prvih štirih poglavjih predstavil celotno vsebino legende o sv. Maksimilijanu (AA SS Oct. VI, 1868, 52—58), vključno s poročilom o Rupertovem prihodu v Celje (pogl. II), legendo o cesarju Filipu (pogl. IV) ter z omembo oglejske legende o sv. Mohorju in Fortunatu (pogl. I in III), izpustil pa je opis čudežnih dogodkov ob Maksimilijanovih relikvijah v Pasavu leta 1265. Legendi sledi zelo kratek prikaz Dioklecijanovega preganjanja kristjanov (c. VI; omemba usmrtnice »oglejskega patriarha« Kvirina in sv. Florijana v Ennsu), nato je prek omembne razvoja v pozni antiki preskok več kakor tisoč let v čas okrog l. 1340, ko se prične »kronika grofov Celjskih«. Iz Celjske kronike sta zajemala poročilo o sv. Maksimilijanu Megiser in Bavčar (gl. op. 11 in 14).

¹⁰ Gl. D. MIHELIC, o. c., 292 ss.

lokalno patriotskih teženj raztegnil zlasti daleč na jug in vanje vključil severnojadransko območje z Oglejem), je avtor, povsem v duhu svoje dobe, vpletel vrsto legend,¹¹ in je v posamičnih izsekih predstavil zgodovino oglejskega »patriarhata« v antiki.¹²

Resnično intenzivno zanimanje za zgodnje krščanstvo pa pade tako kot v evropski historiografiji tudi na naših tleh v čas baročnega zgodovino-pisja.

Obširno je obdobje zgodnjega krščanstva na naših tleh obravnaval »prvi zgodovinar slovenskega rodu«¹³, goriški jezuit Martin Bavčar (1595—1668) v latinsko napisani neobjavljeni kroniki z naslovom »*Historia rerum Noricarum et Foro-Julienensium*« (1663; rokopis je bil odkrit leta 1773), v katerem je predstavil začetke in razvoj krščanstva v Ogleju, deloma v Istri ter v Noriku, povsem v duhu legendarnega izročila in literature, iz katere je zajemal (v prvi vrsti Megiserja, poleg tega Lazija, Manzuolija in Baronija).¹⁴ Njegovo delo, ki je pred desetletjem doživelo slovenski pre-

¹¹ Megiser omenja naslednje dogodke iz zgodovine krščanstva, ki jih zajema iz legend: Eleuterijevo spreobrnjenje Ilirio v krščanstvo (III, 37 (str. 179)), »miraculum pluvium« (III, 44 (str. 189)), vrsto poročil, ki jih je mogel dobiti iz legende o sv. Maksimilijanu, zelo verjetno pod vplivom Celjske kronike: legendo o sv. Kvirinu, sinu cesarja Filipa (III, 69 (str. 219—222)); nastop »deželnega glavarja« Evlazija (III, 76 (str. 231)), mučeništvo sv. Maksimilijana Celjskega (III, 80 (str. 236—239)) ter Evlazijev konec (III, 81 (str. 240—241); z omembo božje kazni, ki je zadela tega preganjalca kristjanov, je presegel pripoved legende). Preseneča nas, da ne omenja mučeništva sv. Florijana, pozna pa npr. Kroniko oglejskih patriarhov, iz katere povzema seznam oglejskih patriarhov (III, 69 (str. 223)).

¹² Megiser opisuje zgodovino oglejskega patriarhata, ki naj bi že pod Fortunacijanom sredi 4. stoletja obsegal Bavarsko, Avstrijo, Koroško, Kranjsko, Tirolsko in dežele ob Jadranskem morju (IV, 4 (str. 247/8)) v času patriarhov Fortunacijana (l. c.), Valerijana (IV, 12 (str. 261 ss.)), Kromacija (IV, 17 (str. 271 s.)), Niketa (IV, 22 (str. 299 ss.)) in shizmatikov od Pavlina do Severa in Janeza (V, 10; 15; 17; 19—20; 24 (str. 356—375)). Poleg tega vplete v pripoved še življenje in delo sv. Severina (IV, 27; 31 (str. 309—312 in 316—318)) ter delovanje sv. Ruperta, ki ga datira na sredo 6. stoletja (V, 7 (str. 350 ss.)).

¹³ D. MIHELIC, o. c., 229 (sklicevaje se na F. Zwittra).

¹⁴ Martin Bavčar je v 2. knjigi svoje zgodovine (čas od 47 pr. n. št. do l. 526) predstavil vse oglejske legende (legendo o sv. Mohorju (c. 29—32, 35), o oglejskih devicah (c. 34), Hilariju in Tacijanu (c. 40—41), o Kancijih (c. 92) in drugih oglejskih mučencih (c. 93), legendo o sv. Anastaziji (c. 94—96)), vse tržaške legende (o sv. Lazarju (c. 50), Apolinariju (c. 51), Evfemiji in Tekli (c. 70), Servulu (c. 80—83), Zenonu in Justini (c. 85—86), Justu (89) ter Sergiju in Bakhu (c. 90—91)). Od noriških legend je upošteval samo legendo o sv. Maksimilijanu (c. 87—88), ki jo je zajemal iz Celjske kronike. Značilno je, da je (tako kot Megiser) izpustil sv. Florijana in (drugače od Megiserja) sv. Severina kot dva najbolj znana noriška svetnika. V nadaljevanju je Bavčar opisal pontifikat nekaterih pomembnejših oglejskih škofov: Fortunacijana (c. 107, 113), Valerijana in čas oglejske sinode 381 (c. 116—117), Niketa (c. 164). Zelo obširen je njegov prikaz življenja in dela sv. Hijeronima (c. 106, 135—148), čigar rojstni kraj je postavljaj v istrski Zrinj. Od kasnejših dogodkov naj opozorimo še na opis istrske shizme (knjiga III, c. 9 ss.). Gl. tudi op. 17.

vod,¹⁵ je v mednarodnem okviru zelo malo poznano in je danes predvsem antikvarične vrednosti.

Nekoliko mlajši Bavčarjev sodobnik je bil kranjski zgodovinar in teolog Janez Ludvik Schönleben (1618—1681), ki je napisal obsežno analistično zasnovano delo »*Carniolia antiqua et nova . . . sive incltyti ducatus Carnioliae annales sacro-prophani*« (1681). V njem je obdelal celoten razvoj krščanstva v antični dobi na Kranjskem, pa tudi v sosednji Istri in v Ogleju ter deloma v Noriku.¹⁶ Čeprav je bil Schönleben tudi izven deželnih meja poznan učenjak, prvi zgodovinar na Slovenskem, ki je stopil v pisemski stik z ustanovitelji mavrinske zgodovinske šole,¹⁷ je bil do virov v splošnem še nekritičen, zaradi lokalnopatriotskih tendenc včasih pristranski oziroma kritičen samo do nekaterih virov. Po širini uporabe virov, načitanosti, proclljivosti v obdelavi nekaterih detajlov in po načinu vgrajevanja zgodovinske materije v pripoved brez dvoma presega Bavčarja. Dasi gre za avtorja, ki v metodološkem oziru ni bistveno presegel humanističnega zgodovinopisja, je Schönleben pomemben kot prvi izrazitejši cerkveni zgodovinar na naših tleh. Njegovo delo je bilo v naslednjih obdobjih precej odmevno¹⁸ in bi gotovo zaslužilo komentiran prevod v slovenščino.

¹⁵ Zgodbe Norika in Furlanije, prevedel Zdravko JELINČIČ, Toronto 1975.

¹⁶ Glavne teme iz zgodovine zgodnjega krščanstva pri Schönlebnu so naslednje: delovanje sv. Marka in sv. Mohorja v Ogleju z misijonom na Kranjsko in v Norik, mučeniška smrt oglejskih devic ter sv. Mohorja in Fortunata v Ogleju (pars III, str. 151—161); nastanek cerkvene organizacije na Kranjskem in v Noriku ter v Panoniji v času škofa Hilarija (po letu 70) (pars III, str. 162; 165); legenda o Maksimu Emonskem (III, 190—192) in Pelagiju Emonskem (202—203); kratka predstavitev tržaških mučencev (III, 193; 201, 203, 204), oglejskih mučencev (207—208), sv. Maksimilijana Celjskega (201) s prikazom preganjanja kristjanov v sosednji Panoniji (208). Od poznejših cerkvenozgodovinskih dogodkov obširneje upošteva oglejski koncil l. 381 (III, str. 245) in gradeško sinodo v dobi istrske shizme (319—320). V delu *Aemona vindicata sive Labaco metropoli Carnioliae vetus Aemonae nomen jure assertum*, Salzburg 1674, str. 206 s., se je dotaknil cerkvenozgodovinskega aspekta vprašanja odnosa med »kranjsko« in istrsko Emono.

¹⁷ AA SS Mai VII, 1867, 14 C in AA SS Aug. VI, 1868, 154 E navajajo odlomek iz Schönlebnovega pisma Paperbrochu v zvezi z vprašanjem emonsko-istrskih svetnikov, AA SS Oct. VI, 1868, 49 (E) pa Schönlebnovo pismo Paperbrochu v zvezi s čaščenjem sv. Maksimilijana Celjskega (pismo iz leta 1677). Ze deset let prej je (malo pred svojo smrtjo) deloma navezal stike z Danijelom Paperbrochom Martin Bavčar, ki je velikemu Bollandovemu nasledniku poslal »*Sanctorum Tergestinorum Acta, brevi epitome Latina comprehensa*« (AA SS Apr. II, 1866, 68 (A), ne da bi se omenjalo kako pismo strokovne vsebine).

¹⁸ Iz Schönlebna so zajemali Valvasor, Linhart, Pohlin, Hicinger in Fekonja (gl. op. 19, 26, 27, 37—39), z njim so polemizirali italijanski istrski zgodovinarji (npr. C. CARLI, *Dell'antico vescovato emonese e particolarmente di S. Massimo vescovo, e martire*, Delle opere del sign. C. XV, Milano 1786, 317 ss.; P. STANCOVICH, *Delle tre Emone antiche città e colonie romane*, Venezia 1835, 4; F. BABURDI, *Ruolo cronologico dei vescovi di Cittanova d'Istria*, Archeografo Triestino ser. III, 5, 1909, 304 s.; C. DE FRANCESCHI, *Saggi e considerazioni sull'Istria nell'alto medioevo III. Quando e come Cittanova d'Istria venne denominata Emona*, AMSI 19 n. s., 1971, 103). Prek predstavitev nekaterih Schönlebnovih tez v AA SS so te našle pot v širši evropski prostor.

Schönlebnovo delo je na cerkvenozgodovinskem področju nadaljeval Janez Vajkard Valvasor (1641—1693) v 8. knjigi (2. dela) monumentalne »Die Ehre des Herzogthums Krain« (1689), kjer je predstavil več kot šestdeset na Kranjskem in v sosednjih deželah čaščenih svetnikov, med katerimi zavzemajo znaten del oglejski, istrski in »kranjski« mučenci iz predkonstantinske dobe. Poleg tega je pisal o emonski in oglejski škofiji ter o istrski shizmi.¹⁹ Valvasor je v tem, v našem zgodovinopisju sicer malo opaženem prikazu,²⁰ zajemal iz Megiserja, Schönlebna, Ughellija, Baronija, Manzuolija in Paladija, do katerih je bil mestoma kritičen, vendar pa tudi njegov prikaz v splošnem kvarita premajhna kritičnost do virov in pokrajinski patriotizem. Gotovo je, da Schönlebnovo in Valvasorjevo delo po metodološki, vsebinski in oblikovni plati ne zaostaja za sodobno istrsko italijansko historiografijo o zgodnjekrščanski dobi, ki jo kazijo iste napake, namreč premajhna kritičnost do (zlasti legendarnih) virov in lokalni patriotizem.²¹

»Prvi slovenski kritični zgodovinar«²², koroški jezuit Marko Hansiz (1683—1766), je v prvem zvezku monumentalne, sicer nedokončane zbirke »Germania sacra« (1727) — delo je nastajalo pod vplivom mavrinske »Gallia christiana« (2. izdaja 1715—1785), Ughellijeve zbirke »Italia sacra« (1643—1662, 2. izd. 1717—1722) in nekoliko pred začetkom izhajanja še dandanes izredno pomembne zbirke Farlatija in Coletija »Illyricum sacrum« (1751—1819) — prikazal zgodovino krščanstva na območju Norika in deloma Recije (Lavriaška in Passavska škofija).²³ Hansiz se je zgledoval po načelih, ki so jih postavili mavrinci. Je v splošnem kritičen do virov, natančen pri njihovem navajanju, prodoren pri analizi detajlov, piše v latinščini, vendar mu manjka občutek za sintezo. Imenovati ga moremo prvega kritično pišočega cerkvenega zgodovinarja slovenskega rodu. V celoti ne zaostaja za prvim velikim italijanskim raziskovalcem oglejske cerkve, so-

¹⁹ Iz zgodovine zgodnjega krščanstva je Valvasor v 8. knjigi II. dela obširno prikazal »emonska« mučenca Maksima (str. 538—542) in Pelagija (552—556) ter nastanek in razvoj emonske škofije v antiki (649—652), Maksimilijana Celjskega (531—537), oglejske mučence Mohorja in Fortunata (509—513), Krisogona in Kancije (501—503), delovanje sv. Marka v Ogleju (520), tržaške mučence Justino in Zenona ter Justa (516—518), Sergija in Servula (568—570). Podal je kratek pregled oglejskih škofov v antiki (581—586), ki mu sledi obsežen ekskurz Franciscija o istrski shizmi (586—620).

²⁰ Prim. B. REISP, *Kranjski polihistor Janez Vajkard Valvasor*, Ljubljana 1983, 229 ss.

²¹ Od italijanskih del tega časa, nastalih v sosedstvu, ki obravnavajo podobno cerkvenozgodovinsko problematiko, naj omenim samo najvažnejše: IRENEO DELLA CROCE, *Historia antica, e moderna, sacra, e profana, della città di Trieste, Venezia* 1698, ponatis v »Historiae urbium et regionum Italiae rariores IX«, Bologna 1965, s prikazom tržaških mučencev (knjiga V, str. 371—435).

²² D. MIHELIC, o. c., 318; ista avtorica je napisala doslej najcelovitejši tematski prikaz dela tega zgodovinarja (o. c., 306—318), ki v slovenskem zgodovinopisju še ni bil deležen temeljitejše monografske predstavitve.

²³ Hansiz je na str. 13—89 prikazal zgodovino krščanstva v antičnem Noriku, s poudarkom na naslednjih temah: nastanek lavriaške škofije (13—16), sv. Maksimilijan Celjski (30—36), sv. Florijan (41—43), sv. Severin (69—82).

dobnikom *De Rubeisom*, avtorjem še danes izredno pomembnega dela »*Monumenta Ecclesiae Aquileiensis*« (1740).

V tem času nastanejo na Slovenskem prva tiskana hagiografska besedila. »*Proprium sanctorum*« ljubljanske škofije iz leta 1687 prinaša v obliki lekcij vsebino legende o sv. Mohorju in Fortunatu, »*Proprium sanctorum*« iz leta 1729 pa na enak način vsebine legend kar treh domačih svetniških skupin: sv. Mohorja in Fortunata, Kancijev in sv. Florijana in tovarišev.²⁴

Vrh prosvetljenskega zgodovinopisja na slovenskih tleh, ki ga predstavlja Linhartov »*Versuch einer Geschichte von Krain und den übrigen Ländern der südlichen Slaven Oesterreichs*« (1. knjiga 1788, 2. knjiga 1871), kakor je že pomemben za prodor novega koncepta slovenske zgodovine, na področju zgodovine krščanstva v antiki ni prinesel pomembnejšega napredka. Linhart je v svoji lapidarno napisani zgodovini (ki je dostopna tudi v modernem slovenskem prevodu z obširnimi komentarjem)²⁵ posvetil tem vprašanjem malo prostora, pri navedbah se je skoraj v celoti opiral na Schönlebn, Valvasorja, Hansiza in *De Rubeisa* in je bil mestoma površen.²⁶

Prvo zgodovinopisno delo v slovenščini, Pohlinova neobjavljena »*Kraynska kroneka*« (1770), v vsebinskem oziru ne pomeni nikakršnega napredka, saj gre le za »izpisek iz Schönlebn«.²⁷ Pohlinovo poročilo o

²⁴ *Proprium sanctorum cathedralis ecclesiae et dioecesis Labacensis jussu et auctoritate ... Sigismundi Christophori episcopi Labacensis*, Labaci 1687, 2—6 (SS. *Hermagorae et Fortunati Patronum totius provinciae Carnioliae*); *Proprium sanctorum dioecesis Labacensis* (Sigismundus Felix ... episcopus Labacensis S. R. I. princeps et comes de Schrattenbach), Labaci 1729, 61—65 (In festo SS. *Hermagorae primi Patriarchae Aquil. et Fortunati diaconi martyrum*); 119—122 (In festo SS. *Martyrum Cantiani, Cantii, Cantianillae, et Prothii*); v nepaginiranem dodatku takoj zatem: In festo SS. *Floriani et sociorum martyrum*.

²⁵ Anton LINHART, *Poskus zgodovine Kranjske in ostalih dežel južnih Slovanov Avstrije*, 1 in 2, Ljubljana 1981 (1. knjigo, ki seže kronološko od prazgodovinske dobe do cesarja Konstantina, je prevedla M. ŠASEL-KOS, komentiral pa J. ŠASEL, 2. knjigo, ki zajema čas od Konstantina do Karla Velikega, sta prevedla A. GSPAN in N. GSPAN-PRASELJ, komentiral pa B. GRAFENAUER).

²⁶ Linhart je v 1. knjigi, V, 5 (& 348, slov. prev. str. 134) le omenil začetek oglejskega krščanstva s sv. Markom, sv. Mohorjem in sv. Hilarijem v Neronovem času; v pogl. V, 20 (& 386, slov. prev. str. 147) je omenil po Schönlebn emonskega mučenca sv. Maksima »sub Decio«, v pogl. V, 29 (& 403, slov. prev. 153 s.) pa je omenil, sklicevaje se na Schönlebn in Valvasorja, mučence iz Dioklecijanove dobe: Servula, Justa, Sergija, Justino v Trstu, Hilarija, Tacijana, Kancije v Ogleju, Pelagija v Emoni in Kvirina v Sisciji. Pri tem je treba dodati, da tako Schönleben kot Valvasor omenjata, sledeč legendarnemu izročilu, Servula in Pelagija kot mučenca »sub Numeriano«. Poleg tega Linhart omenja Hilarija kot neposrednega Mohorjevega naslednika, drugič pa kot mučenca iz Dioklecijanove dobe (!).

V 2. knjigi omenja Linhart oglejski koncil 381 (pogl. I, 13 (& 30—31, slov. prev. 186 s.); vir *De Rubeis*, krščanstvo v Emoni v 4. stol. (pogl. I, 16 (& 37, slov. prev. 188 s.)), sv. Severina (I, 32 (& 71—74; slov. prev. 200 s.)), zelo sumarno nastanek oglejskega patriarhata (pogl. II, 3 (& 89, slov. prev. 205 s.)) in istrsko shizmo (pogl. II, 12 (& 113—116, slov. prev. 213 s.)).

²⁷ B. GRAFENAUER, *Struktura in tehnika*, 220.

začetkih krščanstva v Ogleju (delovanje evangelista Marka, sv. Mohorja in Fortunata) in takoj zatem na Kranjskem, napisano povsem v duhu Schönlebnovih in Valvasorjevih trditev, je prvo slovensko besedilo o zgodnjem krščanstvu na naših tleh.²⁸

Kakor je prosvetljska doba pri nas na področju cerkvene zgodovine v bistvu sterilna, saj ne pomeni nikakršnega napredka v primerjavi z baročno dobo, pa je to čas, ko se začne med Slovenci razvijati hagiologija. Marko Pohlin je napisal prve slovenske hagiografske spise, v katerih je predstavil od domačih svetnikov Mohorja in Fortunata (1768)²⁹ ter sv. Florijana (1769).³⁰ Še večjega pomena kot te slovenske priredbe legend pa je latinski »*Proprium sanctorum*«³¹ ljubljanske škofije iz leta 1781, ki prinaša v obliki lekcij opise življenja cele vrste v ljubljanski škofiji čaščenih svetnikov: Mohorja in Fortunata, Florijana, Kancijev, oglejskih devic, Maksimilijana Celjskega,³² njegov »*Dodatek*«³³ iz leta 1796 pa še sv. Kvirina in Justine Padovanske.³⁴

Za Linhartom in Pohlinom je v slovenskem zgodovinoisju o krščanstvu v antiki polstoletni molk.³⁵ Romantično zgodovinoisje na Slovenskem je, če izvezamemo dejstvo, da je prineslo Slovincem prva v narodnem jeziku napisana in objavljena dela o zgodnjem krščanstvu (pred tem so Baučar, Schönleben in Hansiz pisali latinsko, ostali nemško) in uveljavitev slovenskega koncepta namesto pokrajinskega, prineslo na tem področju prav majhen napredek. Antona Kremlja »*Dogodivšine Štajerske zemle*«³⁶ (1845) prinašajo le nekritičen povzetek iz starejše historiografije,³⁷ »*Celska kro-*

²⁸ Po rokopisu, ki ga hrani Avstrijska narodna knjižnica na Dunaju (sign. 7753) je besedilo tega odlomka objavil P. RADICS, »*Kraynska kroneka*«³⁸ p. Marka Pohlina, Izvestija Muzejskega društva za Kranjsko 11, 1901, 44 s.

²⁹ *Ta male catechismus P. Petra Kanisia*, Na Duneju 1768, str. 108—112.

³⁰ *Kratku popisuwanje tega shivljenja S. Floriana ... S. Donata ... SS. Jannesa inu Paula*, V Lublani 1769, str. 3—18.

³¹ *Proprium sanctorum exemptae cathedralis ecclesiae et dioecesis Labacensis, una cum festis novissimis ... iussu et auctoritate Caroli S. R. I. principis ac episcopi Labacensis e comitibus ab Herberstein*, Labaci 1781; pars verna, str. 55—57 (S. Floriani et soc. martyr.), 82—85 (SS. Canciani et soc. mm.); pars aestiva, 42—44 (SS. Hermagorae et Fortunati); officia aliqua sanctorum extra dioecesim Labacensem, 36—38 (ss. virginum et martyr. Euphemiae, Dorotheae, Theclae, et Erasmae); 43—45 (S. Marimiliani).

³² *Appendix nova ad proprium sanctorum metropolitanae ecclesiae et archi-dioecesis Labacensis auctoritate et iussu Michaelis ... primi archi-episcopi Labacensis*, Labaci 1796, 8—11 (S. Quirini), 49—52 (S. Justinae v. m.).

³³ Prikaz zgodnjekrščanske dobe v skromni publikaciji Valentina VODNIKA, *Geschichte des Herzogthums Krain, des Gebiethes von Triest und der Grafschaft Görz*, Wien 1820² (1. izd. 1809), str. 12 s. in 17. je komajda omembe vred.

Prvi spis o sv. Maksimilijanu v slovenščini iz l. 1815 (avtor J. A. ZUPANČIČ; podatek posreduje LS 4, 1973, 90) nam ni bil dostopen. Gl. tudi op. 76.

³⁴ Kremljev prikaz zgodovine krščanstva od začetkov do cesarja Teodozija (str. 41—43) je do primitivnosti poenostavljen; omenja se oglejska legenda, pokristjanjevanje Norika in Panonije iz Ogleja od konca 1. stol. dalje; Viktorin Ptujski in Maksimilijan Celjski, rojstvo sv. Hijeronima v medjimurski Štrigovi.

nika« Ignaca Orožna (1854) le nekaj poročil v kristjanih v Celeji, vzetih v pretežni meri iz legende o sv. Maksimilijanu.³⁵ Za poznavanje zgodnjega krščanstva med Slovenci sredi prešnjega stoletja je gotovo bolj kot omejeni deli pomemben »*Proprium sanctorum*« ljubljanske škofije iz leta 1848, ki prinaša v obliki lekcij poročila o življenju cele vrste oglejskih, istrskih, noriških in panonijskih mučencev. Te lekcije, ki precizno povzemajo vsebino legend, dokazujejo, da so bile te legende vsaj v ozkih krogih poznavalcev tudi med Slovenci dobro poznane.³⁶

V drugi polovici prejšnjega stoletja je pred nastankom zgodovinske znanosti med Slovenci nastalo več pomembnih razprav o krščanstvu na naših tleh v antiki. Najprej je treba omeniti dve razpravi Petra Hicingerja; nemško napisan poskus zgodovine krščanstva v antični Emoni (1857),³⁷ tretji oris za Schönlebnovim in Valvasorjevim, ter slovensko napisan prvi oris zgodovine krščanstva v antiki na Slovenskem (1863).³⁸ Metodološko in vsebinsko ne presega tega poskusa dve desetletji mlajši nekoliko obsežnejši poskus pregleda zgodovine krščanstva v antiki na Slovenskem, ki ga je napisal Andrej Fekonja (1883).³⁹ Novost, ki sta jo prinesla ta dva avtorja, je v tem, da sta tudi na cerkvenozgodovinskem področju presegla pokrajinski koncept (tega se nista v celoti držala niti Schönleben in Valvasor, dasi sta se v splošnem omejevala na Kranjsko). Poleg tega je Fekonja kot prvi upošteval kot vir tudi zgodnjekrščanske arheološke najdbe (npr. leta 1858 odkrita starokrščanska svečnika iz Rogoznice pri Ptujju).

V slovenskem prostoru, do nedavnega tudi v italijanskem prostoru, so bile malo opažene cerkvenozgodovinske študije prvega Slovenca, ki se je intenzivno posvečal študiju starega oglejskega krščanstva, Štefana Kocjančiča iz Vipave (1818—1883). Ta je v vrsti latinsko napisanih razprav osvetljeval zgodovino, zlasti pa liturgijo zgodnje oglejske (in deloma tržaške) cerkve.⁴⁰

³⁵ Str. 10 s.; 231; 260 s.

³⁶ *Proprium sanctorum apostolicae sedis indultu usibus dioeceseos Labacensis accomodatum jussu et auctoritate... Antonii Aloysii Wolf episcopi Labacensis et principis*, Labaci 1848, str. 107—108 (SS. Hilari et Titiani), 149—150 (S. Floriani), 170—172 (SS. Cantiani, Cantii et soc.), 180—181 (S. Quirini), 195—197 (SS. Felicis et Fortunati), 214—217 (SS. Hermagorae et Fortunati), 268—270 (SS. Euphemiae, Dorotheae et soc.), 293—294 (S. Maximiliani), 311—313 (S. Justi), 325 (S. Chrysogoni), 330—333 (S. Chromatii ep. confess.; kot edini oglejski svetnik iz antike, ki ni bil mučenec).

³⁷ *Die Bischöfe von Aemona*, Mittheilungen des historischen Vereins für Krain 1857, 105—108 in 117—124.

³⁸ *Začetki krščanstva na Slovenskem*, Zlati vek ali Spominica na čast ss. Hermagoru in Fortunatu, sv. Nikolaju in ss. Cirilu in Metodu, V Ljubljani 1863, 5—39 (antično obdobje na str. 6—15 in 30—36).

³⁹ *O začetkih kristjanstva na Slovenski zemlji*, Letopis Matice Slovenske za leto 1882 in 1883, V Ljubljani 1883, 163—194.

⁴⁰ Glavna Kocjančičeva dela s tega področja so naslednja: *Tractatus de liturgia ecclesiae Aquilejensis*, Tergeste 1875 (delo je izšlo pred tem v več nadaljevanjih v

Največje delo, ki je nastalo že v času nastopa generacije strokovno izšolanih zgodovinarjev, vendar v celoti gledano nima vseh potrebnih odlik znanstvene študije, je Mihaela Napotnika monografija o Viktorinu Ptuj-skem (1888), ki je še danes najboljše delo o Viktorinu, kar jih je bilo napisanih.⁴¹ Delo je resda v pretežni meri kompilativnega značaja, obremenjeno deloma z lokalnim patriotizmom, vendar vsebuje vrsto izvirnih misli, tako da do danes ni izgubilo vrednosti.

Prelom, ki ga pomeni v slovenskem zgodovinopisju nastop nove generacije zgodovinarjev s Francem Kosom (1853—1924) kot glavnim predstavnikom,⁴² na področju proučevanja krščanstva v antiki na naših tleh ni bil tako izrazit kakor v srednjeveških študijah. Če bi Slovenska matica sprejela Kosovo »Zgodovino Slovencev v srednjem veku«, bi na prelomu stoletja dobili prvi znanstveno napisan pregled zgodovine krščanstva v antiki na naših tleh.⁴³ Ker je ta projekt ne po krivdi avtorja propadel, nam je zapustil Franc Kos s tega področja skromnejšo zapuščino: eno študijo o oglejski cerkvi v 6. stoletju,⁴⁴ poleg tega več komentarjev k regestom v prvem zvezku »Gradiva za zgodovino Slovencev v srednjem veku« (1902), ki se nanašajo na cerkvene razmere v 6. in na začetku 7. stoletja, poleg nekaj manjših drobcev.⁴⁵ V času, ko je Franc Kos usmeril svoje ustvarjalne sile na druga področja, je največji furlanski zgodovinar Pio Paschini z

glasilu »Folium dioecesanum, Tergesti«, med leti 1872—1875); spisi o nekaterih tržaških mučencih (Servulu ter Zenonu in Justini; Folium dioecesanum, Tergesti 1873, 75—77, 106—109); krajši spis *De sanctis quibusdam nostratibus*, Folium periodicum Archidioecesis Goritiensis 1879, 136—138, v katerem je predstavil oglejske svetnike Krisogona, Anastazija, Mohorja in Hermogena. Kocjančičeve cerkvenozgodovinske študije je nazadnje temeljito predstavil S. TAVANO, *Antichità cristiane e medioevo negli scritti di Stefano Kociančič*, MSF 63, 1983, 59—92 (gl. zlasti 76 ss.), od koder povzemamo podatke. Gl. tudi zbornik *Stefano Kociančič (1818—1883), un ecclesiastico al servizio della cultura fra Sloveni e Friulani*, Fonti e studi di storia sociale e religiosa 1, Gorizia 1984, zlasti 49—76 (S. TAVANO, *Gli scritti di Stefano Kociančič sulle antichità cristiane*; ponatis prej navedenega članka, s slov. povzetkom) in 103 ss. (*Bibliografia in latino* (a cura di S. TAVANO)). Zbornik je predstavil F. M. DOLINAR, ZČ 38, 1984, 150—151.

⁴¹ Sveti Viktorin, škof Ptujski, cerkveni pisatelj in mučenec, Na Dunaji 1888.

⁴² Gl. B. GRAFENAUER, *Ob stoletnici začetkov slovenskega znanstvenega zgodovinopisja*, ZČ 35, 1981, 15—27; IDEM, *Pomen dela Franca Kosa v razvoju slovenskega zgodovinopisja*, v knjigi: Franc KOS, *Izbrano delo*, Ljubljana 1982, 337—359.

⁴³ F. Kos je leta 1899 Slovenski matici pisмено sporočil, da je od treh delov »Zgodovine Slovencev v srednjem veku« za čas od 500 do 900 v celoti izdelal 1. poglavje (»Razmere po naših krajih pred prihodom Slovencev«), v katerem je bila zajeta tudi »cerkvena zgodovina« (B. GRAFENAUER, *Ob stoletnici*, 23 s.; IDEM, *Pomen dela Franca Kosa*, 351 s.).

⁴⁴ *Oglejski in gradeški škofje v začetku srednjega veka*, *Izbrano delo*, Ljubljana 1982, 21—62 (razprava je bila prvič objavljena leta 1896; gl. *Bibliografijo dela Franca Kosa*, ibidem, 361, št. 45).

⁴⁵ Gl. *Bibliografijo dela Franca Kosa*, *Izbrano delo*, 361 št. 20 (ocena v op. 39 omenjene razprave Andreja Fekonja); 363, št. 78 (članek o Ogleju in njegovi baziliki iz leta 1907).

vrsto prodornih študij o zgodnjem oglejskem krščanstvu utrl pot znanstvenemu proučevanju krščanstva v Ogleju in Furlaniji,⁴⁶ Tudi v Istri je v tem času na področju zgodnjekrščanske zgodovine in arheologije delovala vrsta pomembnih znanstvenih delavcev.⁴⁷

Od sodobnikov Franca Kosa so se vprašanjem zgodovine (in arheologije) krščanstva v antiki na naših tleh posvečali Jožef Pajek (1843—1901) s prikazom leta 1897 odkrite zgodnjekrščanske bazilike v Celju,⁴⁸ August Stegenšek (1875—1920) z razpravo o dogodkih v Petovionu okrog leta 380,⁴⁹ deloma Matija Ljubša (1862—1934)⁵⁰ in zlasti Fran Kovačič (1867—1939), ki je proučeval pokristjanjevanje slovenskih dežel v rimski dobi, sv. Viktorina, krščanstvo v Petovionu in Celeji.⁵¹ V tem času je deloval prvi pomembni slovenski arheolog za zgodnjekrščansko obdobje Walter Schmid (1875—1951), ki je opravljal zgodnjekrščanske arheološke raziskave v Emoni in Petovionu,⁵² njegov sodobnik Josip Dostal (1872—1954) je objavil Kristusov monogram iz Emone.⁵³ Od neslovencev sta pomembna Emanuel Riedl in Georg Schön, ki sta raziskovala zgodnjekrščansko baziliko na tleh antične Celeje,⁵⁴ in Friedrich Horvat z razpravo o sv. Viktorinu.⁵⁵

⁴⁶ Gl. G. C. MENIS, *Pio Paschini e le antichità cristiane del Friuli*, Atti del convegno di studio su Pio Paschini nel centenario della nascita (1878—1978), Pubblicazioni della deputazione di storia patria per il Friuli 10, Città del Vaticano 1978, 17—34; gl. bibliografijo na koncu študije.

⁴⁷ Npr. Andrea Amoroso, Paolo Deperis, Francesco Babudri, Antonio Gnirs in Antonio Pogatschnig, da omenim le nekatere. Gl. navedbe v seznamu literature na koncu študije in zlasti G. CUSCITO, *Il contributo della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria agli studi sulla tarda antichità*, AMSI 32 n. s., 1984, 97—144; IDEM, *L'apporto della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria agli studi giuliani di storia religiosa*, Archeografo Triestino ser. IV, vol. 45 (93), 1985, 69—103, zlasti 75 ss.

⁴⁸ *Ostanki dveh krščanskih bazilik rimske Celeje*, Voditelj v bogoslovnih vedah 2, 1899, 51—61.

⁴⁹ *Julijan Valens, ptujski protiškof*, Časopis za zgodovino in narodopisje 10, 1913, 1—7.

⁵⁰ *Die Christianisierung der heutigen Diözese Seckau*, Graz und Wien 1911, 23—34.

⁵¹ Kovačičeva dela, ki se nanašajo na zgodnjekrščansko obdobje, so navedena v seznamu literature na koncu razprave.

⁵² *Ausgrabungen in Emona*, Laibacher Zeitung Nr. 117 (22. Mai 1911), str. 1103; *Ptujske krščanske starosvetnosti*, Časopis za zgodovino in narodopisje 31, 1936, 97—115 (s prilogami).

⁵³ *Ein Bronzemonogramm Christi aus Emona*, Römische Quartalschrift 28, 1914, 187 ss.

⁵⁴ E. RIEDL, *Reste einer alt-christlichen Basilica im Boden Celeja's*, Mittheilungen der k. k. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale N. F. 24, 1898, 219—225; G. SCHÖN, *Mosaikinschriften aus Cilli*, Jahreshefte des Österreichischen archäologischen Institutes 1, 1898, Beiblatt, 29—36.

⁵⁵ *Die 1600-jährige Jubiläums-Feier des Märtyrertodes des Hl. Viktorinus, Bischofes von Poetovio, in der Propstei- und Stadtpfarrkirche zum hl. Georg in Pettau (Festschrift)*, Marburg 1904.

Vprašanja zgodnjega krščanstva so bila malo opažena v delu druge generacije slovenskih znanstvenih ustvarjalcev na področju zgodovinopisja, saj sta vodilna med njimi, Ljudmil Hauptmann in Milko Kos, obravnavala ta vprašanja le na robu svojih del, ne da bi kateri od njiju napisal pomembnejši prispevek s tega področja.⁵⁶ Od sodobnikov te generacije zgodovinarjev je treba med znanstvenimi delavci, ki so proučevali zgodnje krščanstvo na naših tleh, navesti zgodovinarja Jožeta Rusa (1888—1845),⁵⁷ med teologi Miroslava Premrova (1871—1944),⁵⁸ patrologa Franca Ksaverja Lukmana (1880—1970),⁵⁹ etnologa Lamberta Ehrlicha (1878—1942)⁶⁰ ter cerkvenega zgodovinarja Maksa Miklavčiča (1900—1971),⁶¹ med arheologi Josipa Klemenca (1898—1967)⁶² ter dva neslovenca, ki sta bila s pomembnim delom znanstvenega dela vezana na slovenski prostor, Mihovila Abramčiča (1884—1962)⁶³ ter zlasti Balduina Sarijo (1893—1974).⁶⁴ Od tujih

⁵⁶ Medtem ko Hauptmann ni pisal o zgodnjekrščanski dobi, je M. KOS, K poročilu Paula Diakona o Slovincih, Časopis za zgodovino in narodopisje 26, 1931, 202—216 (ponatis: M. KOS, *Srednjeveška ... zgodovina Slovencev* (kot v op. 7), 157—169)) obravnaval propad antičnih škofij v zadnji četrtini 6. stol. V razpravi *Problem kontinuitete v zgodovini Slovencev*, ibidem, 119 s., je dal kratko oceno kontinuitete krščanstva iz antike v srednji vek.

⁵⁷ Johannes — zadnji škof panonske, a prvi istrske Emone, GMDS 20, 1939, 152—166.

⁵⁸ Della patria di S. Girolamo, La scuola cattolica 49, 1921, 235—246.

⁵⁹ Od Lukmanovih del, ki se nanašajo na zgodovino krščanstva v antiki v naših krajih, naj navedem sledeča: *Epitafij škofa Gaudentija*, Bogoslovni vestnik 8, 1928, 117—122 (prva slovenska študija iz starokrščanske epigrafike); *Svetega Hijeronima izbrana pisma*. Poslovenil, uvod in opombe napisal dr. Franc Ksaver Lukman, I. del Celje 1941, II. del Ljubljana 1941 (zlasti uvod v prvi del v obravnavo lege Stridona, prevod dveh Hijeronimovih »emonskih« pisem); *Iz vojnih časov pred petnajst sto in več leti*, Zbornik zimske pomoči 1944, 377—383; Gregorij Veliki in njegova doba, Celje 1980 (posmrtna izdaja dela; knjigo je predstavil R. BRATOŽ, ZČ 34, 1980, 481—483). Gl. tudi op. 82.

⁶⁰ Sv. Severin, apostol Podonavja, Katoliški misijoni 1941/1942, 199—202, 279—281.

⁶¹ Hermogenes — Hermagoras, Zbornik razprav Teološke fakultete v Ljubljani, Ljubljana 1962, 363—367 (prva slovenska znanstvena študija o nekem mučencu iz antike); *Zgodovina cerkve v Jugoslaviji*. Ljubljana 1971 (s sumarnim pregledom antične dobe na str. 17 ss.).

⁶² *Ranokrščanske bazilike v Ptuj*, Koledar Družbe sv. Mohorja 1950, Celje 1950, 114—116; *Ptujski grad v kasni antiki*, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, razred za zgodovinske in družbene vede 4, Ljubljana 1950, zlasti 9—18, 60 ss.; *Figuralni fragment kasnoantičnega reliefa iz Celja*, AV 3, 1952, 99—107; *Zgodnjekrščanska svetilka iz Ptuja*, Ptujski zbornik 1893—1953, Ptuj 1953, 23—24; *Zgodovina Emone*, v delu *Zgodovina Ljubljane I*, Ljubljana 1955, 355—356; *Krščanstvo v Emoni*, Nova pot 14, 1962, 349—360; *Starokrščanska svetišča v Sloveniji*, AV 18, 1967, 111—135.

⁶³ Poetovio. Vodnik po muzeju in stavbnih ostankih rimskega mesta, Ptuj 1925, 40—44 (delo je izšlo tudi v nemščini: Poetovio. Führer durch die Denkmäler der römischen Stadt, Wien 1925); *Die christliche Archäologie in Jugoslawien in den letzten zwanzig Jahren*, Actes du Ve Congrès international d'archéologie chrétienne, Aix-en-Provence, sept. 1954, Città del Vaticano—Paris 1957, 177—183 (zlasti 182).

⁶⁴ Začasno poročilo o izkopavanjih na Gradišču pri Vel. Malenci, GMDS 10, 1929,

znanstvenikov so o vprašanjih zgodnjega krščanstva na naših tleh pisali Francoz Jacques Zeiller,⁶⁵ Avstrijca K. Schwach⁶⁶ in Rudolf Egger⁶⁷ ter Madžar Tibor Nagy⁶⁸ in Italijan Attilio Degrassi.⁶⁹

Za razdobje danes delujoče starejše in mlajše generacije znanstvenih delavcev na področju zgodnjekrščanskih študij na naših tleh moremo ugotoviti večjo intenzivnost raziskav in delen premik njihovega težišča.

Med zgodovinarji so se le redki ukvarjali z zgodnjim krščanstvom. Večje ali celo velike pozornosti so bila deležna predvsem tista vprašanja iz zgodovine krščanstva v antiki, ki so pomembna za poznavanje drugih problemskih sklopov starejše slovenske zgodovine, tako zlasti propad antičnih škofij na Slovenskem pod vidikom kronologije in poteka naselitve Slovencev (Bogo Grafenauer).⁷⁰ Bolj podrobno so bila proučevana le še nekatera vprašanja iz zgodovine krščanstva v antiki, npr. oglejska sinoda leta 381 in z njo povezani dogodki (Metod Benedik),⁷¹ sv. Severin in njegov čas (R. Bratož),⁷² istrska shizma (postumno objavljena knjiga F. K. Lukmana),⁷³

11—17; Drugo začasno poročilo o izkopavanjih na Gradišču pri Vel. Malenci, ibidem 11, 1930, 5—12; *Antike Inschriften aus Jugoslawien I* (skupaj s V. HOFFLEER-jem), Zagreb 1938 (objava starokrščanskih napisov iz Celeje (št. 63—73), iz St. Pavla pri Preboldu (16), iz Petovione (443—444)); *Noricum und Pannonien*, Historia 1, 1950, 436—486, zlasti 481 ss.; *Poetovio*, RE XXI, 1951, 1167—1184, zlasti 1182 ss. (rec. J. KLEMENC, AV 3, 1952, 331—334).

⁶⁵ *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris 1918, passim.

⁶⁶ *Der Verrat des Bischofs Valens von Pettau und die Zerstörung dieser Stadt im Jahre 380*, Zeitschrift des historischen Vereins für Steiermark 10, 1912, 161—180.

⁶⁷ *Frühchristliche Kirchenbauten im südlichen Noricum*, Sonderschriften des Österreichischen archäologischen Instituts in Wien 9, Wien 1916, zlasti 133—138; *Spomenik iz krščanskega Poetovija*, Časopis za zgodovino in narodopisje 29, 1934, 58—59; *Der heilige Hermagoras. Eine kritische Untersuchung*, Klagenfurt 1948; *Die Zerstörung Pettaus durch die Goten*, Römische Antike und frühes Christentum I, Klagenfurt 1962, 36—44 (dogodki v Petovioni okrog l. 380); *Eine altchristliche Bischofsinschrift*, ibidem, 111—115 (analiza napisa škofa Gavdencija, prim. op. 59; zadnja dva članka sta bila prvič objavljena l. 1915 oz. 1927).

⁶⁸ O. c. (op. 4), zlasti 31—52 (sv. Viktorin), 170, 180 ss. (dogodki v Petovioni okrog l. 380).

⁶⁹ *Le grotte carsiche nell'età romana*, Scritti vari di antichità II, Roma 1962 (članek prvič objavljen 1929), 733 s. (predstavitev drobnih zgodnjekrščanskih najdb iz Škocjanskih jam).

⁷⁰ *Proces doseljavanja Slovena na zapadni Balkan i u istočne Alpe*, Centar za Balkanološka ispitivanja, knjiga 4 (Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine), Sarajevo 1969, 29—55, zlasti 38 ss.; *Naselitev Slovanov v Vzhodnih Alpah in vprašanje kontinuitete*, AV 21—22, 1970—1971, 17—32, zlasti 24 ss. Prim. tudi razpravo *Nekaj vprašanj iz dobe naseljevanja južnih Slovanov*, ZČ 4, 1950, 23—126, zlasti 59 ss. in poljudnoznanstveno predstavitev tega vprašanja v njegovi sintezi zgodovine Slovencev (op. 93).

⁷¹ *Oglejska sinoda 381 z udeležbo emonskega škofa Maksima*, Bogoslovni vestnik 41, 1981, 362—371.

⁷² EVGIPIJ, *Življenje svetega Severina*, Uvod, prevod in komentar napisal R. BRATOŽ, Ljubljana 1982; *Severinus von Noricum und seine Zeit. Geschichtliche*

uprašanje odnosa med »kranjsko« in istrsko Emono (Jaroslav Šašel, R. Bratož).⁷⁴

Z »Letom svetnikov« (v 4 delih, 1968—1973)⁷⁵ smo dobili (po več poskusih od srede prejšnjega stoletja dalje)⁷⁶ prvi soliden poljudnoznanstven hagiološki pripomoček, za katerega pa moremo ugotoviti, da ravno na področju mučencev z oglejskega območja kaže nekatere pomanjkljivosti, bodisi da nekaterih svetnikov sploh ne upošteva, bodisi da je predstavitev nekaterih pomanjkljiva.⁷⁷ Dobili smo vrsto novih prikazov zgodovine in arheologije zgodnjega krščanstva za več rimskih mest na slovenskih tleh: Emono, Celejo in Koper (Jaroslav Šašel).⁷⁸ Nekaj avtorjev je prostorsko preseglo slovenski prostor in obravnavalo nekatere nadregionalne ali celo občezgodovinske probleme iz zgodovine krščanstva v antiki, ki pa so važni tudi za slovenski prostor (med zgodovinarji Jaroslav Šašel⁷⁹ in deloma R. Bratož,⁸⁰ med teologi cerkveni zgodovinar France Martin Dolinar⁸¹ in patrolog Ivan Pojavnik⁸²).

Medtem ko so nekateri slovenski znanstveniki postali pomembni

Anmerkungen, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, Bd. 165, Wien 1983.

⁷⁵ Gregorij Veliki in njegova doba, Celje 1980.

⁷⁴ J. ŠAŠEL, *Emona*, RE Suppl. XI, 1968, 577—578; R. BRATOŽ, *Krščanska Emona in njen zaton*, Zgodovina Ljubljane. Prispevki za monografijo, Ljubljana 1984, 64—68.

⁷⁵ M. MIKLAVČIČ-J. DOLENC, *Leto svetnikov I—IV*, Ljubljana 1968—1973.

⁷⁶ F. VERITI, *Šiviljenje svetnikov I—IV*, V Ljubljani 1831—1844; *Djanje Svetnikov Božjih in razlaganje prestavnih praznikov ali svetkov I—II*, Celovec 1853—1854; J. ROGAC, *Živiljenje svetnikov in svetnic Božjih (1. del)*, V Celovcu 1867 (2. izd. 1906); M. TORKAR, *Živiljenje svetnikov in svetnic Božjih (2. del)*, V Celovcu 1871/74 (2. izd. 1908); J. E. ZORE, *Živiljenje svetnikov I—IV*, Celovec 1917—1939.

⁷⁷ Na te pomanjkljivosti bomo opozorili v študiji ob obravnavanju konkretnih primerov.

⁷⁸ *Emona*, RE Suppl. XI, 1968, 568—569, 576—578; *Celeia*, RE Suppl. XII, 1970, 147—148; *Koper*, AV 25, 1974, 453—454; *K zgodovini Emone v rimskih napisih in literaturi*, Zgodovina Ljubljane, Ljubljana 1984, 43 s.

⁷⁹ *Omemba Slovanov v pesmi Martina iz Brage na Portugalskem*, Kronika 24, 1976, 151—158; *Postila k Martinu iz Brage*, Kronika 25, 1977, 166—167; *Divinis nutibus actus. Due Postille per San Martino di Bracara*, Historia 27, 1978, 249—254; *Uvod h knjigi F. K. LUKMAN, Gregorij Veliki (op. 73)*, 5—15; *Il viaggio di Venanzio Fortunato e la sua attività in ordine alla politica bizantina*, AAAd 19, 1981, 359—375.

⁸⁰ *Cerkvenopolitični in kulturnozgodovinski odnosi med Sirmijem in Akvilejo*, ZČ 37, 1983, 259—272.

⁸¹ *Cerkev v političnih strukturah rimskega cesarstva v četrtem stoletju*, Bogoslovni vestnik 41, 1981, 344—353; nemška verzija razprave: *Die Kirche in den politischen Strukturen des römischen Reiches im 4. Jahrhundert*, Das Patriarchat Aquileia — Schnittpunkt der Kulturen, Regensburg 1983, 19—26.

⁸² *Vesoljni cerkveni zbor v Carigradu leta 381 in pomen nicejsko-carigradske veroizpovedi*, Bogoslovni vestnik 41, 1981, 354—361; F. K. LUKMAN, *Kristusovi pričevalci. Martyres Christi. Sestintrideset poročil o mučencih prvih stoletij*. Priredil Ivan POJAVNIK, Celje 1983 (zlasti »Uvod«, 9—43; rec. R. BRATOŽ, ZČ 37, 1983, 135—139).

raziskovalci zgodnjega krščanstva na sosednjih področjih (arheologa Branko Marušič⁸³ in Jože Kastelic za Istro,⁸⁴ kot epigrafika Ana in Jaroslav Šašel za območje cele Jugoslavije⁸⁵), so zgodnjekrščansko dobo na naših tleh proučevali nekateri strokovnjaki iz sosednjih dežel: Avstrijec Rudolf Noll,⁸⁶ Nemec Thilo Ulbert s sodelavci,⁸⁷ Italijan (Furlan) Gian Carlo Menis,⁸⁸ deloma Hrvat Lujo Margetić.⁸⁹ Ažuren oris zgodnjekrščanske dobe na ozemlju sosednje Avstrije s težiščem na prikazu sv. Florijana je v slovenščini priobčila Avstrijka Renate Pillinger.⁹⁰

Poskusi sintetičnih prikazov zgodnjekrščanske dobe so bili doslej prav redki. V celoti gledano so bili bodisi preveč poljudno zasnovani,⁹¹ bodisi gre le za kratke obrise preliminarne značaja (Gian Carlo Menis, R. Bratož).⁹² V nobeni od novejših sintez zgodovine Slovencev ali zgodovine Cerkve na Slovenskem ni bila zgodnjekrščanska doba ustrezno prikazana.⁹³

Vse večja je vloga zgodnjekrščanskih arheoloških raziskav, ki so doživele velik vzpon prav v zadnjih dveh desetletjih z odkritji vrste poznoantičnih cerkva. Omenimo naj le poglobitve med njimi: raziskave Petra Petruja (1930—1983), Timoteja Kniflica in več slovenskih ter nemških

⁸³ Kasnoantička i bizantinska Pula, Pula 1967; Krščanstvo i poganstvo na tlu Istre v IV i V stoljeću, AV 29, 1978, 549—572 (avtor je sicer velik strokovnjak za arheologijo zgodnjega srednjega veka).

⁸⁴ Stil in ideja mozaikov Eufrazijeve bazilike v Poreču, Situla 8, 1965, 209—212; ital. verzija razprave: Lo stile e il concetto dei mosaici della basilica Eufraziana a Parenzo, Atti del VI Congresso internazionale di archeologia cristiana (Ravenna 1962), Città del Vaticano 1965, 485—489.

⁸⁵ V zbirki *Inscriptiones Latinae quae in Iugoslavia... repertae et editae sunt*, Situla 5, 1963 in 19, 1978, sta objavila tudi vrsto starokrščanskih napisov.

⁸⁶ *Zwei unscheinbare Kleinfunde aus Emona*, AV 19, 1968, 79—88.

⁸⁷ P. PETRU-T. ULBERT, *Vranje pri Sevnici. Starokrščanske cerkve na Ajdovskem gradu*, Katalogi in monografije 12, Ljubljana 1975, 21—77; *Vranje bei Sevnica. Siedlungsgeschichtliche Untersuchungen*, AV 30, 1979, 695—725; *Zur Siedlungskontinuität im südöstlichen Alpenraum (vom 2. bis 6. Jahrhundert n. Chr.) dargestellt am Beispiel von Vranje (ehem. Untersteiermark)*, Vorträge und Forschungen 25, 1979, 141—157.

⁸⁸ *Rapporti ecclesiastici tra Aquileia e la Slovenia in età paleocristiana*, AV 29, 1978, 368—378.

⁸⁹ *Historica et Adriatica. Raccolta di saggi storico-giuridici e storici*, Trieste 1983, zlasti 103 ss.

⁹⁰ *Preganjanje kristjanov in uničevanje templjev na ozemlju Avstrije v rimski dobi*, ZČ 39, 1985, 173—183.

⁹¹ Npr. v publikaciji *Cerkve na Slovenskem*, Ljubljana 1971, 23 s.; P. PETRU, *Zaton antike v Sloveniji*, Ljubljana 1976, pogl. »Zgodnjekrščansko obdobje«, brez paginacije.

⁹² Gl. op. 88; R. BRATOŽ, *Kratek oris zgodovine krščanstva na Slovenskem v pozni antiki*, ZČ 35, 1981, 205—221; ital. nekoliko razširjena verzija: *Il cristianesimo in Slovenia nella tarda antichità*, AMSI 29—30 n. s., 1981—1982, 19—55; nem. verzija: *Das Christentum in Slowenien in der Spätantike. Ein geschichtlicher Abriss*, Kulturhistorische und archäologische Probleme des Südostalpenraumes in der Spätantike, Wien—Köln—Graz 1985, 32—54.

arheologov na Vranju pri Sevnici,⁹⁴ Ljudmile Plesničar-Gec s sodelavci na tleh antične Emona,⁹⁵ Lojzeta Bolte na Rifniku⁹⁶ (ta tri najdišča so že monografsko predstavljena), Franceta Lebna in Andreja Valiča na Ajdnu,⁹⁷ Janeza Dularja in Slavka Ciglenečkega pri Podzemlju,⁹⁸ Slavka Ciglenečke-

⁹³ Zelo obrobno sta prikazala zgodnjekrščansko dobo J. GRUDEN, *Zgodovina slovenskega naroda I*, Celovec 1910 (gl. str. 12) in M. KOS, *Zgodovina Slovencev od naselitve do 15. stoletja*, Ljubljana 1955 (2. izd.) (gl. str. 19; 28 s.). Zelo sumaren pregled posreduje tudi *Zgodovina narodov Jugoslavije I (Do začetka XVI. stoletja)*, Ljubljana 1953 (gl. str. 60; 63 s.). Od poljudnih, arheološko oz. kulturnozgodovinsko zasnovanih del posreduje krajši oris zgodnjekrščanske dobe I. CURK, *Rimljani na Slovenskem*, Ljubljana 1976, 39 ss.; 89 s. (gl. rec. J. ŠAŠEL, AV 28, 1977, 475—476).

Nekoliko več prostora namenja temu obdobju tudi B. GRAFENAUER, *Zgodovina slovenskega naroda I. (Od naselitve do uveljavljenja frankovskega reda (z uvodnim pregledom zgodovine slovenskega ozemlja do naselitve alpskih Slovanov))*, Ljubljana 1978 (3. izd.) (gl. str. 207—209; splošen obris začetkov in razvoja krščanstva; 231; razmere v 5. stoletju; 306; propad antičnih škofij ob naselitvi Slovencev). Dokaj skromen in pomanjkljiv prikaz zgodnjekrščanske dobe prinaša *Zgodovina Slovencev*, Ljubljana 1979 (kolektivno delo, avtor prispevka za antično dobo P. PETRU; gl. str. 85 ss.; rec. R. BRATOŽ, AV 32, 1981, 646—652, zlasti 651).

Povsem izpuščena ali le sumarno predstavljena je ta doba tudi v novejših zgodovinah Cerkev na Slovenskem: A. KRŽIČ, *Zgodovina svete katoliške cerkve za srednje šole*, Celovec 1904 (to dobo izpušča); I. KRIZANIČ, *Zgodovina Svete katoliške cerkve za slovensko ljudstvo I*, Celovec 1910 (2. izd.; le na str. 57 omenja mučence); A. STROJ, *Kratka zgodovina katoliške cerkve za šole*, Ljubljana 1922 (1. izd. Celovec 1904; le omenja mučence); A. MEDVED, *Zgodovina katoliške cerkve za VIII. razred gimnazij*, Maribor 1922 (1. izd. Ljubljana 1912; prikaz te dobe je zelo obrobno); J. TURK, *Cerkvena zgodovina. Provizorični oris izpitne snovi*, Groblje 1930 (to dobo je obšel); J. JERAJ, *Cerkvena zgodovina. Oris z domorodnega vidika*, Maribor 1935; M. MIKLAVČIČ, *Zgodovina Cerkve s patrologijo I*, Ljubljana 1969 (le omenja Viktorina Ptujkega); IDEM, *Zgodovina cerkve v Jugoslaviji*, Ljubljana 1972 (le obrobno na str. 17 s.). Podatke o prikazu zgodnjekrščanske dobe v domačih cerkvenih zgodovinah nam je posredoval prof. dr. France Martin Dolinar, za kar se mu lepo zahvaljujemo.

⁹⁴ Gl. op. 87 (str. 9—20; 149—161); P. PETRU, *Ajdovski gradec nad Vranjem pri Sevnici*, Kulturni in naravni spomeniki Slovenije 52, Ljubljana 1975; IDEM, *Vranje pri Sevnici*, AV 29, 1978, 517—518; IDEM, *Stavba A (episkopij?) na Ajdovskem gradu nad Vranjem pri Sevnici*, AV 30, 1979, 726—731; IDEM, *Arheološki oris poznoantične poselitve Slovenije*, ZČ 36, 1982, 295—310; T. KNIFIC, *Vranje pri Sevnici. Drobne najdbe z Ajdovskega gradca, (leto 1974)*, AV 30, 1979, 732—763 (s prilogami).

⁹⁵ *Starokrščanski center v Emoni*, Katalogi in monografije 21, 1983; od starejših del iste avtorice o krščanstvu v Emoni naj navedem sledeča: *Emona v pozni antiki*, AV 21—22, 1970—1971, 117—122; *Poznoantična in starokrščanska Emona*, Materijali XII, IX kongres arheologa Jugoslavije (Zadar 1972), Zadar 1976, 231—238; *La città di Emona nel tardoantico e suoi ruderi paleocristiani*, AV 23, 1972, 367—375.

⁹⁶ *Starokrščanski baziliki v poznoantični naselbini na Rifniku*, Celjski zbornik 1973—1974, 309—324; *Rifnik nad Sentjurjem*, Kulturni in naravni spomeniki Slovenije 58, Ljubljana 1975; *Rifnik pri Sentjurju. Poznoantična naselbina in grobišče*, Katalogi in monografije 19, 1981.

⁹⁷ F. LEBEN-A. VALIČ, *Ajdna*, AV 29, 1978, 532—545; A. VALIČ, *Ajdna nad Potoki*, Varstvo spomenikov 27, 1985, 265—272.

⁹⁸ J. DULAR, *Early christian church on Kučar near Podzemelj*, AV 29, 1978, 528—532; S. CIGLENEČKI-J. DULAR, *Podzemelj, Kučar*, Varstvo spomenikov 21, 1977, 241—242; S. CIGLENEČKI, *Kučar pri Podzemlju*, Varstvo spomenikov 23, 1981, 272—273.

ga na Gradcu pri Prapretnem (doslej le preliminarne raziskave), na Korinjskem hribu in na Limberku⁹⁹ (zadnjih pet najdišč je bilo prikazanih v več člankih in še čakajo na monografsko predstavitev). Drobne zgodnjekrščanske najdbe so prinesla tudi raziskovanja Sonje Petru in Petra Petruja na tleh antičnega Neviouduna.¹⁰⁰ Vzpon zgodnjekrščanske arheologije pri nas se kaže tudi v novih interpretacijah, korekturah in dopolnitvah že pred tem znanih najdb (Iva Mikl-Curk,¹⁰¹ Paola Korošec,¹⁰² Vera Kolšek¹⁰³) ter na področju zgodnjekrščanske epigrafike (Jaroslav Šašel)¹⁰⁴ in raziskovanja zgodnjekrščanskih mozaikov (Bojan Djurić).¹⁰⁵ Vse te raziskave s področja zgodnjekrščanske arheologije pomenijo bistveno obogatitev zgodnjekrščanskih študij na Slovenskem.

V celoti gledano pa je bilanca zgodnjekrščanskih študij (zlasti zgodovinskih in cerkvenozgodovinskih, v manjši meri arheoloških) med Slovenci, če jo primerjamo z razvojem v svetu, dokaj skromna. Ugotoviti moremo manjšo intenzivnost v raziskovanju in zlasti publiciranju tudi v primerjavi s sosednjimi deželami: severovzhodno Italijo, Avstrijo in Madžarsko, do neke mere tudi hrvatsko Istro.

Doslej je bilo objavljenih, prevedenih in komentiranih le malo virov (Evgipijev življenjepis sv. Severina (R. Bratož),¹⁰⁶ več poročil o dogodkih v zvezi z istrsko shizmo (Franc Kos, Franc Ksaver Lukman),¹⁰⁷ od epigrafskih virov napis škofa Gaudencija (Franc Ksaver Lukman, Kajetan Gantar)).¹⁰⁸ Ker gre v naštetih primerih za besedila, ki so že dolgo poznana, moremo označiti v dodatku predstavljeno Dolinarjevo objavo stiškega rokopisa legende o sv. Mohorju in Fortunatu za prvi izviren prispevek slovenske

⁹⁹ Kasnoantično utrjeno naselje Gradec pri Prapretnem, AV 26, 1975, 259—267; Rezultati prvih raziskovanj na Gradcu pri Prapretnem, AV 32, 1981, 417—453; Utrdba Korinjski hrib v arheoloških obdobjih, Zbornik občine Grosuplje 13, 1984, 145—160; Potek alternativne ceste Siscija—Akvileja na prostoru zahodne Dolenjske in Notranjske v času od 4. do 6. stoletja. Preliminarno poročilo o raziskovanjih Korinjskega hriba in rekognisciranjih zahodne Dolenjske, AV 36, 1985, 255—284.

¹⁰⁰ Nevioudunum (Drnovo pri Krškem), Katalogi in monografije 15, Ljubljana 1978, zlasti 41 s., 48.

¹⁰¹ Poetovio v pozni antiki, AV 29, 1978, 405—411.

¹⁰² Starokrščanska svečnika iz Rogoznice v Ptujju, AV 31, 1980, 55—61.

¹⁰³ Nekaj podatkov o zgodnjem krščanstvu v Celeji, AV 35, 1984, 342—345.

¹⁰⁴ Napisi v mozaičnih tleh emonske krstne kapele in cerkvenega portika, v knjigi: L. PLESNICAR-GEC in sodelavci, Starokrščanski center (op. 95), 52—59; seznam starokrščanskih napisov Slovenije je objavil R. BRATOŽ, *Il cristianesimo* (kot v op. 92), 50—55.

¹⁰⁵ Antični mozaiki na ozemlju SR Slovenije, AV 27, 1976, 537—625 (s prilogami), zlasti 552—554 (mozaika v Celeji), 587—589 (mozaiki emonskega baptisterija).

¹⁰⁶ Gl. op. 72.

¹⁰⁷ F. KOS, *Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku I*, Ljubljana 1902, 60—61 (53—55), 64—68 (58—63), 77 (76) ss.; K. LUKMAN, *Gregorij Veliki* (kot v op. 73), 211—223.

¹⁰⁸ Gl. op. 59; napis, ki ga je v verzih prevedel Kajetan GANTAR, sta nazadnje s prevodom objavila P. PETRU, *Zaton antike v Sloveniji*, Ljubljana 1976, 12 strani od konca, in R. BRATOŽ, *Kratek oris*, 217 op. 86.

znanosti k poznavanju virov za zgodnjekrščansko dobo na naših tleh, če seveda ne upoštevamo materialnih virov. Ker se je zanimanje raziskovalcev ponavadi osredotočilo le na izbrana vprašanja, je ostala vrsta vprašanj skorajda nedotaknjenih. Naj naštejemo le nekatera: novo ovrednotenje mučeniških legend (večino med njimi so kot zadnji pri nas študirali Bavčar, Schönleben in Valvasor pred tremi stoletji!), Viktorinovo mesto v zgodnjekrščanski književnosti (Napotnikova monografija izpred sto let je nastala tri desetletja pred prvo tekstnokritično izdajo Viktorinovih spisov in je torej že a priori zastarela),¹⁰⁹ problem pokristjanjevanja mest in podeželja, nastanek cerkvene organizacije, materialna in duhovna kultura krščanske pozne antike na naših tleh (o tem sicer obstaja nekaj krajših delnih predstavitev),¹¹⁰ vpliv velikih političnih sprememb na življenje krščanskih skupnosti, vprašanje kontinuitete krščanstva iz antike v srednji vek (doslej le kratko skicirano).¹¹¹ Na vsa ta vprašanja bomo skušali odgovoriti v tej in v prihodnji nadaljevalni študiji.

Pričujoče delo je nekoliko dopolnjena disertacija, predložena oktobra 1985 Filozofski fakulteti v Ljubljani. Javno je bila zagovarjana 14. 1. 1986 pred komisijo, ki so jo sestavljali prof. dr. Jože Kastelic (predsednik in glavni referent), akademik prof. dr. Bogo Grafenauer in dopisni član akad. dr. Jaroslav Šašel. Članom komisije (prva dva imenovana sta bila mentorja) se zahvalujem za pomoč in vrsto koristnih nasvetov in dopolnil, ki sem jih skušal pri knjižni objavi v kar največji meri upoštevati. V dolžnost mi je, da se zahvalim vsem institucijam in posameznikom, ki so mi pomagali pri delu. Najprej Filozofski fakulteti, ki mi je s polletnim študijskim dopustom v študijskem letu 1982/1983 omogočila zbiranje in študij gradiva v Trstu, Ogleju in Vidmu in je bila (posebej njen Znanstveni inštitut) glavni mecen raziskave, Zunanjemu ministrstvu italijanske vlade, ki mi je poklonilo polletno štipendijo za študij v Italiji, ter Teološki fakulteti v Ljubljani, zlasti delavcem njene izjemno bogate knjižnice, za prijazno naklonjenost in velikodušnost pri izposoji knjižnega fonda. Za pomoč pri zbiranju slikovnega gradiva dolgujem zahvalo akademiku dr. Emilijanu Cevcu in drugim delavcem Umetnostnozgodovinskega inštituta Franceta Steleta na Slovenski akademiji znanosti in umetnosti, prof. Antonu Ožingerju (Maribor), dr. Dragutinu Nežiću (Poreč) in prof. dr. Giuseppeju Cuscitu (Trst). Posebno zahvalo dolgujem delavcem Inštituta za zgodovino Cerkve Teološke fakultete v Ljubljani, ki so delo ocenili kot primerno in vredno za objavo v zbirki »Acta Ecclesiastica Sloveniae«.

¹⁰⁹ Kratek oris Viktorinovega dela je objavil R. BRATOŽ, Viktorin iz Petovione in njegova doba, *Ziva antika* 34, 1984, 119—125.

¹¹⁰ I. MIKL-CURK, Nekaj misli o poznoantični materialni kulturi v Sloveniji, *AV* 23, 1972, 376—383; EADEM, *Rimljani na Slovenskem*, Ljubljana 1976, passim; P. PETRU, *Zaton antike v Sloveniji*, Ljubljana 1976, passim.

¹¹¹ Gl. R. BRATOŽ, Kratek oris (kot v op. 92), 220, op. 106 (s tem navedeno literaturo).

I.

ZAČETKI KRŠČANSTVA IN NJEGOV RAZVOJ DO DOBE VELIKIH PREGANJANJ

1. Prva poročila o kristjanih v bližini poznejšega vplivnega območja oglejske cerkve

Nikakršnih zgodovinsko zanesljivih poročil o krščanstvu v vzhodnih pokrajinah poznejšega vplivnega območja oglejske cerkve nimamo pred dobo zadnjega velikega preganjanja kristjanov, pred spisi Viktorina Ptujskega s konca 3. stoletja in pred nekaj zanesljivimi poročili o mučeništvih, ki segajo po izvoru v 4. stoletje. Vsa ta zanesljiva pričevanja so dokaj pozna, in če upoštevamo razvoj krščanstva v tedanjem celotnem rimskem svetu, pridemo do ugotovitve, da se približno enako pozna poročila našajajo samo še na ostala področja alpskih in podonavskih provinc, severno in zapadno črnomorsko obalo, nekatere obmejne pokrajine Vzhoda, evropsko atlantsko obalo in na rimsko Britanijo.¹ To nas preseneča, če upoštevamo izjemno važno prometno in strateško lego obravnavanega ozemlja, ki po svoji legi in pomenu v rimskem svetu še zdaleč ni bilo na obrobju dogajanja. Ker se v teh zanesljivih poročilih omenjajo krščanske skupnosti kot relativno idejno homogene in cerkvenoorganizacijsko razvite, lahko predpostavljamo, da je bilo tako izpričano stanje posledica daljšega, gotovo več desetletij trajajočega razvoja. Postavlja se vprašanje, na katerega iz virov ne moremo dobiti neposrednega odgovora, kdaj, od kod, po katerih poteh in na kakšen način se je širilo krščanstvo v te pokrajine.

Iz prvega in drugega stoletja imamo tri skupine poročil, ki nam zanesljivo dokazujejo navzočnost kristjanov v daljnem ali bližnjem sosedstvu obravnavanih pokrajin. Iz teh poročil moremo sklepati na izvor, etnično in družbeno poreklo prvih kristjanov. Obenem nam ta poročila

¹ Gl. A. v. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Wiesbaden s. a. (ponatis 4. izd. iz leta 1924), 628 ss.; 952 s. in Blatt II (v prilogi); A. FLICHE — V. MARTIN, *Storia della Chiesa II*, (3. ital. izd.) Torino 1977, 195 ss. (111 ss.); H. JEDIN, *Velika povijest crkve I*, prev. J. RITIG-V. BAJŠIĆ, Zagreb 1972, 396 ss., zlasti 415.

služijo za oporo, ko s pomočjo posrednih virov iz kasnejšega obdobja raziskujemo začetke krščanstva na obravnavanem ozemlju. Ponujajo nam model, v kakršnem si predstavljamo v relativno podobnih časovnih okvirih širjenje krščanstva na našem področju: od konca prvega stoletja dalje prihod posamičnih kristjanov, v drugi polovici 2. stoletja obstoj posamičnih skupin kristjanov, kmalu nato nastanek prvih organiziranih krščanskih skupnosti.²

V apostolsko dobo, pred pomlad leta 57, pade poročilo apostola Pavla, da je »evangelij o Kristusu razširil od Jeruzalema in naokoli tja do Ilirika« (Rimlj 15, 19). Verjetno se poročilo nanaša na apostolovo potovanje po Makedoniji, v bližini Ilirika, saj se ne omenja, da bi apostol prestopil meje Ilirika. Cerkveni očetje so pozneje to poročilo prikrojili; nekateri so verjetno v skladu s tedanjo predstavo o Iliriku, ki je kot pretorijanska prefektura zajemal tudi Makedonijo, Pavlovo poročilo razlagali tako, da je apostol zanesel krščanstvo v Ilirik.³ Poročilo o Pavlovi rešitvi

² O času, oblikah in pogojih nastanka škofij gl. A. v. HARNACK, *Die Mission*, 459—485.

³ O kronologiji Pavlovih pisem gl. A. GEORGE-P. GRELOT, *Uvod v Sveto pismo nove zaveze*, (slov. izd.) Celje 1982, 362 ss. O pomenu izraza μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ gl. J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris 1918, 27 s.; A. M. STRGACIC, *Kršćanstvo u rimskoj provinciji Dalmaciji do Milanskog edikta 313*, Ljubljana 1941 (tipkopijsna disert. teol. fakultete, katere prvi del ni objavljen), 28 ss. Pavlovo misijonsko potovanje μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ, sklicuje se na Rimlj 15,19, omenjata ORIGENES (fragm. posreduje EUSEBIUS, *H. E.* 6,25,7 (ed. G. BARDY, *SC* 41, 1955, 127)) in EUSEBIUS, *H. E.* 2,18,9; 3,1,3; 3,4,1 (ed. G. BARDY, *SC* 31, 1952, 80; 97; 100). Na ozemlje Ilirika širijo Pavlov misijon THEODORETUS, *Interpretatio epist. ad Rom. 15,19* (PG 82,213), GREGORIUS NYSSENUS, *In sanctum Stephanum* (PG 46, 708 D), ASTERIUS, *Homilia VIII. in ss. Petrum et Paulum* (PG 40, 293 A), AMBROSIUS, *In psalmum 36,43* (PL 14, 988) in HIERONYMUS, *Epistula 59,5* (ed. J. LABOURT, CB, III, 1953, 89). Pavlovo poročilo o misijonu »ab Hierusalem usque ad Illyricum« so pozneje v izvirni obliki prevzeli v elegije o apostolu Pavlu nekateri martirologiji: na Vzhodu *Synax. Eccl. CP, Jun. 30* (st. 779 s.), na Zahodu pa BEDA in FLORUS (oba na 29. Jun.; gl. *Édition pratique des martyrologes de Béde, de l'Anonyme Lyonnais et de Florus*, edd. J. DUBOIS-G. RENAUD, Paris 1976, 116; H. QUENTIN, *Les Martyrologes historiques du moyen age*, Paris 1908, 359). Na izvirno poročilo se je z zavestnim distanciranjem od tistih cerkvenih očetov, ki so širili Pavlov misijon na Ilirik, naslonil tudi splitski arhidiakon Tomaž: »Paulus Jesu Chrysti apostolus, qui ab Hierusalem usque ad Illyricum replevit evangelio Chrysti, non tamen ipse per se intravit Illyricum predicare...« (*Historia Salonitana maior*, ed. N. KLAIC, Beograd 1967, 72).

Termin »Illyricum« se je po delitvi province Ilirik na Dalmacijo in Panonijo verjetno leta 9 (T. NAGY, *Der Aufstand der pannonisch-dalmatinischen Völker und die Frage der Zweiteilung Illyricums*, *Adriatica praehistorica et antiqua* (Miscellanea G. Novak), Zagreb 1970, 459—466) uporabljal predvsem kot sinonim za Dalmacijo, ki je na jugu mejila na provinco Makedonijo. V takem pomenu ga je najbrž uporabljal apostol Pavel. Da taka raba sredi 1. in še v 2. stoletju ni bila izjemna, nam dokazuje npr. PLINIUS, *Naturalis historia* 3,21;25 (139; 147) (ed. H. RACKHAM, *LCL/II*, 1947, 102; 108) in PTOLEMAEUS, *Geographia II*, 16 (302,5—304) (ed. O. CUNTZ, Berlin 1923, 76 s.; hrv. prevod M. SUIC, *Antički grad na istočnom Jadranu*, Zagreb 1976, 298).

na otok Melito po viharju na »Adriji« in brodolomu (Apd 27, 27 ss.) se gotovo ne nanaša na Mljet ob dalmatinski obali, temveč na Malto.⁴ Poznega nastanka in povsem nezanesljivi sta poročili o delovanju evangelista Luka v Dalmaciji, Italiji, Galiji in Makedoniji⁵ ter apostola Petra v Dalmaciji.⁶ Ne da bi se spuščali v zapleteno problematiko avtentičnosti in časa nastanka tako imenovanih pastoralnih pisem, moremo pritegniti drugo pismo Timoteju (4, 10) s sporočilom, da je »Dema . . . odšel v Tesaloniko, Krescent v Galijo, Tit v Dalmacijo«, kot zanesljivo pričevanje izpred konca prvega stoletja o navzočnosti posamičnih krščanskih misijonarjev na tleh Dalmacije.⁷ O tem poročajo tudi cerkveni očetje.⁸

Na samo neposredno bližino obravnavanega ozemlja, na današnjo Moravsko ali zahodno Slovaško, se nanaša omemba kristjanov v vojski cesarja Marka Avrelija med vojno ob Donavi. Leta 172 naj bi namreč rimsko vojsko, ki je med ofenzivo na ozemlje Kvadov zašla v hude težave spričo sovražne obkolitve, neznosne pripeke in žeje, rešila odrešilna nevihta. Ne da bi se spuščal v vprašanje kronologije dogodka,⁹ niti ne v problem, ali gre pri literarnem izročilu, tako poganskem kakor krščanskem, za kontaminacijo dveh »nadnaravnih« posegov v potek vojne,¹⁰ moremo

Zelo verjetno so cerkveni očetje ob koncu 4. stoletja Pavlovo poročilo o misijonu v Makedoniji »do Ilirika« priredili sodobni predstavi o Iliriku, ki je kot pretorijanska prefektura obsegal tudi Makedonijo s Solunom kot glavnim mestom prefekture. O zelo zapletenem vprašanju pojmovanja Ilirika kot pretorijanske prefekture v pozni antiki in o silno razgibani zgodovini te upravno-politične enote gl. od domačih del R. ROGOŠIĆ, *Veliki Ilirik (284—395) i njegova konačna dioba (396—437)*, Zagreb 1962, 1 ss.; 19 s.; 95 ss., od tujih del pa zlasti J. R. PALANQUE, *La préfecture du prétoire d'Illyricum au IV^e siècle*, Byzantion 21, 1951, 5—14 in P. LEMERLE, *Invasions et migrations dans les Balkans depuis la fin de l'époque romaine jusqu'au VIII^e siècle*, Revue historique 78, 1954, 265 ss. Seveda bi šele podrobna analiza vsebine tega termina pri cerkvenih očetih (za katero pa objektivno pogoji niso dani, ker še nimamo izdelanih indeksov) pokazala, ali so cerkveni očetje Pavlovo poročilo samo »posodobili« ali pa zavestno vsebinsko spremenili (slednje moremo domnevati pri Gregoriju iz Nise, I. c.).

⁴ O Pavlovi Meliti gl. A. M. STRGACIĆ, o. c., 31—37.

⁵ EPIPHANIUS, *Haereses* 51,11 (PG 41, 908 s.); A. M. STRGACIĆ, o. c., 41 s.

⁶ OROSIUS, *Historiae* 7,6 (PL 31, 1073 s.); A. M. STRGACIĆ, 23 ss.

⁷ O problematiki pastoralnih pisem gl. A. GEORGE-P. GRELOT, *Uvod*, 469 ss.; o historični interpretaciji tega poročila gl. J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans le province romaine de Dalmatie*, Roma 1967², 2 ss.; A. M. STRGACIĆ, o. c., 38 ss.

⁸ THEODORETUS, *Interpretatio epist. II ad Tim.* IV, v. 10 (PG 82, 853).

⁹ Gl. o tem nazadnje W. JOBST, 11. Juni 172 n. Chr. *Der Tag des Blitz- und Regenwunders im Quadenlande*, Sitzungsber. d. Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 335, 1978 (ki na str. 8 op. 2 navaja vso relevantno literaturo do leta 1976). Od del, ki so izšla po letu 1976, velja omeniti dve študiji s povzetkom raziskav starejših avtorjev: B. BARTA, *Legende und Wirklichkeit — Das Regenwunder des Marcus Aurelius*, Marc Aurel, herausgeg. v. R. KLEIN, WdF 550, 1979, 347—358 (ponatis članka iz leta 1968) in J. HELGELAND, *Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine*, ANRW II, 23/1, 1979, 766 ss.

¹⁰ Na Markovem stebru v Rimu, postavljenem po letu 176, sta upodobljena neodvisno med seboj dva »čudeža«: »Čudež« s strelo (strela uniči sovražno oblegovalno na-

na podlagi razmeroma velikega števila virov reči sledeče: po izročilu poganskih virov, ki segajo v sodobnost, nam ni povsem jasno, komu so sodobniki pripisovali zasluge za čudežni poseg v bitko: Jupiteru na cesarjevo molitev ali Merkurju na prošnjo egipčanskega maga Arnufisa.¹¹ Dva posvetilna napis Jupiteru iz Karnunta in eden iz Akvinka, vsi trije z istim datumom posvetitve (11. junija 172), postavljeni brez dvoma ob priložnosti proslavljanja rimske zmage v tej bitki, dokazujejo, da je v uradni razlagi dogodka prevladal Jupiter kot rešitelj rimske vojske. Odraz navzočnosti vojakov in trgovcev (?) iz Sirije v tej dobi ob Donavi pa je dejstvo, da se je v okviru te razlage razširil kult Jupitra Kasija (Juppiter Casius), ki je ena od vzhodnih interpretacij Jupitrovega kulta.¹²

V nasprotju s tem pa je krščansko izročilo, ki po izvoru tudi sega v samo sodobnost, povsem enotno: odrešilen poseg v bitko je delo krščanskega Boga na prošnje krščanskih vojakov. Krščanska tradicija se je skli-

pravo, rimsko vojsko vodi sam cesar, scena XI) in »deževni čudež« (nad scenerijo bitke dominira bradato in krilato božanstvo; iz njegovih rok in brade lije dež; bitke ne vodi cesar, temveč neki drugi poveljnik, domnevno poznejši cesar P. Helvius Pertinax, scena XVI); gl. G. BECATTI, *Colonna di Marco Aurelio*, Milano 1957; R. PILLINGER, *Pregnanje kristjanov in uničevanje templjev na ozemlju Avstrije v rimski dobi*, ZČ 39, 1985, 173—183, slika 2. Do zlitja obeh »nadnaravnih« posegov, strele in naliva, ki sta odločila bitko s Kvadi v korist rimske vojske, v en dogodek, je prišlo pri naslednjih avtorjih: DIO CASSIUS, 72,10,3 (ed. L. CARY, LCL 1969, 32); SHA, *Vita Marci* 24,4 (ed. D. MAGIE, LCL 1967, 192); EUSEBIUS, *H. E.* 5,5,2 (ed. G. BARDY, SC 41, 1955, 29); IDEM, *Chronica*, ad ann. 173 (PG 19, 563); od latinskih prevodov obeh Evzebijevih del prinaša RUFINUS, *H. E.* 5,5,1—5 (ed. Th. MOMMSEN, GCS 9/1, 1903, 435 s.) le skrajšano latinsko verzijo Evzebijeve pripovedi (ne omenja se Melitena, epiteton legije, v orig. *κεραυνοβόλος*, prevaja z lat. izrazom *fulminea*, ne pa *fulminata* ali *fulminatrix*), HIERONYMUS, *Chronicon*, ad ann. 174 p. Chr. (ed. R. HELM, GCS 47, 1956², 207) pa nam posreduje latinski prevod zelo sumarnega poročila, v katerem se kot junak bitke ne omenja cesar, temveč Pertinaks); GREGORIUS NYSSENUS, *Oratio II in laudem ss. quadraginta martyrum* (PG 46, 757 s.); OROSIUS, *Historiae* 7,15 (PL 31, 1098). Gl. tudi W. JOBST, o. c., 12 s.

¹¹ Državna propaganda je očitno sprejela obe razlagi, saj naletimo na upodobitvah na novcih enkrat na aluzijo na Jupitra (da je poganska javnost tako razumela dogodek, nam poroča TERTULLIANUS, *Ad Scapulam* 4,6 (ed. E. DEKKERS, CCSL 2, 1954, 1131)), drugič na Merkurja (tako razlago daje DIO CASSIUS, 72,8,4 (cit. ed., 28). Da je bil egipčanski mag Arnufis historična osebnost, nam dokazuje tudi njegov napis, odkrit v Ogleju, na katerem se označuje kot *hierogrammateus* (*L'année épigraphique* 1934, n. 245). Gl. G. BARTA, o. c., 351 s. Nejasnost, kateremu božanstvu je treba pripisati rešitev, je bila navzoča tudi v poznejši poganski tradiciji; CLAUDIANUS, *De sexto consulatu Honorii*, v. 340—350, zlasti 348 ss. (ed. M. PLATNAUER, LCL 1972, 98), se ne odloči med obema možnostima, čeprav daje prednost Jupiteru, medtem ko THEMISTIUS, *Oratio* 15,191 b (ed. W. DINDORF, Lipsiae 1832, 235) omenja božanstvo, vendar ga ne imenuje. Gl. W. JOBST, o. c., 14 ss.

¹² Ta datum je postal v Karnuntu in verjetno v vsej Panoniji Jupitrov praznik, saj sta bila na ta dan v Karnuntu Jupiteru posvečena oltarja še l. 285 in sredi 4. stoletja. Verjetno je ta po večinski razlagi Jupitrov poseg v bitko navdihoval Arbogasta in cesarja Evgenija, da sta pred bitko pri Frigidu 5. in 6. sept. 394 dala postaviti in posvetiti »v Alpah« Jupitrove kipe (gl. J. SAŠEL-P. PETRU, *Claustra Alpium Iuliarum I*, Katalogi in monografije 5, Ljubljana 1971, 37 in W. JOBST, o. c., 19—35).

cevala na vojake 12. legije, z domicilom v Meliteni ob Evfratu, ki se je verjetno bojevala v Markovih vojnah ob Donavi.¹³ Posegla je celo po dvojni nedvomni potvorbi: da je cesar nagradil to legijo zaradi zasluge s častnim naslovom »Bliskovita«, in da je sam cesar pisal senatu pismo, v katerem je pripisal zasluge za zmago krščanskim vojakom.¹⁴

Zgodnji čas nastanka krščanske razlage dogodka in zgodnja polemika s pogansko razlago nam dokazujeta utemeljenost krščanskega izročila v tem smislu, da so bili v času Marka Avrelija gotovo v rimski vojski ob Donavi, zbrani s praktično vseh delov cesarstva,¹⁵ tudi krščanski vojaki. To je sploh prva zanesljiva omemba kristjanov v rimski vojski.¹⁶ Vendar pa, četudi se ta prva zanesljiva omemba krščanskih vojakov nanaša na bližino obravnavanih pokrajin, ne smemo iz nje, ne oziraje se na številčnost teh kristjanov, potegniti preveč daljnosežnih zaključkov.¹⁷ Težko si namreč predstavljamo, da bi vojaške enote z Vzhoda, kakršna je bila 12. legija, lahko zasejale krščanstvo v teh deželah. Njihova navzočnost je bila preveč kratkotrajna, pogojena z izjemnimi razmerami, tudi tiste enote z Vzhoda, ki so ostale, so živele preveč izolirano od civilnega prebivalstva.¹⁸ Krščanstvo v vojski je bilo tedaj le šibek pojav, prešibak, da bi si lahko zamislili

¹³ Povsem zanesljivih epigrafskih virov, ki bi dokazovali, da so se vsaj deli 12. legije zanesljivo udeležili Markove vojne ob Donavi, še nimamo (gl. RITTERLING, *Legio*, RE 12,2, 1925, 1708; prim. B. SARIA, *Doneski k vojaški zgodovini naših krajev v rimski dobi*, GMDS 20, 1939, 137). Upoštevati je treba, da je škof Apolinarij iz Hierapolis, začetnik krščanske tradicije o 12. legiji, prebival v relativni bližini njenega tabora v vzhodni Kapadokiji, kar veča zaupanje v pravilnost njegovega poročila. Gl. J. HELGELAND, o. c., 770 s.

¹⁴ Glavni predstavniki krščanskega izročila: EUSEBIUS, *H. E.* 5,5 (cit. ed., 29—31; s sklicevanjem na poročilo sodobnika dogodkov, škofa Apolinarija iz Hierapolis); EUSEBIUS (HIERONYMUS), *Chronicon* (gl. op. 10); TERTULLIANUS, *Apologeticum* 5,6 (ed. E. DEKKERS, CCSL 1, 1954, 96); XIPHILINUS (DIO CASSIUS, 72,9, cit. ed. 28 ss.). O tendenciozni in napačni krščanski razlagi imena legije (*Fulminata*), katere začetnik naj bi bil Apolinarij (EUSEBIUS, *H. E.* 5,5,4, cit. ed. 30), gl. G. BARTA, o. c., 349 in J. HELGELAND, o. c., 770 s. Gotovo je cesar po bitki o dogodku poročal senatu, saj nam to sporočajo tudi poganski avtorji (prim. DIO CASSIUS, 72,10,5, cit. ed. 32), vendar je izključeno, da bi cesar zasluge za zmago pripisal kristjanom. Krščanski apologeti so v 4. stoletju celo falzificirali cesarjevo pismo (J. HELGELAND, o. c., 769).

¹⁵ Prim. SHA, *Vita Marci* 21,6—8 (cit. ed., 184).

¹⁶ Kronološko naslednji dokaz za obstoj kristjanov v vojski daje TERTULLIANUS, *De corona* (ed. A. KROYMANN, CCSL 2, 1954, 1037—1065), prvi po imenu poznani krščanski vojak mučenec pa je bil šele Marin iz leta 261. Gl. J. HELGELAND, o. c., 741 ss.; 774; F. K. LUKMAN-I. POJAVNIK, *Kristusovi pričevalci. Martyres Christi*, Celje 1983, 175 s.

¹⁷ Preveliko vlogo pripisuje po našem mnenju vojakom kot »prvim misijonarjem v alpskih in podonavskih deželah« P. F. BARTON, *Die Frühzeit des Christentums in Österreich und Südostmitteleuropa bis 788*, Wien—Köln—Graz 1975, 24. Bolj previden je v oceni tega dogodka R. NOLL, *Frühes Christentum in Österreich. Von den Anfängen bis um 600 nach Chr.*, Wien 1954, 22.

¹⁸ 12. legija je že leta 175 sodelovala pri zatretju upora Avidija Kasija v Siriji (RITTERLING, *Legio*, RE 12,2, 1925, 1708), torej njene verjetne navzočnosti na obdobjemskem področju ne moremo raztegniti na več kakor pet let.

kakršnokoli misijonsko aktivnost s strani pokristjanjenih vojakov. Pot pokristjanjevanja teh pokrajin je bila »civilna« pot iz velikih mest v notranjosti države z dobrimi zvezami z Vzhodom kot izhodiščem, ne pa »vojaška« pot iz obmejnih predelov proti notranjosti države. Navzočnost kristjanov v Markovi vojski ob Donavi je za zgodovino krščanstva teh dežel le slučajnostnega pomena in gotovo ni pustila trajnih posledic. V tradiciji krščanske pozne antike in srednjega veka v teh krajih ni pustila prav nobene sledi,¹⁹ kar se gotovo ne bi zgodilo, če bi ta navzočnost pomenila globljo zarezo ali celo preobrat v verskem življenju teh dežel.

Okrog leta 185 našteva Irenej Lugdunski, poudarjajoč univerzalnost in enotnost krščanske cerkve od severa in zahoda do vzhoda in juga tedanjega sveta:

»Kajti dasi so na svetu različni jeziki, je vendar vsebina izročila ena in ista. Niti tiste cerkve, ki so bile ustanovljene v Germanijah, nimajo drugačne vere ali drugačnega izročila, niti tiste v Iberijah, niti tiste med Kelti, niti one na Vzhodu, niti one v Egiptu, niti one v Libiji, niti tiste, ki so bile ustanovljene v središču sveta.«²⁰

Spričo dejstva, da je Irenej gotovo poznal razmere v neposredni soseščini galskih provinc, moremo njegovo poročilo o cerkvah v (obeh!) Germanijah smatrati za zanesljivo.²¹ Trditev, da pri Ireneju še ne gre za škofijske cerkve, izpodbijata dejstvi, da imajo lahko le škofijske cerkve svoje »izročilo«, in da pisec stavi v isto vrsto cerkve v Germanijah z onimi v Egiptu in na Vzhodu.²² Seveda si ne smemo delati utvar o velikosti teh krščanskih skupnosti, saj so škofijske cerkve v tisti dobi lahko nastajale

¹⁹ Izročilo o tem dogodku je živel v krščanski pozni antiki, vendar ne povsod na enak način. To nam dokazujejo naslednji avtorji: GREGORIUS NYSSENUS, *Oratio II in laudem ss. XL martyrum* (PG 46, 757 s.; poročilo je nabito z retoričnim patosom in s ponosom na legijo iz rodne Kapadokije; kraj dogodka se sploh ne omenja (!), kar kaže na to, da se je izročilo držalo vojaške enote, ne pa kraja dogodka); OROSIUS, *Historiae* 7,15 (PL 31, 1097 s.). Od piscev, ki so izhajali z oglejskega območja, ki je bilo neposredno zaledje v vojni, z intenzivnimi stiki z vojnim območjem (gl. J. ŠASEL, *Über Umfang und Dauer der Militärzone Praetentura Italiae et Alpium zur Zeit Mark Aurels*, *Museum Helveticum* 31, 1974, 225—233), omenjata dogodek povsem zvesto originalnemu Evzebijevemu poročilu brez svojskih potez HIERONYMUS, *Chronicon*, in RUFINUS, H. E. (gl. op. 10). Prim. tudi H. LECLERCQ, *Fulminata (Légion XIIe)*, *DACL* 5/2, 1923, 2692—2703.

²⁰ IRENAEUS, *Adversus haereses* 1,10,2 (edd. A. ROUSSEAU — L. DOUTRELEAU, SC 264, 1979, 158 ss.). Grški izvirnik ima množinsko obliko »Germaniae«, torej lahko sporočilo raztegnemo na obe germanske provinci in domnevamo obstoj škofijskega sedeža v Moguntiaku in Koloniji Agrippinensis, medtem ko ima latinski prevod edninsko obliko. S »središčem sveta« je gotovo mišljena Italija. O pomenu poročila za poznavanje pokristjanjevanja Zahoda gl. A. MERISI, *L'evangelizzazione dell'Alta Italia e l'origine della sede episcopale di Milano*, *Archivio Storico Lombardo* s. IV, 52, 1925, 3 ss.

²¹ H. v. PETRIKOVITS, *Germania (Romana)*, *RAC* 10, 1978, 576 s.

²² A. v. HARNACK, *Die Mission*, 469 s.; H. J. JEDIN, o. c., 414.

tudi v primeru zelo majhnega števila vernikov,²³ še zlasti ne spričo poznega in šibkega pokristjanjenja germanskih provinc, od koder so nam prvi škofje poznani šele iz Konstantinove dobe.

2. Nastanek in razvoj prvih žarišč širjenja krščanstva v sosedstvu: Sirmij in Salona

Za poznavanje začetkov krščanstva na obravnavanem ozemlju je velikega pomena odgovor na vprašanje, iz katerih žarišč se je širilo krščanstvo na to ozemlje. Ker se tu ni razvilo kako veliko mestno središče in ker se je krščanstvo v zgodnji dobi zlasti na Zahodu najprej širilo v mestih, po načelu — kolikor večje je bilo mesto, toliko močnejša je bila krščanska skupnost v njem²⁴ — pridejo kot žarišča krščanstva v poštev tri velemesta tedanjega sveta v njegovi relativni bližini: Oglej na zahodu kot poglavitno in najbližje žarišče, Salona na jugu in Sirmij na vzhodu. Po našem prepričanju je bila vloga teh mest nekoliko različna ne samo z ozirom na čas in intenzivnost širjenja krščanstva, temveč tudi z ozirom na etnično in deloma družbeno poreklo misijonarjev in z ozirom na duhovno kulturo prvih starokrščanskih skupnosti, ki so se izoblikovale pod vplivom teh žarišč. Da bi te razlike med vsemi tremi žarišči prišle bolj do izraza, bomo skušali v kratkih obrisih podati čas nastanka in značaj teh starokrščanskih skupnosti, kolikor jim moremo rekonstruirati iz precej poznih virov in iz obsežne historične literature, pri čemer bomo posvetili podrobnejši prikaz Ogleju kot najbližjemu in poglavitnemu žarišču širjenja krščanstva na obravnavano ozemlje.

Začetki krščanstva v Sirmiju so zaviti v temo.²⁵ Legendarno izročilo, ki ga moremo zasledovati v zgodnji srednji vek, nimamo pa zanj iz antike prav nobene opore, jih postavlja v apostolsko dobo. Prvi legendarni sirmijski misijonar in škof naj bi bil Epajnetos, učenec sv. Petra, njegov naslednik Andronik, učenec sv. Pavla, »panonijski škof«, tretji Elefterij, »škof Ilirika«, ki naj bi trpel v času cesarja Hadrijana, nakar sledi vrzel do mučenca Ireneja iz Dioklecijanove dobe.²⁶ Izvor prvih dveh misijonarjev

²³ A. v. HARNACK, *Die Mission*, 459 ss., zlasti 476 op. 2.

²⁴ A. v. HARNACK, *Die Mission*, 948.

²⁵ Bibliografija del o zgodnjem krščanstvu v Sirmiju je, če jo primerjamo z bibliografijo del o Ogleju, zelo skromna. Gl. D. BOŠKOVIC — N. DUVAL — P. GROS — V. POPOVIC, *Recherches archéologiques à Sirmium*, MEFRA 86, 1974, 652 s. Kritičen prikaz začetkov krščanstva v Sirmiju in njegov razvoj do dobe Dioklecijanovega preganjanja kristjanov je še vedno desiderat. Za ta vprašanja sta še vedno temeljnega pomena deli D. FARLATI — J. COLETI, *Illyricum sacrum VII*, Venetiis 1817, 454—486 in J. ZEILLER, *Les origines (prov.danub.)*, 31—33.

²⁶ O Epajnetu, ki ga omenja Pavel v Rimlj 16,5 (z oznako ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας) nimamo z ozirom na njegovo potovanje v spremstvu sv. Petra po Iliriku in imenovanje za škofa v Sirmiju nobenih zanesljivih poročil niti iz srednjega veka (!). To predstavo

in škofov, ki sta bila doma iz Azije (oz. Grčije), je verjetno odsev prvih resničnih misijskih poti v središče rimskega Podonavja, ki so zelo verjetno vodile iz Male Azije in Makedonije. Zanimariti ne smemo tudi zahodnih vplivov, zlasti vpliva Ogleja, ki je verjetno segel vse do Sirmija in tamkaj pustil svoje sledi. Vendar je bil ta vpliv, o katerem bomo še govorili, gotovo poznejši in šibkejši od maloazijskega in grškega.²⁷ Da je bila zgodnja sirmijska cerkev grško usmerjena, ne kažejo samo skoraj izključno grška imena prvih kristjanov in pretežno grška imena prvih znanih sirmijskih mučencev,²⁸ temveč tudi usoda te in sosednjih cerkva v verskih bojih 4. stoletja, ko je vzhodnopanonijsko krščanstvo obenem z mezijskim postalo oporišče arijanizma v zahodnem svetu. V primeru Sirmija kot zgodnjega središča krščanstva velja poudariti, da to središče ni imelo po času nastanka in vplivu takšnega primata nad drugimi krščanskimi skupnostmi v Panoniji, kakor sta ga imela Salona v Dalmaciji in Oglej v Benečiji in Istri.

je v svojih spisih širil barski škof A. Zmajčević v drugi polovici 17. stoletja (gl. D. FARLATI — J. COLETI, o. c., 467). Medtem ko se Epajnetos v zahodnih martirologijih ne omenja, nastopa v vzhodnih kot eden od sedemdesetih Kristusovih učencev in prvi škof v Kartagini (!); *Synax. Eccl. CP Jun. 26* (st. 773, v. 30 ss.); *Jun. 30* (st. 785, v. 12); *Jul. 30* (st. 856, v. 52).

Starejše in bogatejše je izročilo o sv. Androniku, ki ga Pavel v Rimlj 16,7 omenja kot svojega rojaka, ki je še pred njim postal kristjan. O njegovi dejavnosti na sirmijskem škofovskem prestolu obstaja povsem nezanesljivo izročilo (gl. D. FARLATI-J. COLETI, o. c., 469 ss.). Tudi ta svetnik v zahodnih martirologijih ne nastopa, pač pa se omenja kot *ἐπίσκοπος Παννονίας* v *Synax. Eccl. CP, Jun. 30* (st. 785, v. 14); *Jul. 30* (st. 856, v. 53 ss.); J. ZEILLER, o. c., 32 meni, da gre za napako prepisovalca; v predlogi naj bi bil namreč *ἐπίσκ. Σπανίας*.

Povsem legendarno je tudi izročilo o sv. Eleveriju kot »škofu Ilirika«. Medtem ko MH, *Apr. 18* (p. 197), *passio* (gl. H. QUENTIN, *Les martyrologes historiques*, 256 s.) ter za njo FLORUS, *Apr. 18* (1) (Édit. prat., 65) ter USUARDUS, *Apr. 18* (1) (p. 214) postavljajo tega škofa v Rim oz. v Apulijo, se označuje kot *ἐπίσκοπος ... τοῦ Ἀλλυριχοῦ* v izročilu grške cerkve (*Synax. Eccl. CP, Dec. 15* (309, v. 6 s.)). Oznaka »episcopus Illyrici« v MR, *Apr. 18* (2) (p. 143), je povzeta po tej tradiciji. Oznaki »škof Panonije« in »škof Ilirika« sta se v 4. stoletju uporabljali (z eno samo izjemo) samo za sirmijske škofo (gl. R. BRATOŽ, *Cerkvenopolitični in kulturnozgodovinski odnosi med Sirmijem in Akvilejo*, ZČ 37, 1983, 268).

²⁷ Edina zelo verjetna, ne pa povsem zanesljiva sled oglejskega vpliva na zgodnjo sirmijsko cerkev je opazna v formuli *εἰς τὰ κατὰχθόνια κατελθόντα* v veroizpovedi 4. sinode v Sirmiju iz leta 359 (A. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau 1897³, 163 (204)). Tega dodatka sirmijska cerkev ni mogla dobiti iz Grčije ali Male Azije, temveč ga je dobila lahko iz oglejske formule z značilnim dodatkom »descendit in inferna« (gl. op. 234, čl. 4). Tako nekako se je glasil dodatek tudi v latinskem izvirniku sirmijske formule, ki se ni ohranil (prim. PG 67, 306). Avtor 4. sirmijske veroizpovedi, škof Markus iz Aretuze v Siriji, je ta dodatek vzel iz stare sirmijske veroizpovedi, ki se ni ohranila. Gl. F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol I*, Leipzig 1894, 398 op. 2; *II*, 1900, 898. O ostalih podobnostih med oglejsko in sirmijsko cerkvijo na dogmatičnem področju, ki niso nujno posledica oglejskega vpliva, temveč morda odraz podobnega razvoja obeh cerkvenih skupnosti, gl. R. BRATOŽ, o. c., 261 s.

²⁸ J. ZEILLER, *Les origines (prov. danub.)*, 79—88.

Gotovo najmanj pomembno žarišče krščanstva v severnojadranske in vzhodnoalpske pokrajine je bila Salona, mesto z dobrimi pomorskimi zvezami z deželami, v katerih se je krščanstvo najprej uveljavilo, z Egiptom, Sirijo, Malo Azijo in Afriko.²⁹ Salonitansko krščanstvo lahko zasledujemo nekako od sredine 3. stoletja dalje. Poreklo domnevno prvega salonitanskega škofa Domnija, ki naj bi prišel v Salono skupaj s svojimi rojaki iz sirijske Antiohije,³⁰ in številni elementi v salonitanski zgodnje-krščanski arhitekturi ter materialni kulturi,³¹ izpričujejo močne sirske vplive. Poleg teh so bili navzoči zlasti elementi egipčanskega zgodnjega krščanstva.³² Legendarno izročilo, da je Domnija posvetil apostol Peter, je morda odsev zgodnje cerkvenoorganizacijske naslonitve na Rim. Salona je verjetno šibko izžarevala krščanstvo neposredno na obravnavano ozemlje, ker je bila po kopenskih poteh relativno težko dostopna in precej oddaljena. Pač pa je verjetneje, da se je širilo krščanstvo iz Salone po obalni in morski poti, zlasti prek Ogleja. Že v zgodnji dobi so obstajale tesne vezi med salonitansko in oglejsko cerkveno skupnostjo. Teh ne izpričujeta samo legenda o mučencu Anastaziju, doma iz Ogleja, ki je bil mučen v Saloni v dobi cesarja Dioklecijana,³³ ter poročilo sicer poznih virov, da je bil v isti dobi oglejski škof Krisogon II, po rodu iz Dalmacije,³⁴ temveč zlasti enigmatičen zapis med podpisniki sinode v Arlesu leta 314 kjer se oglejska udeleženca sinode predstavljata kot »Theodorus episcopus, Augustun diaconus de civitate Aquilegensium provincia Dalmatia«.³⁵ Omemba daje slutiti tesne cerkvenoorganizacijske vezi med Oglejem in Salono, edino poznano organizirano krščansko skupnostjo v Dalmaciji v tem času, ki so verjetno odraz starejše tesne zveze med tema krščanskima skupnostima.³⁶

²⁹ Gl. *Edictum Diocletiani de pretiis* 37,4; 12; 24; 26; 42 (ed. S. LAUFFER, *Texte und Kommentare* 5, Berlin 1971, 201 ss.); *CI* 4,33,4 (286).

³⁰ J. ZEILLER, *Les origines (Dalm.)*, 6 ss., zlasti 28; F. BULIĆ-J. BERVARDI, *Kronotaksa solinskih biskupa*, Zagreb 1912/13, 8 ss.; R. EGGER, *Forschungen in Salona I*, Wien 1917, 99; II, 1926, 52; A. M. STRGACIĆ, *Kršćanstvo* (drugi, objavljeni del disertacije), Šibenik 1941, 5 ss. O začetkih krščanstva v Saloni gl. še E. CECI, *I monumenti cristiani di Salona*, Milano 1963, 63 ss. (z obsežno bibliografijo na str. 291 ss.).

³¹ R. EGGER, *Forschungen III*, Wien 1939, 114 ss.; E. DYGGVE, *History of Salontan Christianity*, Oslo 1951, 100.

³² D. RENDIĆ-MIOČEVIĆ, *Nekoliko zanimljivih nalaza iz starokrščanskog Solina*, *Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku* 55, 1953, 201 ss.

³³ O zvezah med mestoma gl. D. RENDIĆ-MIOČEVIĆ, *Ricordi aquileiesi nelle epigrafi di Salona*, *Studi Aquileiesi*, offerti a G. Brusin, Aquileia 1953, 67—81; o mučencu Anastaziju gl. pogl. III, 2 (C).

³⁴ Gl. op. 435 in pogl. III, op. 161.

³⁵ *Concilia Galliae A. 314 — A. 506* (ed. C. MUNIER, CCSL 148, 1963, 14, v. 17 s.; 16, v. 10 s.; 17, v. 10 s.; 18, v. 10 s.; 19, v. 6 s.; 21, v. 8 s.).

³⁶ P. PASCHINI, *La chiesa aquileiese ed il periodo delle origini*, Udine 1909, 12, je domneval, da je prvi val krščanstva prispel v Oglej in celotno Benečijo ter Istro iz Ilirika in Dalmacije.

3. Legenda o sv. Mohorju in začetki krščanstva v Ogleju

Z ozirom na dejstvo, da je ležalo obravnavano ozemlje v pretežni meri že v predkonstantinski dobi na vplivnem področju Ogleja, je važno poznavanje izvora, časa nastanka in glavnih značilnosti zgodnje oglejske cerkve, kajti šele od nastanka le-te lahko računamo z možnostjo širjenja krščanstva v severnojadranske in vzhodnoalpske dežele. Vprašanje izvora in časa nastanka oglejske cerkve, s katerim se na znanstveni podlagi ukvarjajo zgodovinarji že približno dve stoletji in pol, je izredno zapleteno in spričo maloštevilnih in problematičnih virov v bistvu nerešljivo. V splošnem prevladuje med strokovnjaki polpretekle in sedanje dobe teza o dvojnem izvoru oglejskega krščanstva, rimskem in vzhodnem, pri čemer je po mnenju večine vzhodna sestavina starejša in v najzgodnejših obdobjih, nekako do prve polovice 3. stoletja, prevladujoča.³⁷

³⁷ Bibliografija zgodovinskih del o zgodnji oglejski cerkvi je izredno obsežna (gl. S. PIUSSI, *Bibliografia Aquileiese*, AAAAd 11, 1978, 134—152). Temelje znanstvenemu proučevanju začetkov oglejske cerkve in zgodovine te cerkve v celotnem antičnem obdobju sploh je postavil B. M. DE RUBEIS z delom *Monumenta Ecclesiae Aquileiensis, commentario historico-chronologico-critico illustrata*, Argentinae 1740 (odslej okrajšano MEA) ter z več razpravami v knjigi *Dissertationes variae eruditionis sub una capitulum serie collectae*, Venetiis 1762. Izhodiščno študijo za moderno raziskovanje začetkov oglejske cerkve je napisal P. PASCHINI, *La chiesa* (kot v op. 36; v monografiji je dopolnil rezultate svoje študije *Sulle origini della chiesa d'Aquileia*, Rivista di scienze storiche 1, 1904, 24—32, 123—133, 187—197, 283—294, 352—364; razpravo je recenziral med drugimi tudi F. KOVACIČ, *O najstarejši zgodovini oglejske cerkve*, Voditelj v bogoslovni vedah 7, 1904, 509—510). Paschinijevo delo je v luči modernih raziskav osvetlil G. C. MENIS, *Pio Paschini e le antichità cristiane del Friuli*, Atti del convegno di studio su Pio Paschini nel centenario della nascita 1878—1978, Città del Vaticano 1978 17—34. Iz moderne italijanske historiografije, ki se intenzivno posveča vprašanju izvora in nastanka oglejske cerkve, naj naštejemo sledeča dela (dela, ki se tičejo predvsem legende o sv. Mohorju, navajam v op. 39): G. BIASUTTI, *Alessandrinità della chiesa aquileiese primitiva*, Jucunda laudatio 3, 1965, 246—262; IDEM, *Apertura sul cristianesimo primitivo in Aquileia*, Udine 1968; IDEM, *Otto righe di Rufino*, Udine 1970; IDEM, *Aquileia e la chiesa di Alessandria*, AAAAd 12, 1977, 215—230; S. TAVANO, *Aspetti del primitivo cristianesimo nel Friuli*, La religiosità popolare nella valle padana (Atti del II convegno di studi sul folklore padano), Modena 1965, 383—399; IDEM, *Aquileia cristiana*, AAAAd 3, 1972, 9 ss.; S. TRAMONTIN, *Origini cristiane*, Storia della cultura Veneta I (Dalle origini al Trecento), Vicenza 1976, 102—123; G. CUSCITO, *Cristianesimo antico ad Aquileia e in Istria*, Trieste 1977, 39 ss.

Tezo o dvojnem izvoru krščanstva v severovzhodni Italiji, rimskem in vzhodnem, je postavil A. v. HARNACK, *Die Mission*, 870, ki pa je dajal prednost širjenju z Vzhoda po kopenskih poteh iz velikih balkanskih mest (Sirmija, Soluna in Serdike), kar se nam z ozirom na eminentno obmorsko lego Ogleja ne zdi verjetno. Medtem ko so starejši raziskovalci dajali prednost rimski komponenti zgodnjega oglejskega krščanstva, so zlasti novejši raziskave G. Biasuttija pokazale izredno močno navzočnost vzhodnih, zlasti aleksandrijskih elementov. Mislim, da je treba upoštevati kot enakovredni obe komponenti zgodnjega oglejskega krščanstva, ki pa nista sočasni. Nastanku krščanske skupnosti v Ogleju v 2. stoletju pod izrazitim vplivom Vzhoda je sledilo v 3. stoletju organizacijsko oblikovanje le te s posvetitvijo prvega oglejskega škofa, verjetno s strani rimske stolice, kar se odseva v legendi o sv. Mohorju.

Edini vir, ki skuša pojasniti nastanek oglejske cerkve, je legenda o sv. Mohorju (Hermagoru). Ta legenda, po sodbi hagiologov ena najbolj zapletenih sploh,³⁸ je ohranjena v dveh vsebinsko skorajda enakih, a oblikovno nekoliko različnih variantah, v rokopisih iz 11. in 12. stoletja.³⁹ Razlike med obema verzijama niso velike, a jih ne smemo zanemariti.⁴⁰

³⁸ Gl. MR, 283 n. 4: »Vix aliud usquam implicatius inveneris quam quod de S. Hermagora legitur...«

³⁹ Najstarejši ohranjen rokopis legende (vendar ne celotne, saj vsebuje le 12 poglavij od 22), napisane v preprostem jeziku, vendar ne brez občutka za literarno izražanje, je kodeks št. 4 Biblioteke Guarneriane (San Daniele del Friuli) s konca 11. stoletja, po katerem je legenda najprej objavil G. VALE, *I santi Ermacora e Fortunato nella liturgia di Aquileia e di Udine*, Udine 1910, 14—19 in nato z uvodno študijo ter italijanskim prevodom G. C. MENIS, *La Passio dei santi Ermacora e Fortunato nel cod. n. 4 della biblioteca Guarneriana*, Studi di letteratura popolare friulana 1, 1969, 15—49 (kritična izdaja). Identičen je zapis celotne legende, ki ga vsebujeta kodeks sv. Maksimina iz Trierja in kodeks št. 13 švedske kraljice, po katerih je legendo objavil J. PINIUS v AA SS Julii III, 1867, 240—244. Vsebinsko malo, stilistično bolj se od te (A) variante razlikuje (B) varianta, ki nam jo posreduje kodeks št. 53 mestne knjižnice v Namurju iz 12. stoletja, objavljena v AB 2, 1883, 311—316. V tej varianti je legenda stilistično bolj izdelana in odraža izobraženega redaktorja. Z nemškim prevodom jo je objavil R. EGGER, *Der heilige Hermagoras. Eine kritische Untersuchung*, Klagenfurt 1948, 28—43. Poglavitna literatura: DE RUBEIS, MEA, 3—32; IDEM, *Dissertationes*, 79—156; P. PASCHINI, *La chiesa*, 16—44; IDEM, *Le fasi di una leggenda aquileiese*, RSCI 8, 1954, 161—184; R. EGGER, o. c. (zadnja tri navedena dela so temeljnega pomena). Novejši prikazi stanja raziskav, z nekaterimi važnimi dopolnitvami: E. MARCON, *Sant'Ermagora protovesco e martire di Aquileia*, Gorizia 1958; G. BIASUTTI, *La tradizione marciana aquileiese*, Udine 1959; S. TAVANO, *Appunti per il nuovo »Proprium« aquileiese-goriziano*, Studi Goriziani 39, 1966, 165 ss.; IDEM, *Il culto di San Marco a Grado*, Scritti storici in memoria di P. L. Zovatto, Milano 1972, 201—219; M. P. BILLANOVICH, *Appunti di agiografia aquileiese*, RSCI 30, 1976, 5 ss.; G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 19—39; G. C. MENIS, *Pio Paschini* (kot v op. 37); A. NIERO, *I martiri aquileiesi*, AAAd 22, 1982, 166 s. Dela, ki se tičejo le določenih aspektov legende, so navedena v op. 90. Slovenska literatura: M. MIKLAVČIČ, *Hermogenes — Hermagoras*, Zbornik razprav teološke fakultete v Ljubljani 1962, 363—367; LS 3, 1972, 100—102. Gotovo največji pomen za poznavanje legende in njenega vpliva na Slovenskem ima njen zapis v Stiškem (Ljubljanskem) rokopisu iz prve polovice 15. stoletja (gl. M. KOS, *Srednjeveški rokopisi v Sloveniji*, Ljubljana 1931, Ms. 24 (141), p. 44 = Katalog rokopisov Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani, Ljubljana 1980, Ms. 141), po katerem jo s prevodom objavljamo v prilogi I.

⁴⁰ Vsebinske razlike med A in B varianto legende:

c. A (MENIS, *La Passio*, 22 ss.)

1 »divisio apostolorum«

2 Nelogičnost: Marko najprej z dotikom ozdravi Ataulfa gobavosti, pozneje ga krsti in takrat »omnis lepra eius mundata est«.

3 factus est prothon episcopus Italiae

3 ad urbem civitatis Aquileie

3 seniores et levitas ordinavit et post hec ad civitatem tergestinam presbiterum et diaconum direxit et per alias civi-

B (AB 2, 1883, 311 ss.)

—

Marko najprej Ataulfa ozdravi gobavosti, nato ga krsti.

4 factus est episcopus provincie Italiae

4 ad urbem Aquileiam

4 presbyteros et levitas ordinavit quos ad civitatem Tergestinam et per alias civitates direxit.

- tates similiter faciebat. Hec agebatur in urbe Aquilegie que ex civitatibus Italie prima.
- 4 *Hermacoras ... per orationem demonia ab obsessis corporibus eicere infirmos curare et cecis facto xristi signaculo super oculos eorum visum reddebat.*
- 4 *paganorum autem insania confundebatur*
- 5 *prefecto agente Agrippa qui fuit filius fratris ipsius Neronis*
- 5 *Agrippa ... direxit presidem Sevastum nomine*
- 6 *H. dixit omni clero. Viri fratres ...*
- 6 *H. moli in se sklicuje na apostole*
- 7 *tale accepi praeceptum. ut si invenero viros ac mulieres ... in te correctionem ... faciam. Sicut et omnes faciunt provinciae*
-
- 7 *(deus) qui iubet celo dare pluviam, qui solem suum oriri facit*
- 7 *diis thura offerre*
- 7 *anima mea ... in paradisum collocatur*
- 8 *peioribus penis torqueri*
- 8 *H. odgovori na grožnjo*
- 9 *aculeo suspendi ... pendens in ligno*
- 10 *praeses iussit de aculeo submitti et in carcerem recludi*
- 10 *H. prosi Boga, ne boji se torture*
- 11 *praecepit s. H. venire presbyterum cum diacone suo, qui et baptizavit eum (sc. Pontianum)*
- 12 *cucurrit ad carcerem universus populus. et multi clarissimi viri confundebatur paganorum insania*
- 14 *(AA SS Jul. III, 243) Poganski svečeniki primerjajo H. aktivnost z delom sv. Petra v Rimu; magnifici viri ad eum concurrebant in carcerem ... omnis clerus ejus*
- 15 *Cuidam vero magnificus ipsius civitatis, G. nomine*
- 15 — 18 *dialog Gregorij — H., opis ozdravljenja obsedenca*
- 19 *Fortunatum archidiaconum, discipulum suum (kot arhidiakon še v c. 20, 21 bis, 22)*
- 21 *sacerdotes paganorum*
- 22 *trupli mučencev pokopljeta Gregorij in Aleksandrija.*
- 5 *Hermagoras diversis polleret miraculis.*
- 5 *paganorum autem insania minuebatur*
- 6 *Agrippa qui fuit frater Herodis*
- 6 *directus est ab eis (sc. Nerone et Agrippa) praeses nomine Sevastus*
- 7 *H. se accersiri, suo et fratrum suorum gemitu ...*
-
- 8 *hoc edicto principum*
- 9 *H. se noč in dan trudi za širjenje krščanske skupnosti.*
-
-
-
- 10 *poenis voracibus depasci*
-
- 10 *singulis ejus membris emortuis, solum os vivebat*
- 10 *equuleo appendi*
- 11 *praeses illum equuleo depositum jussit carcere recludi*
- 11 *H. prosi Boga, želi si smrti, ker se boji, da ne bo vzdržal torture.*
- 13 *H. krsti Pontijana*
- 13 *cucurrit ad carcerem universus populus detestabatur paganorum insaniam*
-
- 14 *multitudine populi ... accedente*
- 14 *quidam Gregorius dictus*
- 15 — 18 *kratek povzetek dejanja*
- 19 *Fortunatum discipulum suum*
- 21 *sacerdotes templorum*
- 22 *trupli mučencev pokopljejo Pontijan, Gregorij in Aleksandrija*

Ob primerjavi obeh verzij opazimo, da prva (A) verzija bolj poudarja vlogo Ogleja, da je v njej cerkvenopolitična tendenca bolj izrazita. Evangelist Marko se v njej označuje kot prvi učenec apostola Petra, Mohor kot prvi škof Italije, Oglej kot prvo mesto v Italiji. V drugi (B) verziji je težnja po primatu oglejske cerkve manj vpadljiva. Avtor prve verzije je še z nekaj potezami skušal poudariti oglejski primat na podlagi najtesnejših vezi z Rimom; z legendo o apostolih, poudarjajoč neposredno kontinuiteto širjenja krščanstva od Jezusove smrti in vstajenja, ki z razmakom ene generacije doseže Oglej; s predstavo, da je Oglej tako rekoč hčerka mesta Rima, saj je njegova mestna uprava »filijala« rimske mestne uprave. Ne smemo zanemariti podrobnosti, da prva verzija govori o preganjanju kristjanov po celem cesarstvu, ne le v Rimu in Ogleju.

Z ozirom na čas nastanka besedila legende, o čemer bomo govorili pozneje, lahko sklepamo, da je prva verzija čisti odraz aspiracij oglejske cerkve, ki leži v »provinci Avstriji«, medtem ko je druga verzija z bolj previdnim in zadržanim formuliranjem odraz cerkvene politike patriarhata v Gradežu, Novem Ogleju, ki leži v »provinci Istri«.

Vsebinsko se deli legenda na dva po zunanjem obsegu zelo neenaka dela: na kratko, vendar zgodovinsko izredno vplivno legendo o apostolatu evangelista Marka v Ogleju (pog. 1—3), in na obsežno legendo o delovanju in mučeništvu prvega oglejskega škofa Mohorja (pogl. 4—22). Kratka vsebina legende, postavljene v dobo cesarja Nerona:⁴¹

Apostol Peter je poslal iz Rima svojega učenca Marka, že temeljito poučenega o Kristusovih naukih, v Oglej, mesto v »provinci Avstriji« (B: Istri).⁴²

⁴¹ Markov apostolat in Mohorjevo delovanje v Ogleju (c. 1—5) sta postavljena v čas pred Neronovim preganjanjem kristjanov, Mohorjevo mučeništvu pa v čas po usmrtitvi sv. Petra (c. 6—22). Gl. DE RUBEIS, MEA, 29 s.

⁴² Oglej se označuje s terminom *urbs* (c. 1;4; tako se označuje tudi Rim, c. 1;4;6) in *civitas* (c. 1 bis; 5 (B-6), tako kot *civitas Tergestina et aliae civitates*, c. A-3 oz. B-4). Terminološko nejasnost povečujeta dve mesti v c. A-3: »*ad urbem civitatis Aquilegie*«, »*in urbe Aquilegia que ex civitatibus Italie prima*«. Oba termina, *urbs* in *civitas*, ustrezata rabi v pozni antiki in zgodnjem srednjem veku in se za Oglej uporabljata sinonimno.

Oznaka, da gre za mesto v provinci Avstriji (A-1) oz. Istri (B-1), kaže na pozen nastanek legende. Termin *Austria* se je uporabljal v langobardski dobi v ožjem smislu za Furlanijo, v širšem tudi za Benečijo (torej za nekdanjo 10. regijo brez Istre), kot oznaka za vzhodni del langobardskega kraljestva (gl. DE RUBEIS, MEA, 6 s., 224—226; C. G. MOR, »*Civitas Austriae*«: *postille al diploma carolino per il patriarca Paolino* (797), MSF 56, 1976, 72—80). Oznaka, da gre za mesto v Istri (B), ima morda protilangobardsko ost in ustreza duhu gradeške cerkvene politike v 7. in 8. stoletju.

Termin *Italia* (A-3; B-4 in 5) se je v pozni antiki uporabljal v širšem smislu za severno Italijo, v ožjem smislu tudi samo za Benečijo in Istro (DE RUBEIS, MEA, 6; L. CRACCO RUGGINI, *Economia e società nell'«Italia annonaria»*, Milano 1961, 286). Samo v tem smislu je oznaka Ogleja kot največjega mesta Italije (A-3) pravilna, saj pokriva Istro in »Avstrijo« skupaj, sicer pa pomeni izigravanje vloge konkurenčnih mest, Milana in Ravene.

Marko je ob prihodu v Oglej ob zahodnih mestnih vratih srečal mladega gobavca Ataulfa, sina mestnega veljaka Ulfa, in ga z dotikom na čudežen način ozdravil.⁴³ Mladenič je o ozdravljenju takoj sporočil očetu, ki je z množico meščanov prišel k Marku, se z drugimi vred spreobrnil in se dal krstiti. Marko je nekaj let uspešno širil krščanstvo v mestu, nato je skrivaj želel oditi v Rim k apostolu Petru. Pokristjanjeno ljudstvo ga je prosilo, naj še ostane ali vsaj določi svojega naslednika. Marko je predlagal, naj sami izberejo primerne človeka, nakar so ti izbrali mladega Mohorja. Mohor je nato odšel z Markom v Rim, kjer ga je apostol posvetil za škofa »provinca Italije«.⁴⁴ Po povratku v Oglej je organiziral cerkveno skupnost, imenoval diakone in levite ter jih poslal v Trst in druga mesta. Mohor je

⁴³ C. A-2 oz. B-1;3. Edino sprejemljivo razlago teh dveh nedvomno germanskih imen je dal R. EGGER, o. c., 58 s.; za imenom Ataulf se skriva gotski kralj, Alarihov svak, ki je imel zveze z Oglejem, ime Ulfius pa iz drugih virov ni poznano. Gobavost v severni Italiji in sploh v evropskem delu cesarstva nam za 1. stoletje ni poznana, v pozni antiki pa ni bila izjemen pojav. Za področje Milana jo omenja EUGIPIUS, *Vita s. Severini* 26,1 (izd. R. BRATOŽ, Ljubljana 1982, 250 in koment. na str. 382 s.). Za Oglej je ne moremo dokazati. CHROMATIUS, *Tractatus XXXVII in Math.* 8,2—4 (edd. R. ÉTAIX — J. LEMARIE, CCSL 9 A, 1974, 377 ss.) ne osvetljuje lokalnih oglejskih razmer, temveč le razlaga Kristusovo ozdravitev gobavca. Poročilo legende o Kancijih, da so omenjeni svetniki v Ogleju zdravili gobavce (*leprosos mundabant*, *Passio Cant.* 3, AA SS Mai VII, 1866, 421 F) je legendarno in zato povsem nezanesljivo, saj se ta čudež omenja v legendi obenem z drugimi kot imitacija Kristusovih čudežnih ozdravitev.

Na izviren, vendar ne zanesljiv način, je povezal ime germanskega kralja Ataulfa z gobavostjo G. BIASUTTI, *La tradizione*, 18 s.: pred Atilovim pohodom in razrušenjem Ogleja naj bi ime germanskega kralja Ataulfa v ljudski predstavi postalo sinonim za gobavost kot najhujšo med nesrečami. Na tej osnovi datira nastanek legende v dobo 400—450. Vendar je treba poudariti, da Ataulfov pohod v Italijo še zdaleč ni povzročil takega razdejanja kakor Atilov in za Oglej sam sploh ni bil usodnega pomena (gl. Y. M. DUVAL, *Aquillee sur la route des invasions* (350—452), AAA 9, 1976, 284 ss.); njegovo alegorično enačenje z gobavostjo tudi zato ni verjetno, ker je Ataulf veljal za prijatelja Rimljanov in je bil nekaj časa zaveznik cesarja Honorija, svojega svaka (gl. PLRE II, 176 ss.). Edini »greh«, ki bi mogel postati podlaga nenaklonjenemu izročilu med romanskim prebivalstvom, je bila njegova težnja, da bi »obliterato Romano nomine... Gothorum imperium et faceret et vocaret; essetque... Gothia quod Romania fuisset« (OROSIUS, *Historiae* 7,43, PL 31, 1172). V tej svoji težnji je spominjal na cesarja Galerija, najhujšega preganjalca kristjanov, ki je želel rimsko cesarstvo preimenovati v dačansko (LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum* 27,8; ed J. MOREAU, SC 39, 1954, 109; 361 s.; prim. W. SUERBAUM, *Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff*, Münster 1977³, 223 ss.). Nezanesljivost Biasuttijeve razlage povečuje še dejstvo, da nastopa v legendi Ataulf kot pozitivna osebnost, kot prvi Oglejec, ki se je spreobrnil h krščanstvu, kar bi ustrezalo lahko le pozitivnemu izročilu o njegovi osebnosti.

⁴⁴ C. A-3 oz. B-4. Značilnost izvolitve in posvetitve prvega legendarnega oglejskega škofa Mohorja: Marko ni postavil za škofa kakega svojega učenca, temveč je samo predlagal pokristjanjenemu ljudstvu, da je izvolilo iz svojih vrst vrednega naslednika. Tega je nato posvetil apostol Peter v Rimu, kar je verjetno odraz zelo zgodnje cerkveno-organizacijske odvisnosti Ogleja od Rima (prim. op. 174). Markova pooblastila v Ogleju naj bi torej bila majhna, dasi je imel škofovsko palico (c. 1). Potek druge škofovske izvolitve, ki se omenja v legendi (c. 19), je bil bistveno drugačen od prve: zbor klerikov je predlagal, da Mohor določi naslednika, nakar je ta izbral za naslednika

uspešno opravljaj apostolat, s čudeži si je pridobil sloves ne le v Ogleju, temveč tudi med vsem prebivalstvom »provincie Italije«, zaradi česar so ga pogani zasovražili (pogl. 4—5).

Tedaj je prišel iz Rima v Oglej po nalogu rimskega prefekta, Neronovega nečaka Agripa, novi cesarski namestnik Sevast.⁴⁵ Poganski svečeniki, prizadeti, ker je zaradi Mohorja poganski kult zelo opočal, so škofa zatožili pri novem upravniku, ki je, v strahu, da ne bi padel v nemilost pri cesarju, odredil aretacijo (pogl. 6).⁴⁶ Mohorja so po molitvi odvedli k Sevastu (pogl. 7). Sledilo je izpraševanje (pogl. 8—9), mučenje in ječa (pogl. 10—11). V ječi je Mohor spreobrnil ječarja Pontijana in je prek njega znova zasejal versko vneto med ljudstvo (pogl. 12—13). Ponovno so poganski svečeniki posredovali pri Sevastu, naj kaj ukrene, medtem ko se je ljudstvo v vse večjem številu zgrinjalo k ječi (pogl. 14). Mohor je iz ječe na čudežen način ozdravil obsedenosti sina nekega Gregorija in ga z očetom spreobrnil (pogl. 15—18), nato je postavil za svojega naslednika Fortunata (pogl. 19). Zatem je ozdravil slepote neko matrono Aleksandrijo (pogl. 20). Sevast je nato vrgel v ječo tudi Fortunata. Oba, Mohor in Fortunat, sta iz ječe širila krščanstvo med ljudstvom, ki se je množično zgrinjalo k njima. Na ponovno posredovanje in grožnje poganskih svečnikov je Sevast poslal rablja, ki je Mohorja in Fortunata ponoči obglavil (pogl. 21). Njuni trupli so ječar Pontijan, Gregorij in Aleksandrija še iste noči odnesli in ju pokopali po krščanskem običaju na posestvu matrone Aleksandrije izven mestnega obzidja. Ob njunem

in tako rekoč postavil za dediča svojega učenca Fortunata. Vloga ljudstva, ki je bila v prvem primeru odločilna, je bila v drugem primeru zanemarljiva. Prim. H. LECLERCQ, *Élections épiscopales*, DACL 4/2, 1921, 2618 ss.

⁴⁵ Ime rimskega prefekta Agripa, »sina brata samega Nerona« (A-5), je izmišljeno, saj je bil zadnja leta Neronove vladarje rimskega prefekta Vespazijanov brat Flavius Sabinus, med rimskimi prefekti pa ni nobenega Agripa. Ime oglejskega »prefekta« Sevasta je zelo redko, vendar naletimo nanj tudi v pristnih poročilih o mučencih (*Acta ss. martyrum Tarachi, Probi, et Andronici*, za dobo okrog leta 304; Th. RUINART, *Acta martyrum, Ratisbonae* 1859, 451 ss.), zato ni nujno, da gre za metaforo, za katero naj bi se skrival cesarski pridevek sebastos-augustus, kot meni R. EGGER, o. c., 25. Izpeljanke iz tega imena (Sebastius, Sebastianus) niso bile v pozni antiki nobena redkost (*PLRE* I, 811 ss.; II, 983 ss.). Kot cesarski namestnik (c. 6: *praefecturam administraret*; terminologija spominja na *praefecturo urbi*, kar je v primeru Ogleja popoln nesmisel) s pravico sodstva se označuje z anahronističnim, dobi Dioklecijanovih preganjanj ustreznim terminom *praeses* (c. 6 ter; 7; 8; 9 bis; 10 bis; 11 bis, 14 bis; 21), v sodniški funkciji kot *iudex* (6; 10; 14; 21). Pozornosti vredna je oznaka rimskega prefekta Agripa kot »brata Heroda« (B-6) oz. »sina Herodovega brata« (AA SS Jul. III, 1867, 241—C; po sandanielskem kodeksu »sina Neronovega brata«; prim. op. 40). Oznaka nas spominja na kontakt judovskega kralja Heroda (prek njegovih dveh sinov) s cesarjem Avgustom (gr. Sebastós) v Ogleju l. 10 pred Kristusom (JOSEPHUS, *Antiquitates Iudaicae* 16, 90 (ed. R. MARCUS-A. WIKGREN, LCL/VIII, 1969, 242; A. CALDERINI, *Aquileia romana*, Milano 1930, 33). Ni izključeno, da omemba Heroda oz. Herodovega sina v oglejski legendi vsebuje reminiscenco na ta dogodek.

⁴⁶ Motiv je opisan dokaj realno. O pešanju poganskega kulta zaradi širjenje krščanstva poroča PLINIUS, *Epistulae* 10,96,10 (ed. B. RADICE, LCL 1975, 290). Zaradi tega so bili poganski svečeniki pogosto iniciatorji preganjanj kristjanov (prim. LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum* 10 (ed. J. MOREAU, SC 39, 1954, 88 s.); THEOPHANES, *Chronographia*, A. M. 5794 (ed. C. DE BOOR, Lipsiae 1883, 9 s.)).

grobu so številni verni dosegli ozdravljenje. Datum njune mučeniške smrti: 12. julij (pogl. 22).

Legenda je splet verjetnih, možnih, neverjetnih, anahronističnih in nelogičnih sestavin, ki so v izraziti prevladi, zato so jo cerkveni zgodovinarji že zgodaj označili kot potvorbo brez zgodovinske vrednosti.⁴⁷

Najbolj očitni nesmisli, ki so obenem glavne sestavine legende, so sledeči: Markov apostolat v Ogleju, za katerega nimamo nikakršne opore pri antičnih piscih,⁴⁸ je časovno postavljen celo kot »prima sors« pred njegovim delovanjem v Aleksandriji, o katerem sega ne povsem zanesljivo izročilo v antiko.⁴⁹ Čeprav je Marko po legendi prišel v Oglej s škofovsko palico (*baculum pontificatus*), ni postal škof. Nerazumljiv, absurden element legende je poročilo, da je hotel skrivaj zapustiti svojo versko skupnost.⁵⁰ Čeprav je imel škofovsko palico, oglejski skupnosti pred povratkom v Rim ni mogel postaviti škofa, temveč je moral Mohor kot njegov naslednik dobiti škofovsko palico in posvečenje v Rimu od apostola Petra.⁵¹ Terminologija za rimski upravni aparat in upravno razdelitev je deloma povsem napačna, deloma pa anahronistična za razdobje od več stoletij do

⁴⁷ M. L. TILLEMONT, *Memoires pour servir a l'histoire ecclesiastique des six premiers siecles II*, A Venise 1732², n. IV (p. 497 s., 507 s.).

⁴⁸ Iz antike imamo le eno dokaj pozno in zato nezanesljivo poročilo o Markovem delovanju v Italiji, ki ga posreduje GREGORIUS THEOLOGUS, *Oratio* 33,11 (PG 36, 228).

Z izjemo oglejsko-beneškega izročila tudi v srednjem veku nobeno izročilo ne poroča o Markovem prihodu v Oglej. V zahodnem izročilu se omenja njegovo delovanje v Rimu in Aleksandriji (FLORUS, *Apr.* 25 (1 bis) (Édit. prat., 71); USUARDUS, *Apr.* 25 (2) (p. 218); MR, *Apr.* 25 (1) (155), v vzhodnem pa samo njegovo delovanje v Aleksandriji ter v več drugih mestih v Egiptu, Libiji in Kirenajki (*Synax. Eccl. CP, Apr.* 25 (627 ss.)), tako kakor v legendi o sv. Marku (gl. H. QUENTIN, *Les mart. hist.*, 83 s.).

⁴⁹ DE RUBEIS, *MEA*, 7 s; IDEM, *Dissertationes*, 132 s. (avtor postavlja oglejski apostolat Marka za aleksandrijskim, vendar obenem opravičuje njegovo historičnost); poročilo, da je Marko zanesel krščanstvo v Aleksandrijo, naj bi nastalo okrog leta 200, zastopa pa ga na podlagi starejših virov EUSEBIUS, *H. E.* 2,16,1 (ed. G. BARDY, SC 31, 1952, 71); IDEM, *Chronica*, ad ann. 42 (PG 19, 539) ter za njim prevajalca RUFINUS, *H. E.* (ibidem) (ed. Th. MOMMSEN, GCS 9/1, 1903, 141) in HIERONYMUS, *Chronicon*, ad ann. 43 (ed. R. HELM, GCS 47, 1956², 179). Ker ga ne poznata niti Klemens niti Origen, ga moremo oceniti za nezanesljivo (gl. A. NIERO, *Marco, Evangelista*, BS 8, 1966, 717). Razumljivo je, da je predstava o časovnem primatu Markovega oglejskega apostolata pred aleksandrijskim navzoča v nekaterih srednjeveških virih, izhajajočih z oglejskega ali beneškega področja: PAULUS DIACONUS (gl. op. 65); PAULINUS (op. 66); ANONYMUS (ibidem); *Origo civitatum Italiae seu Venetiarum*, ed. sec. 3 (ed. R. CESSI, Roma 1933, 82); DANDULUS, *Chronica*, A. 49—62 (ed. E. PASTORELLO, RIS 12/1, Bologna 1938, 11 s.). Gl. tudi DE RUBEIS, *Dissertationes*, 107—123. Edini realen element legende je poudarjanje tesne zveze med Markom in Petrom. Cela vrsta cerkvenih očetov od Ireneja dalje imenuje Marka najbližjega sodelavca in učenca apostola Petra (gl. A. GEORGE-P. GRELOT, *Uvod*, 199).

⁵⁰ C. 3; prim. DE RUBEIS, *Dissertationes*, 138 ss.

⁵¹ c. 4.

pol tisočletja in več.⁵² Ni znano, da bi preganjanje kristjanov pod Neronom poleg Rima zajelo tudi druga mesta v Italiji ali celo vso rimsko državo, prav tako je anahronistično poročilo, da je bil za to izdan poseben edikt.⁵³ Potek zasliševanja in mučenja škofa Mohorja je opisan brez vsakršne izvirnosti: dialogi so stereotipni, mučilna sredstva standardna,⁵⁴ da je dialog očitno povzet po nekem mučeniškem poročilu, ki se nanaša na dobo tetrahrije, kaže formulacija v drugi (B) verziji, v kateri se omenja »edikt cesarjev«.⁵⁵ Ena od nenavadnih, gotovo pretiranih potez legende, je poudarjanje popolne iniciative poganškega svečeništva pri preganjanju kristjanov. Cesarjev namestnik v Ogleju nastopa kot šibka osebnost, ki spričo pritiskov poganškega svečeništva (ta se omenja kar štirikrat), v strahu za svojo kariero (svečeniki mu grozijo, da ga bodo ovadili pri cesarju, če ne bo nastopil ostreje proti kristjanom, na koncu mu grozijo celo s kamenjanjem), kot visok državni funkcionar z velikimi pooblastili povsem odpove. Mohorja in Fortunata se niti ne upa usmrtiti podnevi.⁵⁶ Ena Markova in dve Mohorjevi čudežni ozdravitvi so povsem stereotipne. Zdravilna sredstva, trdna vera prizadetega, znamenje križa in tridnevni post, spominjajo na opise čudežev v svetniških življenjepisih.⁵⁷ Stereotipna

⁵² Termina »*praeses*« za cesarskega namestnika (pravilneje bi bilo »*corrector*«) in »*provincia*« za Benečijo in Istro ustrežata stanju po Dioklecijanovi upravni reformi (gl. C. BUTTAZZONI, *Del governo provinciale Romano nella Venezia ed Istria*, Archeografo triestino n. s. I, 1869/70, 25–84, zlasti 42 ss. in 60 ss.; L. CANTARELLI, *La diocesi italiciana da Diocleziano alla fine dell'impero occidentale*, Roma 1964², 27–43; T. D. BARNES, *The new empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge (Mass.) — London 1982, 161 s.), termini »*urbs*« in »*civitas*« za Oglej ter »*Italia*« za severno Italijo celotni pozni antiki, termin »*provincia Austria*« pa gotovo ni mogel biti v uporabi pred koncem 6. stoletja v langobarski Italiji (gl. op. 42).

⁵³ Nobenega dokaza ni, da se je Neronovo preganjanje razširilo izven Rima (gl. A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa I*, Torino 1976³, 365 (231); R. BRATOŽ, ZC 37, 1983, 137). Oznaka preganjanja kristjanov »po vseh provincah« (c. A-7) na osnovi edikta (B-8) ustreza preganjanjem od Decija dalje. O preganjanju pod Neronom gl. A. WLOSOK, *Rom und die Christen*, Stuttgart 1970, 7–26; P. KERESZTES, *The Imperial Roman Government and the Christian Church I. From Nero to the Severi*, ANRW II, 23, 1, 1979, 247–257.

⁵⁴ Značilnost dialoga med Sevastom in Mohorjem je, da Sevast, tako kot poganski svečeniki, ve za Kristusa (dasi ga izrecno ne imenuje, c. 6;8) in za Petrovo smrt na križu (c. 8; A-14). Mučilna sredstva so šibanje, »*equuleus*«, v zadnji fazi praskanje z železnimi kavli in ogenj (c. 10).

⁵⁵ C. B-8.

⁵⁶ Pritiski in grožnje poganškega svečeništva (*sacerdotes idolorum, s. templorum*) se v stopnjevanju obliki, na koncu celo kot grožnja s kamenjanjem, omenjejo na sledečih mestih: c. 6; 11; 14; 21. Čeprav vloge poganškega svečeništva ne smemo podcenjevati (prim. op. 46), je tak njegov vpliv nerealen.

⁵⁷ Marko je ozdravil gobavca (c. 2), Mohor obsedenca (c. 15–18) in slepo žensko (c. 20). Vse tri ozdravitve spominjajo na Jezusove ozdravitve (Mt 8,2–4; 8,28 ss.; 9,27 ss.). Znamenje križa (c. 20) je veljalo za zdravilno sredstvo, tridnevni post za zdravilno sredstvo in kot priprava na krst (c. 15–18; 20).



1. Posvetitev sv. Mohorja za prvega oglejskega škofa



2. Oglejske device mučenke

so imena posameznih kristjanov (ječar Pontijan, Gregorij, Aleksandrija),⁵⁸ prav tako so stereotipne omembe posamičnih objektov v mestu in njegovi bližini (zahodna mestna vrata, poganski templji, namestnikova palača, ječa, do katere je imelo ljudstvo neverjetno lahek dostop, obzidje, zemljišče zunaj obzidja).⁵⁹ Objekti krščanskega kulta se ne omenjajo, dasi je krščanska skupnost živela že več let in je imela izgrajeno cerkveno hierarhijo (prezbiterje, diakone, levite, »ves kler«).⁶⁰ Po pripovedi legende naj bi bilo prebivalstvo mesta (populus) tako rekoč v celoti pokristjanjeno; pokristjanjenje naj bi zajelo tudi podeželje, skratka vse prebivalstvo »province Italije«.⁶¹ Od krščanstvu nasprotnih sil se omenjajo zlasti poganski svečeniki, pogani, vojaki, ječar in rabelj.⁶²

Ob množici neverjetnih sestavin so le redke take, ki bi kazale na dobro tradicijo,⁶³ izhajajočo ne iz Neronove dobe, temveč kvečjemu iz 3. ali začetka 4. stoletja. Te sestavine bi mogle dati šibko podlago za misel, da legenda le temelji na avtentičnem izročilu: ime mučenca, termin »correctio« za postopek proti kristjanom, postopek proti vodilnemu kleru, ne pa proti vsemu krščanskemu prebivalstvu, obtožbe, da kristjani z magijo zapeljujejo ljudi, prezesova zahteva, da Mohor s kadilom počasti bogove.⁶⁴

Historična izpovednost legende je odvisna od časa in okoliščin njenega nastanka. Pri iskanju odgovora na to vprašanje moramo razlikovati dva pojma: legendo kot idejo in legendo v nam znani literarizirani obliki. Slednja je bila gotovo razširjena šele v karolinški dobi. Prvič naletimo na njen odsev v osemdesetih letih 8. stoletja pri Pavlu Diakonu⁶⁵ in nato

⁵⁸ C. 13; 18; 20.

⁵⁹ C. 2; 6; 6; 11; 22.

⁶⁰ C. A-3; 4; A-6; 18; termin »archidiaconus« (c. A-19; 20; 21 bis; 22) srečamo najprej okrog leta 370 (OPTATUS, *De schismate Donatistarum* 1,16 (PL 11, 916)).

⁶¹ C. 5.

⁶² C. 5; 6; 13; 21; gl. op. 56.

⁶³ Prim. De RUBEIS, *Dissertationes*, 128 ss.

⁶⁴ C. A-7. Termin »corrigere« za postopke proti kristjanom je uporabljal že PLINIUS, *Epistulae* 10,96,10 (kot v op. 46; gl. še R. FREUDENBERGER, *Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert, dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians*, München 1969², 176 ss.). Obtožbe zaradi magije s strani poganskih svečenikov (c. 6; 11; A-14; A-21), ki se nanašajo na krščanske liturgične obrede, so prav tako avtentičen element legende (prim. A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa* I, 358 (512 s.); R. FREUDENBERGER, o. c., 165), obtožbe zaradi zapeljavanja (*seductio*; c. 6; 8; 11; 21) spominjajo na zakon cesarja Marka Avrelija (D. 48,19,30), ki se je verjetno uporabljal tudi proti kristjanom. O žrtvovanju s kadilom (A-7) in vinom v zgodnji cesarski dobi gl. R. FREUDENBERGER, o. c., 124 ss.

⁶⁵ PAULUS, *Liber de episcopis Mettensibus* (ed. G. H. PERTZ, MGH *Scriptores* II, 1829, 261): »Igitur cum Romam pervenisset (sc. s. Petrus) ... Tunc denique Apollinarem Ravennam, Leucium Brundisium, Anatolium Mediolanum misit. Marcum vero, qui praecipuus inter eius discipulos habebatur, Aquilegiam destinavit, quibus cum Herma-goram, suum comitem, Marcus praefecisset, ad beatum Petrum reversus, ab eo nihilominus, Alexandriam missus est.«

okrog leta 800 v himni v čast sv. Marku, ki jo je napisal oglejski patriarh Pavlin.⁶⁶ V aktih sinode v Mantovi leta 827 — leto pred prenosom relikvij sv. Marka iz Aleksandrije v Benetke⁶⁷ — ki se v nekaterih potezah presenetljivo ujemajo s formulacijami legende, se omenjajo »sacrae litterae«, ki jih hrani oglejska cerkev, z zapisom legende, ki je očitno vseboval vse politične poudarke: oglejska cerkev se omenja kot najstarejša v Italiji, Mohor po času investiture in zato očitno tudi po rangu kot prvi škof Italije, kakor je tudi Oglej prvo mesto v Italiji. Na podlagi te legende, ki jo je priznavala tudi gradeška cerkev, je oglejski patriarh Maksencij, ob poudarjanju zvestobe rimski cerkvi, utemeljene z »rimskim« izvorom oglejske cerkve, zmagal v sporu z gradeškim patriarhom.⁶⁸ Zaradi ujemanja nekaterih značilnih formulacij in poudarkov med sinodalnimi akti in ohranjenim zapisom legende lahko sklepamo, da je slednji nastal približno v času sinode, pri čemer ostaja časovno zaporedje nastanka obeh dokumentov nerešen problem.⁶⁹ Na odsev legende, ki je postala temelj cerkvenopolitične samozavedi oglejskih patriarhov, naletimo v raznih

⁶⁶ PAULINUS, *Carmina* 8 (ed. E. DUEMMER, MGH Poetae Latini medii aevi I/1, 1880, 140; omenja se samo Markov apostolat, ne pa Mohorjevo delovanje); legendo je sredi 9. stoletja povzel ANONYMUS, *Carmen de Aquilegia numquam restauranda* (ed. E. DUEMMER, MGH Poetae Lat. med. aevi II/2, 1884, 151; omenja se Markov apostolat, Mohorjevo delovanje, Mohorjeva in Fortunatova mučeniška smrt).

⁶⁷ Dogodek je nedvomno ugodno vplival na razvoj legende; gl. N. McCLEARY, *Note storiche ed archeologiche sul testo della »Translatio sancti Marci«*, MSF 27/28/29, 1931/32/33, 223—264; DANDULUS, *Chronica*, A. 828 (cit. ed., 147); S. TAVANO, *Il culto* (kot v op. 39), 205 s. meni, da je bil prenos relikvij sv. Marka v Benetke reakcija na poraz Gradeža v boju z Oglejem na mantovski sinodi.

⁶⁸ *Concilium Mantuanum a. 827* (ed. A. WERMINGHOFF, MGH Leges III, 2, 1906, 583—589): »Nos, qui veritate perfecta invenimus a beato evangelista Marco, ... necnon ab elegantissimo Hermachora Aquileiensem aecclesiam pre omnibus Italiae in Christi fide prius fundatam esse et pastorem ibi semper curam servatam et sanctorum apostolorum sanctae Romanae aecclesiae doctrinis imbuita atque ipsam semper eius fuisse discipulam et peculiarem ac vicariam in omnibus, quemadmodum insertum in eiusdem Aquileiensis aecclesiae comperimus sacris litteris' (p. 585) ... Beatissimus igitur Marcus evangelista, Aquileiae residens, vultum beati Petri apostoli videre desiderans, Romam urbem regrediens et secum elegantem virum, Hermachoram nomine, ab omni electum clero et populo deferens et ab ipso beato Petro apostolo Aquileiae urbis ordinatus et constitutus est pontifex. Deinde Hermachoram proton Italiae pontificem constituit ... Aquileiae civitati, quae caput et prima est totius Italiae ... Tyberius, diaconus et oeconomus Gradensis aecclesiae ... clara voce professus est: 'Negare non possum, quia ego et omnes sciunt Aquileiam civitatem primam et metropolim esse et a beato Marco et Hermachora in Christi fide fundatam ...'« (p. 589). Gl. P. PASCHINI, *La chiesa*, 30 ss.; IDEM, *Le fasi*, 174 s.

⁶⁹ Najbolj vpadljiva ujemanja: Mohorjev epiteton »elegans (oz. elegantissimus) vir«, motiv Markovega povratka v Rim, oznaka Mohorja kot prvega škofa Italije, Ogleja kot prvega mesta Italije. O problemu časovnega primata nastanka obeh dokumentov gl. G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 19 s. op. 1.

virih historiografske, hagiografske in pravne vsebine od konca 8. stoletja dalje.⁷⁰

Če je legenda v nam poznani obliki obstajala v karolinški dobi, se postavlja vprašanje, kdaj je nastala kot ideja in kakšna sta bila njeno zgodovinsko sporočilo in smisel ob nastanku. Pri tem je treba poudariti, kar znova in znova poudarjajo cerkveni zgodovinarji, da iz antike nimamo o njej prav nobenega sporočila. Nobeden od cerkvenih očetov ne govori o Markovem apostolatu v Ogleju, vrsta oglejskih cerkvenih očetov, med katerimi so bili tudi odlični poznavalci preteklosti oglejske cerkve, kakor Rufin, Hijeronim in Kromacij, o tem molči. Ta molk bi mogli vzeti kot precej tehten dokaz, da o tem v antiki niso vedeli ničesar.⁷¹ Prav tako

⁷⁰ Od pravnih virov naj navedem naslednje:

a) Diploma Karla Velikega oglejski cerkvi iz leta 792, v kateri se omenja »*sancta Aquileiensis ecclesia ... que est in honore sanctae dei genitricis semperque virginis Mariae vel sancti Petri principis apostolorum sive sancti Marci constructa*« (MHG Diplomata Karolinorum I, ed. E. MÜHLBACHER, 1906, n. 174, p. 234).

b) Diploma Karla Velikega oglejski cerkvi z istim datumom, v kateri se omenja »*Aquileiensis ecclesia, que est in honore sancti Petri principis apostolorum vel sancti Hermachore martiris Christi constructa*« (ibidem, n. 175, p. 235; gre za isto cerkev, le da se prvič omenja kot stranski patron Marko, drugič Mohor).

c) Diploma Karla Velikega graški cerkvi iz leta 803, v kateri se omenja »*sedes sancti Marci evangeliste et sancti Hermacore*« (ibidem, n. 200, p. 269 = PL 97, 1028).

č) Diploma Ludvika Pobožnega in Lotarja iz leta 830 (DE RUBEIS, MEA, 410).

d) Diploma kralja Lotarja iz l. 833 (ibidem, 412).

e) Diploma Karlmana oglejski cerkvi iz l. 879 (ed. P. KEHR, MGH Dipl. regum Germ. ex stirpe Karol. I, 1956², n. 22, p. 317).

f) Pismo papeža Leona 8. oglejskemu patriarhu Rodaldu iz l. 963 (P. KEHR, *Italia pontificia VII/1*, Berlin 1923, p. 27 n. 45; prim. p. 29 n. 53). Gl. P. PASCHINI, *La chiesa*, 31 op. 2; IDEM, *Le fasi*, 177 ss. (z navedbo virov po l. 1000); R. EGGER, o. c., 71.

Od literarnih virov velja omeniti obe v op. 66 navedeni pesmi, od historiografskih zlasti obe v op. 49 navedeni beneški kroniki. Med poznejšimi historiografskimi viri z območja oglejskega patriarhata navajajo legendo ORDERICUS VITALIS, *H. E.* 1,2,20 (PL 188, 181); ANONYMUS, *Vitae patriarcharum Aquileiensium* (ed. L. MURATORIUS, RIS 16, 1730, 5—6; vir iz l. 1358) in A. BELLONUS UTINENSIS, *De vitis et gestis patriarcharum Aquileiensium* (ibidem, p. 25; vir iz l. 1445). O odmevih na oglejsko legendo v srednjeveški ravenski in splitski historiografiji gl. op. 138 in 139.

Od hagiografskih virov upoštevata legendo oba njena derivata, legenda o oglejskih devicah, o kateri bomo še govorili, in legenda o Siriju in Evenciju (gl. H. QUENTIN, *Les martyrologues historiques*, 278) ter vsi historični martirologiji z izjemo Bedovega ter MR, tako v elogijih o sv. Mohorju (12. julij) kot v elogijih o Siriju in Evenciju (12. sept.); gl. *Edition pratique* ..., 126; 167; H. QUENTIN, o. c., 244; 345; 372; 433; 482; USUARDUS, p. 266 in 301 s.; MR, 283 in 392. Analizo teh poročil podaja P. PASCHINI, *La chiesa*, 24 ss.

⁷¹ Poročilo o Markovem apostolatu v Ogleju, bodisi da bi bil resničen, bodisi da bi o njem obstajala legenda že v antiki, bi pričakovali pri Evzebiju, Hijeronimu, Rufinu, Kromaciju, v Hijeronimijanskem martirologiju (zlasti v uvodnem falzificiranem pismu), pri Venanciju Fortunatu, v dokumentih, nastalih v zvezi z istrsko shizmo. Molc antičnih, zlasti oglejskih piscev, navajajo kot tehten argument za kasen nastanek legende P. PASCHINI, *La chiesa*, 16 ss.; F. KOVACIC, o. c. (kot v op. 37), 509; G. C. MENIS, *Pio Paschini*, 22 s.; G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 29 ss. V opravičilo molka oglejskih

nimamo nobenih arheoloških dokazov za kult sv. Mohorja v antični dobi.⁷² Tako moremo oceniti legendo o Markovem apostolatu v Ogleju, ki so ji pozneje kronisti dodali legendo o tem, da je Marko napisal v Ogleju evangelij,⁷³ za iznajdbo oglejske cerkve po smrti plejade oglejskih cerkvenih očetov. Dejstvo, da je legendo na sinodi v Mantovi leta 827 priznavala tudi gradeška cerkev, dokazuje, da je legenda nastala pred letom 607, ko je prišlo do razkola med Oglejem in Gradežem, oziroma tudi pred letom 568, ko je pred Langobardi patriarh Pavlin zbežal v Gradež.⁷⁴ Kdaj je do potvorbe prišlo in čemu naj bi služila? Iz zgodovine oglejske cerkve poznamo dve cerkvenopolitični krizi v drugi polovici 5. stoletja

piscev je treba povedati, da ti tudi sicer ne poročajo ničesar o zgodnji oglejski cerkvi. Nobeden od oglejskih piscev ne omenja kakšnega škofa pred Fortunacijanom sredi 4. stoletja, ki je bil torej komaj eno generacijo starejši od teh avtorjev. Rufin v nadaljevanju Evzebijeve Cerkvene zgodovine niti za 4. stoletje ne posreduje nobenih podatkov o oglejski cerkvi in sploh zelo malo o cerkvi na Zahodu; molči celo o tistih dogodkih v Ogleju, ki so bili velikega pomena za zgodovino cerkve v celoti, kot npr. koncil leta 381. Zaradi tega molka oglejskih piscev ne smemo jemati za neizpodbiten dokaz, da legenda v njihovi dobi niti v idejnem zasnutku ni bila poznana, zlasti zato ne, ker je možno, da je ne omenjajo zato, ker so jo smatrali za neosnovano.

⁷² G. BIASUTTI, *Una casetta di piombo*, Udine 1965, je na osnovi dokumenta iz l. 1586, ki vsebuje poročilo o odkritju svinčenega zaboja s kostmi, s »pečatom« sv. Mohorja, domneval, da gre resnično za relikvije sv. Mohorja in da so v Ogleju vedeli za tega mučenca pred 3. stoletjem. Hipotezo je kot neosnovano zavrnil S. TAVANO, *Appunti*, 165 ss. Prav tako se ne da dokazati, da so na treh od šestih podob na relikviariju iz Pulja iz 4. ali 5. stoletja upodobljeni evangelist Marko, Mohor in Fortunat, saj se dajo z zanesljivostjo identificirati le podobe Kristusa ter apostolov Petra in Pavla. Tezo je na osnovi sugestije H. Swoboda postavil G. CUSCITO, *I reliquiari paleocristiani di Pola*, AMSI 20—21 n. s., 1972—1973, 106 ss.; IDEM, *Cristianesimo antico*, 270 ss.

Grob mučencev Mohorja in Fortunata »in agello memoratae Alexandriae matronae« (c. 22) je bil v antiki očitno neznan, kljub poročilu legende, da so tam mnogi bolniki dosegli ozdravljenje, sicer bi se na tem mestu razvil kult mučencev, kot nam kažejo primeri za druge oglejske mučence (prim. G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 82 ss.). *Cronica de singulis patriarchis nove Aquileie* (G. MONTICOLO, *Cronache Veneziane antichissime*, Roma 1890, 10) poroča, da je ležal »milliario tercio« iz Ogleja (dan. Terzo). Očitno je bil v zgodnjem srednjem veku neznan, dasi sta ležali trupli »in mausoleo saxeo«, saj naj bi ga po izročilu odkril gradeški patriarh Primogenij po sanjskem videnju (gl. op. 114 in M. P. BILLANOVICH, *Appunti*, 19).

⁷³ Da je Marko napisal evangelij v Ogleju, poročajo *Chronicon patriarcharum Aquileiensium* (DE RUBEIS, MEA, Appendix II, p. 6) iz 9. stoletja, ANONYMUS, *Vitae patriarcharum* (kot v op. 70, p. 5) in BELLONUS UTINENSIS, *De vitis* (kot v op. 70, p. 25). *Origo civitatum Venetiarum*, ed. sec., 3 (p. 82) poroča, da je evangelij napisal v Rimu in ga nato prinesel v Oglej, DANDULUS, *Chronica*, A. 46—49 (p. 10) pa poroča, da je evangelij napisal v Rimu, v Ogleju pa je dal na želje novokrščencev napraviti prepis. Kot največjo svetinjo je latinski (!) rokopis Markovega evangelija iz 6. stoletja (?) kot originalen Markov rokopis čuvala oglejska cerkev. O usodi kodeksa je obširno pisal DE RUBEIS, MEA, 15—22; IDEM, *Dissertationes*, 58—78.

⁷⁴ Gl. op. 68; P. PASCHINI, *La chiesa*, 42 s. je dopuščal možnost nastanka legende prav v času, ko se je Gradež ločil od Ogleja in se združil z Rimom. V dobo ca. 573—700 je datiral njen nastanek F. KOVACIĆ, o. c. 510. V čas pred 568 datirala nastanek legende A. CARILE-G. FEDALTO, *Le origini di Venezia*, Bologna 1978, 407.

in v drugi polovici 6. stoletja, v katerih bi mogla ideja o njenem apostolskem poreklu legitimirati njen položaj in dati oporo za njene cerkvenopolitične aspiracije.

V drugi polovici 6. stoletja je bila taka kritična situacija shizma zaradi obsodbe Treh poglavij, cerkvenopolitična prekinitev z Rimom in samovoljna razglasitev oglejskega metropolita za patriarha. Ker so imeli naslov patriarha lahko le škofje tistih cerkvenih skupnosti, ki so se po našale z apostolskim izvorom, bi legenda o Markovem apostolatu v Ogleju lahko legitimirala ta naslov. Da bi legenda kot ideja po sredi 6. stoletja resnično obstajala, nimamo nikakršnih zanesljivih dokazov, saj se v ohranjenih dokumentih v zvezi z istrsko shizmo nikjer ne omenja. Edino zelo verjetno sled kaže pismo papeža Pelagija ravenškemu eksharhu patrikiju Joanesu iz dobe 558/560, v katerem je papež zapisal o oglejskem patriarhu:⁷⁵

Sprašujem (te), ali se je katerega od ekumenskih cerkvenih zborov, ki jih spoštujemo, udeležil kakšen »patriarh« Benečij in Istre, kakor ga sami imenujejo, in ali je kdaj poslal odposlanca? Če se tega ne da niti s potvornimi trditvami na noben način dokazati, naj naposled vzamejo na znanje, da ne le, da niso svetovna cerkev, temveč da se ne more (sc. oglejska cerkev) niti šteti za del te, razen če, osvobojena jalovosti svoje izolacije, združena s temeljem apostolskih sedežev, zopet postane eden od Kristusovih udov.

Ti očitki se zelo verjetno nanašajo na legendo o sv. Marku. Zelo verjetno je po teh »potvornih trditvah« nastopal evangelist Marko samostojnejše kakor v zapisu legende, ki je nastal po zaključku shizme in v katerem nastopa oglejska cerkev kot najbolj zvesta hčerka rimske cerkve. Dejstvo, da Venancij Fortunat iz istega časa legende ne omenja, še ni dokaz, da tedaj ni obstajala, ker njegov opis oglejskih svetnikov ni sistematičen.⁷⁶

Postavitev nastanka legende kot ideje v zgodnejše obdobje je lahko

⁷⁵ PELAGIUS I, *Epistulae quae supersunt* (556—561), edd. P. M. GASSÓ-C. M. BAT-TLE, Montserrat 1956, 73 s. (v okrajšani obliki P. JAFFÉ, *Regesta pontificum Romanorum I*, Lipsiae 1885, 130 n. 983 in P. F. KEHR, *Italia pontificia VII/1*, 20 n. 9):

»Peto utrum aliquando in ipsis generalibus quas veneramur synodis vel interfuerit quispiam Venetiarum, ut ipsi putant, atque Histriae patriarcha, vel legatos aliquando direxerit. Quod si hoc, nec confictis quidem approbationibus, nulla rerum poterit ratione monstrari, discant aliquando, non modo se generalem ecclesiam non esse, sed nec generalis quidem partem dici posse, nisi, cum fundamento apostolicarum adunata sedium, a praecisionis suae ariditate liberata, in Christi membris coepit numerari.« Tako razlagajo odlomek P. PASCHINI, *La chiesa*, 43; F. LANZONI, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII*, Faenza 1927, 877 s.; R. EGGER, o. c., 62 s.; G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 33 s.; G. C. MENIS, *Pio Paschini*, 26.

⁷⁶ Venancij Fortunat omenja med enajstimi v MH dokumentiranimi oglejskimi mučenci v šestih skupinah (G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 85) le svojega patrona Fortunata (vendar ne Mohorjevega, temveč Feliksovega družabnika) in Kancije; gl. *Miscellanea* 8,6 (PL 88, 271); *De vita sancti Martini* 4, v. 658—660 (PL 88, 424). Zaradi tega samega dejstva, da Mohorja ne omenja, ne moremo vzeti za dokaz, da legende ni poznal ali da tedaj še ni obstajala. Gl. R. EGGER, o. c., 63 s.

le hipotetične narave. V poštev bi prišla sredina 5. stoletja, skoraj stoletje pred izbruhom shizme, ko so v toku velikih političnih, sprememb na Zahodu v velikih cerkvenih in političnih središčih v Italiji nastajale legende o njihovem apostolskem ali postapostolskem poreklu: tako legenda o apostoli Barnabu in Anatoliju v Milanu in legenda o Apolinariju v Raveni. Obema legendama je z oglejsko legendo skupno bistvo: ustanovitev cerkva v Milanu oz. v Raveni direktno iz Rima, posvetitev prvih škofov neposredno od apostola Petra.⁷⁷ Izmed teh legend je legenda o sv. Apolinariju v uvodni formulaciji Petrovega naročila učencu Apolinariju popolnoma enaka vsebinsko ustreznemu naročilu evangelistu Marku v oglejski legendi.⁷⁸ Ker legenda o Apolinariju sega v antiko in je tudi njen zapis starejši od zapisa oglejske legende,⁷⁹ se ponuja sklep, da je bila oglejska legenda v tem značilnem detajlu povzeta po ravenski. Skupno idejno bistvo in politične tendence teh legend, namreč rimski izvor teh cerkva in tesna naslonitev na Rim, kažejo, da so nastale še pred shizmo zaradi obsodbe Treh poglavij, ki je Oglej in Milano odtrgala od Rima, torej po sredini 5. stoletja. Ali je upravičeno postavljati nastanek oglejske legende v ta čas?⁸⁰ Težko si predstavljamo, da bi ob tem razcvetu legend in utrjevanju cerkvenopolitičnih aspiracij oglejska cerkev stala ob strani, predvsem zaradi konkurence Milana in Ravene, stare in nove cesarske prestolnice in metropolitanskih sedežev. Seveda s takim sklepanjem ne moremo pojasniti dejstva, da so bile politične aspiracije oglejske cerkve prek legende, s poudarjanjem Markovega primata med Petrovimi učenci, Mohorjevega primata med italjskimi škofi, primata Ogleja med italjskimi mesti, večje od aspiracij milanske in ravenske cerkve. Oglejska cerkev se je opirala na apostola in evangelista Marka, ki je že tedaj veljal za ustanovitelja aleksandrijske cerkve, po rangi druge cerkve v celotnem krščanskem svetu.⁸¹ Že sama ta osebnost je dajala Ogleju prestiž nad Milanom in Raveno. Ob izbruhu shizme je samo oglejska, ne pa npr. milanska cerkev, uzurpirala naslov patriarhata oz. je milanska cerkev ta naslov prav kmalu opustila.^{81a} Vse to govori v prid domnevi, da je oglejska legenda vsaj nekoliko poznejša od milanske in ravenske, in da je nastala v razmerah, ki so bile za Oglej težje in bolj kritične od onih, ki so vladale v milanski in ravenski cerkvi sredi 5. stoletja. Take oteževalne okoliščine so bile hunska osvojitev in rušenje mesta leta 452

⁷⁷ R. EGGER, o. c., 64 ss.; prim. citat iz Pavla Diakona (op. 65).

⁷⁸ Gl. *Passio s. Apollinaris*, 2 (AA SS Julii V, 1868, 345); prim. DE RUBEIS, *Dissertationes*, 129.

⁷⁹ G. LUCCHESI, *Apollinare di Ravenna*, BS 2, 1962, 239 ss.; MR, 302 n. 1.

⁸⁰ V to dobo datira nastanek legende R. EGGER, o. c., 67 s.

⁸¹ *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* 3,3 (ed. E. v. DOBSCHÜTZ, *Texte und Untersuchungen* 38,4, Leipzig 1912, 7; 32).

^{81a} A. VILLOTTA ROSSI, *Considerazioni intorno alla formazione dei diritti metropolitici ed all'attribuzione del titolo patriarcale della chiesa di Aquileia (sec. IV—VI)*, MSF 43, 1958—59, 139.

ter izguba velikih delov metropolitanskega ozemlja na severu in vzhodu v drugi polovici 5. stoletja.

Ker za Markov apostolat v Ogleju nimamo prav nobenih virov in je komajda verjeten, je vrednost legende za poznavanje začetkov oglejske cerkve odvisna predvsem od vprašanja, ali moremo dokazati historičnost prvega oglejskega škofa Mohorja in njegovega učenca in naslednika Fortunata. O tem vprašanju sta se izoblikovali dve na prvi pogled popolnoma izključujoči se gledanji.

Po prvem naziranju, ki ga zastopa italijanska historiografija, moremo Mohorja identificirati kot prvega znanega oglejskega škofa, seveda ne iz Neronove dobe,⁸² pač pa nekako iz prve polovice ali sredine 3. stoletja.⁸³ Kot prvi v vrsti oglejskih škofov se namreč omenja v dveh seznamih oglejskih »patriarhov«, ki sicer izhajata iz 11. stoletja, torej sta bila kompilirana pozneje kakor legenda,⁸⁴ vendar sta bila sestavljena na podlagi starega seznama, ki je bil domnevno kompleten in je segal v antiko.⁸⁵ Ta omemba

⁸² Največji zagovornik avtentičnosti legende, vključno z datiranjem dogodkov v Neronovo dobo, je bil med velikimi raziskovalci oglejskega krščanstva DE RUBEIS. V novjšem času sta datiranje Mohorjevega mučeništva v Neronovo dobo sprejela R. CESSI, *Da Roma a Bisanzio*, Storia di Venezia I, Venezia 1957, 296 in M. P. BILLA-NOVICH, *Appunti*, 21.

⁸³ Rezultate raziskav P. Paschinija (gl. G. C. MENIS, *Pio Paschini*, 22 ss.) so sprejeli italijanski in nekateri francoski zgodovinarji (podatke do l. 1972 navaja G. C. MENIS, o. c., 29 op. 5, po tem letu pa jih navajata G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 19 ss.; 64 ss.; 86 s. in A. NIERO, *I martiri aquileiesi*, AAAAd 22, 1982, 166 s.).

⁸⁴ Seznam oglejskih škofov nam z nebistvenimi razlikami posredujeta dva vira, ki nam do nastopa verske tolerance naštevata naslednje »patriarhe«:

a) *Series patriarcharum Aquileiensium* (DE RUBEIS, MEA, Appendix I, 6 = O. HOLDER-EGGER, MGH Scriptores 13, 1881, 367):

»Primus patriarcha predicator extitit Aquilegie beatus Marcus evangelista.

Hermachoras patriarcha sedit ann. 20, mens. 5.

Hellarus patriarcha sedit ann. 10, d. 7.

Grisogomas patriarcha sedit ann. 12.

Theodorus patriarcha sedit ann. 11.

Grisogonus patriarcha sedit ann. 9.«

b) *Chronicon Venetum* (vulgo *Altinate*), ed. H. SIMONSFELD, MGH Scriptores 14, 1883, 37 = *Origo civitatum Italiae*, ed. tertia (p. 162); »Beatissimus Marcus sedit primus Aquilegia an. 2, et vicis sue ellegit dilecto suo discipulo nomine

Hermachora, qui fuit natione Germanie, sedit an. 20.

Hellarus fuit natione Pannonicus, sedit an. 10.

Grisogonus fuit nacione Ursantinopoli, sedit an. 10.

Grisogonus fuit nacione Dalmatie, sedit an. 12.

Theodorus fuit nacione Tracie Grece, sedit an. 11.«

Gl. P. PASCHINI, *La chiesa*, 14 s.; F. LANZONI, *Le diocesi* (kot v op. 75), 875 s.; G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 64 s. Glavni razliki med seznamoma (prvi sledi oglejski, drugi graško-beneški tradiciji) sta sledeči: prvi seznam daje preciznejše kronološke podatke, drugi nam sporoča tudi izvor škofov. Kronološki podatki in zaporedje pontifikata se ne ujemajo v primeru obeh Krisogonov.

⁸⁵ Casa nastanka teh dveh seznamov oglejskih škofov se ne da določiti s preciznostjo. Gotovo sta seznama nastala kasneje od prvotne italške redakcije Hijeronimijanskega martirologija (ta naj bi nastala med leti 431-ca. 450; gl. R. AIGRAIN, *L'hagio-*

Mohorja naj bi bila odločilna za njegovo identificiranje s prvim, legendarnim oglejskim škofom. Še starejša, zato pa bolj problematična, je omemba Mohorja v Hijeronimijanskem martirologiju. Tam se omenja kot oglejski mučenec 12. julija »Armiger(us)« skupaj s Fortunatom.⁸⁶ Identificiranje »Armigera« z Mohorjem je v stvarno zgodovinskem in filološkem oziru zanesljivo.⁸⁷ Posebno težko vprašanje je, zakaj se kot škof omenja na drugem mestu za učencem Fortunatom. Očitno je Fortunatov kult v sredni 5. stoletju, ko naj bi nastal zapis v martirologiju, zasenčil Mohorjev kult. Tako razmerje med »glavnim« mučencem in »spremljevalcem« pa ni izjemen pojav, saj naletimo nanj v primeru sv. Lovrenca v Rimu in v primeru sv. Vincenca v Saragozi.⁸⁸ Ker je torej identificiranje Mohorja iz legende s prvim škofom v seznamu oglejskih »patriarhov« in z mučencem »Armigerom« v Hijeronimijanskem martirologiju zanesljivo, naj bi bil logičen sklep, da so v Ogleju v 4. (?) in 5. stoletju častili Mohorja kot prvega škofa in mučenca. To naj bi bilo historično jedro poznejše legende.⁸⁹

Povsem drugačno gledanje na osebnost sv. Mohorja se je uveljavilo med hrvaškimi, avstrijskimi, nemškimi, slovenskimi in deloma francoskimi zgodovinarji.⁹⁰ Bistvena poteza tega naziranja oz. njegovo izhodišče je sledeče: ker je historičnost Mohorja kot prvega oglejskega škofa in

graphie. Ses sources, ses méthodes, son histoire, Paris 1953, 38; prim. V. SAXER, *L'hagiographie ancienne d'Aquilée à propos d'un livre récent*, Mélanges de l'École française de Rome, Moyen âge-Temps modernes 92, 1980—2, 383 ss.). Ker se v obeh seznamih označujejo oglejski škofje kot patriarhi (v oglejskem vsak posebej, v gradeškem nosi seznam nadpis »*Nomina Aquilegensium patriarcharum*«), moremo postaviti kot terminus post quem leto 557, ko se je škof Pavlin (557—571) oklical za patriarha. Dejstvo, da se oba seznama ob nebitvenih razlikah ujemata, kaže na njun skupen izvor v času pred razkolom med Oglejem in Gradežem (607). Tako bi mogli čas nastanka teh seznamov datirati okvirno v drugo polovico 6. stol. Gl. V. SAXER, o. c., 384 ss.

⁸⁶ MH, 12. lul. (371): »*in Aquileia sanctorum Fortunati et Armigeri*«. Rokopisni varianti k zadnjemu imenu: *Armageri*; *Armagri*.

⁸⁷ P. PASCHINI, *La chiesa*, 23 s.; MH, p. 372 (komentar).

⁸⁸ P. PASCHINI, *Le fasi*, 164.

⁸⁹ G. C. MENIS, *La Passio*, 16 s.

⁹⁰ Tezo je postavil hrvaški zgodovinar S. RITIG, *Martyrologij srijemsko-pannonške metropolije*, Bogoslovska smotra 2, 1911, 266—268, 353—361. Za njim so jo sprejeli J. ZEILLER, *Les origines (prov. danub.)*, 75—78; F. ŠIŠIĆ, *Povijest Hrvata u vrijeme narodnih vladara*, Zagreb 1925, 153 op. 78; H. LECLERCQ, *Illyricum*, DACL 7/1, 1926, 102; F. KOVACIĆ, *Zgodovina Lavantinske škofije (1228—1928)*, Maribor 1928, 19. V najbolj izdelani obliki jo je predložil R. EGGER, *Der heilige Hermagoras*; za njim so jo sprejeli R. NOLL, *MIOG* 60, 1952, 413 s. (rec. Eggerjeve študije); B. SARIA, *Noricum und Pannonien*, *Historia* 1, 1950, 485; H. SCHMIDINGER, *Patriarch and Landesherr. Die weltliche Herrschaft der Patriarchen von Aquileia bis zum Ende der Staufer*, Graz—Köln 1954, 5; M. MIKLAVČIĆ, *Hermogenes — Hermagoras* (kot v op. 36), 365 ss.; IDEM, *Zgodovina cerkve v Jugoslaviji*, Ljubljana 1971, 22; IDEM, *LS* 3, 1972, 101 s.; L. M. GOLIA (*Kronika grofov Celjskih*, prev. in z opombami opremil L. M. G., Maribor 1972, 111); B. GRAFENAUER (F. KOS, *Izbrano delo*, Izbral in uredil B. G., Ljubljana 1982, 369) in P. ŠTIH, *ZC* 36, 1982, 262 (rec. Kosove knjige).

mučenca spričo tako poznih in nezanesljivih sporočil skrajno nezanesljiva, moramo iskati izvor tega kulta drugod. Med spodnje panonijskimi in zgor-njemezijskimi mučenci iz dobe Diklecijanovega preganjanja kristjanov se v pasijonu, ohranjenem v tako imenovanem Čedadskem breviariju, v skupini petih mučencev omenja tudi Hermogenes,⁹¹ ki ga kot mučenca na 23. avgust omenja tudi Hijeronimijanski martirologij.⁹² Z ozirom na to, da se v Ogleju, Čedadu in Konkordiji omenja kult teh mučencev, ki ga moramo zaslediti tako v poročilu o mučeništvu (*passio*) kakor tudi v martirologijih od Hijeronimijanskega dalje ter v lokalnih koledarjih s furlanskega območja,⁹³ nam pade v oči kulturna povezava med panonijskim in beneškim področjem. Nastanek te zveze pa lahko pojasnimo le z enim dejstvom: v začetku 5. stoletja so po hudih pustošenjih v Panoniji prebi-valci od tod bežali v Italijo. S seboj so prinesli tudi relikvije svojih mučencev.⁹⁴ Tako naj bi v letih 409/410 prispele v Oglej relikvije panonijskih mučencev Hermogena in Fortunata,⁹⁵ kjer naj bi na osnovi Hermogenovih aktov pozneje nastala v oglejski cerkvi zgoraj opisana legenda.⁹⁶ Sestavljalci

⁹¹ *Acta ss. Donati, Romuli, Sylvani, Venusti, et Hermogenis martyrum* (AA SS Aug. IV, 1867, 412—413). Poročilo je brez dvoma zelo staro, napisano pod vplivom aktov sv. Poliona (S. RITIG, o. c., 354 s.; J. ZEILLER, o. c., 75 s.). Kratke formulacije, zgodovinsko točni podatki, majhno število »legendarnih« elementov, ki nastopajo šele v drugem delu (*Acta s. Hermogenis*), vse to kaže, da gre za avtentično poročilo. S. RITIG, o. c., 354, postavlja njegov nastanek v Panonijo v dobo okrog leta 370, R. EGGER, o. c., 49 s. pravilneje sodi, da je zapis nastal v Italiji (Furlaniji) v času, ko so relikvije prinesli v Čedad. Kratka vsebina: sumarnemu opisu preganjanja kristjanov na sirmijskem po-dročju pod prezesom Viktorijanom z opisom postopka proti sirmijskim in singidunskim klerikom Donatu, Romulu, Silvanu in Venustu (c. 1—2) sledi nekoliko podrobnejši opis zasliševanja (z eno čudežno ozdravitvijo) in usmrtnice singidunskega lektorja Hermogena (c. 3—6). Datum mučenja (c. 6, p. 413): »*Passi sunt autem beatissimi Christi Donatus, Venustus, et Hermogenes sub die duodecimo Kal. Septembris, imperantibus Diocletiano et Maximiano imperatoribus.*«

⁹² MH, Aug. 23 (p. 459): »*In Aquileia natale sanctorum Fortunati Ermodori.*« Roko-pisni varianti k zadnjemu imenu: *Hermogenis; Hermogerati*; gl. R. EGGER, o. c., 20; G. BIASUTTI, *Il »Proprium sanctorum« Aquileiese ed Udinese e le sue variazioni*, Udine 1961, 20 s. Ime in datum kažeta, da gre za singidunskega mučenca Hermogena, ki je bil v času nastanka MH v Ogleju čaščen kot domači svetnik. O Fortunatu, ki se v aktih ne omenja, gl. op. 119.

⁹³ R. EGGER, o. c., 53 s.; G. BIASUTTI, *Il »Proprium sanctorum«*, 34; 39; 47.

⁹⁴ S. RITIG, o. c., 357; R. EGGER, o. c., 51 ss. (z obilico znanstvene dokumen-tacije).

⁹⁵ R. EGGER, o. c., 59.

⁹⁶ Trditev, da je legenda o sv. Mohorju nastala na podlagi Hermogenovih aktov, ki jo je postavil S. RITIG, o. c., 355 s., soglašal z njo J. ZEILLER, *Les origines*, 77, je naj-šibkejši člen te teze. Tega se je R. EGGER, o. c., 76 zavedal in je od nje odstopil, do-puščajoč celo možnost, da bi Mohorjev pasijon nastal pred Hermogenovim (!). Dejansko je podobnost med obema spisoma minimalna, podobna so le tista mesta, ki jih moremo imenovati loci communes mučeniških spisov. Ta mesta so sledeča:

legende naj bi spremenili ime Hermogena v Mohorja (Hermagora). Tako naj bi manj poznani nižji klerik singidunske cerkve in mučenec Hermogenes postal v legendi prvi oglejski škof in mučenec Mohor.

Kritična konfrontacija obeh naziranj je še vedno desiderat. Italijanski zgodovinarji, ki so se v novejšem času ukvarjali s tem vprašanjem, zavračajo drugo tezo kot hiperkritično do oglejske tradicije.⁹⁷ V resnici se obe tezi ne izključujeta na takšen način, kot se zdi na prvi pogled. Kakor je prva teza povsem logična in trdna, z eno šibko točko, da se namreč Mohor kot oglejski mučenec v virih ne omenja pred 5. stoletjem, pa ima druga teza, ki poskuša rešiti problem s pomočjo starejših virov, segajočih na konec 4. stoletja, večje število šibkih mest, ki jih moremo strniti v naslednje točke:

Priličevanje imena »Hermogenes« v »Hermagoras« je več kot vprašljivo. Z relikvijami so zanesli begunci iz Panonije v Italijo, kakor nam kažejo vsi znani primeri, tudi točno ime mučenca.⁹⁸ Skorajda nemogoča, za ta proces prenašanja relikvij edina izjema bi bila, če bi se v ustnem izročilu v relativno kratkem času ime »Hermogenes« preoblikovalo v »Hermagoras«.⁹⁹ Nedopustna vrzel v logičnosti druge teze je, da bi pri-

a) *Acta Hermogenis*

— lepa zunanost obeh mučencev (c. 6: *doleo de pulchritudine tua*)

b) *Passio Hermagorae*

— *vir elegans*

— mučenca pri zasliševanju takole označita pogsanske bogove:

— (c. 10) *diis tuis, qui nec anima nec auditu nec visu nec incessu comprobantur.* (c. 3) *dii tui lignei et lapidei sunt ... diis tuis vanis, mutis et surdis ...*

— ozdravitev obsedenca:

H. ozdravi obsedenosti sina nekega

H. ozdravi obsedenosti hčer prezesa (A-plemenitaša) Gregorija.

Viktorijana, svojega sodnika.

Vendar se čudežni ozdravitvi razlikujeta po motivaciji (Hermogenes je izgnal hudobnega duha iz poganskega templja, ta se je naselil v prezesovi hčeri; Gregorijev sin, ki ga je ozdravil Mohor, je že tri leta trpel za obsedenostjo) in po poteku (Hermogenes je ozdravil s polaganjem rok, znamenjem križa in ukazom hudobnemu duhu, naj odide, pri Mohorjevi ozdravitvi se omenja samo molitev in ukaz hudobnemu duhu).

⁹⁷ Kritično stališče so do »Eggerjeve« teze zavzeli naslednji avtorji: P. PASCHINI, *Le fasi*, 161 ss. (temeljna konfrontacija); E. MARCON, *Sant'Ermagora*, 21 op. 1; G. BIASUTTI, *La tradizione*, 14; IDEM, *Il »Proprium sanctorum«*, 21; IDEM, *Otto righe di Rufino*, 13; 23 op. 7; IDEM, *Alessandrinità*, 26; S. TAVANO, *Storicità dei martiri aquileiesi alla luce di recenti scoperte archeologiche*, Gorizia 1962, 4 s.; G. C. MENIS, *La Passio*, 17 op. 7; IDEM, *Pio Paschini*, 29; G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 70; A. NIERO, *I martiri aquileiesi*, 166.

⁹⁸ R. EGGER, o. c., 51 ss.

⁹⁹ G. BIASUTTI, *Otto righe*, 23 op. 7. Ime samo je grško, sestavljena iz osnove *Herma* (prim. op. 190), in ne germansko, kakor nam sporočata *Chronicon Venetum* (op. 84 b)) in DANDULUS, *Chronica*, A. 46—49 (p. 10). Ime Hermogenes, na katerega

bližno istočasno, z dopuščanjem časovnega primata enega ali drugega zapisa, nastala na osnovi istega prinešenega kulta sv. Hermogena na istem področju zapis o trpljenju sv. Hermogena in legenda o delovanju in trpljenju sv. Mohorja.¹⁰⁰ Nemogoče je, da bi se to zgodilo v času, ko sta bila identiteta in pravilno ime mučenca vsakomur dobro poznani. Zato je resnično vprašljivo, ali gre v primeru zapisa v Hijeronimijanskem martirologiju, ki je nastal sredi 5. stoletja na oglejskem področju, v primeru 12. julija in 23. avgusta za kult istega mučenca.¹⁰¹

Nobenega zanesljivega vira nimamo na razpolago, s katerim bi lahko dokazali, da je relikvije panonijskih mučencev zanesel v Oglej prvi val beguncev v letih 409/410, ki pride za to tezo edini v pošteb in ki je v virih zanesljivo dokumentiran, čeprav je to možno ali celo verjetno. Zaradi tega ne smemo povsem izključiti možnosti poznejšega prinosa relikvij, v drugi polovici 5. stoletja ali celo v 6. stoletju. Možnost, da bi bile prinešene v tem obdobju ali še kasneje, v času karolinških vojn v Podonavju ob koncu 8. stoletja ali celo po koncu madžarskih vpadov, skoraj povsem izključuje dejstvo, da kult panonijskih mučencev na oglejskem področju dokazuje Hijeronimijanski martirologij.¹⁰²

Starokrščanska cerkev v Samagerju pri Pulju s konca 5. stoletja, ki naj bi obenem s toponimom (Samagher) dokazovala kult sv. Mohorja že v 5. stoletju,¹⁰³ potrjuje tezo, da gre za svetnika, izhajajočega iz oglejske tradicije, in ne za importiran kult iz Panonije. Če toponim resnično izhaja od sv. Mohorja in ne morda od sv. Makarija,¹⁰⁴ je izveden gotovo iz imena Hermagoras in ne Hermogenes. Če tudi toponim sega po izvoru v 5. stoletje, gotovo ne gre za izpeljanko iz imena panonijskega mučenca,

naletimo tudi v 2 Tim 1,15, je bilo v starokrščanski dobi veliko bolj razširjeno kakor ime Hermagoras; tako npr. MR navaja kar šest Hermogenov, med Hermagori le oglejskega (gl. Index, p. 632; gl. tudi *ILChV III* (Indices) in *PLRE I*, 422 ss.). Možnost preoblikovanja imena »Hermogenes« v »Hermagoras« je utemeljeval B. SARIA, *Noricum und Pannonien*, Historia 1, 1950, 485, z mnenjem, da je po prenosu relikvij v Italijo »die Beschriftung der Reliquienschreine mit der Zeit schwer leserlich geworden war«.

¹⁰⁰ R. EGGER, o. c., 76.

¹⁰¹ Da gre za istega mučenca, trdi apodiktčno (darf als sicher gelten) R. EGGER, o. c., 20; bolj previden je H. DELEHAYE v komentarju k *MH*, p. 459 n. 1 (si vera sunt, quae ... disseruimus).

¹⁰² Po nezanesljivem, poznem poročilu, naj bi prispele relikvije v Furlanijo šele v začetku 10. stoletja (P. PASCHINI, *La chiesa*, 66). P. PASCHINI, *Le fasi*, 181 in 183, je menil celo, da je trditev o importu relikvij panonijskih mučencev v Oglej nezanesljiva, ker da se ni ohranilo o tem nobeno zanesljivo poročilo; to stališče je hiperkritično do navedb v *MH* (gl. R. EGGER, o. c., 53 s.).

¹⁰³ A. GNIRS, *La basilica ed il reliquiario d'avorio di Samagher presso Pola*, AMSI 24, 1908, 5—48, zlasti 7—18; B. MARUŠIČ, *Kasnoantička i bizantinska Pula*, Pula 1967, 15 ss.; G. BOVINI, *Le antichità cristiane della fascia costiera istriana da Parenzo a Pola*, Bologna 1974, 155—157.

¹⁰⁴ Od sv. Makarija ga izvaja Camillo DE FRANCESCHI, *La toponomastica dell'antico agro Polese desunta dai documenti*, AMSI 51—52, 1939—1940, 175 in E. RO-SAMANI, *Vocabulario Giuliano*, Bologna 1958, s. v. Samagher.

čigar pravilna oblika imena je morala biti dobrega pol stoletja po prenosu v novo domovino, kot nam kažejo viri, gotovo poznana. Orientacija cerkve, z osjo, ki se odklanja za dvanajst stopinj proti severu od vzhodno-zahodne smeri, ustreza legi sonca na 12. julij, kar se ujema z dnevom čaščenja sv. Mohorja in ne sv. Hermogena v Ogleju (12. julij in ne 23. avgust). Relikviarij iz te cerkve, ki je vrhunska umetniška stvaritev, papeški dar cesarju iz leta 440, je bil naknadno prinešen v Istro in gotovo nima opraviti z relikvijami sv. Mohorja.¹⁰⁵

Jezikovno-fonetični odnos med rokopisno nedvomno pokvarjenim zapisom imena mučenca v Hijeronimijanskem martirologiju za 12. julij (Armiger(us), Armager(us), Armagrus)¹⁰⁶ ter Hermogenom in Hermagorom ni povsem jasen, vendar je očitnejša sorodnost tega imena s Hermagorom kakor s Hermogenom.¹⁰⁷ Če upoštevamo, da je martirologij nastal sredi 5. stoletja, je torej zapis v njem le nekaj desetletij mlajši od prenosa Hermogenovih relikvij v Oglej. Tedaj pa sta morali biti identiteta enega in drugega mučenca ter njuno ime popolnoma jasni.

Upravičenost drugega naziranja zavrača izhodiščna nelogičnost. Zakaj bi oglejska cerkev, ki je imela večje število lastnih mučencev, pri retuširanem prikazu svoje preteklosti posegla po manj znanem mučencu, izhajajočem iz tujega okolja.¹⁰⁸ To bi bil v tisti dobi izjemen, tako rekoč nedopusten primer degradiranja lastnih mučencev in s tem lastne preteklosti, medtem ko sta tendenca in smisel legende povsem nasprotni. Vse velike cerkvene skupnosti na Zahodu, Milano, Ravena, Arles, Salona, so v dobi razcveta legend gradile svojo samozavest in ambicije na osnovi legendarnih izročil o lastnih mučencih, fiktivno postavljenih v apostolsko dobo. Oglejski primer bi bil za konkurenčne cerkve tako rekoč kamen spotike in skorajda škandalozen.

Zlasti pa upravičenost drugega naziranja izpodbijajo tisti viri, ki dokazujejo, da na oglejskem področju ni prišlo do zlitja kultov obeh mučencev v enega samega, temveč da sta pozneje neodvisno drug od drugega obstajala kult sv. Mohorja in kult sv. Hermogena. To dejstvo nam potrjujejo različna poročila o usodi relikvij oglejskih mučencev. Po

¹⁰⁵ O orientaciji cerkve gl. A. GNIRS, o. c., 17 s.; R. EGGER, o. c., 61 s.; G. BOVINI, o. c., 156 s. (z navedbo ostale literature). O relikviariju gl. nazadnje M. GUARDUCCI, *La capsella eburnea di Samagher*, AMSI 26 n. s., 1978, 1—141, zlasti 128.

¹⁰⁶ Gl. op. 86.

¹⁰⁷ Prim. S. TAVANO, *Riflessioni sulle »memorie« dei martiri aquileiesi*, Il Santo (Rivista Antoniana di storia dottrina arte) 24, 1984, 353 s. Najstarejši epigrafski zapis imena legendarnega oglejskega škofa, ki je ohranjen na ciboriju v gradeški stolnici iz dobe patriarha Vitalisa II (897—900) je preveč pozen in preveč fragmentaren (ohranjeni sta le prvi dve črki, SCS ER...), da bi nam mogel osvetliti odnos med imenom, saj bi se ohranjeni del imena teoretično lahko nanašal na eno ali drugo ime. Prim. S. TAVANO, *Grado. Guida storica e artistica*, Udine 1976, 36 s.; IDEM, *Riflessioni*, 354 op. 66.

¹⁰⁸ Prim. S. TAVANO, *Storicità*, 4.

eni tradiciji naj bi relikvije sv. Mohorja obenem z relikvijami drugih mučencev patriarh Pavlin leta 568 na begu pred Langobardi prenesel v Gradež,¹⁰⁹ po drugi naj bi šele gradeški patriarh Primogenij leta 628 na podlagi sanjskega videnja odkril (dotlej očitno neznani!) grob mučencev Mohorja in Fortunata v Ogleju in prenesel njune posmrtno ostanke v Gradež,¹¹⁰ kjer naj bi našli svoje mesto v katedrali sv. Evfemije.¹¹¹ O Hermogenovih relikvijah iz te dobe nimamo nobenih poročil, izročilo o tem mučencu pa je obenem z izročilom o drugih singidunskih mučencih čuvala najprej oglejska in nato čedadka cerkev.¹¹² Za leta 992—996 nam beneški kronist Dandulo poroča, da je dal beneški dož spraviti v katedrali sv. Evfemije v Gradežu relikvije v štirih posodah, z napisi mučencev.¹¹³ Te relikvije so bile odkrite leta 1024 po osvoboditvi izpod kratkotrajne vojaške okupacije Gradeža s strani oglejskega patriarha Popona. Tega dogodka se s ponosom spominjajo beneški hagiografi in kronisti.¹¹⁴ Tedaj so bile odkrite po teh poročilih relikvije naslednjih skupin mučencev:

1. Feliks in Fortunat
2. Mohor in Fortunat

¹⁰⁹ Poročilo, da je patriarh Pavlin že leta 568 prenesel v Gradež relikvije sv. Mohorja je nezanesljivo, saj nanj ne naletimo v najstarejših virih. PAULUS DIACONUS, *Historia Langobardorum* 2,10 (ed. G. WAITZ, MGH In usum schol., 1878, 92) poroča le, da je prenesel »*omnem suae thesaurum ecclesiae*»; akta mantovanske sinode leta 827 poročajo le, da je prenesel »*omnemque thesaurum et sedes sanctorum Marci et Hermachorae*« (cit. ed. (op. 68), 585). Nejasno poročilo o dogodku leta 568 nam posredujejo tudi naslednji viri: anonimna »*Translatio*« trupel sv. Mohorja in sv. Fortunata (G. MONTICOLO, *L'inventio e la translatio dei santi Ermagora e Fortunato nel cod. Marciano Lat. X, 37*, Nuovo Archivio Veneto a. II, v. 3/1, 1892, 149 (*Translatio III*); *Chronicon patriarcharum Aquileiensium* (DE RUBEIS, MEA, Appendix II, 7); ANONYMUS, *Vitae patriarcharum* (cit. ed., 8) in BELLONUS UTINENSIS, *De vitis* (cit. ed., 29) ter med beneškimi kronisti DANDULUS, *Chronica*, A. 568 (p. 75).

Medtem ko najstarejši beneški kroniki, *Cronica de singulis patriarchis Nove Aquileie* in *Chronicon Gradense* (ed. G. MONTICOLO, *Cronache*, 6 in 49) poročata, da je Pavlin prenesel v Gradež relikvije mučencev »Hilarija, Tacijana in drugih«, poročata o prinosu Mohorjevih relikvij šele JOHANNES DIACONUS, *Chronicon Venetum* (G. MONTICOLO, *Cronache*, 62) in anonimna »*Translatio s. Marci*« (N. McCLEARY, o. c. (op. 67), 241). O usodi Mohorjevih relikvij v srednjem in novem veku gl. G. VALE, o. c., 57—77; E. MARCON, *Sant'Ermagora*, 16 ss.; S. TAVANO, *Il culto*, 203 ss.

¹¹⁰ *Cronica de singulis patriarchis* (G. MONTICOLO, *Cronache*, 10); AA SS Julii III, 1867, 244 (*Translatio*, c. 3); G. MONTICOLO, *L'inventio*, 146 (*Translatio II*), 151 (*Translatio III*); *Origo civitatum Italiae seu Venetiarum*, ed. tertia (cit. ed., 124).

¹¹¹ *Cronica de singulis patriarchis* (G. MONTICOLO, *Cronache*, 15); S. TAVANO, *Il culto*, 204 s.

¹¹² R. EGGER, o. c., 53 s.

¹¹³ DANDULUS, *Chronica*, A. 992 ss. (p. 195): »*Dux... in cripta sancti Marci corpora sanctorum, in III^{or} capsis recondita, occultissime, cum inscriptis titulis, collocavit: in prima corpora extant Fortunati et Felicis, in secunda Hermacore et Fortunati, in tertia Dionisii et Largi, in III^a Hermogenis et Fortunati.*«

¹¹⁴ AA SS Julii III, 245 (*Translatio*, c. 8); G. MONTICOLO, *L'inventio*, 136 s.; 154 s. (*Inventio I, III*); DANDULUS, *Chronica*, A. 1024 (p. 206); gl. tudi M. P. BILLA-NOVICH, *Appunti*, 6 ss.

3. Dionizij in Larg

4. Hermogen in Fortunat

Tudi če vsa ta poročila, izhajajoča nedvomno iz iste tradicije, ki seže v sodobnost, ocenimo za nezanesljiva ali celo »fantastična«, ¹¹⁵ pa nam vendar odražajo jasno razlikovanje med Mohorjem in Hermogenom v beneškem izročilu, razlikovanje, ki ga izkazujejo tudi »kontinentalni« viri, furlanska rokopisa Uzuardovega martirologija, stari koledarji in liturgične knjige s furlanskega področja od 11. stoletja dalje. ¹¹⁶ Šele moderna hagioloka znanost je skušala priti do enotnega izvora obeh kultov.

Če odmislimo tretjo skupino relikvij, ki nas v tej zvezi ne zanima, je vrednost poročil odvisna predvsem od njihovega najbolj »sumljivega« dela, da se namreč v vseh treh skupinah pojavlja na drugem mestu Fortunat. Ne da bi nas zanimalo dejstvo, ali so bile vse te relikvije tedaj resnično spravljene v katedrali sv. Evfemije v Gradežu ali ne, ¹¹⁷ se postavlja vprašanje, ali je taka povezanost skupin mučencev sploh možna, ali se za Fortunati skrivajo ena, dve ali tri osebnosti.

Prva skupina mučencev, Feliks in Fortunat, je historično utemeljena, saj jo dokazujejo tako sporočila iz antike kakor arheološke najdbe. Gre za kult dveh oglejskih mučencev iz Dioklecijanove dobe, ki je bil v antiki na beneškem področju zelo popularen. ¹¹⁸

Fortunat v zadnji skupini je tudi historična osebnost. Gre za singidunskega mučenca, ki se resda ne omenja kot Hermogenov družabnik v aktih Donatove skupine, a je bil po poročilu v antiko segajočih oglejskih diptihov eden iz skupine singidunskih mučencev, čigar relikvije so bile prenešene na Beneško takrat kakor Hermogenove, zato nas taka zveza relikvij ne sme presenetiti. ¹¹⁹

¹¹⁵ P. PASCHINI, *Le fasi*, 183.

¹¹⁶ »*Laudes sive acclamationes*« oglejske cerkve iz 11. stoletja (G. VALE, o. c., 85); liturgični koledarji s furlanskega področja za 23. avgust (G. BIASUTTI, *Il »Proprium sanctorum«*, 27 (videmski in rožaški rokopis Uzuardovega martirologija), 34 (več rokopisnih koledarjev od 12. do 14. stoletja), 39 (tiskani koledar s konca 15. stoletja), 47 (tiskana koledarja iz l. 1598 in 1753)).

¹¹⁷ P. PASCHINI, *Le fasi*, 183.

¹¹⁸ Gl. pogl. III, 2 (B).

¹¹⁹ Ferrarjev izvleček iz neohranjenih oglejskih diptihov, ki segajo v antiko (morda so nastali celo pred akti Donatove skupine) v AA SS Aug. IV, 1867, 589: »*Hermogenes lector, et Fortunatus diaconus ecclesiae Singidonensis in persecutione Diocletiani et Maximiani sub Victoriano praeside passi sunt eodem tempore, quo S. Donatus et socii ex eadem urbe. Cum enim Fortunatus diversis tormentorum generibus affectus in fidei confessione persisteret, capitis obtruncatione martyrium complevit... Quorum corpora Aquileiae requiescunt.*« V historično avtentičnost panonijsko-mezijskega mučenca Fortunata ne moremo dvomiti, saj ga izpričuje MH; tu se omenja kot mučenec iz Sirmija in Donatov družabnik (Apr. 9, p. 180). Šele v Ogleju nastopa kot Hermogenov družabnik (MH, Aug. 23, p. 459), verjetno zato, ker so bile po prenosu njune relikvije čaščene skupaj. Gl. S. RITIG, o. c., 359 s.; J. ZEILLER, *Les origines (prov. danub.)*, 77 s.; R. EGGER, o. c., 54 (vsi trije s po našem mnenju napačno trditvijo, da je panonijski mučenec postal predloga za Mohorjevega družabnika v legendi).

Težje rešljiv je problem Mohorjevega spremljevalca Fortunata. Ta se resda omenja v Hijeronimijanskem martirologiju na prvem mestu, pred Mohorjem, kar je verjetno posledica njegove večje popularnosti v času nastanka zapisa, morda pa tudi posledica načina zapisa. Možno je namreč, da gre za »prenos« imena »škofa in mučenca« Fortunata z 11. junija na 12. julij.¹²⁰ Ker Fortunata kot Mohorjevega družabnika omenja šele legenda iz 9. stoletja, ne omenjajo pa ga sezname oglejskih škofov (dasi je bil po legendi pred smrtjo že posvečen za škofa),¹²¹ niti ne akti mantovanske sinode, je možno, da gre za priličenje kulta Feliksovega družabnika Fortunata Mohorjevemu kultu, zlasti ker gre v obeh primerih za oglejska mučenca.

Izključena je možnost, da se za vsemi Fortunati skriva ista osebnost.¹²² Če je med tremi Fortunati kakšna podvojitve, je to v primeru svetnika v prvi in drugi skupini, ne pa v drugi in četrti.¹²³ Kakor se zdi morda nekoliko neverjetno, pa ne smemo izključiti možnosti obstoja kulta treh različnih Fortunatov na oglejskem področju, enega importiranega in dveh domačih, zlasti zato ne, ker je bilo to ime med zgodnjimi kristjani zelo priljubljeno in ker so bila zlasti imena mučencev, kakor nam kaže onomastično gradivo, v zgodnjekrščanski dobi še posebej priljubljena.¹²⁴

Kakor je ta rešitev problema, ki daje prednost oglejski tradiciji o sv. Mohorju, vendar ne zavrača povsem druge teze, temveč ji odreja mnogo bolj skromno, a zanesljivo mesto v oglejski hagiografiji, navidezno »kompromisna«, pa jo vendar utemeljuje predvsem dejstvo, da je še po nastanku legende o sv. Mohorju obstajal neodvisno od nje kult sv. Hermogena, dejstvo, ki izključuje možnost zlitja dveh mučencev v eno svetniško čaščenje.

¹²⁰ MH, Jun. 11 (p. 314 s., n. 29): »in Aquileia translatio corporis Fortunati episcopi et martyris« (po mnenju nekaterih raziskovalcev gre za prenos relikvij sicer neznane škofa iz Panonije (!), ker med oglejskimi mučenci ni nobenega škofa Fortunata; gl. komentar k MH, Jul. 12 (p. 371 s., n. 8) in zlasti V. SAXER, *L'hagiographie ancienne d'Aquilee*, 380 s. (z mnenjem, da gre za oglejskega mučenca).

¹²¹ C. 19—20.

¹²² Da gre v primeru treh Fortunatov za isto osebnost, je menil P. PASCHINI, *Le fasi*, 164.

¹²³ Da je panonijski Fortunat podlaga za izoblikovanje lika Mohorjevega učenca, trdijo zagovorniki teze o panonijskem izvoru sv. Mohorja (gl. op. 119 na koncu).

¹²⁴ To je domneval že P. KANDLER, *CDI*, A. 293 (komentar); k taki rešitvi problema sta se nagibala tudi J. PINIUS, *AA SS* Aug. IV, 1867, 589 in M. P. BILLANOVICH, *Appunti*, 21 s. Da je bilo med mučenci veliko Fortunatov, nam kaže pogosta omemba tega imena v MH (gl. Index nominum), saj se čaščenje Fortunatov omenja kar na 44 dni. Bolj pogosto se omenjajo med učenci le Felix (128 dni; ime je sinonim k Fortunatu), Saturninus (94 dni), Victor (92 dni), Ianuarius (80 dni), Donatus (69 dni), Paulus (63 dni) in Petrus (53 dni), približno tako pogosto kakor Fortunat pa Iulianus 45 dni), Saturus (44 dni), Secundus (41 dni) in Timotheus (40 dni). Veliko priljubljenost tega imena med kristjani v pozni antiki nam kaže tudi epigrafsko gradivo (gl. *ILChV*, Index, s. v. Fortunatus).

V luči legende in drugih virov se nam Mohor razodeva kot domnevno prvi oglejski škof, ki gotovo ni bil mučenec iz Neronove dobe, medtem ko se zdi doba cesarja Decija (249—251) le nekoliko prepozna, da bi mogli vanjo datirati smrt prvega oglejskega škofa.¹²⁵ Legenda je poznega nastanka, vendar je nastala na podlagi nekega avtentičnega poročila o mučniški smrti iz dobe Dioklecijanovega preganjanja, kakor nam kaže omemba »dekreta cesarjev«, strokovni izraz »praeses« za cesarskega namestnika in vrsta historično utemeljenih detajlov. Legenda ni nastala iz poročila o mučenju sv. Hermogena. Glavno osebo legende, škofa Mohorja, so sestavljali legende vzeli iz oglejske tradicije, v kateri je nastopal kot mučenec in verjetno tudi kot škof, ne pa iz tradicije o singidunskem mučencu, ki se je ohranila poleg prve.

Zgodovinski pomen legende o sv. Marku in legende o sv. Mohorju je bil v poznejših obdobjih izjemno velik. Legenda o sv. Marku, ki je postala temelj politične in cerkvenopolitične samozvesti Benetk, prek Gradeža v cerkvenem oziru posrednega dediča Ogleja,¹²⁶ na kontinentalni del patriarhata ni imela večjega vpliva. Še manj je bila odmevna drugod po Evropi, saj je ne upoštevajo niti historični martirologiji, niti Rimski martirologij, dasi posvečajo prazniku evangelista Marka (25. april) obsežne elogije.¹²⁷ Na območju oglejskega patriarha se je širil vpliv legende o sv. Mohorju, ki se je v različnih predelih oglejskega vplivnega območja manifestiral na različne načine.

Na zahodnem in severnem vplivnem območju je prišlo do priklapljanja novih legend na obstoječo. Tak primer je legenda o Mohorjevih

¹²⁵ V ta čas postavlja Mohorjevo mučeništvo hipotetično A. NIERO, *I martiri*, 167. Na osnovi obstoječih virov ne moremo odgovoriti na vprašanje, kdaj je Mohor živel. Če upoštevamo edine razpoložljive podatke, ki nam jih posreduje seznama oglejskih škofov (gl. op. 84) in od Teodora, ki se je udeležil sinode v Arlesu leta 314, računamo nazaj, pridemo komaj v šestdeseta leta 3. stoletja, torej bi postavili Mohorjevo smrt celo v dobo Valerijanovega preganjanja. Če smatramo seznam za popoln in ne tako kot starejši raziskovalci vstavljamo novih imen (tako npr. M. BAVČAR, *Historia rerum Noricarum et Foro-Julienensium*, Gorica 1663, Syllabus Aquil. antistitum v uvodu; slov. prev. »Zgodbe Norika in Furlanije«, prev. Z. JELINČIČ, Toronto 1975, 874, ki je 3 ali 4 imena pred Teodorom povečal na 11) ali zastopamo stališče velikih časovnih vrzeli v katalogih (tako DE RUBEIS, *Dissertationes*, 144—156), kljub »raztegnitvi« dolžine pontifikata posameznih škofov ne moremo priti v starejšo dobo kot v prvo tretjino 3. stoletja (prim. P. PASCHINI, *La chiesa*, 15; G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 65). Ta »sfriziran« izračun o začetkih organizirane cerkvene skupnosti v Ogleju bi ustrežal stvarnosti; po analogijah z drugimi velikimi središči na Zahodu, Raveno, Milanom, Lugdunom, bi mogli postaviti začetke organizirane cerkvene skupnosti v Ogleju na konec 2. ali v začetek 3. stoletja.

¹²⁶ O kultu sv. Marka v Gradežu, ki je dokumentiran za dobo pred prenosom njegovih relikvij v Benetke (828), gl. S. TAVANO, *Il culto*, 206 ss.; o njegovem kultu v Benetkah gl. S. TRAMONTIN v kolektivnem delu S. TRAMONTIN-A. NIERO-G. MUSOLINO-C. CANDIANI, *Culto dei santi a Venezia*, Venezia 1965, 43—73, zlasti 51 ss.

¹²⁷ Gl. *Édition prat.*, 71; USUARDUS, p. 218; MR, *Apr.* 25 (1) (p. 155). Nerešeno ostaja vprašanje, ali legendo upoštevajo kakšni rokopisi, zlasti Uzuradovega martirologija, predvsem tisti z oglejskega in beneškega področja.

učencih Siriju in Evenciju, ki naj bi zanesla krščanstvo v Pavijo, Verono, Brescijo in Lodi (civitas Laudensis). Očitna je »protimilanska« nastrojnost avtorja te legende, saj je oglejski misijon razširil daleč na zahod, na vplivno območje milanske cerkve.¹²⁸ Za nas posebej zanimiva je »noriška« verzija te legende, ki jo moremo zasledovati šele od 13. stoletja dalje. Avtor te je falzificiral prvotno »italsko« verzijo tako, da je Lodi preimenoval v Lorch (civitas Lauriacensis) in tako postavil začetek te škofije (oz. pasavske kot njene naslednice) v apostolsko dobo.¹²⁹ Lavriaška oz. pasavska cerkev je šla celo tako daleč, da je postavila trditev o prihodu samih evangelistov Marka in Luka v Lavriak in je torej v svojih ambicijah celo preseгла oglejsko cerkev.¹³⁰ Ta legenda in njeni derivati so v smislu misijona »pokrili« zahodni in severni del oglejskega območja, vendar so »izpustili« Recijo in Vindelicijo.¹³¹ Prvemu oglejskemu škofu Mohorju in njegovemu nasledniku Fortunatu pripisuje ustanovitev lorške nadškofije legenda o sv. Maksimilijanu iz Celeje.¹³²

Na oglejsko-istrskem območju se kaže vpliv legende o sv. Mohorju v obliki »izposojanja« oseb iz nje za tvorbo novih mučeniških legend, postavljenih bodisi v Mohorjevo sodobnost (tako oglejsko-gradeška legenda o oglejskih devicah), bodisi v poznejšo dobo (tako legenda o tržaškem mučencu Servolu).¹³³

¹²⁸ BHL 7976 in 4619 (H. QUENTIN, *Les mart. hist.*, 278); FLORUS, *Sept. 12* (*Édit. prat.*, 167); ADO (PL 123, 352); USUARDUS (cit. ed., 301 s.); MR, *Feb. 8* (7); *Sept. 12* (6); *Dec. 9* (6) (p. 53; 392; 573). Gl. tudi F. LANZONI, *Le diocesi*, 984 ss.; P. PASCHINI, *Le fasi*, 175 s.; P. BERTOCCHI, *Evezio*, BS 5, 1964, 377.

¹²⁹ A. HUBER, *Geschichte der Einführung und Verbreitung des Christentums in Südostdeutschland I*, Salzburg 1874, 56 ss. M. HEUWIESER, *Geschichte des Bistums Passau*, Passau 1939, 10 ss.

¹³⁰ Trditev o apostolskem izvoru lavriaške škofije vsebuje ena od falzificiranih listin pasavskega škofa Pilgrima s konca 10. stoletja (R. NOLL, *Frühes Christentum*, 17; o pasavskih falzifikatih gl. A. LHOTSKY, *Quellenkunde zur mittelalterlichen Geschichte Österreichs*, MÖG, Ergänzungsband 19, 1963, 167 ss. Trditev o misijonskem prihodu Marka in Luka v Lavriak nam dokumentira napis na zvoniku v Ennsu iz druge polovice 16. stoletja, ki ga je nazadnje objavila R. PILLINGER, *Preganjanje kristjanov in uničevanje templjev na ozemlju Avstrije v rimski dobi*, ZČ 39, 1985, 173 ss. (Fot. 1).

¹³¹ To ozemlje »pokriva« legenda o sv. Luciju, pokristjanjenem britanskem kralju iz druge polovice 2. stoletja, ki naj bi okrog leta 200 osebno razširil krščanstvo v Reciji (gl. A. HUBER, o. c., 55). Legenda po svoji vsebini sodeč ne odraža niti oglejskih, niti milanskih interesov. Prim. P. F. BARTON, *Frühzeit des Christentums*, 15 s.

¹³² *Acta s. Maximiliani 1* (AA SS Oct. VI, 1868, 52 F).

¹³³ Legendo o oglejskih devicah bomo obravnavali v naslednjem podpoglavju. V legendi o tržaškem mučencu Servolu (pogl. II, 2 (B)) srečamo Ataulfa (*Attulfus*). Ataulf je bil po tej legendi vikarij prezesa Junija, ki je začel Servula občudovati. Gl. M. SZOMBATHELY, *L'ufficio di san Servolo della collezione Scaramanga*, Archeografo Triestino s. IV, 24, 1962, 71 s.

Po falzificirani darovnici iz 12. stoletja naj bi na prošnjo patriarha Hilarija (po katalogih škofov Mohorjevega naslednika) »*Laurentia regina, Ataulfi Aquileiensis filia*« leta 165 obdarovala novigrajsko cerkev. Darovnico naj bi potrdil sam papež Pij I, doma iz Ogleja (gl. op. 175). Gl. DE RUBEIS, *Dissertationes*, 78; P. KANDLER, *CDI*, A. 110.; P. F. KEHR, *Italia pontificia VII/2*, 228; R. EGGER, o. c., 73 s.

V vzhodnih pokrajinah patriarhata se kaže vpliv legende v obliki trditve o zgodnjem pokristjanjenju dežel vzhodno od Ogleja, opirajočih se na poročilo v legendi, da je Mohor poslal misijonarje v »Trst in razna mesta«. Te trditve so postavili novoveški zgodovinarji zlasti za vzhodni in severovzhodni del oglejskega vplivnega območja, za katero se ni v srednjem veku izoblikovala nobena legenda, ki bi se navezovala na Mohorjevo osebnost.¹³⁴ Podlaga za širjenje takih predstav je bila razširjenost Mohorjevega kulta v teh deželah.¹³⁵

Te legende, domneve in trditve, so zelo poznega nastanka, nekatere tudi tisoč in več let kasnejše od dobe, ki jo želijo prikazati, in so zelo majhne zgodovinske vrednosti. Razodevajo nam, kako so v srednjem in v novem veku, vse do nastanka zgodovinske znanosti, gledali na pokristjanjenje dežel na oglejskem vplivnem območju. Dejstvo, da stoji povsod v ospredju Oglej, je verjetno daljni sled odraz dejstva, da so v te kraje zanesli krščanstvo misijonarji iz Ogleja, v časovnem razponu nekako od druge polovice 3. stoletja do 5. stoletja. Žal nam ohranjeni viri slikajo tako misijonsko in cerkvenoorganizacijsko akcijo Ogleja le za bližnjo Konkordijo ob koncu 4. stoletja.¹³⁶ Za »prazgodovino« oglejske cerkve nam legenda pove zlasti to, da je cerkvenoorganizacijsko Oglej od dobe, ki jo moremo zasledovati po virih, spadal pod rimsko cerkev. Kot bomo videli pozneje, nam isto dokazuje tudi drugi najvažnejši vir za poznavanje začetkov oglejske cerkve, njena veroizpoved.

Oglejsko legendo sta že zgodaj upoštevali tudi dve sosednji cerkveni središči, ki sta prav tako izoblikovali svoji »ustanovni« legendi v približno isti dobi kakor Oglej, postavljeni v približno isti vsebinski in časovni okvir (apostolska doba, ustanovitelj je Petrov učenec) kakor oglejska legenda: Ravena in Salona.

¹³⁴ J. L. SCHÖNLEBEN, *Carniolia antiqua et nova... sive inclity ducatus Carnioliae annales III*, Labaci 1681, 152 ss.; J. V. VALVASOR, *Die Ehre des Hertzogthums Krain II*, B. VIII, Laybach 1689, 509; M. BAVCAR, o. c., 2, 32; 35 (slov. prev. 83; 86); M. POHLIN, *Kraynska kroneka* (rokopis iz l. 1770, odlomek objavil P. RADICS, »Kraynska kroneka« p. Marka Pohlina, Izvestija Muzejskega društva za Kranjsko 11, 1901, 45).

¹³⁵ Prim. J. HÖFLER, *Trije popisi cerkva in kapel na Kranjskem in Slovenskem Stajerskem s konca 16. stoletja*, Viri za zgodovino Slovencev 6, Ljubljana 1982, 28/29 (št. 136); 30/31 (153); 32/33 (209); 38/39 (307); 44/45 (380); 48/49 (450); 56/57 (571); 58/59 (584); 68/69 (36); 70/71 (63). Mohor in Fortunat se omenjata kot sozaščitnika ljubljanske škofije v ustanovnih listinah te škofije iz l. 1461 in 1462 (»... in Cathedralem ecclesiam ipsius civitatis Laybacensis sub vocabulo sanctae Trinitatis, ... Hermachore et Fortunati Martyrum, ...«; Zgodovinski zbornik. Priloga k »Laibacher Diocesanblatt-u« 1, 1888, 7; 3, 1890, 116). Praznovanje sv. Mohorja in Fortunata omenjajo vsa tiskana »Propria sanctorum« ljubljanske škofije, z lekcijami, ki povzemajo vsebino legende; tako »Proprium sanctorum« iz l. 1687, 1729, 1781 in 1848 (gl. (Uvod, op. 24, 31 in 35). Tema dvema mučencema je posvečen prvi hagiografski spis v slovenščini: *Ta male katechismus tu je bukuvze... P. Petra Kanisia*, Na Duneju 1768, 108—113 (slov. izdajo pripravil Marko POHLIN).

¹³⁶ Gl. P. ZOVATTO, *Le origini del cristianesimo a Concordia*, Udine 1975, 47 ss; prim. op. 155.

V primeru Ravene moremo reči, da je bilo priznanje oglejske legende verjetno dokaj zgodnje. Če se v zapisu legende o sv. Apolinariju izpred sredine 9. stoletja omenja kot prva cerkev v Raveni, kjer naj bi Apolinarij krstil, cerkev sv. Evfemije, moremo domnevati, da ta omemba že predpostavlja priznavanje oglejske legende o devicah mučenkah, krščenkah sv. Mohorja, četudi se ta v viru ne omenja izrecno. Gotovo se je kult te svetnice v Raveni v zgodnjem srednjem veku opiral na oglejsko izročilo in ne na posedovanje relikvij hakedonske mučenke iz Dioklecijanove dobe, sicer si sestavljalec legende, ravenški klerik Agnellus, ne bi mogel dovoliti časovnega neskladja dveh in pol oz. treh stoletij, če upoštevamo čas prinosu relikvij te svetnice na Zahod. Ravenska cerkev je pozneje v vsebinskem oziru celo povezala obe ustanovni legendi: po Apolinarijevem izgonu v Ilirik, kjer naj bi začetnik krščanstva v Raveni velikopotezno širil krščanstvo (v Korintu, Saloni, Panoniji, ob bregovih Donave, v Trakiji, torej v deželah, ki niso bile nikdar v vplivnem območju oglejske cerkve (!),¹³⁷ naj bi se Apolinarij na povratku v Italijo ustavil v Ogleju pri škofu Mohorju, učencu evangelista Marka. Ta naj bi mu na njegovo prošnjo poklonil relikvije prve krščanske mučenke, oglejske device Evfemije, na podlagi katerih naj bi Apolinarij posvetil prvo cerkev v bližini Ravene.¹³⁸ Ta ravenska tradicija torej odraža koristno sodelovanje obeh cerkva, utemeljeno že v samih začetkih krščanstva v obeh mestih. Ravenski primer odraža intenzivno povezovanje obeh ustanovnih legend, ob upoštevanju prav vseh ambicij oglejske cerkve, ki se razodevajo skozi legendo o sv. Mohorju, celo primata oglejske cerkve, kar se tiče starosti svetniškega kulta. Samo legenda o sv. Marku, ki izrazito poudarja primat Ogleja v celi Italiji, se tu ne upošteva.

Manj tesna in zato manj opazna je povezava oglejske legende z ustanovno legendo salonitanske cerkve. Srednjeveška splitska historiografija

¹³⁷ H. QUENTIN, *Les mart. hist.*, 63 s.; BEDA, *Jul. 23* (Edit. prat., 134); ADO, *Jul. 23* (PL 123, 306 s.). Sele *Historia inventionis s. Apollinaris episcopi et martyris* 4 iz 12. stoletja širi Apolinarijev misijon tudi na Istro, ki je spadala vseskozi v vplivno območje oglejske cerkve: »Istria provincia quaedam est in partibus Illyricis, cujus incolae beatus Apollinaris, cum ibi exularet, ad fidem Christi evangelica praedicatione convertit. Unde in eadem provincia celeberrimus est, et quasi ejus regionis Apostolus summa devotione venerabilis.« (AA SS Julii V, 1868, 360 C). Apolinarijev kult v Istri ima historično podlago v tesnih zvezah (zlasti južne) Istre z Raveno, zveze, ki jih moremo zasledovati od Justinijanove dobe pa vse v 13. stoletje. Gl. A. TORRE, *Sui rapporti tra Ravenna e l'Istria nel Medio Evo*, *Annuario d. r. L. Sc. »A. Oriani« di Ravenna* 1928, 39–80; L. MARGETIĆ, *Histrica et Adriatica*, Trieste 1983, 33 s.

¹³⁸ AGNELLUS, *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis* 1 (ed. O. HOLDER-EGGER, MGH Script. rerum Langobard. et Ital. saec. VI–IX, 1878, 280 (= AA SS Julii V, 1868, 350), vir iz dobe okrog leta 840, ki črpa iz legende, omenja le cerkev sv. Evfemije v Raveni kot prvo cerkev, kjer naj bi Apolinarij krstil (*In basilica beatae Eufemiae quae vocatur ad Arietem, primitus baptismum fecit*). Kasnejša ravenska historiografija je izoblikovala predstavo o srečanju med Apolinarijem in Mohorjem v Ogleju, ob katerem naj bi slednji izročil Apolinariju relikvije mučenke Evfemije, ki naj bi malo pred tem umrla mučeniške smrti (AA SS Sept. I, 1868, 606 C).

je stala na stališču istočasnosti misijonske aktivnosti na treh obalah Jadranskega morja: Apolinarijeve v Raveni kot glavnem mestu Emilije, Markove v Ogleju kot glavnem mestu Benečije in Istre ter Domnionove v Saloni kot glavnem mestu Dalmacije. V splitskem primeru opazimo samo upoštevanje legende o sv. Marku, medtem ko se Mohor nikjer ne omenja.¹³⁹

Ob izročilu ravenske in salonitanske cerkve moremo reči, da gre za cerkveni središči, s katerima Oglej ni imel nikdar ozemeljskih sporov, niti ne posebno intenzivnih stikov, in s katerima je redko prihajal v zapletene, problematične odnose. Bolj zanimivo bi bilo vedeti, kako so na začetke oglejske cerkve in na obseg oglejskega misijona gledali v dveh cerkvenih središčih, ki sta bili z Oglejem v precej tesnejših cerkvenopolitičnih stikih: v Milanu in v Sirmiju.¹⁴⁰ Žal se ni ohranilo o tem nikakršno sporočilo.

4. Legenda o oglejskih devicah

Od legend, ki so nastale pod vplivom legende o sv. Mohorju, je po svoji zgodovinski vlogi najpomembnejša legenda o mučeništvu oglejskih devic Evfemije, Dotoreje, Tekle in Erazme. Ta legenda je poleg Mohorjeve edina, ki skuša pojasniti začetke krščanstva v Ogleju. Kratka vsebina zgodbe, ki je bled srednjeveški posnetek, umetno vstavljen v antično okolje.¹⁴¹

¹³⁹ Medtem ko Vita s. Domnii episcopi 2 (AA SS Aprilis II, 1866, 7) navaja med Petrovimi učenci samo Pankracija, Apolinarija in Domnija, pa poroča *Historia Salonitana maior* 3 (ed. N. KLAIC, Beograd 1967, 73): »Beatus Petrus... Unde per oras adriatici sinus tres direxit pontifices: Appolinarem Ravene, que est metropolis totius provincie Emilie, Marcum evangelistam Aquilegie, que preerat Venetie et Ystrie, Domnium vero in Salonam direxit, que caput erat Dalmatie et Croatie (prepis iz Historije Salonitane minor iz 13. stoletja)... Pancratium destinavit in Siciliam, Appolinarem Ravenam, Marcum evangelistam Aquilegiam, Domnio vero multis coram positus dixit... 'venies in Dalmatiam...'
(kompilacija iz Histor. Salonit. minor in legende o sv. Dujmu).

¹⁴⁰ O stikih Ogleja z Milanom in Raveno gl. zbornika *Aquileia e Milano*, AAAd 4, 1973 in *Aquileia e Ravenna*, AAAd 13, 1978; Kratek prikaz odnosov Ogleja s Sirmijem in Salono podaja R. BRATOŽ, *Cerkvenopolitični in kulturnozgodovinski odnosi med Sirmijem in Akvilejo*, ZČ 37, 1983, 259–272.

¹⁴¹ Legenda, ki se je ohranila v več med seboj nekoliko različnih variantah (kot »lectiones« v starem oglejskem brevirju, kot »passio«), je objavljena v AA SS Sept. I, 1868, 607–608. Prvi del legende je s kratkim komentarjem objavil tudi P. KANDLER, CDI, A. 64; gl. tudi BHL 2706–2707. Od starejših avtorjev legendo in extenso povzemajo in jo povsem v duhu intencije njenih avtorjev vgrajujejo v kontekst legende o sv. Mohorju J. L. SCHÖNLEBEN, *Carniolia antiqua et nova* III, 157 ss.; J. V. VALVASOR, *Die Ehre*, II/VIII, 509 s. in M. BAVČAR, *Historia* 2,34 (slov. prev. 84–86). Kritično se je do legende opredelil DE RUBEIS, MEA, 30 s. Najbolj poglobljeno analizo legende je napisal P. PASCHINI, *La chiesa*, 44–48. V novejših prikazih oglejske hagiografije je malo opažena; P. BURCHI, BS 5, 1964, 163 s. se ne spušča v problem historične interpretacije, G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 26, jo komajda omenja. Večjo pozornost ji po pravi posveča le A. NIERO, *I martiri aquileiesi*, 172 s. Od slovenskih del novejšje dobe gl.

V času vlade cesarja Nerona, ko je bil v Ogleju prezes Sevast, sta v mestu živela dva premožna brata, Valencij in Valentinijan. Prvi je bil pogan, drugi pa kristjan, ki ga je spreobrn timer škof Mohor. Prvi je imel zelo lepi hčeri Evfemijo in Dorotejo, drugi Teklo in Erazmo, stari dvanajst oz. devet let. V stričevi hiši sta se Evfemija in Doroteja seznanili s krščanstvom. Stric Valentinijan ju je ponoči vodil v hišo, kjer je skrivaj oznanjal krščansko vero škof Mohor. Ta je vsa štiri dekleta krstil. Ko so se pojavili snubci, Valencij in Valentinijan nista hotela oddati svojih hčera. Valencij je dal zgraditi za svoji hčeri stolp nad reko Nadižo, kamor ju je zaprl. Po drugem izročilu naj bi Evfemija in Doroteja zavrnili poganska snubca in se v strahu pred očetom zatekli k stricu. Zaradi izdaje sužnja so bila vsa štiri dekleta aretirana. Prezes Sevast jih je dal strahovito mučiti (prvi dan jih je dal bičati, nato obesiti za noge, nato tolči s kladivom po glavi; drugi dan jih je privezal na mučilo (equuleus), žgal s plamenicami in jim dal odrezati prsi; tretji dan jih je dal gole voditi po mestu), vendar dekleta tega mučenja in zasramovanja niso občutila. Nato jih je dal prezes obglaviti. Kazen je izvršil sam Valencij, njihov oče in stric, in sicer na stolpu nad Nadižo, od koder je njihova trupla vrgel v reko. Po tem dogodku je potres stresel stolp, strela pa ga je zažgala, tako da je ogenj pogoltnil Valencija in njegove pomagače. Naslednjo noč sta Valentinijan in škof Mohor šla k reki, kamor sta dva angela na čolnu pripeljala posmrtn e ostanke devic. Sledil je časten pokop v spremstvu številnega klera na Valentinijanovem domu. Datum mučeniške smrti: 3. september.

Ta legenda je nastala na podlagi legende o sv. Mohorju, saj vsebuje nekatere njene osnovne sestavine: postavit ev dogajanja v Oglej v Neronovi dobi, omenja misijonarsko delo škofa Mohorja, nočne shode, na katerih je škof oznanjal novo vero, pokop deklet po škofu Mohorju. Diakon Fortunat se v njej ne omenja. Vendar pa je legenda nastala precej neodvisno od Mohorjeve, saj jo povezujeta z njo samo stranski osebi škofa Mohorja in prezesa Sevasta ter obrobna omemba Trsta kot najvažnejšega mesta v bližini Ogleja. Pač pa vsebuje naša legenda značilne sestavine legende o sv. Barbari in je gotovo napisana pod njenim vplivom. Te sestavine so naslednje: zavrnitev snubcev in posvetitev devištvu, sadistično mučenje deklet z erotično morbidnimi sestavinami (trganje oz. rezanje prsi), vloga stolpa (najprej z dvema oknom a, nato po posredovanju devic zgraditev tretjega okna) kot kraja ječe in obenem verske askeze, »krstno« kopanje v reki v bližini stolpa, ideološko nasprotje med otroki in starši, ki premaga sorodstvene in čustvene vezi, tako da nazadnje poganski oče ubije krščanski hčeri, nadnaravni poseg oz. božja kazen za izvršilce smrtn e kazni (potres in strela uničita stolp in ugonobita storilce).¹⁴² Vendar pa večji del naštetih sestavin srečamo v različnih legendah o mučencih, pa tudi v avtentičnih poročilih o preganjanjih kristjanov, zato so

LS 3, 1972, 522. Od dokumentov s slovenskega ozemlja dokazujeta čaščenje oglejskih devic »*Propria sanctorum*« ljubljanske škofije iz l. 1781 in 1848 (gl. »Uvod«, op. 31 in 36), obakrat z lekcijami.

¹⁴² Gl. G. D. GORDINI, *Barbara*, BS 2, 1962, 760—765; LS 4, 1973, 445 s.

gotovo odraz primerov, ki so bili praviloma sicer redki, nikakor pa ne izjemni.¹⁴³ Tipičen oglejski element legende je nastop mučencev v (dveh) parih, z glavnim mučencem in njegovim spremljevalcem, kar je v našem primeru znatno zabrisano, vendar še opazno. Na osnovi tega razlikovanja se je kasneje izoblikovala legenda o tržaških mučenkah Evfemiji in Tekli, v kateri obe starejši sestrični nastopata kot sestri, pri čemer ima zopet starejša Evfemija večjo vlogo kot njena mlajša sestra. Legenda vsebuje pet čudežev, od katerih so štirje stereotipni; med njimi sta dva kaznovalna čudeža (božje maščevanje nad izdajalskim sužnjem, ki naredi samomor, in nad očetom-stricem rabljem), en čudež z živalmi oz. relikvijami (psi se ne dotaknejo odrezanih prsi, temveč jih čuvajo kot relikvije, prsi se v noči svetijo kot rože) in en angelski poseg v dogajanje (angel obleče device in jim zbriše sledove mučenja). En čudež pa vsebuje verjetno lokalne poteze; dva mladeniča izredne velikosti in sijaja, očitno angela, ki pripeljeta Mohorju in Valentinijanu čoln s posmrtnimi ostanki deklet, spominjata na duet nebeških pomočnikov, na kakršnega naletimo tudi pozneje v (bizantinski in) beneški tradiciji.¹⁴⁴

Zgodovinski pomen legende o oglejskih mučenkah je bil znaten. Aspi-

¹⁴³ Zavrnitev poganškega ženina in predanost devištvu omenjajo poleg legende o sv. Barbari tudi pristna *Acta SS. Saturnini, Dativi et aliorum* 16 (Th. RUINART, o. c., 421; slov. prevod F. K. LUKMAN-I. POJAVNIK, 200). Sadistično mučenje žensk, katerega del je tudi trganje ali rezanje prsi, se v mučeniških legendah pogosto omenja. Takemu mučenju naj bi bile podvržene zahodni in vzhodni tradiciji sledeč, naslednje mučenke: Macra (MR, Jan 6 (3), p. 8), Agatha (MR Feb. 5 (1), p. 50), Theodosia (MR, Apr. 2 (3), p. 121), Encratis (MR, Apr. 16 (5), p. 139; ker o tem poroča že PRUDENTIUS, *Peristephanon* 4, 123, ed. H. J. THOMSON, LCL/II, 1961, 164, moremo izročilo oceniti kot avtentično), Heliconis (MR, Mai 28 (6), p. 212 in *Synax. Eccl. CP*, 713, v. 20 s.); Febronia (MR, Jun. 25 (6), p. 254 in *Synax. Eccl. CP*, 134, v. 4) ter Barbara (MR, Dec. 4 (2), p. 564).

O družinskih tragedijah, ki jih je povzročila različna verska opredelitev staršev in otrok, gl. A. v. HARNACK, *Die Mission*, 405 ss. (nikjer se sicer ne omenja, da bi oče ubil zaradi tega svoje otroke, pač pa se v virih omenja ovajanje in razdedinjenje). Da so kristjani imeli poganške sužnje, ki so v času preganjanj ovajali svoje gospodarje oz. njihove družine, nam poroča EUSEBIUS, *H. E.* 5,1,14 (ed. G. BARDY, SC 41, 1955, 9 s.); prim. can. 41 koncila v Elviri (Ch. J. HEFELE, *Histoire des conciles* I, Paris 1907, 245 in W. SCHÄRFER, *Frühchristlicher Widerstand*, ANRW II, 23, 1, 1979, 534. Božja kazni, ki je zadela izdajalca, po svoji vsebini (samomor) spominja na smrt Juda Iškariota, Kristusovega izdajalca (Mt 27,5).

¹⁴⁴ Npr. pri opisu bitke pri Frigidu, kot nam ga posreduje DANDULUS, *Chronica*, A. 394 (p. 44); Teodozij je bil pred bitko »*confortatus enim prius in sompnis fuerat a duobus viris in vestibus albis et equis candidissimis, idest Iohane evangelista et Philipo apostolo*.« To je poteza izročila o dogodku, na katero naletimo med celo vrsto virov, ki opisujejo to zgodovinsko epohalno bitko (gl. J. ŠAŠEL-P. PETRU, *Claustra Alpium Iuliarum* I, Katalogi in monografije 5, Ljubljana 1971, 26 ss.), samo pri TEODORETU, *H. E.* 5,24 (PG 82, 1252) in (kot prevod iz Teodoret) pri KASIODORU, *Historia tripartita* 9,45 (PL 69, 1161). O Teodozijevi sanjski viziji gl. A. BRASSEUR, *Le songe de Théodose le Grand*, Latomus 2, 1938, 190—195.

racije oglejske cerkve, ki se kažejo prek te legende, so v nekem smislu še bolj drzne kakor v primeru legende o sv. Mohorju. Legenda namreč predpostavlja, da so se prva mučeništva na Zahodu, torej po smrti mučenca Štefana v Jeruzalemu in še pred mučeniško smrtjo Petra in Pavla v Rimu, dovršila prav v Ogleju. To naj bi bila po poročilu oglejske kronike sploh prva mučeništva za krščansko vero po Kristusovem trpljenju.

Legenda nam more povedati o začetkih krščanstva v Ogleju zelo malo. Po vsebinski in oblikovni plati spada med »zgodovinske romane«, v katerih je historično jedro skrito do nerazpoznavnosti.¹⁴⁵ Kdaj je nastala, ne vemo, saj tako kakor za Mohorjevo legendo o njej nimamo iz antike nobenega sporočila. Najstarejše poročilo, ki nam dokazuje njen obstoj, nam posreduje oglejska kronika iz devetega stoletja, segajoča do Mantovanske sinode leta 827, torej do časa, ko je bila legenda o sv. Mohorju po vsebinski in oblikovni plati že izdelana. To poročilo nam jasno razodeva njeno vsebino in nam še izostruje tendenco legende o sv. Mohorju:

»Blaženi Mohor... je oglejsko cerkev okrasil s svetim mučeništvom; pred seboj je poslal k palmi (mučeniške zmage) plemenite presvete device Evfemijo, Dorotejo, Teklo in Erazmo, ki jih je sam krstil. Te device so prve po Kristusovem trpljenju z zmago mučeništva svoja telesa izročila brezmadežnemu Jagnjetu; v oglejski cerkvi vsak dan blestijo s svojimi čudeži.«¹⁴⁶

V kasnejšem izročilu se omenja še neposredna posledica njihove mučeniške smrti: v tistih dneh naj bi Mohor spreobrnil tri tisoč Oglejcev obojega spola h krščanstvu.¹⁴⁷

Da je bila prvotna oblika legende o mučeništvu vseh štirih devic postavljena v Oglej, nam ne kažejo le ti zapisi, temveč tudi poznejše izročilo o usodi njihovih relikvij. Prezbiter Geminijan iz Trsta naj bi po langobardskem opustošenju rodnega mesta (l. 568), potem ko je bil rešil relikvije tržaških mučencev, odšel v Oglej, kjer naj bi v porušnem mestu odkril med drugim relikvije štirih devic in jih dal prenesti v Gradež.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Gl. op. 164.

¹⁴⁶ DE RUBEIS, MEA, Appendix II, 6: »*Beatus Hermacoras... Aquilejensem Ecclesiam sacro martyrio decoravit, praemittens ad palmam nobiles sacratissimas Virgines, Euphemiam, Dorotheam, Theclam, et Erasmam, quas propriis manibus baptizavit. Hae Virgines post Christi passionem primae per martyrii palmam immaculato Agno sua corpora tradiderunt. Quae in Ecclesia Aquilejensi cotidie gloriosis coruscant miraculis.*« Legendo v nam poznani obliki je precizno povzel DANDULUS, *Chronica*, A. 62—67 (p. 12 s.).

¹⁴⁷ Prvi poroča o tem med ohranjenimi viri DANDULUS, *Chronica*, A. 68 (p. 13).

¹⁴⁸ *Chronicon Gradense* (G. MONTICOLO, *Cronache*, 37); Origo civitatum Italiae seu Venetiarum, ed. prima; ed. secunda (ed. R. CESSI, p. 38; 70); DANDULUS, *Chronica*, A. 568 (p. 75); poročila navaja tudi F. KOŠ, *Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku I*, Ljubljana 1902, 73 (74).

Patriarh Pavlin naj bi nato trupla slavnostno pokopal v Marijini cerkvi v Gradežu in postavil kot datum njihovega čaščenja 3. september.¹⁴⁹ Njegov naslednik, patriarh Elija, je dal zgraditi cerkev sv. Evfemije, v kateri je potekala sinoda škofov shizmatičnega oglejskega »patriarhata« leta 579. Ob tej priložnosti naj bi bila trupla omenjenih devic javno izpostavljena in počaščena od vseh udeležencev sinode.¹⁵⁰ Nato se je za njimi izgubila v izročilu vsaka sled. Ob odkritju relikvij Mohorja, Fortunata in drugih oglejskih mučencev leta 1024 v Gradežu se relikvije devic mučenk ne omenjajo več.¹⁵¹

Ali moremo s pomočjo teh poročil, ob vzporejanju te legende z legendo o sv. Mohorju, priti do kakšnih novih zaključkov, ki bi bili važni za poznavanje zgodovine oglejske cerkve v antiki? Kot nam kažejo poročila beneških kronik, je kult teh mučenk cvetel v dobi najvišjega vzpona oglejske shizme v drugi polovici 6. stoletja (pred tem se sploh ne omenja), in je verjetno izgubil svojo veljavo, ko je bil cerkveni razkol odpravljen. Morda ni slučaj, da se relikvije teh mučenk pozneje ne omenjajo več. Vrh je dosegel ta kult s posvetitvijo katedrale sv. Evfemije v Gradežu in s sinodo leta 579. Če so bili tedaj prepričani, da gre za relikvije oglejskih mučenk, Mohorjevih krščenk, in so jih častili vsi udeleženci sinode, si lahko mislimo, da je bil ta kult tedaj nekako v ospredju v celotnem »patriarhatu«, zlasti ker Mohorjeve relikvije tedaj še niso bile odkrite.¹⁵² Kult teh relikvij v Gradežu v času viška shizme nam posredno dokazuje, da je morala biti tedaj legenda o sv. Mohorju kot začetniku krščanstva v Ogleju že izoblikovana, saj je bil njen obstoj pogoj za nastanek kulta devic mučenk. Torej se je tudi legenda o mučenkah izoblikovala v vsebinskem smislu (ne pa v nam znani zapisani obliki) nekako do sredine 6. stoletja.¹⁵³ Če iščemo izvor legende v virih iz antične dobe, naletimo na isti vir kakor v primeru sv. Mohorja, na Hijeronimijanski martirologij. Ta nam za 3. september sporoča:

»V Ogleju posvetitev bazilike in prinos relikvij svetih apostolov Andreja, Luka in Janeza ter Evfemije.«¹⁵⁴

¹⁴⁹ *Chronicon Gradense* (G. MONTICOLO, o. c., 40/42); *Origo civitatum*, ed. prima (cit. ed., 40/41).

¹⁵⁰ *Chronicon Gradense* (G. MONTICOLO, o. c., 42); *Origo civitatum*, ed. prima; ed. secunda (cit. ed., 41; 74); DANDULUS, *Chronica*, A. 579 (p. 84).

¹⁵¹ Gl. op. 114.

¹⁵² Gl. op. 110.

¹⁵³ P. PASCHINI, *La chiesa*, 46, je datiral nastanek legende v čas po 9. stoletju. Verjetno je bila legenda zapisana v danes poznani obliki kmalu po izoblikovanju legende o sv. Mohorju, morda že kmalu po sredi 9. stoletja.

¹⁵⁴ MH, Sept. 3 (486): »in Aquileia dedicatio basilicae et ingressio reliquiarum sanctorum Andree apostoli, Lucae, Iohannis et Euphemiae.«

Ta prinos relikvij apostolov in sv. Evfemije v Oglej moremo datirati v zadnje desetletje 4. stoletja, v dobo, ko so relikvije apostolov in izredno popularne mučenke Evfemije Halkedonske prenašali na krščanski Zahod, zlasti na območje severne Italije.¹⁵⁵ Od te dobe dalje je v Ogleju na podlagi

¹⁵⁵ Prinos teh relikvij v Oglej moramo datirati s pomočjo datiranja prinosa relikvij v Konkordijo in Milano, katerih zgodovinske okoliščine so veliko bolj poznane kakor v oglejskem primeru. V teh mestih so se v časovno gledano istem obdobju pojavile relikvije apostolov in mučencev (H. DELEHAYE v komentarju k *MH*, p. 242 n. 10 po pravici pravi, da gre v primeru Ogleja in Milana za prinos relikvij in posvetitve cerkva apostolov »eadem paene eatate«). Viri nam poročajo za omenjena mesta o prinosu naslednjih relikvij (*ingressus reliquiarum*):

Milano (I)	Milano (II)	Konkordija	Oglej
vir: <i>MH</i> ,	<i>MH</i> , Nov. 27	CHROMATIUS,	<i>MH</i> , Sept. 3
<i>Mai</i> 9	(624, n. 19)	Sermo 26, 3—4	(gl. op. 154)
(241, n. 10)	Lucas	Johannes Bapt.	Andreas apost.
Johannes apost.	Andreas	Johannes Evang.	Lucas
Andreas	Johannes	Andreas	Johannes
Thomas	Severus	Thomas	Euphemia
	Euphemia	Lucas	

Ce primerjamo ta poročila, nam pade v oči skorajda identičnost druge milanske in oglejske skupine (v slednji je odsoten le ravenski mučenec Severus) in velika podobnost prve milanske in konkordijske skupine (v slednji nastopata tudi Janez Krstnik, ki je med severnoitalskimi relikvijami te dobe izjema, in evang. Luka, ki nastopa v oglejski in drugi milanski skupini; gl. P. PASCHINI, *Note sull'origine della Chiesa di Concordia nella Venezia e sul culto agli Apostoli nell'Italia settentrionale alla fine del secolo IV*, *MSF* 7, 1911, 21). »Ogrodje« teh skupin sestavljajo apostoli Janez in Andrej (v vseh štirih skupinah) ter Luka (odsoten le v prvi milanski skupini). Tomaž se ne omenja v drugi milanski skupini in v Ogleju, za nas najbolj zanimiva Evfemija pa nastopa v drugi milanski skupini in v Ogleju.

Za Milano vemo, da so bile relikvije apostolov (očitno gre za prvo milansko skupino) prinešene v mesto pred letom 386 (gl. *MH*, 400 s., n. 35). Iz Milana je relikvije apostolov za posvetitev cerkve apostolov dobilo mesto Lodi (P. PASCHINI, o. c., 18) in morda tudi Brescia (J. LEMARIÉ, *SC* 154, 1969, 105). Vemo, da je po prizadevnaju nekega po imenu neznanega klerika, ki je nato postal prvi konkordijski škof, dobila z Vzhoda (ne iz Milana) relikvije apostolov Konkordija, kjer je oglejski škof Kromacij v zgodnji dobi svojega pontifikata, po vsej verjetnosti okrog leta 389, posvetil baziliko apostolov (J. LEMARIÉ, *SC* 154, 1969, 106; gl. diskusijo o kronologiji tega dogodka v delih: P. ZOVATTO, *Le origini del cristianesimo a Concordia*, Udine 1975, 51 ss. in G. CUSCITO, *Cromazio di Aquileia e la Chiesa di Concordia*, AAAd 25, 1984, 69—84). Pred posvetitvijo cerkve s strani oglejskega škofa je konkordijska cerkvena skupnost posedovala relikvije že nekaj let (v tem času so hiteli z gradnjo cerkve) in jih je deloma izročila oglejski cerkvi. CHROMATIUS, *Sermo* 26,1 (edd. R. ÉTAIX-J. LEMARIÉ, CCSL 9 A, 1974, 119) poroča v pridigi ob posvetitvi konkordijske

posedovanja relikvij in datuma njihovega prinosu v mesto cvetel kult sv. Evfemije, spočetka gotovo kot halkedonske mučenke. Kdaj so oglejski hagiografi halkedonsko mučenko spremenili v domačo, ne vemo. Zelo primeren čas za nastanek oziroma forsiranje te predstave je bila doba istrske shizme, saj je mučenka iz Halkedona, zaščitnica mesta in posebej četrtega ekumenskega koncila leta 451, ki je potekal v njej posvečeni cerkvi, za shizmatike veljala kot simbol odpora proti Justinijanovemu cezaropapizmu in unitarističnim težnjam v tedanji Cerkvi. Očitno je bila tedaj najbolj primerna cerkvenopolitična klima, da se kult relikvij »uvožene« mučenke, zaščitnice in simbola cerkvenopolitičnega programa shizmatikov, spremeni v kult domače mučenke, Mohorjeve krščenke. Da je nastanek tega kulta vezan na obdobje shizme, nam posredno kaže tudi dejstvo, da se ta skorajda ni razširil izven oglejskega patriarhata, saj ga

cerkve: »... *tardius enim coepistis* (namreč kot v Ogleju) *sed prius consummastis, quia ante habere sanctorum reliquias meruistis. Nos a vobis reliquias sanctorum accepimus; vos a nobis studium devotionis et fidei aemulationem*...« Ce je bila bazilika v Konkordiji posvečena okrog leta 389, moremo soditi, da je bila bazilika v Ogleju posvečena pozneje, okvirno med leti 390 in 400; za datacijo ca. 390 se odloča G. CUSCITO *Cristianesimo antico*, 183 op. 70, za datiranje ca. 400 pa J. LEMARIÉ, SC 154, 1969, 107. Prva datacija se mi zdi verjetnejša, saj iz citata izhaja, da sta bili obe cerkvi grajeni istočasno, le da je bila konkordijska prej končana. Tudi bi si težko predstavljali, da bi relikvije v Ogleju čakale celo desetletje na posvetitev cerkve. Napis, ki ga je verjetno ob tej priložnosti dal postaviti consularis Benečije in Istre nam pri dataciji ne pomaga nič, ker je preveč fragmentaren (P. PASCHINI, o. c., 20 op. 3; *PLRE I*, 84, s. v. Parecorius Apollinaris).

Očitno je torej dobila Konkordija relikvije apostolov nekaj let pred 389, torej v približno istem času kakor Milano (l. 386 ali neposredno pred tem). Gotovo jih je tudi milanska cerkev dobila z Vzhoda, morda obenem s Konkordijo, ki je bila po morski poti neposredno povezana z Vzhodom. Na to misel nas navaja velika podobnost med prvo milansko in konkordijsko skupino relikvij.

Očitno relikvije mučenke Evfemije niso bile v tej skupini relikvij apostolov, ki jo lahko zasledujemo v Milanu, Konkordiji in Ogleju v letih ca. 385—390. Ker se relikvije te mučenke omenjajo samo v Ogleju in v drugi milanski skupini, bi mogli soditi, da so prispele z Vzhoda v Oglej in od tam nadaljevale pot v Milano (*»ingressio«* v Ogleju 3. sept., v Milanu (II) 27. nov. (!)). Takrat so bile v Ogleju združene pri posvetitvi bazilike apostolov z relikvijami apostolov, ki jih je poklonila Konkordija, v Milanu pa je prišlo ob prinosu novih relikvij (evang. Luka, mučencev Severa in Evfemije, dublirajo se samo relikvije apostolov Andreja in Janeza) do ponovne posvetitve neke milanske cerkve. H. DELEHAYE v *MH*, 242 n. 10 opozarja, da se v tem primeru ne omenja niti posvetitev, niti prinos relikvij (vsebinsko sta termina identična); ta prinos relikvij razlikuje od prvega ter ga datira v čas zadnjih let škofa Ambrozija ali kmalu po njegovi smrti (*MH*, 624 n. 19). V teh letih so torej relikvije mučenke Evfemije prišle v Oglej in Milano.

Datum posvetitve bazilike apostolov je bil v Ogleju morda izbran namerno; gre namreč za obletnico oglejskega koncila l. 381 (prim. S. TAVANO, *Aquileia nei suoi concili antichi*, Studia Patavina 16, 1969, 51). Tudi pozneje je bil ta datum važen v oglejski cerkvi; na ta dan naj bi patriarh Pavlin določil čaščenje sv. Evfemije (tedaj že »preoblikovane« v oglejsko mučenko) in na ta dan se je oprla legenda o oglejskih devicah.

ne omenja nobeden od historičnih martirologijev,¹⁵⁶ Rimski martirologij pa le kratko povzema oglejsko legendo.¹⁵⁷ Kult mučenke Evfemije se v Milanu, Rimu, v Galiji in Afriki opira na izročilo o halkedonski mučenki,¹⁵⁸ samo v Raveni je v poznejšem izročilu o sv. Apolinariju prišlo do navezave na oglejsko legendo.¹⁵⁹ Zgodovinsko ozadje tega izročila je zelo verjetno prenos relikvij mučenke Evfemije iz Ogleja v Raveno, in to v času, ko je oglejska legenda že obstajala. Če ravenska legenda o sv. Apolinariju upošteva to izročilo, imamo precej trdno oporno točko za datiranje nastanka oglejske legende v 6. stoletje. Morda je v virih sicer nedokumentiran prenos relikvij iz Ogleja v Raveno, po ravnem izročilu postavljen v apostolsko dobo, vzrok, da se v beneških kronikah po dogodkih v zadnji četrtini 6. stoletja relikvije mučenke Evfemije ne omenjajo več.

Očitno je kasnejši prenos dela relikvij sv. Evfemije iz Ogleja v Trst in morda tudi v Rovinj sprožil nastanek lokalnih legend, od katerih se tržaška legenda rahlo navezuje na oglejsko, rovinjsko izročilo pa na legendo o halkedonski svetnici.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Noben liturgični tekst ne omenja kulta oglejskih devic pred 13. stoletjem. Ta nastopa šele v izdajah Uzuardovega martirologija iz začetka 16. stoletja; gl. P. PASCHINI, *La chiesa*, 45 s.

¹⁵⁷ MR, Sept. 3 (6) (p. 377): »*Aquileiae sanctarum virginum et martyrum Euphemiae, Dorotheae, Theclae et Erasmae, quae sub Nerone post multa supplicia gladio caesae sunt et a sancto Hermagora sepultae.*«

¹⁵⁸ H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Subsidia hagiographica 20, Bruxelles 1933², 299; 325 ss.; 338; 356; 389; 401.

¹⁵⁹ Gl. op. 138.

¹⁶⁰ O tržaški legendi gl. podpoglavje 6 (B). Osnovni vir za poznavanje rovinjskega izročila o sv. Evfemiji je kodeks iz 14. ali 15. stoletja, ki vsebuje med petimi svetniškimi spisi tudi dva, ki se nanašata na sv. Evfemijo. Prvi je nekoliko predelana verzija legende o mučenstvu halkedonske svetnice (ta spis nam je poznan iz več grških legend in njihovih latinskih prevodov; gl. AA SS Sept. V, 1868, 266—273; *Euphémie de Chalcedoine. Légendes byzantines*, ed. F. HALKIN, Subsidia hagiographica 41, Bruxelles 1965; rovinjska verzija je svobodna predelava enega od latinskih prevodov, brez izvirnih potez. Gl. T. CAENAZZO, *S. Eufemia di Rovigno*, AMSI 44, 1932, 253 s.). Drugi spis z naslovom »*Translatio corporis beate Eufemie*« poroča o prinosu relikvij te svetnice v Rovinj. Besedilo tega spisa je objavil T. CAENAZZO, *Del prodigioso approdo del Corpo di S. Eufemia Calcedonese in Rovigno*, AMSI 1, 1885, 303—344, zlasti 326—330; popravljena izdaja v AMSI 44, 1932, 264—270. Rovinjska »translatio« izstopa iz zelo burne zgodovine kulta te svetnice v Bizancu od 6. do konca 8. stoletja (gl. AA SS Sept. V, 1868, 258—260; ANONYMUS, *Intorno la vita, il martirio ed il culto della vergine Calcedonese Santa Eufemia*, Rovigno 1891, 34—58; T. CAENAZZO, *S. Eufemia*, 259 s.). Namen spisa je, utemeljiti kult te svetnice v Rovinju in obenem pojasniti nastanek Rovinja kot poslednega naslednika antične Cise (Cissa). Vsebinski spisa: Lokalna (?) mučenka Evfemija (kraj mučenstva se ne omenja, mučenstvo je datirano v čas Decija (!); očitno je želel kompilator s tem odmikom od izvirnika mučenko »lokalizirati«) naj bi dolgo časa ležala nepoznana in nečlašena v kamniti krsti na neki pečini nad morjem. V času cesarja Otona (I. ali III.; na koncu spisa je dogodek datiran v leto 800, gl. T. CAENAZZO, *S. Eufemia*, 261 s.) naj bi se v silnem neurju pečina podrla, krsta naj bi zdrknula v morje in naj bi po vihnem morju priplula na obalo otoka, kjer se nahaja Mons Rubeus. Z obale naj bi jo z božjo pomočjo neka vdova spravila

Tudi kult Evfemijinih spremljevalk je zelo verjetno nastal na osnovi od drugod prinešenih relikvij, o čemer pa nimamo v Hijeronimijanskem martirologiju nobenega zapisa. Na tej osnovi moremo sklepati, da so relikvije teh mučenk prispele v Oglej kdaj pozneje, gotovo ne pred sredino 5. stoletja. Doroteja je bila znana mučenka iz kapadokijske Cezareje,¹⁶¹ Tekla zelo znana mučenka iz Ikoniona, učenka apostola Pavla,¹⁶² medtem ko je ime Erazme med svetnicami skorajda neznano.¹⁶³

na vzpetino, kjer naj bi ob veliki udeležbi okoliškega prebivalstva (*clerus et populus polensis* (!); nikjer se ne omenja prebivalstvo in kler Cise) zgradili cerkev in jo posvetili devici Mariji in mučenki Evfemiji. Pri opisu čudežne plovbe kamnitega sarkofaga čez viharo morje na bližnji otok se je neznani avtor navdihoval po izročilu o usodi relikvij sv. Evfemije Halkedonske (gl. *Historia corporis (s. Euphem.) saepius translata*, c. 6—7, v AA SS Sept. V, 1868, 276): Ikonoklastični cesar Leon III je oskrunil cerkev sv. Evfemije v Carigradu, njene relikvije je vrgel v morje. Truplo je v zaprti krsti plulo po morju. V Propontidi sta ga našla dva mornarja in ga odpeljala proti Lemnu. Tu je nastala silna nevihta in šele z božjo pomočjo sta mornarja pristala na sicer nedostopni skalnati obali na rtu tega otoka. THEOPHANES, *Chronographia*, A. M. 6259 (PG 108, 885 ss.) in ZONARAS, *Annales* 15,8 (PG 134, 1339 C) nam sporočata rovinjski tradiciji še bližnjo verzijo: krsta s truplom svetnice naj bi po vihnem morju sama priplula na Lemnos.

Poznejši viri, koledarji, poročila o usodi relikvij (o tem gl. zlasti P. KANDLER, *Dell'approdo del corpo di S. Eufemia in Rovigno*, L'Istria 4, 1849, 185 ss. (z edicijo besedila: »*Translatio corporis beatae Eufimiae*« v nepaginiranem dodatku); ANONYMUS, *Intorno la vita*, 65 ss. in T. CAENAZZO, AMSI 1, 1885, 343 s.) za poznavanje nastanka kulta te svetnice v Rovinju niso pomembni. V rovinjskem primeru gre torej za samostojno preoblikovanje znanega izročila za lokalne potrebe, v katerem stopnjo odvisnosti od primarnih virov in način dela lahko rekonstruiramo. Ali se za čaščenjem sv. Evfemije v Rovinju skriva lokalna mučenka iz Cise, ki naj bi jo »preoblikovali« v Evfemijo (to možnost je dopuščal T. CAENAZZO, *S. Eufemia*, 263; prim. G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 149), se ne da ugotoviti.

¹⁶¹ Iz martirologijev pred rimskim, ki navaja tudi oglejsko mučenko, je poznana ena sama mučenka Doroteja, mučenka iz kapadokijske Cezareje iz l. 304 (MH, Feb. 6 (p. 79 n. 20); Feb. 12 (p. 89); dolg elogij prinaša kot povzetek legende ANONYMUS LYONENSIS, Feb. 6 (*Edit. prat.*, 156); omenjajo jo še *Parvum Romanum*, ADO (PL 123, 227; H. QUENTIN, *Les mart. hist.*, 417; 481) in USUARDUS (p. 175). Gl. tudi MR, Feb. 6 (2), p. 51. Slovenski prevod osrednjega dela legende je objavljen v LS 1, 1968, 404—406. Ni znano, kdaj so relikvije te mučenke prispele na Zahod.

Poleg cezarejske mučenke je iz antike znana še ena Doroteja. RUFINUS, *H. E.* 8,14,15 (ed. Th. MOMMSEN, GCS 9/2, 1908, 785 ss.) omenja devico Dorotejo iz Aleksandrije iz dobe cesarja Maksimina Daja, ki je Evzebij ne imenuje. Kljub temu, da gre za oglejskega pisca, skoraj gotovo od aleksandrijske Doroteje ne vodi pot k legendarni oglejski mučenki, Evfemijini družabnici. Aleksandrijska Doroteja namreč ni bila mučenka v pravem pomenu besede, ker se je s prostovoljnim begom v smrt rešila mučenja.

¹⁶² V primeru Tekle gre skoraj gotovo za znano mučenko iz Ikonijona, čaščeno v Selevkeji, učenka apostola Pavla, ki bi tudi z ozirom na kronologijo mogla sovpadati s fiktivno oglejsko mučenko (obe sta protomartyres!). Gl. MH, Sept. 23 (p. 523); BEDA, Sept. 23 (2) (*Edit. prat.*, 176); ADO (PL 123, 364 s.); USUARDUS (p. 308); MR, Sept. 23 (2) (p. 412 s.); *Synax. Eccl. CP*, st. 75—78. Zelo majhna je verjetnost, da bi bila podlaga za oglejsko svetnico manj znana mučenka iz Palestine iz dobe tetrarhov (MH, Mart. 25, p. 160 s.). Mučenka Tekla je bila na Zahodu čaščena v Rimu (morda gre za lokalno mučenko?) in v Milanu (H. DELEHAYE, *Les origines*, 289; 339). V

S tema dvema »viroma« se izčrpa prikaz zgodovine krščanstva v Ogleju v prvem stoletju oz. zgodovine Neronovega preganjanja kristjanov v tem mestu. Obe legendi lahko po klasifikaciji, ki jo je predložil H. Delehay, postavimo v daleč najštevilnejši razred »zgodovinskih romanov«, ki, kot smo videli, vsebujejo realne in fantastične elemente in v katerih je zgodovinsko ozadje zreducirano na minimum:¹⁶⁴ v obeh primerih so zanesljivi historični elementi le imena mučencev in njihov kult oz. spominski dan. Nobena nam ničesar ne pove o krščanstvu v Ogleju v Neronovi dobi, za katero se preganjanja kristjanov izven Rima ne da dokazati, dasi vsebujeta poleg cele vrste anahronističnih in fantastičnih elementov tudi sestavine, ki so očitno povzete po avtentičnih poročilih o mučeništvih iz poznejše dobe. Viri za nastanek teh dveh legend so različni.¹⁶⁵ V primeru sv. Mohorja je poglavitni vir zelo verjetno ustno izročilo, zapis v lokalnem koledarju in razmeroma pozno, šele od prve četrtine 7. stoletja dokumentirano posedovanje relikvij. V primeru oglejskih mučenk pa je edini dosegljivi vir za nastanek legende posedovanje relikvij, prinesenih od drugod, oprto na zapis o prinosu relikvij sv. Evfemije v Oglej. Oba kulta sta iz lokalnega koledarja prešla v Hijeronimijanski martirologij, ki je izhodiščen dokument za proučevanje nastanka teh dveh legend. Obe legendi sta nastali najzgodneje v drugi polovici 5. stoletja oziroma v 6. stoletju, torej od štirih stoletij do pol tisočletja pozneje od dobe, ki jo želita prikazati. Legenda o sv. Mohorju vsebuje zelo verjetno, vendar težko določljivo historično jedro, vzeto iz oglejske tradicije, medtem ko nam legenda o glejskih devicah kot njen derivat, nastal na osnovi posedovanja relikvij mučenk z Vzhoda, ne more o zgodnjih obdobjih oglejskega krščanstva povedati prav ničesar. Za obstoj krščanstva v Ogleju v Neronovi dobi in do konca 1. stoletja nimamo nobenega dokaza

primeru njenega kulta v Poreču, kjer sta v Evfrazijevi baziliki na desni strani apsidalnega loka nad glavnim oltarjem upodobljeni Evfemija in Tekla (I. I. X, 2, 83; pogl. III, 3 (B)), bi mogli sklepati, da gre že za upodobitev oglejskih mučenk, zlasti ker sta upodobljeni druga za drugo. To upodobitev s srede 6. stoletja moremo upoštevati še kot dodaten argument za trditev, da je oglejska legenda v vsebinskem oziru sredi 6. stoletja že obstajala. Kot možen odraz čaščenja teh dveh svetnic kot domačih mučenk moremo omeniti dejstvo, da se na mozaičnih napisih v cerkvi Santa Maria delle Grazie v Gradežu iz 5. stol. omenjata med darovalci mozaikov tudi Evfemija in Tekla (gl. pogl. III, op. 32 b), kar je morda odraz dajanja imen po (domačih?) mučenkah.

¹⁶³ Razen oglejske mučenke, ki jo omenja MR, se v martirologijah ne omenja nobena mučenka s tem imenom, kar kaže na to, da gre bodisi za povsem izmišljeno osebo, bodisi za lokalni kult. Neka Erazma se omenja v ambrozijanskem misalu iz 10. stoletja (G. BIASUTTI, *Il »Proprium sanctorum«*, 29, domneva, da bi bilo pravilneje branje imena »Erasmus«). A. NIERO, *I martiri*, 172 meni, da gre po vsej verjetnosti za milanski element v oglejski liturgiji. Ker pa so najstarejše oglejske omembe te svetnice (gl. op. 146) starejše od tega milanskega zapisa, ni izključeno, da gre nasprotno za oglejski element v milanski liturgiji.

¹⁶⁴ H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Subsidia hagiographica 18 a, Bruxelles 1955⁴, 108.

¹⁶⁵ O virih za nastanek mučeniških legend gl. H. DELEHAYE, o. c., 66 ss.

in mislimo, da tudi ni verjeten, če izvzamemo možno začasno ali trajnejšo navzočnost posameznikov krščanske vere, doma z Vzhoda ali iz Rima, ki pa ni pustila v virih nobene sledi. Še veliko manjša je možnost obstoja krščanstva na oglejskem vplivnem območju v tisti dobi.

5. Razvoj krščanstva v Ogleju od začetkov do dobe velikih preganjanj

Poleg obeh legend, ki nam ne moreta povedati o začetkih krščanstva v Ogleju skoraj ničesar, razpolagamo za proučevanje najstarejših obdobij krščanstva v mestu z vrsto starejših virov, nastalih med 4. in 6. stoletjem, s pomočjo katerih moremo rekonstruirati posamezne drobce iz zgodovine oglejske cerkve v predkonstantinski dobi. Ti viri nam odražajo dvojnost v zgodnjem oglejskem krščanstvu, dvojnost, ki se kaže v mešanju vzhodnih in rimskih vplivov.

A. Rimski vplivi

Za rimski izvor oglejske cerkve govorita dve skupini virov, ki sta precej poznega nastanka. Papež Inocencij I. (402—417) je v pismu evgubinskemu škofu Decenciju kategorično trdil, da ne le vse cerkve v Italiji, temveč tudi vse cerkve v Galiji, Hispaniji, Afriki, na Siciliji in na otokih v zahodnem Sredozemlju, dolgujejo svoj nastanek rimski cerkvi. Vse cerkve na tem ozemlju naj bi namreč ustanovil sv. Peter ali njegovi nasledniki.¹⁶⁶ Papeževa trditev je odraz aspiracij rimske cerkve na absoluten primat na Zahodu, ki je bil v posameznih obdobjih nekoliko omajan, v bistvu pa že od vsega začetka nesporen, in ki ni bil utemeljen z misijonarsko dejavnostjo rimske cerkve na Zahodu, temveč bolj s samim položajem največje krščanske skupnosti v prestolnici.¹⁶⁷ Seveda se z danes razpoložljivimi viri te trditve ne da niti dokazati, niti ovreči.¹⁶⁸ V duhu te papeževe

¹⁶⁶ INNOCENTIUS, *Epistula* 25,2 (PL 20, 552): »... Praesertim cum sit manifestum, in omnem Italiam, Gallias, Hispanias, Africam atque Siciliam, et insulas interiacentes, nullum instituisse ecclesias, nisi eos quos venerabilis apostolus Petrus aut ejus successores constituerint sacerdotes.« Gl. tudi *La lettre du pape Innocent I^{er} à Décentius de Gubbio* (19 mars 416), *Texte critique, traduction et commentaire* par R. CABIE, Louvain 1973, 18—20.

¹⁶⁷ A. v. HARNACK, *Die Mission*, 487 s.

¹⁶⁸ Kot tendenciozno in zgodovinsko nevzdržno ocenjujejo to papežovo trditev A. v. HARNACK, *Die Mission*, 799 in K. BAUS-E. EWIG v delu H. JEDIN, *Storia della Chiesa II* (ital. izd.), Milano 1980², 280. P. PASCHINI, *La chiesa*, 11 in G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 41, smatrata, da je papežovo pismo velike zgodovinske vrednosti, vendar nam glede Ogleja ne pove ničesar. Kot v bistvu historično utemeljeno ocenjuje papežovo trditev A. MERISI, *L'evangelizzazione* (kot v op. 20), 22. Trditve gotovo ne moremo jemati dobesedno (prim. A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa IV*, Torino 1972³, 305 (349) op. 15). Vsekakor je pismo odraz velike organizacijske podjet-

trditve bi mogli sklepati, da so tudi oglejska cerkev in prek te vse cerkve v vzhodnih pokrajinah Italije, npr. istrske cerkve in emonska cerkev, ki je bila v Inocencijevem času gotovo organizirana kot škofija, nastale na podlagi misijonske in organizacijske akcije iz Rima. Ta predstava ustreza duhu legende o sv. Mohorju ter legende o Siriju in Evenciju.¹⁶⁹

V prid rimskemu izvoru cerkva v Italiji govori posredno še en zelo važen vir za cerkveno zgodovino, »*Liber pontificalis*«, redigiran v času gotske oblasti v Italiji.¹⁷⁰ Iz te zbirke papeških življenjepisov od sv. Petra dalje lahko razberemo, da so se rimski škofje že od vsega začetka posvečali ne le razmeram v matični cerkveni skupnosti, temveč tudi misijonskemu delu, in so v velikem obsegu posvečevali škofove na novo ustanovljenih škofijskih sedežev, saj je bila rimska škofija v Italiji in sploh na Zahodu prva. Po podatkih, ki nam jih posreduje »*Liber pontificalis*« — te moramo jemati z rezervno, vendar nam morejo služiti za orientacijo — naj bi rimski škofje v dveh stoletjih in pol, od Petrovega naslednika Lina (64—76) do Miltiada (311—314), ki je škofoval v času razglasitve verske svobode, posvetili poleg velikega števila rimskih klerikov kar 275 (!) škofov »*per diversa loca*«. Iz zelo skopih označb ne vemo, ali se posvetitve nanašajo samo na Italijo, ali se morda katera nanaša tudi na druge dežele na Zahodu. Gotovo je, da se te posvetitve ne nanašajo v celoti na nove škofije, saj se je v časovnem intervalu dveh stoletij in pol zamenjalo veliko škofov, ki jih je posvečeval rimski papež. Žal ne moremo ugotoviti, kolikšen del teh posvetitev odpade v posameznih obdobjih na novoustanovljene škofije, kolikšen pa na zamenjave na že obstoječih sedežih.¹⁷¹ Pri

nosti in energičnega boja za primat na Zahodu, po dveh težkih izkušnjah, namreč porastu vloge milanske cerkve pod Ambrozijem in po zahodnogotski osvojitvi Rima leta 410. Utemeljenost papeževe trditve podpira dejstvo, da je papež pri naštevanju nekatere dežele na Zahodu izpustil: Britanijo in germanski provinci (vse tedaj za Rim že izgubljene), alpske in srednjepodonavske province in zlasti zapadni Ilirik (!), čeprav je utrdil neposredno jurisdikcijo tudi nad to cerkvenoupravno enoto s sedežem v Solunu (A. FLICHE-V. MARTIN, o. c., 306 (350)).

¹⁶⁹ Gl. op. 128 ss.

¹⁷⁰ *Liber pontificalis*, Texte, introd. et comm. par L. DUCHESNE, I, Paris 1955² (1. ed. 1886) = MGH Gesta pontificum Romanorum I, ed. Th. MOMMSEN, Berlin 1898.

¹⁷¹ V obdobju od začetkov rimske škofije do nastopa verske tolerance so posvetili rimski škofje povprečno 1,1 škofa v Italiji (?) na leto. Ob primerjavi podatkov za konec prvega in za 2. stoletje (v 132 letih od Lina do Viktorja (189—199) 138 posvetitev ali nekoliko več kakor ena na leto) in za tretje stoletje ter začetek 4. stoletja (v 115 letih od Zefirina (199—218) do Miltiada 137 posvetitev ali malo manj kot 1,2 na leto) pade v oči zelo majhen porast, ki se v 4. in 5. ter v 6. stol. skokovito poveča (3,6 posvetitev na leto v dobi 336—440, kar 185 posvetitev v dvajsetih letih 441—461, 5,6 posvetitev na leto v dobi 461—590; gl. A. v. HARNACK, *Die Mission*, 867). Če upoštevamo dejstvo, da je v 3. stoletju veliko posvetitev pri minimalnem povečanju odpadlo na vzdrževanje obstoječega stanja škofij — izračunano povprečje ustreza stanju ca. 40 škofij — se iz teh podatkov ponuja sklep, da velik porast škofij pade že v 2. stoletje (!) in nato zopet v 4. in 5. stoletje (porast ustreza stanju od 100 do 230 škofov).

velikem številu novoustanovljenih škofij, ki je do sredine 3. stoletja naraslo na približno sto škofij na tleh Italije,¹⁷² moremo upravičeno domnevati, da je bila ena takih tudi oglejska, zlasti ker do te dobe sežejo sezname oglejskih škofov.¹⁷³ Velemestni značaj Ogleja, brez dvoma enega največjih mest v Italiji, govori v prid dokaj zgodnjemu nastanku škofijskega sedeža. Cerkevnoorganizacijsko je bila oglejska cerkev v najzgodnejši dobi podrejena rimskemu papežu, ki je posvečeval oglejske škofo. Šele pozneje, vendar še vedno precej zgodaj, sta se iz praktičnih razlogov, namreč zaradi prevelike oddaljenosti od Rima, oglejski in milanski škof kot enakopravna posvečevala med seboj.¹⁷⁴

Tesne zveze med Oglejem in Rimom kaže tudi primer papeža Pija I. (140—155), ki je bil po poročilu tega vira doma iz Ogleja, edinega papeža v vsej antiki, ki je izhajal iz severne Italije. Pij I., ki velja za eno vidnih osebnosti na prestolu sv. Petra v drugem stoletju, znan kot pomemben cerkveni zakonodajalec, je po ne povsem zanesljivem izročilu po dolgem pontifikatu umrl kot mučenec v dobi cesarja Antonina Pija.¹⁷⁵ V zvezi

Spričo majhnega števila posvetitev v 3. stoletju po pravici domneva A. v. HARNACK, l. c., da tedaj rimski škof ni posvečeval vseh škofov v Italiji, sicer pri takem tempu posvečevanja ne bi mogel vzdrževati stanja okrog 100 škofij, kot je dokazano za sredo 3. stoletja (gl. nasl. op.)

¹⁷² V času novacijanske shizme je papež Kornelij v pismu antiohijskemu škofu Fabiju sporočil, da se je v Rimu sestala sinoda, ki se je je udeležilo 60 škofov, poleg velikega števila diaconov in prezbiterjev (EUSEBIUS, *H. E.* 6,43,2 (ed. G. BARDY, SC 41, 1955, 153)). Rimske sinode leta 250 so se udeležili bližnji in bolj oddaljeni škofje, tudi iz oddaljenih provinc, ki so se v času Decijevega preganjanja zatekli v Rim (CYPRIANUS, *Epistula* 31,8 (PL 4, 314): »... et quidem multi, et quidem cum quibusdam episcopis vicinis nobis et appropinquantibus, et quos ex aliis provinciis longe positus persecutionis istius ardor eiecerat...«). Na koncu papeževega pisma je bil dodan seznam škofov z označbo kraja, ki so se udeležili sinode in so obsodili shizmo, nato pa seznam škofov, prav tako z omembo kraja, ki se sinode niso udeležili, a so se pismeno izjasnili proti shizmatikom (EUSEBIUS, *H. E.* 6,43,21 (cit. ed., 159)). Kakšna škoda, da nam Evzebij tega seznama ni ohranil! Na podlagi teh poročil je domneval A. v. HARNACK, *Die Mission*, 807 in 868, da je imela Italija tedaj okrog 100 škofij (poleg onih škofov, ki so se udeležili sinode, moramo upoštevati še odsotne in tiste maloštevilne, ki so se opredelili za Novacijana). Tudi če upoštevamo možnost, da je bilo precej škofov od drugod, kot nam poroča Ciprijan, števila škofij v Italiji ne moremo bistveno zmanjšati.

¹⁷³ Gl. op. 84 in 125.

¹⁷⁴ PELAGIUS, *Epistola ad Iohannem Patricium* (PL 69, 411): »Videamus tamen utrum vel ipsarum consuetudinem partium in sua ordinatione conservaverit. Nempe is mos antiquus fuit, ut quia pro longinquitate et difficultate itineris ab apostolico onerosum illis fuerat ordinari, ipsi se invicem Mediolanensis et Aquileiensis ordinare episcopi debuissent... et in sua qui ad episcopatum provehendus erat, nec tamen ordinari suo subdendus fuerat, ordinaretur Ecclesia...« Gl. G. BIASUTTI, *Apertura* (kot v op. 37), 18. Edini znani primer, ki kaže na to prakso, je Ambrozijeva posvetitev oglejskega škofa Kromacija leta 388 (DE RUBEIS, *MEA*, 89 s.; G. CUSCITO, *Cromazio di Aquileia* (388—408) e l'età sua, Aquileia 1980, 20).

¹⁷⁵ *Liber pontificalis*, XI (ed. L. DUCHESNE, p. 132): »Pius, natione Italus, ex patre Rufino, frater Pastoris, de civitate Aquilegia, sedit ann. XVIII m. III d. III. Fuit autem



3. Sv. Evfemija in sv. Tekla



4. Slava sv. tržaških mučencev

z njegovo osebnostjo se postavlja več vprašanj, ki se posredno tičejo zgodnjega oglejskega krščanstva; v prvi vrsti vprašanje, ali je poznejši papež Pij I. spoznal krščanstvo in bil krščen v rodnem Ogleju, ali šele pozneje, ko je prišel v Rim.¹⁷⁶ Če je postal papež okrog leta 140, bi mogli njegov krst postaviti v vsaj dobro desetletje starejšo dobo. Torej bi v primeru pravilnosti domneve, da je postal kristjan v Ogleju, vstopil v krščansko občestvo v rodnem mestu že okrog leta 120 ali nekoliko pozneje. Njegova odredba, da se Judje kot heretiki krstijo in sprejmejo v krščansko skupnost, kaže na spravljiv odnos do Judov, kar je verjetno izraz judovsko-krščanske miselnosti, morda posledica odraščanja v judovsko-krščanski skupnosti v Ogleju.¹⁷⁷ Ker je krst lahko opravljala samo posvečena oseba, bi v ta čas hipotetično datirali obstoj organizirane cerkvene občine v Ogleju. Če pa to možnost zanikamo, si težko predstavljamo, da bi ta papež, ki je poleg rimskih klerikov posvetil tudi dvanajst škofov »per diversa loca«, v tej vnemi ne mislil na svoje rodno mesto.¹⁷⁸ Kakor je tako sklepanje logično, pa nimamo zanj nikakršne opore v virih. Na oglejskem območju se ni ohranila nobena starejša sled kulta tega papeža in mučenca.¹⁷⁹ Neutemeljeno je za to kriviti hunsko ali kako poznejše

temporibus Antonini Pii, a consulatu Clari et Severi. Sub huius episcopatum Hermis librum scripsit in quo mandatum continet quod ei praecepit angelus Domini, cum venit ad eum in habitu pastoris; et praecepit ei ut Pascha die dominico celebraretur. Hic constituit hereticum venientem ex Iudaeorum herese suscipi et baptizari; et constitutum de ecclesia fecit. Hic fecit ordinationes... episcopos per diversa loca XII...» Gl. L. DUCHESNE, 58—59 in 132 s. (komentar). EUSEBIUS, *H. E.* 4,11,7 (ed. G. BARDY, SC 31, 1952, 175) omejuje Pijev pontifikat na 15 let. A. v. HARNACK, *Die Mission*, 825 je sodil, da temelji poročilo o oglejskem izvoru papeža Pija I. na dobri tradiciji. Pomisleke zbuja le očetovo ime Rufinus, ki nas spominja na znanega oglejskega cerkvenega očeta, čigar prevodi iz grščine so bili redaktorju zbirke papeških biografij znani (L. DUCHESNE, *Introd.* LXXII), in pa dejstvo, da se kljub domnevni suženjskemu izvoru omenja očetovo ime (njegov brat Hermas se izrecno označuje kot suženj; gl. op. 185; med papeži je bil suženjskega porekla samo še Kalist (218—223; A. v. HARNACK, *Die Mission*, 827). Kot mučenca omenja Pija I. šele ADO (PL 123, 302) in za njim MR, Iul. 11 (p. 281). Ohranila se je domnevno tudi mozaična podoba tega papeža iz 9. stoletja (P. S. LEICHT, *Un presunto ritratto del papa Aquileiese Pio I*, AN 24—25, 1953/54, 111—118). Gl. tudi G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 42 ss.

¹⁷⁶ Mnenja o Pijevem pomenu za poznavanje zgodnjega krščanstva v Ogleju so močno deljena. P. PASCINI, *La chiesa*, 48; IDEM, *Storia del Friuli I*, Udine 1953², 39 op. 7 je menil, da Pij I. krščanstva ni mogel spoznati v rodnem mestu, temveč šele v Rimu. P. S. LEICHT, o. c., 118 op. 3, se je distanciral od vsake opredelitve in je upe stavil v arheološka odkritja. G. BIASUTTI, *Otto righe*, 24 s. op. 16, pa je skušal omajati morda pretirani Paschinijev skepticizem s sodbo, da bi Pij I. mogel spoznati krščanstvo v Ogleju.

¹⁷⁷ Gl. op. 175; judovsko-krščansko miselnost odraža tudi Hermovo delo (gl. op. 185 in 186).

¹⁷⁸ Gl. op. 175. Domnevo, da gre pri teh posvetitvah tudi za ustanavljanje novih škofij, je upravičeno izrazil P. S. LEICHT, o. c., 113. Gl. tudi G. BIASUTTI, l. c.

¹⁷⁹ Časčenje papeža Pija I. kot rimskega mučenca omenjajo (brez omembe Ogleja kot kraja njegovega izvora!) kot najstarejši vir s tega območja šele Videmski rokopis Uzuardovega martirologija, nato dva rokopisa liturgičnih knjig iz Cedada (12. do 15.

pustošenje Ogleja, češ, da so ta rušenja verjetno zbrisala spomin na to osebnost,¹⁸⁰ saj njegovo ime ne izstopa pri oglejskih cerkvenih očetih s konca 4. in iz začetka 5. stoletja, ki so nedvomno poznali preteklost svoje cerkve in so bili nekateri izrazito zgodovinsko usmerjeni.¹⁸¹ Dandulovo poročanje o tem papežu je izrazito pozno in sloni v glavnem na poročilu, ki ga posreduje »Liber pontificalis«, ter ne prinaša ničesar iz lokalne, beneške tradicije.¹⁸²

Po poročilih, ki ju posredujeta Muratorijev kanon in »Liber pontificalis«, je bil brat papeža Pija I. Hermas, avtor znamenitega spisa »Pastir«, ki bi po sklepu iz teh poročil tudi izhajal iz Ogleja.¹⁸³ Njegovo delo izredne moralno teološke vrednosti, ki so ga še v začetku 5. stoletja javno brali v cerkvah,¹⁸⁴ nam ne daje skoraj nič zanesljivih zgodovinskih ali

stol.) in parmsko-oglejski rokopis iz iste dobe, od skupno 24 ohranjenih rokopisov liturgičnih besedil (Gl. G. BIASUTTI, *Il »Proprium sanctorum«*, 26; 34; 38; 46).

¹⁸⁰ Prim. P. S. LEICHT, o. c., 117; G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 45. L. DUCHESNE, o. c., 133 op. 7 je napačno trdil, da se spominska dneva tega po izvoru oglejskega papeža in po tradiciji prvega oglejskega škofa Hermagora (Mohorja) ujemata. V resnici se razlikujeta za en dan (11. namesto 12. julij). V primeru ujemanja spominskih dni bi imeli šibko izhodišče za sklepanje o vzrokih za propad izročila o Piju I., zlasti zato, ker se je njegov brat imenoval Hermas (prim. op. 190).

¹⁸¹ Povsem zvesto predlogi ga omenjata RUFINUS, *H. E.* 4,11,6 (ed. Th. MOMMSEN, GCS 9/1, 1903, 325) in HIERONYMUS, *Chronicon*, ad ann. 142 p. Chr. (ed. R. HELM, GCS 47, 1956², 202).

¹⁸² DANDULUS, *Chronica*, A. 140—161 (p. 17 s.); opazne razlike v primerjavi s poročilom v »Liber pontif.« so sledeče:

a) Oznaka »*nacione Venetus*« namesto »*nacione Italus*«.

b) Herma najprej imenuje Pijevega brata, v nadaljevanju pa sledi drugi tradiciji, po kateri naj bi bil avtor spisa Hermas, ki ga omenja Pavel v Rimlj 16,14. Čeprav ta tradicija izključuje oglejski izvor obeh bratov, sta jo brez komentarja sprejela od Evzebij RUFINUS, *H. E.* 3,3,6 (cit. ed., 191) in HIERONYMUS, *De viris illustribus* 10 (PL 23, 625).

Napak torej trdita P. S. LEICHT, o. c. 118 in za njim G. CUSCITO, *Crist. ant.*, 45, da Dandulo v celoti povzema poročilo, ki ga posreduje »Liber pontificalis«.

¹⁸³ Canon Muratorianus, v. 73—80 (Th. ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* II, Erlangen-Leipzig 1890, 8): »Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit, sedente cathetra urbis Romae aeclesiae Pio episcopo fratre eius. Et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in eclesia populo neque inter profetas completum numero, neque inter apostolos in fine temporum potest.« Gl. op. 175. »Liber pontificalis« najprej zamenja avtorja (Hermas) z naslovom spisa (Pastor oz. Poimen), v nadaljevanju pa napako popravi. Na nejasnost v tem oziru naletimo tudi pri RUFINU, *Expositio symboli* 36 (ed. M. SIMONETTI, CCSL 20, 1961, 171): »... libellus qui dicitur Pastoris sive Hermae«; gl. L. DUCHESNE, o. c., 132 op. 2. Kritična izdaja spisa: HERMAS, *Le pasteur*, ed. R. JOLY, SC 53, 1958. Dober pregled Hermove moralne teologije posreduje med domačimi avtorji T. ŠAGI-BUNIĆ, *Povijest kršćanske literature I*, Zagreb 1976, 143—184.

¹⁸⁴ V 2. in 3. stoletju so nekateri spis prištevali med svetopisemske knjige (*Can. Murat.* zavrača to gledanje, gl. op. 183); pisci tega obdobja ga v splošnem zelo cenijo (T. ŠAGI-BUNIĆ, o. c., 147 s.). Medtem ko HIERONYMUS, *De viris ill.* 10 (PL 23, 625), poroča, da so knjigo v njegovem času brali v nekaterih grških cerkvah, da pa je na Zahodu malo poznana, poroča RUFINUS, *Expositio symboli* 36 (cit. ed. 171) za

avtobiografskih podatkov, na podlagi katerih bi mogli obogatiti naše znanje o oglejski cerkvi. Tej morda sploh nikdar ni pripadal, saj ga je gospodar še kot sužnja prodal v Rim. Ta podatek je edino izhodišče za sklepanje o družbenem izvoru obeh bratov.¹⁸⁵ V Hermovem delu, prežetem z judovsko-krščansko miselnostjo,¹⁸⁶ skorajda ne moremo zaslediti zanesljivih elementov zgodnjega oglejskega krščanstva.¹⁸⁷ V oglejski cerkvi so v 4. stoletju spis uporabljali za pouk začetnikov oz. tistih, ki so se pripravljali na krst.¹⁸⁸ Če je Herma s tem delom vplival na razvoj krščanske misli na oglejskem področju, je vplival kot rimski pisec. Pri oglejskih cerkvenih očetih ne zasledimo nikakršnega omembe vrednega vpliva. Pri Viktorinu Ptujskem se ni ohranila za njim nobena ugotovljiva sled, čeprav so očitne nekatere vsebinske in motivne podobnosti, a tudi značilne razlike.¹⁸⁹ V oglejski tradiciji se ni ohranila za njim nobena globlja sled ali kako poročilo, ki bi izhajalo iz lokalnega izročila.¹⁹⁰

zapadno in posebej oglejsko (?) cerkev drugače: delo, ki so ga prištevali med »cerkvene knjige« (*alii libri sunt, qui non canonici sed ecclesiastici a maioribus appellati sunt*), so lahko brali v cerkvah, vendar ni imelo avtoritete v zadevah vere (*quae omnia legi quidem in ecclesiis voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidem confirmandam*). Pozneje so ta spis prištevali med apokrifna dela (*Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* V,4,3; ed. E. v. DOBSCHÜTZ, *Texte u. Untersuchungen* 38/4, Leipzig 1912, 11; 52).

¹⁸⁵ HERMAS, *Pastor*, *Visio* 1,1 (cit. ed. 76). O avtentičnosti ali o fiktivni naravi Hermovih avtobiografskih podatkov gl. R. JOLY, o. c., 17 ss. in T. ŠAGI-BUNIC, o. c., 144 ss. Če drži Hermovo poročilo o suženjskem poreklu, moremo ta podatek uporabiti tudi za njegovega brata Pija I., ki ga v delu nikjer ne omenja. Herma naj bi osvobodila krščanska gospodarica Rhodé, Pij pa naj bi bil osvobojenec cesarske družine Antoninov (E. MARCON, *La »domus ecclesiae« di Aquileia. Ipotesi e indagini*, Cividale 1958, 22). Spričo historične nezanesljivosti omembe Pijevega očeta (Rufinus, gl. op. 175) je na tej podlagi nemogoče sklepati na »zapadno poreklo« obeh bratov (P. S. LEICHT, o. c., 113 in za njim G. CUSCITO, *Crist. ant.*, 43 op. 12). Z ozirom na Hermovo ime, jezik in zlasti duh njegovega dela, bi ga po pravici postavili v judovsko-krščansko skupnost v Ogleju (E. MARCON, o. c., 22, prim. op. 175). Iz uvodnega stavka v Pastirja dobimo vtis, da je bil Hermas kristjan že kot suženj, še pred prihodom v Rim (prim. op. 176).

¹⁸⁶ T. ŠAGI-BUNIC, o. c., 150.

¹⁸⁷ Hipotetično povezuje E. MARCON, o. c., 22 s. dve Hermovi predstavi, predstavo o stolpu (*Visio* 3,2; cit. ed. 102 s.) in predstavo o suhih in zelenih drevesih (*Similitudo* 4 in 8; cit. ed., 220 s.; 258 s.) z mozaičnimi podobami v južni dvorani Teodorove bazilike. G. C. MENIS, *La cultura teologica del clero aquileiese all'inizio del IV secolo indagata attraverso i mosaici teodoriani ed altre fonti*, AAAd 22, 1982, 519 op. 178, postavlja v zvezo mozaično podobo Viktorije s palmovo vejo v levi in vencem zmagovalja v desni roki z motivom, ko angel s palmovimi venci ovenča dobre kristjane (HERMAS, *Pastor*, *Similitudo* 8,2,1; cit. ed., 262).

¹⁸⁸ RUFINUS, *Expositio symboli* 36 (cit. ed., 171).

¹⁸⁹ Stična mesta med »Pastirjem« in Viktorinovima spisoma so sledeča:

a) Oba pisca izražata negativen odnos do posvetne države, ki jo smatrata za hudičovo tvorbo (*Similitudo* 1; cit. ed., 210 ss.; prim. pogl. IV, op. 149 in 150).

b) Oba pisca ima skupna ideja o Kristusovi poti v podzemlje (*Similitudo* 9,16,5; cit. ed. 328; prim. pogl. IV, op. 237).

Starejša in spočetka močnejša od rimske je vzhodna sestavina zgodnjega oglejskega krščanstva. To dejstvo nas samo po sebi ne more prese- netiti, če upoštevamo lego tega mesta, z živahnimi kopenskimi in zlasti pomorskimi zvezami z Vzhodom. Zaradi teh zvez in zaradi intenzivnega naseljevanja orientalskega prebivalstva v mestu, moremo Oglej po pravici imenovati vzhodno oazo na latinskem in latiniziranem Zahodu.¹⁹¹ Po stopnji helenizacije oz. orientalizacije prebivalstva je Oglej presegel vsa mesta v severni Italiji in se je približeval velikim mestom v vzhodni Pa- noniji in Dalmaciji, ki so ležala v bližini grško-orientalskega sveta.¹⁹²

Med vzhodnimi elementi zgodnjega oglejskega krščanstva so prevla-

c) Oba pisca kritizirata bogate kristjane, vendar Herma najde zanje mesto v krščan- ski skupnosti (*Similitudo* 2,5; cit. ed. 216 ss.; prim. pogl. IV, op. 243).

č) Medtem ko Viktorin priporoča post (*statio*; gl. pogl. IV, op. 252), pa raz- vije Hermas kritiko postnih navad (*Similitudo* 5,1; cit. ed. 224 ss.; s prvo izpričano omembo strokovnega izraza »*statio*« (στασις) za post.

¹⁹⁰ Herme nikdar ne navaja Kromacij, medtem ko kaže Rufin dokaj šibko po- znovanje tega pisca in njegovega dela (prim. op. 183). Zanimivo sugestijo je dal E. MARCON, o. c., 22, ki je postavil v zvezo Herma in prvega znanega oglejskega škofa Mohorja (Hermagora). Vzporejanje je jezikovno umestno, iz imena Herma lahko izvedemo ime Hermagoras, a tudi imeni Hermogenes in Hermogeras (gl. MH, Aug. 14, p. 443, n. 14), medtem ko naletimo pri historičnem vzporejanju že spočetka na težave. Herma se namreč legitimira kot suženj, medtem ko nastopi Mohor v legendi kot »*persona elegans*« (c. 3), to je lepa, zato tudi ugledna, pomembna osebnost.

¹⁹¹ S. TAVANO, Aspetti, 386. O gospodarski in družbeni podobi Ogleja v cesarski dobi gl. S. PANCIERA, *Vita economica di Aquileia in età romana*, Aquileia 1957; G. CUSCITO, *Economia e società*, v kolektivnem delu »*Da Aquileia a Venezia*«, Milano 1980, 571—657. O razvoju stikov, zlasti trgovskih, med Oglejem in Vzhodom, gl. F. CASSOLA, *Aquileia e l'Oriente mediterraneo*, AAAd 12, 1977, 67—98, zlasti 82 ss.; o vzhodnih kultih v Ogleju gl. M. C. BUDISCHOVSKY, *Les cultes orientaux à Aquilée et leur diffusion en Istrie et en Vénétie*, ibidem, 99—123. Pregled vseh (epigrafsko do- kumentiranih) vzhodnjakov v Ogleju, nepopoln spričo dejstva, da je še precej napisov neobjavljenih, posreduje G. BRUSIN, *Orientali in Aquileia Romana*, AN 24/25, 1953/54, 55—70. O judovski in orientalski koloniji v mestu, ki je cvetela vse do konca 4. stoletja, gl. L. RUGGINI, *Ebrei e orientali nell'Italia settentrionale fra il IV e il VI secolo d. Cr.*, *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 26, 1959, 185—308, zlasti 192 ss.; 216; 227; 262; 265 s.; 278 ss. O kristjanih vzhodnega izvora gl. G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 201—220.

¹⁹² Medtem ko je bil delež napisov z omembo prebivalcev vzhodnega izvora v Ogleju (ca. 100 napisov z omembo orientancev in Judov) in v celotni Benečiji in Istri (ca. 250 napisov od ca. 8000 najdenih) dokaj skromen (3,6 %; gl. L. RUGGINI, o. c., 256 s.), pa je bil delež prebivalstva z grškimi imeni v poznoantični Saloni bistveno večji, saj je znašal približno eno četrtno (A. MÓCSY v delu G. ALFÖLDY, *Bevölkerung und Gesellschaft der römischen Provinz Dalmatien*, Budapest 1965, 219 in 223), v velikih mestih v (zlasti vzhodni) Panoniji pa je bil tudi precejšen (gl. L. BARKÓCZI, *The Popu- lation of Pannonia from Marcus Aurelius to Diocletian*, AArchHung 16, 1964, 256—356 (passim); zlasti velik je bil delež vzhodnega prebivalstva v Brigetioni, Intercisi in Akvin- kumu (A. MÓCSY, *Pannonia*, RE Suppl. IX, 1962, 709 s.; IDEM, *Pannonia and Upper Moesia*, London—Boston 1974, 227 ss.).

dovali aleksandrijski oz. egipčanski vplivi nad palestinsko-sirskimi in maloazijskimi, kar je presenetljivo spričo dejstva, da je večina vzhodnjakov v mestu izhajala iz Sirije in Palestine.¹⁹³ Na tej podlagi moremo sklepati, da je bila za širjenje krščanstva v mestu važnejša pomorska pot v vzhodno Sredozemlje, zlasti v vzhodno metropolo Aleksandrijo,¹⁹⁴ kakor pa kopenska pot čez Balkan in Malo Azijo.¹⁹⁵ Obenem pa nas navzočnost sirskih in maloazijskih elementov v zgodnjem oglejskem krščanstvu svari pred absolutizacijo teze o aleksandrijskem izvoru le tega.

Šibek, vendar zelo verjeten odsev »aleksandrinizma« oglejske cerkve je legenda o sv. Marku in sv. Mohorju. Legendarni ustanovitelj oglejske cerkve je veljal že v antiki za ustanovitelja aleksandrijske cerkve. Med oglejskimi kristjani v legendi izstopa matrona Aleksandrija, na katere posestvu sta bila pokopana mučenca Mohor in Fortunat, morda daljni odsev dejstva, da je v Aleksandriji počivalo truplo sv. Marka. Seveda je legendarno izročilo, ki je postavljalo v zvezo Oglej in Aleksandrijo, izpričano dokaj pozno, saj ga omenja šele Pavel Diakon ob koncu 8. stoletja. Ker pa je isti avtor obenem najstarejši vir, ki nam dokazuje obstoj oglejske legende, moremo soditi, da se je to izročilo, ki v legendi sami ni navzoče, izoblikovalo obenem z nastajanjem oglejske legende, najkasneje pa v dobi istrske shizme. O vplivih Aleksandrije na oglejsko cerkev v najzgodnejši dobi — po tradiciji bi bil možen le obraten vpliv, saj je Markov misijon v Ogleju postavljen pred aleksandrijskim — nam to izročilo objektivno ne more povedati ničesar.¹⁹⁶

Dejanska podlaga za nastanek teze o aleksandrijskem izvoru oglejske cerkve, ki jo je postavil G. Biasutii,¹⁹⁷ pa je odlomek iz pisma udeležencev oglejske sinode leta 381 cesarjem Gracijanu, Valentinijanu in Teodoziju.

¹⁹³ G. BRUSIN, o. c., 57 ss.; L. RUGGINI, o. c., 266 s.

¹⁹⁴ Redne pomorske trgovske poti med Oglejem in Egiptom ter Oglejem in Sirijo nam za dobo pozne antike izpričujejo sledeči viri: *Edictum Diocletiani de pretiis*, 37,5; 37,13 (ed. S. LAUFFER, Berlin 1971, 201); HIERONYMUS, *Epistula adversus Rufinum* 10 (ed. P. LARDET, CCSL 79, 1982, 82); IDEM, *Epistula* 7,2 (ed. J. LABOURT, CB, I, 1949, 22); *D.* 19,2,61,1 (zveze s Kireno).

¹⁹⁵ Gl. op. 37.

¹⁹⁶ Gl. op. 65. Zvezo med Oglejem in Aleksandrijo poudarjata na enak način kot Pavel Diakon (Markov apostolat najprej v Ogleju, nato v Aleksandriji) PAULINUS, *Carmen* 8 (ed. E. DUEMLER, MGH Poetae Latini med. aevi 1/1, 1880, 140) in ANONYMUS, *Carmen de Aquilegia numquam restauranda*, v. 13—15 (ed. E. DUEMLER, MGH Poet. Lat. med. aev. II/2, 1884, 151). Da oglejska tradicija ne dokazuje nobenih zvez z Aleksandrijo je sodil H. BRAKMANN, *Die angeblichen eucharistischen Mahlzeiten des 4. und 5. Jahrhunderts. Zu einem neuen Buch Klaus Gambers*, Römische Quartalschrift 65, 1970, 95. Oglejska cerkev se je zavestno naslonila na tradicijo aleksandrijske cerkve, ki je bila po rangi takoj za rimsko (*Decretum Gelasianum de libris* 3,3; ed. E. v. DOBSCHÜTZ, Leipzig 1912, 7; 32) najkasneje v dobi istrske shizme. S tem, da je postavila Markov misijon v Ogleju celo pred misijonom v Aleksandriji, je izrazila celo težnjo po višjem rangi, kot ga je imela Aleksandrija, torej se je skorajda izenačevala z Rimom.

¹⁹⁷ *La tradizione marciiana aquileiese*, Udine 1959.

Pismo, ki odraža razmere v dobi po zaključku sinode, naj ne bi napisal milanski škof Ambrozij, temveč oglejski škof Valerijan, in naj bi izražalo stališče oglejske cerkve. Sporni odlomek se v enem od možnih prevodov kritičnih izrazov glasi:¹⁹⁸

»Kajti čeprav smo vedno spoštovali ureditev in dostojanstvo aleksandrijske cerkve in v skladu z navado in običaji prednikov ohranjamo v nerazdružljivi vezi skupnost z njo, vendar ... prosimo ...«

Odlomek sam in pismo v celoti sta bila predmet intenzivne in plodne diskusije med italijanskimi cerkvenimi zgodovinarji. Glavni problemi, ki jih postavlja pred raziskovalca to pismo, so sledeči: kdo je avtor pisma, ali pismo resnično izraža stališče oglejske cerkve oz. kakšen je smisel spornega poročila v kontekstu celotnega pisma, kaj pomenita sporni besedi »dispositio« in »ordo«.¹⁹⁹ Četudi iz odlomka, če ga postavimo v kontekst celotnega pisma in razmer, na katere se nanaša, ne moremo

¹⁹⁸ AMBROSIIUS, *Epistulae extra collectionem* 6,6 (ed. M. ZELZER, CSEL 82/3, 190): »Nam etsi Alexandriane ecclesiae semper dispositionem ordinemque tenuerimus et iuxta morem consuetudinemque maiorum eius communionem indissolubili societate servemus, tamen ... id obsecramus ...« Sporni izrazi, ki dopuščajo različne razlage, so v prevodu v kurzivnem tisku.

¹⁹⁹ Biasutti je teza: avtor spornega pisma ni bil milanski škof Ambrozij, temveč oglejski škof Valerijan, predsedujoči na sinodi. Vsebina pisma se ne nanaša na vse cerkve, navzoče na sinodi, temveč predvsem na oglejsko cerkev. Sporna termina »dispositio et ordo« pomenita »cerkveno organizacijo in liturgijo« oz. način vlade in škofovsko zaporedje, in naj bi dokazovala tesno, nerazdružljivo vez oglejske cerkve z aleksandrijsko od njenega nastanka. Tako kot Biasutti je tolmačil to mesto tudi K. GAMBER, *Zur ältesten Liturgie Aquileias, Ostkirchliche Studien* 11, 1962, 54; IDEM, *Domus ecclesiae. Die ältesten Kirchenbauten Aquileias sowie im Alpen- und Donaugebiet bis zum Beginn des 5. Jh. liturgiegeschichtlich untersucht*, *Studia patristica et liturgica* 2, Regensburg 1968, 96. Biasutti je tezo je podvrnil temeljiti kritiki G. C. MENIS v recenziji Biasutti je študije (AN 30, 1959, 91–98) in nato v razpravi *La lettera XII attribuita a sant' Ambrogio e la questione marciiana aquileiese*, RSCI 18, 1964, 243–253, ki je prišel do naslednjih rezultatov: spornega pisma res ni napisal Ambrozij, temveč neki neznani oglejski klerik (morda tajnik sinode Sabinijan). Ker je pismo napisano v imenu vsega koncila, lahko sporna termina ob postavitvi odlomka v sosedje celotne vsebine (ureditev cerkvenih razmer v Antiohiji in v Aleksandriji) pomenita lahko samo »ureditev in dostojanstvo« aleksandrijske cerkve, smisel, ki ga lahko raztegnemo na vse v Ogleju navzoče škofo. Tudi G. C. MOR, *Aquileia ed Alessandria*, MSF 46, 1965, 253–254, je zavrnil Biasutti je tezo, z ugotovitvijo, da odlomka ne smemo izločiti iz celote, in se je v bistvenem postavil na Menisovo stališče. M. ZELZER, ki je pripravila kritično izdajo aktov oglejske sinode in spremljajočih pisem (gl. op. 198), je avtorstvo pisma pripisala Ambroziju (o. c., LXXXIX ss.), s čimer je še dodatno izpodbila samo izhodišče Biasutti je teze (vendar, kot poudarja S. TAVANO, MSF 62, 1982, 185, ne da bi poznala diskusijo italijanskih zgodovinarjev v zvezi s tem pismom).

Biasutti je tudi po Menisovi kritiki vztrajal pri svoji tezi, ki jo je skušal podkrepiti z novimi, a ne bistvenimi argumenti, v naslednjih razpravah: *Alessandrità; Apertura*, 15 s.; *Otto righe*, 10 ss.; *Aquileia e la chiesa di Alessandria*, 222 ss. (vsa dela kot v op. 37). Kot odprto vprašanje obravnavata to tezo S. TAVANO, *Aspetti*, 383 ss. in G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 56 ss., ki dopuščata možnost aleksandrijskega izvora oglejske cerkve. Bistven in trajen prispevek Biasutti je teze in prispevkov, ki so sledili

dokazati aleksandrijskega izvora oglejske cerkve, pa nam to poročilo obenem z nekaterimi drugimi poročili kaže na intenziven vpliv aleksandrijske cerkve na oglejsko.²⁰⁰ Na podlagi tega vpliva, ki je bil po svojih učinkih zelo trdoživ, je oglejska cerkev vsebovala značilnosti, po katerih se je razlikovala od sosednjih velikih cerkev, milanske, ravske in rimske v Italiji ter sirmijske na Balkanu, nekoliko manj od salonitanske v Dalmaciji.

Ena od možnih posledic vpliva aleksandrijske cerkve na oglejsko naj bi bilo dokaj zgodnje Marijino čaščenje, ki naj bi ga gojila zlasti aleksandrijska cerkev od konca 2. stoletja dalje, od časa boja proti gnosticizmu.²⁰¹ Z razpoložljivimi viri moremo za oglejsko cerkev dokazati intenziven Marijin kult ob koncu 4. stoletja,²⁰² pred efeškim koncilom leta 431, ki je razglasil dogmo o Mariji kot božji porodnici (Theotókos). Ta kult se je pred določitvijo kanona lahko razširil v Oglej le z Vzhoda, najverjetneje iz Aleksandrije, gotovo pa ne iz Rima ali kake druge italjske cerkve.²⁰³ Resnično so bile na oglejskem področju, kolikor je poznano, glavne (škofijske) cerkve posvečene Mariji, prav tako večji del najstarejših samostanov.²⁰⁴ Domnevno naj bi celotna organizacija »župnij« na tem območju, ki jo je za Furlanijo mogoče deloma rekonstruirati, izhajala iz marijanske

v diskusiji v zvezi z njo je, da je opozoril na številčne in močne vzhodne elemente v zgodnjem oglejskem krščanstvu.

²⁰⁰ Instrukтивно je v tem oziru poročilo, ki nam ga posreduje RUFINUS, *Apologia ad Anastasium Romanae urbis episcopum* 8 (ed. M. SIMONETTI, CCSL 20, 1961, 28): »Ego enim praeter hanc fidem quam supra exposui, id est, quam ecclesia Romana et Alexandrina et Aquileiensis nostra tenet quaeque Ierosolymis praedicatur, aliam nec habui umquam nec habeo, in Christi nomine, nec habebō.« Rufin torej postavlja na prvo mesto rimsko cerkev (kar je razumljivo za spis, naslovljen na papeža), na drugo mesto aleksandrijsko, neposredno pred oglejsko, medtem ko je jeruzalemska imenovana verjetno bolj honoris causa.

²⁰¹ Tezo je postavil G. BIASUTTI, *La tradizione*, 32 ss.; gl. tudi IDEM, *Fermenti della base popolare nel Cristianesimo aquileiese dei primi otto secoli*, Religiosità popolare in Friuli, a cura di L. CICERI, Pordenone 1980, 17 in S. TAVANO, *Aspetti*, 397 ss.

²⁰² CHROMATIUS, *Sermo* 30,1 (edd. R. ETAIX-J. LEMARIE, CCSL 9 A, 1974, 136): »Non potest ergo ecclesia nuncupari nisi fuerit ibi Maria mater Domini cum fratribus eius. Illic enim ecclesia Christi est ubi incarnatio Christi ex virgine praedicatur.« Gl. tudi J. LEMARIE, SC 154, 1969, 71 s.

²⁰³ E. DUBLANCHY, *Marie*, DTC 9/2, 1927, 2339—2474.

²⁰⁴ Mariji so bile posvečene naslednje cerkve:

a) Stolnica v Ogleju (posvečena Mariji, apostolu Petru in mučencu Mohorju; gl. op. 70 (b)).

b) Stolnica v Trstu (posvečena Mariji in mučencu Justu; gl. P. F. KEHR, *Italia pontificia* VII/2, Berlin 1923, 211).

c) Stolnici v Kopru (ibidem, 220) in v Novigradu (ibidem, 228).

č) Stolnica v Poreču (posvečena Mariji in mučencu Mavru; ibidem, 232 s.).

d) Stolnica v Pulju (posvečena Mariji in apostolom; ibidem, 238).

e) Stolnica v Pičnu (ibidem, 240).

f) Stolnice v Cenedi, Vicenzi, Padovi, Veroni na Beneškem (P. F. KEHR, *Ital. pontif.* VII/1, 84; 131; 166; 229).

g) Prva katedrala v Gradežu (dan. Santa Maria delle Grazie) (gl. S. TAVANO, *Aspetti*, 398).

osnove.²⁰⁵ Intenziven Marijin kult naj bi na oglejskem področju nekoliko potisnil v ozadje kult mučencev.²⁰⁶ Morda je prav živ interes za »mariologijo« pri cerkvenih očetih, ki so izhajali z oglejskega območja, odraz specifične, mariološke usmerjenosti zgodnje oglejske cerkve. Tako je Hijeronim leta 383 napisal prvi latinski traktat s področja »mariologije« (*Adversus Helvidium de perpetua virginitate b. Mariae*).²⁰⁷ Tudi Rufin je v svojem komentarju k veroizpovedi iz leta 404, v polemiki proti Judom in poganom, zgledujoč se po Origenu, zasidral predstavo o Mariji kot večni devici (*aeiparthénos*).²⁰⁸ Bistveni atributi Marijinega kulta so navzoči tudi v Kromacijevih delih.²⁰⁹ Polemiko proti poganskemu in judovskemu zasramovanju device Marije postavlja v Oglej v čas cesarja Dioklecijana legenda o sv. Donatu.²¹⁰

Vendar pa moramo biti pri oceni teh dejstev previdni. Zanimanje za »mariologijo« ob koncu 4. stoletja ni samo značilnost oglejskih cerkvenih očetov, kakor tudi Marijin kult v tej dobi v krščanskem svetu ni nekaj izjemnega.²¹¹ Žal ne vemo, ali je bila oglejska stolna cerkev že v Kroma-

h) »*Ecclesia beate semperque virginis Dei genetricis Mariae*« v Čedadu, v kateri je potekala sinoda l. 796/7 (MGH Leges III/2, ed. A. WERMINGHOFF, 1906, 179 v. 14 s.).

i) Samo v Furlaniji je bilo Mariji posvečenih 12 (!) samostanov, od katerih sežejo nekateri po izvoru v pozno antiko (P. ZOVATTO, *Il monachesimo benedettino del Friuli*, Quarto d'Altino 1977, 109–140).

²⁰⁵ G. BIASUTTI, *La tradizione*, 33 s.; IDEM, *I santi titolari del Tricesimano*, Societât filol. Furlane, 59ⁿ Congrès, Trévisin 1982, 195 ss.

²⁰⁶ S. TAVANO, *Aspetti*, 398; pri vseh zgoraj (op. 204) navedenih cerkvah se pojavlja posvetitev mučencev kot sekundarna.

²⁰⁷ PL 23, 183–206; Helvidij je izpodbijal tezo o Marijinem večnem devištvu s trditvijo, da Marija ni bila več devica »post partum«. Pri tem se je skliceval na spise Tertulijana in Viktorina Ptujkega (!) (*Adversus Helvidium* 17; PL 23, 201), čigar poročilo, da so bili evangelisti Jezusovi bratje, je tolmačil v dobesednem smislu, češ da so bili Marijini otroci. Gl. G. BAREILLE, *Helvidius*, DTC 6/2, 1920, 2141.

²⁰⁸ RUFINUS, *Expositio symboli* 8–11 (cit. ed., 144 s.). Rufin je zagovarjal stališče, da je bila Marija devica ne le »ante partum«, temveč tudi »in partu« in »post partum«; Rufinovo razlago je napačno razumel F. X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia (345–411). His life and works*, Washington 1945, 182 op. 97, pravilno pa M. SIMONETTI (RUFINO, *Spiegazione del credo*, ed. M. S., Roma 1978, 53 s., op. 28 in 31).

²⁰⁹ Kromacij daje Mariji naslednje attribute: imenuje jo Kristusovo mater (*Sermo* 22,3), ki je »*immaculata et intacta ovis*« (*Sermo* 23,3), »*exemplum castitatis in Ecclesia*« (*Sermo* 24,2); enači jo s cerkvijo (gl. op. 202); stoji na stališču njenega večnega devištva, saj imenuje Jezusa »*primogenitus quia primus ex virgine. unigenitus quia solus ex virgine*« (*Sermo* 32,2). Oba izraza sta verjetno odsev Hijeronimove polemike s Helvidijem. Za ostale primere gl. CHROMATIUS, *Opera*, edd. R. ÉTAIX-J. LEMARIE, CCL 9 A, 1974, Index verborum, s. v. virgo (p. 601).

²¹⁰ *Acta s. Donati* 2–3 (AA SS Mai V, 1866, 146 s.).

²¹¹ »Mariologiji« so se v drugi polovici 4. stoletja posvečali na Zahodu zlasti Ambrozij, Zeno iz Verone in Hilarij iz Poitiersa (gl. I. F. DE GROOT, *Conspectus historiae dogmatum* 1, Roma 1931, 470 ss.). O vzponu Marijinega kulta od konca 4. stoletja dalje gl. E. LUCIUS, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, Tübingen 1904, 462 ss.

cijevi dobi — kakor bi mogli sklepati s previdnostjo iz njegovih spisov²¹² — posvečena Mariji (v tem primeru bi bila to najstarejša poznana Marijina cerkev),²¹³ ali je do te posvetitve prišlo pozneje, ko je to postalo običajno. Večje število Mariji posvečenih stolnih cerkva na oglejskem področju nas ne sme presenetiti. V primeru poznih omemb, od karolinške dobe dalje, je taka posvetitev povsem običajna.²¹⁴ Pri cerkvah iz Justinijanove dobe (Poreč, Pulj, Trst) pa moramo upoštevati dvoje: cesar Justinijan je sam zelo gojil Marijin kult in gradil Marijine cerkve širom države.²¹⁵ To je obenem čas začetkov istrske shizme, in ker je Marija veljala za zaščitnico proti krivoverstvom,²¹⁶ je imela taka posvetitev lahko tudi cerkvenopolitično ozadje.

Tako na osnovi razpoložljivih virov ne moremo dokazati, da je oglejska cerkev dobila impulz za Marijino čaščenje že v najstarejših obdobjih iz Aleksandrije in ne šele od konca 4. stoletja dalje, s čimer je nekoliko, vendar ne bistveno prehitela razvoj cerkve na Zahodu, kar je razumljivo za mesto z neposrednimi stiki z vzhodnim svetom.

Brez dvoma vzhoden, po izvoru judovski element zgodnjega oglejskega krščanstva je praznovanje sobote, ki je dokazano za kmečko prebivalstvo v Furlaniji v karolinški dobi, obstajalo pa je vse do začetka 17. stoletja. Praznovanje sobote naj bi dokazoval tudi kult misteriozne sv. Sábide, dokumentiran kar v sedemnajstih podeželskih krajih v Furlaniji, kot posnetek judovske sobote, po svojem izvoru in vsebini krščanska interpretacija lokalnega kulta keltskega božanstva Belena oz. ženskega božanstva Belestris, prilična Marijinemu kultu.²¹⁷ Ker je izključeno, da bi

²¹² Gl. zlasti op. 202.

²¹³ Najstarejše zanesljivo poročilo o obstoju Marijine cerkve nam posredujejo akti koncila v Efezu leta 431 (gre za cerkev v Efezu, v kateri so potekale nekatere sinodalne seje; gl. Ch. J. HEFELE, *Histoire des conciles II*, Paris 1908, 326; 334), ki pa je to ime dobila verjetno šele neposredno pred koncilom. Da bi utrdil in ovekovečil dogmo o Mariji kot božji porodnici, sprejeto na efeškem koncilu, je papež Sikst III. (432–440) dal zgraditi v Rimu veličastno Marijino cerkev (dan. S. Maria Maggiore; gl. *Liber pontificalis* 46; ed. L. DUCHESNE, p. 232, 235 op. 2 in *MH*, Aug. 5, p. 418). Po sredi 5. stoletja je bilo zgrajenih nekaj Marijinih cerkva v Palestini in več v Bizancu. Gl. E. LUCIUS, o. c., 473. Na Zahodu nimamo z izjemo rimske cerkve dokumentirane nobene Marijine cerkve pred 6. stoletjem (!).

²¹⁴ Gre za cerkve u Kopru, Novigradu, Pičnu, Čedadu in na Beneškem (gl. op. 204).

²¹⁵ Marija je postala pod Justinijanom glavna zaščitnica bizantinskega cesarstva (prim. *CI* 1,27,9 (534); prim. E. LUCIUS, o. c., 459 s.). Cela vrsta novozgrajenih Marijinih cerkva je postala zunanji odraz Justinijanovih političnih teženj na Vzhodu, v Afriki in v Italiji ter pokazatelj, do kod je segal bizantinski vpliv (prim. E. LUCIUS, o. c., 474 s.).

²¹⁶ Prim. PROCOPIUS, *Peri ktismáton* 6,2,20 (ed. H. B. DEWING, LCL, 1971, 368).

²¹⁷ *Concilium Foroiulense a. 796/7, c. 13* (ed. A. WERMINGHOFF, MGH Leges III/2, 1906, 194 s.): »Porro si de illo sabbato diceret, quod ludaei celebrant, quod est ultimum in ebdomada, quod et nostri rustici observant, diceret tantum 'sabbatum' et nequaquam adderet 'delicatum' et 'meum'.« Da je ta navada obstajala še celih osem stoletij pozneje, dokazujeta dekret patriarha Domenica Grimanija iz leta 1499 in vizitacijsko poročilo iz Karnije za leto 1603. Gl. G. BIASUTTI, *Sante Sabide. Studio storico-liturgico*

se praznovanje sobote razširilo po drugi polovici 4. stoletja, ko je bilo na koncilu v Laodikeji leta 381 in nato še dvakrat izrecno prepovedano kot izrazit relikv judovstva,²¹⁸ je edina možnost, da se je uveljavilo v zgodnejši dobi, v 2. (?) in 3. stoletju. Razširilo naj bi se iz judovsko-krščanske skupnosti v Ogleju,²¹⁹ ki je z razpoložljivimi viri ne moremo neposredno dokazati — dokažemo lahko le močno judovsko skupnost v mestu²²⁰ — vendar moremo spričo izrazitih elementov judovskega krščanstva v zgodnjem oglejskem krščanstvu suponirati njen obstoj.

Vendar moramo biti pri oceni poročil o »judovskih« relikvih v krščanski kulturi na oglejskem področju previdni. Praznovanje sobote med furlanskimi kmeti ni na Zahodu samo oglejska posebnost, saj naletimo nanj tudi v južni Italiji, kjer ne moremo predpostavljati aleksandrijskih vplivov. Lokalni koncil v Beneventu je ob koncu 9. stoletja namreč prepovedal sobotni počitek kot izrazit element judovstva.²²¹

Vplive Aleksandrije, ki pa so časovno in vsebinsko težko opredeljivi, nam kaže tudi liturgija oglejske cerkve v 4. in 5. stoletju. Ta nedvomno vsebuje več potez vzhodnega izvora: molitev »sanctus«, ki je v Kromacijevih spisih sploh prvič izpričana na Zahodu,²²² pojmovanje praznika Razglašnja Gospodovega kot praznika Kristusovega krsta²²³ in praznovanje praznika »In medio pentecostes« (zadnji dve posebnosti je poznala

sulle capelle omonime del Friuli, Udine 1956, 21 ss.; IDEM *La tradizione* 36 ss.; IDEM, *Fermenti*, 24 in Tav. III (karta razširjenosti kulta v Furlaniji). Rezultate prve Biasuttijeve študije so deloma korigirali in dopolnili G. C. MOR, *Per la storia del primo cristianesimo in Friuli*, MSF 43, 1958—1959, 19—32; S. TAVANO, *Aspetti*, 386 ss.; G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 54 s.

²¹⁸ Can. 29 (Ch. J. HEFELE, *Histoire des conciles* I/2, Paris 1907, 1015); gl. še H. DUMAINE, *Dimanche*, DACL 4/1, 1920, 932 in R. GOLDENBERG, *The Jewish Sabbath in the Roman World*, ANRW II, 19/1, 1979, 442 ss.

²¹⁹ G. BIASUTTI, *Sante Sabide*, 28 s.; S. TAVANO, *Aspetti*, 387.

²²⁰ Gl. op. 191.

²²¹ G. MORIN, *Un concile inédit tenu dans l'Italie méridionale à la fin du IX^e siècle*, Revue Bénédictine 17, 1900, 146: »Quod non oporteat christianos iudaizare et otiari in sabbato, sed operari eos in eodem die, praeferentes autem in veneratione dominicum diem...«. Gl. R. BRAKMAN, o. c. (kot v op. 196), 95 s.

²²² CHROMATIUS, *Sermo* 21,1 (cit. ed., 97): »(Iohannes) vidit viginti quatuor seniores, et quatuor animalia plena oculis ante et retro, incessabili voce in laudem Domini clamantia et dicentia: 'Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt caeli et terra gloria tua. Hosana in excelsis.' Ad quorum similitudinem idipsum quotidie omnis fidelium turba in laudem Dei clamat in ecclesia.« Da gre za prvo omembo te molitve na Zahodu, posebej poudarja J. LEMARIÉ, *La liturgie d'Aquilée et de Milan au temps de Chromace et d'Ambroise*, AAAad 4, 1973, 252. O možnosti, da bi to molitev poznala petovionska krščanska skupnost v Dioklecijanovi dobi, gl. pogl. IV, op. 253.

²²³ CHROMATIUS, *Sermo* 34 (cit. ed., 156 s.). Gl. Y. M. DUVAL, *Les relations doctrinales entre Milan et Aquilée durant la seconde moitié du IV^e siècle*, AAAad 4, 1973, 222; J. LEMARIÉ, *La liturgie d'Aquilée*, 257; IDEM, *La liturgie de Ravenne au temps de Pierre Chrysologue et l'ancienne liturgie d'Aquilée*, AAAad 13, 1978, 367 ss.; prim. tudi EVGIPIJ, *Življenje*, izd. R. BRATOŽ, 398.

tudi milanska cerkev).²²⁴ Iz sklopa teh sestavin je silno težko oddvojiti elemente, ki bi bili nedvomno aleksandrijskega izvora.

Tak element je latinski prevod tako imenovanega egiptovskega cerkvenega reda (traditio apostolica), napravljen očitno za liturgične potrebe ob koncu 4. stoletja v zgornji Italiji. Vendar pa za ta red nimamo pozitivnega dokaza, da bi bil v uporabi samo na oglejskem področju.²²⁵ Teza, da je oglejska cerkev vse do konca 4. stoletja ohranila prakrščansko navado obhajanja evharistije zvečer, kakor nam jo za egiptovske dežele v sosedstvu Aleksandrije in za Tebajdo dokazujejo cerkveni zgodovinarji še v prvi polovici 5. stoletja,²²⁶ navada, ki naj bi se iz Ogleja razširila na ves vzhodnoalpski prostor, se na osnovi obstoječih virov ne da dokazati in se v ta problem na tem mestu ne bomo posebej spuščali.²²⁷

Tudi če bi se za vse navedene elemente izkazalo, da so nedvomno aleksandrijskega izvora, je težko reči, ali je te elemente sprejel Oglej že v najstarejši dobi oblikovanja te cerkvene skupnosti, ali pa šele v 4. stoletju, ko nam viri dokazujejo stike med aleksandrijsko in oglejsko cerkveno skupnostjo.²²⁸

V celoti gledano se torej aleksandrijskega izvora oglejske cerkve ne da dokazati, temveč moremo to dopuščati le kot možnost, ki jo vrsta dejstev podpira, druga pa izpodbija. Nedvomno pa nam ti elementi kažejo, da so bili aleksandrijski vplivi na oblikovanje zgodnje cerkvene skupnosti v Ogleju zelo močni, med vzhodnimi gotovo pomembnejši od sirsko-palestinskih in maloazijskih. Tako sliko kažeta tudi dva vira, ki nam povesta največ o značilnostih zgodnjega oglejskega krščanstva: formula oglejske veroizpovedi in mozaiki Teodorove bazilike.

²²⁴ G. D. MORIN, *L'année liturgique à Aquilée antérieurement à l'époque Carolingienne*, Revue Bénédictine 19, 1902, 8 (62); J. LEMARIÉ, *La liturgie d'Aquilée*, 261 s.

²²⁵ Latinski prevod se je ohranil na palimpsestu iz Verone s konca 5. stoletja (HIPPOLYTE de Rome, *La tradition apostolique*, ed. B. BOTTE, SC 11 bis, 1968², 19). Z ozirom na kraj najdbe rokopisa je K. GAMBER, *Zur ältesten Liturgie Aquileias*, 55 s.; IDEM, *Domus ecclesiae*, 96 (obe deli kot v op. 199) domneval, da se je cerkveni red uporabljal samo na oglejskem področju. Tezi nasprotuje dejstvo, da se formula veroizpovedi, ki nam jo posreduje ta vir (*Traditio* 21; cit. ed., 84 ss.), ne ujema z oglejsko formulo, temveč z rimsko(!). Prim. tudi K. BRAKMANN, o. c., 96.

²²⁶ Ta običaj v aleksandrijski in sploh egiptovski cerkvi nam izpričujeta SOCRATES, *H. E.* 5,22 (PG 67, 636 B) in SOZOMENOS, *H. E.* 7,19 (PG 67, 1477 C); gl. K. GAMBER, *Domus ecclesiae*, 80; 96.

²²⁷ Tezo je postavil K. GAMBER, *Domus ecclesiae*, 96 ss. Njena izhodišča sta pričljivo ovrgla H. BRAKMANN, o. c., 87 ss. in Th. KLAUSER, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 11/12, 1968/1969, zlasti 218 s.; gl. tudi J. CHRISTERN, *Byzantinische Zeitschrift* 66, 1973, 417—420 in S. TAVANO, *Aquileia e la »domus ecclesiae«*, RSCI 25, 1971, 487—515, zlasti 509 ss. (vsa navedena dela so recenzije Gamberjeve študije).

²²⁸ Znamenit je v tem oziru obisk Atanazija v Ogleju in njegovo zadrževanje v tem mestu leta 345 (gl. R. BRATOŽ, *Cerkvenopolitični in kulturnozgodovinski odnosi*, 265). Rufin je kar osem let (ca. 373—380) preživel v Aleksandriji in drugod v Egiptu (F. X. MURPHY, o. c. (op. 208), 44 ss.).

C. Oglejska veroizpoved

Verjetno najvažnejši vir za poznavanje zgodnjega oglejskega krščanstva je formula veroizpovedi, kakor nam jo z obsežnim komentarjem iz leta 404 sporoča Rufin.²²⁹ Ker je bila veroizpoved temeljna vrednota in tako rekoč svetinja vsake verske skupnosti, na osnovi katere so opravljali krst in katero so izpovedovali pri bogoslužju,²³⁰ moremo po pravici domnevati, da sega po izvoru v najzgodnejša obdobja oglejske cerkvene skupnosti. Na to moremo sklepati že iz Rufinove pripovedi.²³¹ Rufin je posvetil komentar škofu Lavrenciju, gotovo škofu na oglejskem misijonskem področju, morda škofu v avtorjevem rojstnem kraju Konkordiji.²³² Že iz same posvetitve moremo sklepati, da se je oglejska veroizpoved razširila na vse območje oglejskega misijona in pozneje na področje celotne oglejske metropolitanske cerkve. V tem smislu je Rufinov spis vir ne le za poznavanje krščanske dogme in njenega razumevanja v samem Ogleju, temveč tudi npr. v Istri in v Emoni ter skoraj gotovo v vsem vzhodnoalpskem prostoru.

²²⁹ TYRANNIUS RUFINUS, *Expositio symboli*, ed. M. SIMONETTI, CCSL 20, 1961, 125—182; komentirani izdaji: RUFINUS, *A Commentary on the Apostles' Creed*, translated and annotated by J. N. D. KELLY, London 1955; RUFINO, *Spiegazione del credo*, Traduzione introduzione e note a cura di M. SIMONETTI, Roma 1978. Nekaj pomembnejših študij o oglejski veroizpovedi: DE RUBEIS, MEA, 67—72; IDEM, *Dissertationes*, 10—22; F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol I*, Leipzig 1894, 102 ss.; F. X. MURPHY, o. c. (kot v op. 208), 179—185; G. BIASUTTI, *Otto righe*, 27 ss. (temeljna študija); J. N. D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, Berlin 1971 (nem. izd.), 172 s. in passim; G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 47—54.

²³⁰ RUFINUS, *Expositio symboli* 3 (cit. ed., 136, v. 15—17): »Nos tamen illum ordinem sequemur, quem in Aquileiensi ecclesia per lavacri gratiam suscepimus.« Gl. tudi J. N. D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 20 ss. Ker sta bila zakramenta krsta in evharistije tajna, neposvečenim nedostopna (disciplina arcani), formul veroizpovedi, ki so jih ob teh priložnostih izgovarjali, niso zapisovali. Tudi zaradi tega so zapisi teh obrazcev dosti poznejši od časa njihovega nastanka (gl. J. N. D. KELLY, o. c., 167 ss.).

²³¹ *Expositio* 2 (p. 134 s.): »Tradunt maiores nostri... Discessuri itaque (sc. apostoli) ab invicem... (sledi legenda o apostolskem nastanku veroizpovedi, gl. F. KATTENBUSCH, o. c., II, 1900, 4—7; J. N. D. KELLY, *Altchristl. Glaubensbek.*, 9—14). Na odsev te legende naletimo tudi v (A) varianti legende o sv. Mohorju (gl. op. 40). Da se izraz »maiores nostri« res nanaša v prvi vrsti na oglejske kristjane in da je tako izročilo živel v oglejski cerkvi, dokazuje praznovanje *Divisio XII apostolorum* v liturgiji oglejske cerkve (G. BIASUTTI, *Il »Proprium sanctorum«*, 38; 46 (15. julij), in pa dejstvo, da se tudi v drugih zvezah izrazi *nos*, *noster*, *maiores (nostri)* nanašajo v prvi vrsti na oglejsko cerkveno skupnost (gl. cit. v op. 233; DE RUBEIS, *Dissertationes*, 22 s.).

²³² *Expositio* 1 (p. 133, v. 1—15). Čeprav Lavrencija, ki ga apostrofira kot »fidelissime papa Laurenti«, ne moremo identificirati, kaže dejstvo, da mu je posvetil komentar oglejske veroizpovedi, da gre za škofa na območju oglejske metropolitanske cerkve, kjer so to veroizpoved uporabljali. Po Rufinovem skromnem mnenju o svojem delu naj bi namreč komentar služil začetnikom v veri (»ad parvulorum in Christo et incipientium librentur auditum«; l. c., v. 14 s.). Po Fontaninijevi sugestiji iz 18. stoletja večina raziskovalcev meni, da gre za škofa v Rufinovem rojstnem mestu Konkordiji (gl. F. KATTENBUSCH, o. c., I, 103; G. BIASUTTI, *Otto righe*, 30 s.; P. ZOVATTO, *Le origini del cristianesimo a Concordia*, Udine 1975, 59 ss.).

Zaradi tega bomo nekaterim zgodovinsko bolj zanimivim vidikom oglejske veroizpovedi posvetili več prostora.

Ogeljska veroizpoved tako kot vse ostale zahodne veroizpovedi izhaja iz stare rimske veroizpovedi, od katere se je odcepila nekako v prvi polovici 3. stoletja.²³³ Zaradi tako zgodnjega samostojnega razvoja vsebuje nekatere posebnosti in dodatke, na osnovi katerih se razlikuje od rimske, ostalih zahodnih in od večine vzhodnih veroizpovedi, s katerimi jo primerja Rufin. Ravno te razlike so ključnega pomena za poznavanje specifičnosti zgodnjega oglejskega krščanstva. Besedilo veroizpovedi je v dobesednem prevodu sledeče:²³⁴

- 1 Verujem v vsemogočnem Bogu Očetu *nevidnem in netrpečem*.
- 2 In v Jezusu Kristusu, edinem njegovem Sinu, našem Gospodu,
- 3 ki je bil rojen od Svetega Duha iz device Marije,
- 4 (ki je) križan pod Poncijem Pilatom in pokopan *odšel v podzemlje*,
- 5 tretjega dne vstal,
- 6 odšel v nebesa,
- 7 (ki) sedi na Očetovi desni;
- 8 od tod bo prišel soditi žive in mrtve.
- 9 In v Svetem Duhu.
- 10 (V) sveto Cerkev,
- 11 (v) odpuščanje grehov,
- 12 (v) vstajenje *tega* mesa.

²³³ Na sam izvor oglejske veroizpovedi kaže posredno sam Rufin, ko poudarja njeno v bistvu popolno ujemne z rimsko veroizpovedjo; *Apologia ad Anastasium* 4 (cit. ed., 26, v. 10—13): »*Haec nobis de resurrectione tradita sunt ab his, a quibus sanctum baptismum in Aquileiensi ecclesia consecuti sumus, quae puto ipsa esse quae etiam apostolica sedes tradere soleat et docere.*« Prim. citat v op. 200. Časa odcepitve oz. začetkov samostojnega razvoja oglejske veroizpovedi se ne da določiti. J. N. D. KELLY, *Altchristl. Glaubensbek.*, 180, ocenjuje za zahodne »provincialne« formule, da je do tega razvoja prišlo »pri zelo optimistični oceni ne veliko pred drugo generacijo 3. stoletja«. Tudi M. SIMONETTI, *Spiegazione*, 17, postavlja začetke zahodnih veroizpovedi v prvo polovico 3. stoletja. Z ozirom na to, da vsebuje oglejska formula poleg formule Niketa iz Remezijane z mezijsko-dacijskega področja največ odklonov od rimske formule, bi mogli začetke tega razvoja z veliko mero verjetnosti postaviti v prvo polovico 3. stoletja.

- ²³⁴
- 1 *Credo in Deo Patre omnipotente invisibile et impassibile.*
 - 2 *Et in Jesu Christo, unico Filio eius, Domino nostro.*
 - 3 *Qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine,*
 - 4 *crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus descendit in inferna,*
 - 5 *tertia die resurrexit,*
 - 6 *ascendit in caelos,*
 - 7 *sedet ad dexteram Patris:*
 - 8 *inde venturus iudicare vivos et mortuos.*
 - 9 *Et in Spiritu Sancto.*
 - 10 *Sanctam Ecclesiam,*
 - 11 *remissionem peccatorum,*
 - 12 *huius carnis resurrectionem.*

Gl. RUFINUS, *Expositio*, 4; 6; 8; 12; 27; 29; 33; 34; G. BIASUTTI, *Otto righe*, 29 s.

Dve posebnosti v formulaciji oglejske veroizpovedi, ki jima Rufin za razliko od dodatkov ne posveča izčrpnjega komentarja, nam še do danes nista jasni. Prva posebnost je uporaba ablativa oz. lokativa namesto akuzativa po uvodni formuli »verujem v«, nanašajoči se na vse tri božje osebe (v. 1, 2, 9). Ta raba je brez dvoma izjemna. Tukaj naletimo nanjo prvič, pozneje pa jo srečamo le pri posameznih členih veroizpovedi, nikdar več ne za celotno sv. Trojico.²³⁵ Gotovo tak način formuliranja ni slučajen. Po Rufinovi razlagi gre za namen, spričo tožilniške rabe brez predloga v zadnjih treh členih (v. 10, 11, 12), poudariti razliko med delom veroizpovedi, ki se nanaša na Boga, in zadnjim delom, ki se nanaša na človeške zadeve.²³⁶ V tem primeru bi bila formulacija, z vpadljivim razlikovanjem med 9. in 10. členom, lahko naperjena proti makedonijanski hereziji,²³⁷ dasi je po času nastanka nedvomno starejša od te herezije. Ne smemo povsem izključiti možnosti, da gre morda za »aleksandrijski« element v veroizpovedi, saj srečamo tako konstrukcijo v Markovem evangeliju (1, 15),²³⁸ vendar je v celoti gledano bolj značilna za Janezovo teologijo.²³⁹

Druga posebnost, stava prilastka »unicus« pred »filius« in ne za njim, med »filius« in »dominus«, z jasno tendenco, poudariti, da se prilastek nanaša na Sina in ne na Gospoda, dogmatično ni razčiščena.²⁴⁰ Na tako stavo naletimo samo v Janezovih spisih in je ena od značilnosti Janezove teologije.²⁴¹ V formulah veroizpovedi pa je prav redko zastopana.²⁴²

²³⁵ Na konstrukcijo credo z abl. naletimo pri Rufinovem sodobniku Viktriciju iz Rotomaga v Galiji, vendar le za čl. 9 (A. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau 1897³, 60 (70)), v oglejski (?) veroizpovedi Venancija Fortunata iz zadnje tretjine 6. stoletja, vendar le za čl. 9 (A. HAHN, 38 (46); gl. F. KATTENBUSCH, o. c., II, 482 op. 13), v veroizpovedi Martina iz Brage, doma iz Panonije, vendar le za čl. 2 (A. HAHN, 54 (65 s.)), v veroizpovedi, ki nam jo sporoča *Codex Laudianus* iz 6/7. stoletja, morda rimskega izvora, za čl. 2, 9, 10, 11 (!) (A. HAHN, 20 (25 s.)) in v veroizpovedi, znani iz bernskega rokopisa iz 7/8. stoletja, ki je bila v rabi na južnem nemškem področju, za čl. 1 (?), 9 in 10 (A. HAHN, 90 (95)).

²³⁶ RUFINUS, *Expositio*, 34 (p. 169, s., v. 1—16): »... *Hac itaque praepositionis syllaba creator a creaturis secernitur et divina separantur ab humanis.*« Prim. DE RUBIS, *Dissertationes*, 16 s.; F. KATTENBUSCH, o. c., II, 481.

²³⁷ F. KATTENBUSCH, o. c., II, 481 s.; šibko oporo za tako domnevo daje sam Rufin, ki v hereziološkem ekskurzu ošiba makedonijansko herezijo, ne da bi jo posebej imenoval; *Expositio symboli* 37 (p. 173, v. 39 ss.): »*Concilium vanitatis est quod illi agunt, qui Filium quidem de substantia Patris fatentur, Sanctum vero Spiritum separant et secernunt.*...«

²³⁸ G. BIASUTTI, *Otto righe*, 34 ss.

²³⁹ Gl. G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VI, Stuttgart 1959, 224.

²⁴⁰ Rufin, ki obširno razlaga smisel prilastka »unicus« (*Expositio* 6; p. 142, v. 23 ss.), ne vidi v njegovi stavi pred »filius« nobenega posebnega pomena ali izjemnosti; *Expositio*, 7 (p. 14, v. 46 ss.): »*Hic est ergo Iesus Christus unicus Filius Dei, qui est et Dominus noster. Unicus et ad Filium referri et ad Dominum potest. Unus enim est vere Filius et unus vere Dominus Iesus Christus.*«

²⁴¹ F. KATTENBUSCH, o. c., II, 584; gl. še G. KITTEL-G. FRIEDRICH, o. c. IV,

Za obe posebnosti oglejske veroizpovedi moremo reči, da sta gotovo zelo stari, da verjetno nista prišli v oglejsko veroizpoved iz rimske veroizpovedi, in da nista slučajni, pogojeni z oglejskim »sermo rusticus« ali z rokopisnim izročilom, temveč imata svojo dogmatično vsebino, ki nam zaenkrat še ni jasna.

Medtem ko ostajata tidve posebnosti oglejske veroizpovedi še naprej uganka, pa nam dodatki v veroizpovedi, ki so nastali po izrecni Rufinovi omembi v oglejski cerkvi (kakor tudi v drugih cerkvah) »zaradi nekaterih heretikov«, ²⁴³ odkrivajo pot k poznavanju značilnosti najbolj zgodnjih obdobj oglejskega krščanstva. Tem dodatkom je bilo posvečenih več analiz. ²⁴⁴

Prvi dodatek, oznaka Boga Očeta s pridevkom »invisibilis et impassibilis«, je po Rufinovi pripovedi nastal zaradi boja proti patripasijanski hereziji, kakor so to heretično gibanje s konca 2. stoletja in v začetku 3. stoletja imenovali v Ogleju in drugod na Zahodu. ²⁴⁵ Dodatek v taki obliki kot varstvo pred herezijo dogmatično najbolj ustreza prvotnemu patripasijanstvu (ca. 140—190), pred nastopom Prakseja in Sabelija, ki sta omilila patripasijansko doktrino. ²⁴⁶ Če upoštevamo dejstvo, da vse znane veroizpovedi, ki so protipatripasijansko formulirane, vsebujejo dodatek v ravno takšni obliki, spet druge pa anatematizirajo Sabelija, ²⁴⁷ je prav

1942, 747; *Computer — Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, Berlin—New York 1980, p. 1275.

²⁴² F. KATTENBUSCH, o. c., II, 589, navaja kot edino analogijo Ps. Krizostomovo veroizpoved z izvorom v Neaplju, domnevno iz prve polovice 6. stoletja (A. HAHN, 41 (50)). Dejansko je analogij precej več. Na tako stavo pridevka *unicus* (*unigenitus* oz. μονογενής) naletimo v zelo starih formulah koptske cerkve (F. KATTENBUSCH, o. c., I, 320; A. HAHN, 140 (158)), etiopske cerkve (A. HAHN, 141 (159)), v sinodalnih formulah iz časa arijanskih bojov: v formuli sinode v Plovdivu l. 343 (A. HAHN, 158 (190)), 3. sinode v Antiohiji leta 345 (A. HAHN, 159 (192)), 1. sinode v Sirmiju leta 351 (A. HAHN, 160 (196)), 2. sinode v Sirmiju leta 357 (A. HAHN, 161 (200)), pri Vulfilu (A. HAHN, 198 (271)), na galskem področju (A. HAHN, 189 (258 s.); 59 (69); 107 (113)) in v visokem srednjem veku na nemškem področju (A. HAHN, 108 (11), 115 (120), 116 (122), 117 (122)). *Unicus* oz. *unigenitus* pred *filius*, pri čemer ne sledi člen »dominus«, najdemo tudi v oglejski (?) veroizpovedi, ki nam jo posreduje Venancij Fortunat (A. HAHN, 38 (45)), v formuli 4. sinode v Sirmiju leta 359 (A. HAHN, 163 (204)), sinode v Riminiju leta 359 (A. HAHN, 166 (208)), pri masiljskem duhovniku Leporiju z začetka 5. stoletja (A. HAHN, 214 (299)).

²⁴³ *Expositio*, 3 (p. 136, v. 5—15): »... In ceteris autem locis, quantum intellegi datur, propter nonnullos haereticos addita quaedam videntur, per quae novellae doctrinae sensus crederetur excludi.«

²⁴⁴ DE RUBEIS, MEA, 68 ss.; IDEM, *Dissertationes*, 13 ss.; G. BIASUTTI, *Otto righe*, 37 ss.; G. CUSCITO, *Crist. ant.*, 47 ss.

²⁴⁵ RUFINUS, *Expositio*, 5 (p. 140 s., v. 30 ss.); analizo tega Rufinovega poročila daje G. BIASUTTI, *Otto righe*, 53 ss. O patripasijanski hereziji gl. pogl. IV, op. 232.

²⁴⁶ G. BIASUTTI, *Otto righe*, 57 s.

²⁴⁷ Očitno je postal Sabelij v Rufinovem času sinonim za vse vrste patripasijanstva. Protipatripasijansko je formuliranih več veroizpovedi, bodisi da vsebujejo karakteristične dodatke (A. HAHN, 134 (149), 161 (201), 239(352)), bodisi da anatematizirajo Sabelija

tako možno, da je dodatek nastal po letu 190, verjetno pa pred letom 217, ko je bila herezija obsojena in je na Zahodu začela zamirati. Ta dodatek nam ne samo pomaga datirati nastanek oglejske veroizpovedi, temveč nam osvetljuje oglejsko cerkveno skupnost v dobi okrog leta 200, v kateri je prišlo do doktrinarnih sporov, do konflikta med privrženci patripasijanske herezije in med ortodoksno večino, ki se je pred heretiki zavarovala na najbolj učinkovit način, s protiheretičnim dodatkom v krstni veroizpovedi. Na polemiko s patripasijanstvom naletimo tudi pri cerkvenem očetu Kromaciju.²⁴⁸ Kdo so bili nosilci in razširjevalci herezije v Ogleju? Domnevati moremo, da sta doktrina in duh te herezije s tendenco po striktnem monoteizmu ustrezala judovsko-krščanskemu prebivalstvu. Zvez z aleksandrijskim judovskim krščanstvom v tem oziru ne moremo dokazati, so pa prav možne ali celo verjetne.²⁴⁹ Verjetno iz Ogleja, morda celo iz svojega izhodišča v Mali Aziji, se je razširila herezija med prve krščanske skupnosti v Panoniji, tako verjetno v Sirmiji,²⁵⁰ še verjetneje pa v zgodnjo petovionsko krščansko skupnost, kakor moremo sklepati iz Viktorinovih polemičnih bodic proti tej hereziji.²⁵¹ Medtem ko moremo imenovati pridevek »inpassibilis« v ožjem smislu protipatripasijanskega, pa je imel pridevek »invisibilis« širši pomen v trinitaričnih predstavah, kakor je razvidno med drugim tudi iz Rufinovnega polemičnega spisa proti Hijeronimu.²⁵² Navzočnost te predstave v oglejski veroizpovedi kaže na sorodnost zgodnje oglejske teologije s teologijo aleksandrijske šole.²⁵³

(A. HAHN, 155 (187), 173 (219), 176 (230), 181 (241), 186 (256), 199 (272), 217 (308)), bodisi da poudarjajo, da je Kristus »impassibilis« z ozirom na svojo božansko naravo, ki mu je skupna z Očetom (A. HAHN, 178 (233), 209 (290), 214 (300), 224 (325), 229 (335), 238 (350), 240 (354)).

²⁴⁸ *Tractatus*, 35,4 (edd. R. ETAIX-J. LEMARIÉ, CCSL 9 A, 1974, 370, v. 73 s.): »... lupus est Sabellius, qui unitatem Patris ac Filii in unione concludit, ipsum sibi Patrem asserens esse qui Filius est, quia ipsum Patrem natum ex virgine, Filium esse coepisse, mente sacrilega profitetur.«

²⁴⁹ G. BIASUTTI, *Otto righe*, 58 s.

²⁵⁰ Na odsev boja proti patripasijanstvu naletimo v formuli veroizpovedi 2. sinode v Sirmiju leta 357 (A. HAHN, 161 (201): »... Patrem ... invisibilem esse ... impassibilem esse ...«). V takem duhu razlaga dodatek tudi NICETAS de Remesiana, *Instructio ad competentes* 5,1, 8 (ed. K. GAMBER, *Textus patristici et liturgici* 1, Regensburg 1964, 104). Ne moremo izključiti možnosti, da je protipatripasijanska formula v sirmijski veroizpovedi odraz boja proti Fotinovi hereziji, ki je vsebovala glavne ideje patripasijanstva.

²⁵¹ Gl. pogl. IV, 8.

²⁵² *Apologia contra Hieronymum* 1,18 s. (cit. ed., 51 s.).

²⁵³ G. C. MENIS, *La cultura teologica*, 478 s., z napačno trditvijo, da se dodatek »invisibilis« nahaja samo še v nekaterih afriških veroizpovedih. Na dodatek naletimo poleg v treh veroizpovedih afriške cerkve v 5. in 6. stoletju (A. HAHN, 47 (58), 48 (60), 49 (61)) še v formuli kapadokijske cerkve, kakor nam jo sporoča arijanski milanski škof Avksencij (A. HAHN, 134 (149)), v arijanski veroizpovedi gotskega škofa Vulfila (A. HAHN, 198 (271)), v Ps. Hijeronimovi veroizpovedi iz 7. stol. in v več veroizpovedih na galskem področju (v teh se »invisibilis« nanaša na celo sv. Trojico; A. HAHN, 239 (351), 240 (353), 241 (355), 243 (357), 244 (357)) in v veroizpovedi stare irske cerkve (A. HAHN, 76 (83)).

Težje je določiti pomen, smisel in čas nastanka dodatka »descendit in inferna«, za katerega Rufin ne povsem po pravici pravi, da ga ne vsebujejo niti rimska niti vzhodne veroizpovedi.²⁵⁴ Resnično naletimo na ta dodatek med katoliškimi veroizpovedmi med prvimi v oglejski cerkvi. Pred tem najdemo ta dodatek v veroizpovedih treh sinod v dobi arijanske krize, 4. sinode v Sirmiju (359), sinode v traški Niki (359) in sinode v Konstantinoplu (360),²⁵⁵ v predkonstantinski dobi pa samo na Vzhodu, v nekaterih najstarejših veroizpovedih egiptovske cerkve, pozneje na Vzhodu pa v perzijski in armenski cerkvi.²⁵⁶ Smisel dodatka nam iz Rufinovega komentarja ni povsem jasen in verjetno ni bil povsem jasen niti samemu avtorju. Rufin namreč na več mestih v komentarju posredno zavrača svojo misel, da dodatek pomeni isto kot »sepultus«.²⁵⁷ Gre za predstavo, opirajočo se na več mest iz Nove zaveze, da je Kristus po smrti na križu odšel za tri dni v podzemlje, kjer je rešil pravičnike iz ječe smrti.²⁵⁸ Predstava, ki vnaša pojem pekla v krščansko miselnost in

²⁵⁴ *Expositio*, 16 (p. 152 s): »*Sciendum sane est quod in ecclesiae Romanae Symbolo non habet additum: 'descendit in inferna': sed neque in Orientis ecclesiis habetur hic sermo: vis tamen verbi eadem videtur esse et in eo quod sepultus dicitur.*«

²⁵⁵ A. HAHN, 163 (204), 164 (206), 167 (209). F. KATTENBUSCH, o. c., I, 398 op. 2 je menil, da se je v sirmijsko veroizpoved razširila iz oglejske cerkve (gl. op. 27), iz sirmijske pa je v nespremenjeni obliki prešla v ostali dve veroizpovedi (IDEM, o. c., II, 896). Gl. tudi H. QUILLIET, *Descende de Jésus aux enfers*, DTC 4/1, 1924, 569; J. N. D. KELLY, *Altchristl. Glaubensbekenntnisse*, 371–377.

²⁵⁶ F. KATTENBUSCH, o. c., I, 320 ss. (gre za eno najstarejših veroizpovedi, ki je bila v rabi v aleksandrijski cerkvi (!)); A. HAHN, 139 (157); v obeh primerih se ne omenja pekla, pač pa, v nem. prevodu iz koptščine, da je Kristus »befreit hat die Gefesselten«. Bolj slikovito opisuje Kristusovo dejanje »*Missale Alexandrinum St. Marci*«: *πατήσας τὸν θάνατον καὶ τὸν αἰὲν σκυλεύσας* (A. HAHN, 140 (158 op. 491)). V armenski veroizpovedi, ki je poznejšega nastanka, se izrecno omenja odhod v pekla in obojna misija, namreč širjenje evangelija in osvoboditev duš (A. HAHN, 138 (156)). Primere iz sirske in perzijske cerkve navaja J. N. D. KELLY, o. c., 372 s. Izključena je možnost, da bi se v te veroizpovedi razširil dodatek iz oglejske ali katere druge zapadne cerkve, pač pa je na Zahod prodril pod vzhodnim vplivom.

²⁵⁷ Gl. op. 254; F. KATTENBUSCH, o. c., II, 900.

²⁵⁸ Mt 12,40; Rimlj 10,7; 1 Pet 3,18–20; 4,6. Predstavo o spustu v Schéol in odrešitvi duš srečamo na več mestih v Stari zavezi (mesta navaja H. QUILLIET, o. c., 575 s.). RUFINUS, *Expositio*, 12 (p. 12 prim. pogl. IV, op. 237); 14 (151 s.): »... ita et is qui habebat mortis imperium, rapuit quidem in mortem corpus Iesu, non sentiens in eo hamum divinitatis inclusum; sed ubi devoravit, haesit ipse continuo, et disruptis inferni claustris, velut de profundo extractus trahitur, ut esca ceteris fiat...«; 15 (p. 152): »Christus... divina natura in mortem descendit, non ut lege mortalium detineretur a morte, sed ut per se resurrecturis ianuas mortis aperiret. Velut si quis rex pergat ad carcerem...«; 27 (161 s.): »Si tibi paulo ante non putabatur esse possibile usque ad mortem venisse immortalem, aspice nunc, quia qui devicta morte resurrexisse dicitur, non potest esse mortalis... eousque ille miserando descendit, usquequo tu peccando deiectus es... Redit ergo victor a mortuis, inferni secum spolia trahens. Eduxit enim eos qui tenebantur a morte...«; 28 (163): »Sicut homo enim erat, quia descenderat in infernum; sed inter mortuos liber erat, quia a morte teneri non poterat.« O teološki vsebini predstave gl. F. KATTENBUSCH, o. c., II, 912; J. N. D. KELLY, o. c., 373 ss.

nato v samo veroizpoved, je bila živa pri cerkvenih očetih od najzgodnejše dobe dalje, a je dokaj pozno postala sestavni del veroizpovedi. Izvor tega dodatka v oglejski veroizpovedi nam ni poznan. Predstavo samo resda najprej srečamo v veroizpovedih egipčanske cerkve, vendar je v značilni obliki in z značilnim poudarkom najstarejša prav v oglejski veroizpovedi. V taki obliki je skoraj gotovo oglejskega izvora.²⁵⁹ Iz oglejske cerkve se je v zgodnji dobi, morda že pred sredino 4. stoletja, razširila na oglejsko vzhodno vplivno območje,²⁶⁰ na panonijsko (sirmijsko) področje, v 5. stoletju pa iz istega središča na galsko cerkev.²⁶¹ Z južnogalskega področja se je kot sestavni del recipirane »apostolske vere« razširila na vse ostale zapadne cerkve: na celotno galsko, hispansko, pozneje na irsko-britansko, nemško in rimsko ter italisko, tako da je na Zahodu ne moremo z zanesljivostjo ugotoviti samo v Afriki.²⁶² Smisel dodatka ni povsem jasen. Cerkevni očetje so izoblikovali dvojno razlago predstave o pomenu Kristusove poti v podzemlje. Po prvi naj bi Kristus med tem poslanstvom le pridigal in krščeval, torej naj bi šlo za neke vrste misijon med mrtvimi. Tako razlago so zastopali npr. apokrifni Petrov evangelij, Ignacij Antiohijski, Justin, Hermas, Irenej, Klement Aleksandrijski, Tertulijan in Origen.²⁶³ Po drugi razlagi pa naj bi Kristusova pot pomenila popoln triumf nad

²⁵⁹ Oglejski izvor formule zagovarjata G. BIASUTTI, *Otto righe*, 37 ss. in G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 50 ss.

²⁶⁰ To nam dokazuje tako imenovana »fides Hieronymi«, zapisana verjetno pred letom 377, z izvorom na področju Hijeronimovega rojstnega kraja Stridona (?), s formulacijo »descendit ad inferna, calcavit aculeum mortis«. Gl. G. MORIN, *Un symbole inédit attribué à saint Jérôme*, *Revue Bénédictine* 21, 1904, 1—9 (zlasti 3, v. 10; 5 s. in 8); *PL Suppl.* I, 515—516; J. N. D. KELLY, o. c., 405.

Manj trden dokaz nam posreduje zapis formule veroizpovedi s tem dodatkom v legendi o mučeništvu sv. Donata, ki se je rodil in preživel mladost v Istri (!), deloval nato v Ogleju (!), Saloni in Egiptu, kjer je umrl mučniške smrti v času preganjanja kristjanov pod cesarjem Licinijem. Po legendi, napisani po vsej verjetnosti v Dalmaciji, naj bi Donat v Saloni pred cesarjem Dioklecijanom izpovedal vero s tem dodatkom (ἐκεῖνον εἰς τὸν ἕδην κατελθὺναι) (*Acta s. Donati* 9; AA SS Mai V, 1866, 149 E).

²⁶¹ F. KATTENBUSCH, o. c., II, 898 s.; H. QUILLIET, o. c., 570 s.

²⁶² Dodatek najdemo v nekaterih poznih veroizpovedih rimske cerkve, po recepciji »apostolske vere« v Rimu, od 9. do 16. stoletja (A. HAHN, 25—30 (30—34); J. N. D. KELLY, o. c., 418 ss.), italiskih cerkva (A. HAHN, 38 (46); oglejska (?) formula Venancija Fortunata), 41 (50), 42 (52)), večkrat v španski cerkvi (A. HAHN, 54—56 (66—67), 179 (236)), še bolj pogosto pa v galski cerkvi (A. HAHN, 62 (72), 65—67 (74—78), 71 (81), 73—75 (82—83), 150 (177), 240 (354)), brez izjem v irski, škotski in anglosaški ter skandinavski cerkvi v srednjem veku (A. HAHN, 76—89 (84—94), 120—121 (125 s.)), z malo izjemami v nemških cerkvah (A. HAHN, 90 (95), 92—112 (97—118), 114 (119), 116—117 (122—123), 119 (124), 246 (363)).

Edini, vendar ne povsem zanesljiv dokaz za njeno navzočnost v formulah afriške cerkve, nam posreduje tako imenovana Ps. Atanazijeva veroizpoved, katere avtor naj bi bil Vigilij iz Tapsa s konca 5. stol. (A. HAHN, 46 (57); F. KATTENBUSCH, o. c., I, 147).

²⁶³ Vsa ustrezna mesta navaja H. QUILLIET, o. c., 578—581; gl. tudi J. N. D. KELLY, o. c., 374.

podzemljem in njegovim gospodarjem, smrtjo oz. hudičem. Ta zmaga naj bi omogočila odrešitev vsega človeštva. Tako razlago najdemo pri Melitonu iz Sard, v apokrifnem Nikodemovem evangeliju, med zahodnimi pisci najprej pri Ciprijanu, nato pri Viktorinu Ptujskem, med oglejskimi pisci pri Kromaciju, med deli z oglejskega območja v latinskem prevodu egiptovskega cerkvenega reda,²⁶⁴ zlasti pa je to razlago zagovarjal Rufin, kateremu pomeni zmaga nad podzemljem (zelo verjetno v pomenu pekla) pogoj za akt vstajenja.²⁶⁵ Prav tako je nejasen motiv, zaradi katerega je bil uveden ta dodatek v veroizpoved. Gotovo ne gre le za uvajanje pojma pekla ali za poudarjanje Kristusove misije, kakor trdijo v bistvu v nasprotju z Rufinom, ki izvaja vse dodatke iz borbe proti herezijam, nekateri sodobni raziskovalci.²⁶⁶ Mislim, da gre bolj verjetno za določeno proti-heretično ost, ki se je pozneje pozabila, kar dokazuje že Rufinovo enačenje izraza z izrazom »sepultus«. Že samo Rufinovo nepoznavanje vsebine in pomena tega dodatka kaže, da ne gre za novejši dodatek k formuli, temveč za zelo starega, segajočega v same začetke samostojnega razvoja oglejske formule. V 4. stoletju so cerkveni očetje to predstavo uporabljali kot izhodišče v boju proti arijanizmu in apolinarizmu.²⁶⁷ Ker je oglejska veroizpoved starejšega nastanka, pridejo v poštev starejše herezije, in sicer tiste, ki so skušale okrniti božansko naravo Kristusove osebe in njenega poslanstva v smislu odrešitve človeštva: doketizem,²⁶⁸ verjetneje pa gnosticizem ali manihejstvo.²⁶⁹ V duhu te predstave bi bilo možno, da je dodatek prišel v oglejsko veroizpoved z Vzhoda (Egipta ali Sirije), in da je v oglejski cerkvi dobil poudarek na Kristusovem dejanju odrešitve človeštva. Predstava o peklu in Kristusovem prihodu vanj, o zmagi nad

²⁶⁴ Vsa ustrezna mesta navaja H. QUILLIET, o. c., 581 s.; prim. J. N. D. KELLY, o. c., 375. O Viktorinu in Kromaciju kot zastopnikih take predstave gl. pogl. IV, op. 237.

²⁶⁵ J. N. D. KELLY, o. c., 375; gl. op. 269 (spodaj) in pogl. IV, op. 237.

²⁶⁶ H. QUILLIET, o. c., 571; G. BIASUTTI, *Otto righe*, 39; G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 51 (zadnja dva izhajata iz napačne predpostavke, da se dodatek nahaja samo v oglejski veroizpovedi in da ni znana nobena herezija, ki bi zadevala samo oglejsko cerkev).

²⁶⁷ H. QUILLIET, o. c., 582; 585 s.; da je ta dodatek v oglejski veroizpovedi naperjen proti tema dvema herezijama, je domneval že DE RUBEIS MEA, 70; prim. J. N. D. KELLY, o. c., 375 s.

²⁶⁸ F. KATTENBUSCH, o. c., II, 901; J. N. D. KELLY, o. c., 376, smatra, da se dodatek lahko nanaša samo na to herezijo.

²⁶⁹ Dodatek lahko razumemo predvsem kot polemiko s tistimi heretiki, ki so zavračali akt vstajenja. V tem smislu ga razlaga tudi RUFINUS, *Expositio*, 15 (p. 152): »... divina natura in mortem descendit, non ut lege mortalium detineretur a morte, sed ut per se resurrectionis ianuam mortis aperiret.«; 28 (p. 163): »Haec autem ex persona eorum dicit, qui cum ipso die tertia resurgentes, de morte revocantur ad vitam...«; 46 (181): »... quae utilitas divini ad inferna descensus; quid resurrectionis gloria et animarum de infernis revocata captivitas.« Taki heretiki so bili gnostiki in manihejci; *Expositio*, 37 (p. 172): »Concilium vanitatis est quod Manichaeus docet... resurrectionem carnis nostrae negat.«; 39 (p. 175): »Nam Valentinus resurrectionem carnis omnimodis negat, et Manes, sicut supra ostendimus.«

smrtjo ter rešitvi tamkaj zaprtih duš pravičnikov, je bila trdno zasidrana v oglejski cerkvi.²⁷⁰ Že zgodaj je bila živa tudi na vzhodnem oglejskem vplivnem območju, saj naletimo nanjo pri Viktorinu Ptujskem in v tako imenovani Hijeronimovi veroizpovedi, domnevno z mejnega območja med Italijo, Dalmacijo in Panonijo.²⁷¹

Tretji dodatek v oglejski veroizpovedi, genitiv kazalnega zaimka »huius« pred izrazom »carnis resurrectionem«, je razložil Rufin kot posebno značilnost in skrivnost oglejske cerkve v komentarju k veroizpovedi in še v dveh ohranjenih spisih.²⁷² Očitno je bila ta posebnost oglejske veroizpovedi najbolj opazna in najbolj značilna. Poudarek na veri v vstajanje vsakega posameznika, izrečen z zaimkom »tega« v trenutku, ko se je vernik z znamenjem križa dotaknil svojega čela, je resnično posebnost oglejske cerkve, ni pa unikum v krščanskem svetu, saj naletimo na ta dodatek na prehodu iz 4. v 5. stoletje v akvitanski cerkvi²⁷³ in pri Niketu iz Remezijane,²⁷⁴ pozneje pa v mozarabski liturgiji ter po smislu, ne pa po načinu formuliranja, v veroizpovedih nekaterih

²⁷⁰ Taka naj bi bila teološka izpoved Jonove zgodbe, ki je upodobljena na mozaikih južne dvorane Teodorove bazilike (G. C. MENIS, *La cultura teologica*, 505 s.). Zlasti pa je ta predstava navzoča pri oglejskih cerkvenih očetih. Pri Rufinu (poleg v op. 258 navedenih mest iz komentarja k veroizpovedi še v spisu *De benedictionibus patriarcharum* 1,6 (p. 39 ss.)) in zlasti pri Kromaciju (*Sermo* 16; 17,2, 24,5; CCSL 9 A, 1974, 72 ss.; 76; 111); gl. D. CORGNALI, *Il mistero pasquale in Cromazio d'Aquileia*, Udine 1979, 139 ss.; G. TRETTEL, *Mysterium e sacramentum in s. Cromazio*, Trieste 1979, 141 ss.). Na to predstavo naletimo tudi pri cerkvenih očetih, ki so izhajali z oglejskega območja, tako pri Hijeronimu (vsa mesta navaja H. QUILLIET, o. c., 601) in pri Venanciju Fortunatu (A. HAHN, 38 (46); F. KATTENBUSCH, o. c., I, 130 s.). Pozneje je na oglejskem področju ne srečamo več. Tako sta npr. formula veroizpovedi sinode v Cedadu (796/7) v času patriarha Pavlina II. (gl. *Concilium Foroiuliense*, ed. A. WERMINGNOFF, MGH Leges III/2, 1906, 187) in formula iz časa patriarha Lupa (I. ali II.; sreda 9. ali sreda 10. stol.), ki naj bi izvirala iz 6. stol. (!) (A. HAHN, 37 (43 s.); DE RUBEIS, *Dissertationes*, 18 ss.; F. KATTENBUSCH, o. c., I, 107 ss.), brez tega značilnega »oglejskega« dodatka. DE RUBEIS, o. c., 22 sodi, da je oglejska cerkev že v začetku 6. stol. sprejela rimsko formulo in s tem opustila svoje lokalne značilnosti.

²⁷¹ O tej predstavi pri Viktorinu Ptujskem gl. pogl. IV, op. 237. O tako imenovani »fides Hieronymi« in o veroizpovedi mučenca Donata gl. op. 260.

²⁷² *Expositio*, 41 (p. 177, v. 17 ss.); 43 (p. 179, v. 1 ss.); *Apologia ad Anastasium*, 4 (p. 26); *Apologia contra Hieronymum* I,5 (p. 40; posebnost se označuje kot »singulare et praecipuum ecclesiae nostrae mysterium«). Dodatek v taki obliki navaja tudi CHROMATIUS, *Tractatus*, 41,8 (cit. ed., 396).

²⁷³ A. HAHN, 59 (70).

²⁷⁴ Ne da bi se spuščali v problematiko osebnosti cerkvenega pisca Niketa (gl. nazadnje Y. M. DUVAL, *Niceta d'Aquilée. Histoire, légende et conjectures anciennes*, AAAd 17, 1980, 161–206), je treba poudariti, da je A. HAHN, 40 (49) po pravici pripisal njegovi veroizpovedi sklepno formulo »huius carnis resurrectionem« (*De symbolo* 10–11, ed. A. E. BURN, Cambridge 1905, 49), medtem ko F. KATTENBUSCH, o. c., I, 108 s. ter A. E. BURN, l. c. (v komentarju) izražata do tega pomisleke; na obeh mestih se namreč v kontekstu (pisanem v 2. osebi) omenja vera v »carnis tuae resurrectionem«.

cerkva na Nemškem od 8. stoletja dalje.²⁷⁵ V oglejski cerkvi je ta posebnost, da si je bila najbolj značilna, do srede 6. stoletja izginila.²⁷⁶ Rufin nam ne sporoča neposrednega povoda za nastanek tega dodatka, niti nam ne sporoča časa njegovega nastanka. Dodatek je zelo verjetno nastal kot varstvo pred tistimi nauki, ki so zanikali vstajenje mrtvih oz. so si to predstavljali v drugačni obliki. V poštev pridejo na oglejskem področju zelo verjetno, kot bi mogli sklepati posredno tudi iz Rufinove in Kromacijeve polemike, gnostiki, manihejci, marcioniti in origenijanci, bolj verjetno kakor doketisti.²⁷⁷

Končno moramo upoštevati kot pomemben vir za poznavanje korenin oglejskega krščanstva največji spomenik oglejske krščanske umetnosti, mozaike Teodorove bazilike iz Konstantinove dobe. Ne da bi se spuščali v predstavitev tega bisera zgodnje krščanske umetnosti, o katerem obstaja obsežna strokovna literatura,²⁷⁸ in ne da bi predstavljali duhovni milje oglejske krščanske skupnosti v Teodorovem času,²⁷⁹ bi radi opozorili na tiste elemente, ki sežejo po izvoru v starejša obdobja in odražajo umetniške, dogmatične in duhovne vplive zgodnejših središč krščanstva.

Simbolizem oglejskih mozaikov ustreza predstavam prednicejske teologije deloma drugega, zlasti pa tretjega stoletja z raznovrstnimi vplivi. Izpoved oglejskih mozaikov odraža duha Janezove teologije, ki je postala v tretjem stoletju v Rimu in očitno tudi v Ogleju temelj krstne kateheze

²⁷⁵ A. HAHN, 58 (69), 108 (115; v obeh primerih »*resurrect. meae carnis*«); 94(99; »*me resurrecturum in eadem carne, qua nunc vivo*«); 114—117 (120—124; »*urstende mines libes*«). Napačno pripisuje ta dodatek samo oglejski cerkvi M. SIMONETTI (RUFINO, *Spiegazione*, 109 op. 101).

²⁷⁶ Dodatek ne najdemo več pri Venanciju Fortunatu (A. HAHN, 38 (46)).

²⁷⁷ Gnostiki in manihejci so zanikali vstajenje mrtvih (gl. Rufinovo oznako obeh herezij v op. 269), medtem ko so si Origenovi epigoni zamišljali vstajenje v spremenjeni obliki, na kar meri Rufin z besedami: »*Sed et eos, si qui illi sunt, qui dicuntur adserere ... carnis resurrectionem non integra naturae suae substantia reparandam.*« (*Expositio*, 37; p. 173, v. 55 ss.). Da gre v tem primeru za polemiko proti heretikom, ki so zanikali vstajenje, nam dokazuje CHROMATIUS, *Tractatus*, 41,8 (cit. ed., 395 s.); ki na drugem mestu te heretike izrecno imenuje: »... *ne ab inimicis fidei assereretur quod non in eadem carne Christus surrexisset a mortuis. Christum resurrexisse in corpore probasset, nec sic tamen Marcion vel Manichaei resurrexisse in carne Dominum credere voluerunt.*« (*Sermo* 26,4; cit. ed., 121). Da gre za polemično ost proti gnostikom, je domneval že F. X. MURPHY, o. c., 184. Prim. G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 53 op. 46; G. C. MENIS, *La cultura teologica*, 485 s. Mnenje, da gre za polemično formulo proti doketističnim nazorom (G. BIASUTTI, *Otto righe*, 41), je najmanj upravičeno, saj Rufin te herezije nikjer ne omenja.

²⁷⁸ Literaturo do leta 1978 navaja S. PIUSSI, *Bibliografia aquileiese*, AAAd 11, 1978, 183—194. Od najnovejših, po letu 1978 objavljenih del, velja upoštevati zlasti sledeča: L. BERTACCHI, *Architettura e mosaico*, Da Aquileia a Venezia, Milano 1980, 189 ss. A. QUACQUARELLI, *Note esegetiche sui pavimenti musivi delle basiliche teodoriane di Aquileia: il »bestiarius«*, AAAd 22, 1982, 429—462; G. C. MENIS, *La cultura teologica*, ibidem, 463—527; S. TAVANO, *La crisi formale tardoantica e i mosaici teodoriani*, ibidem, 549—569.

²⁷⁹ G. C. MENIS, *La cultura teologica*, 464 ss.

in kristološkega oblikovanja vere.²⁸⁰ Oglejski mozaiki odražajo tudi močan vpliv teologije aleksandrijske eksegetske šole (Klement, Origen),²⁸¹ po drugi strani pa je razločen tudi vpliv antiohijske šole z rigoristično biblijsko interpretacijo in s spicificnimi kozmološkimi predstavami.²⁸² Še izrazitejši od vzhodnih pa so zahodni vplivi. Tukaj ne gre toliko za vpliv teologije starejših grških mislecev Zahoda, kot so bili Hermas, Irenej in Hipolit,²⁸³ temveč zlasti za vpliv afriškega krščanstva s Tertulijanom in Ciprijanom kot glavnima mislecema.²⁸⁴ Poraja se vtis, da je v teku tretjega stoletja vpliv afriškega krščanstva zasenčil vzhodne vplive. Od vzhodnih elementov so v tej dobi najbolj opazni egipčanski vplivi, manj sirski, praktično nič pa maloazijski. O najbolj značilnem elementu maloazijskega krščanstva, mesijanskem milenarizmu, ni sledu, nasprotno, po nastrojenju oglejskih cerkvenih očetov sodeč je bilo to mišljenje oglejskemu krščanstvu že od začetka tuje.²⁸⁵ Nekateri prizori z oglejskih mozaikov se po svoji teološki izpovedi ujemajo s predstavami, ki so bile v oglejski cerkvi zelo stare in jih poznamo iz pisanih virov poznejšega nastanka: Jonov cikel s predstavo o Kristusovi smrti, odhodu v podzemlje in vstajenju,²⁸⁶ obenem s poudarkom v duhu interpretacij antiohijske šole na ujemanju in dopolnjevanju Stare in Nove zaveze,²⁸⁷ podoba Viktorije s Kristusovo zmago

²⁸⁰ J. HAGENAUER, *Omnis in Domini potestate. Das theologische Programm des frühchristlichen Mosaikfußbodens im Dom zu Aquileia*, Jahreshefte des Österr. archäolog. Institutes in Wien 47, 1964—1965, 149—177, zlasti 169 ss.; G. C. MENIS, *La cultura teologica*, 510 s.; A. QUACQUARELLI, *Note esegetiche*, 459 ss. O »janezovskih« elementih v oglejski veroizpovedi gl. op. 239; 241.

²⁸¹ G. C. MENIS, *La cultura teologica*, 498 ss.

²⁸² G. C. MENIS, o. c., 494 ss.

²⁸³ G. C. MENIS, o. c., 513; 519; 526; A. QUACQUARELLI, o. c., 431; 444.

²⁸⁴ G. C. MENIS, *La cultura teologica*, 513; 522; 526. O vplivu afriškega krščanstva na oglejsko, ki se da na osnovi razpoložljivih virov proučevati zlasti za drugo polovico 4. stoletja, gl. S. TAVANO, *Aquileia e Africa*, Società filol. Friul., 45^o Congr., Udine 1968, 187—201; G. CUSCITO, *Africani in Aquileia e nell'Italia settentrionale*, AAAAd 5, 1974, 143—163; Y. M. DUVAL, *L'influence des écrivains africains du III^e siècle sur les écrivains chrétiens de l'Italie du nord dans la seconde moitié de IV^e siècle*, AAAAd 5, 1974, 191—225.

²⁸⁵ Nobeden od oglejskih cerkvenih očetov ni bil pod vplivom milenarizma, ki je v času razcveta oglejske patristike v katoliški cerkvi že praktično izumrl. Milenaristično predstavo o življenju na zemlji po vstajenju je mimogrede ošvrknil RUFINUS, *Expositio*, 39 (p. 175, v. 18 ss.): »Resurrectionis igitur virtutem angelicum hominibus confert statum, ut qui de terra resurrexerint, non iterum in terra cum pecudibus sed in caelo cum angelis vivant.« V sistematično kritiko milenarizma se je spustil Hijeronim, glavni borec proti milenarizmu na Zahodu; gl. pogl. IV, op. 192 in 194.

²⁸⁶ G. RINALDI, *I tre quadri di Giona nel mosaico dell'aula teodoriana*, AAAAd 8, 1975, 109—130, zlasti 114—121; G. C. MENIS, *La cultura teologica*, 505 s. Jona je upodobljen tudi na oltarju iz Intercise (E. B. THOMAS, *Religion*, v kolekt. delu *The Archeology of Roman Pannonia*, edd. A. LENGYEL-G. T. B. RADAN, Budapest 1980, 198), na oltarju iz Sirmija (K. GAMBER, *Domus ecclesiae*, 28), na grobnici iz Sopian in na sarkofagu iz Beograda (A. MÓCSY, *Pannonia and Upper Moesia*, 334).

nad smrtjo.²⁸⁸ Podoba boja med želvo in petelinom, na katero naletimo kar dvakrat, v severni in južni dvorani bazilike, simbolizira spopad med svetlobo in temo, med dobrim in zlim, oz. spopad med Kristusom kot principom dobrega in hudičem kot principom zla in s tem Kristusovo zmago nad smrtjo.²⁸⁹

Oglejska veroizpoved in mozaiki Teodorove bazilike sta edina vira, ki nam v celovitejši podobi odkrivata bistvene poteze zgodnjega oglejskega krščanstva. Tadvira kaže, da gre pri nastajanju in zgodnjem oblikovanju oglejske krščanske skupnosti za cel konglomerat vplivov, ki se med seboj prepletajo, tako da jih je težko kronološko razvrstiti. Samo domnevati moremo, da je bil v najstarejši dobi prevladujoč vpliv judovsko-krščansko obarvane krščanske skupnosti v Aleksandriji, ob hkratnih močnih vplivih Sirije, da pa je vsaj od srede tretjega stoletja začel vse bolj prevladovati vpliv zahodnih cerkva, zlasti Afrike in Rima. Ti zahodni

²⁸⁷ G. C. MENIS, *La cultura teologica*, 498; ideja o neločljivi povezanosti Stare in Nove zaveze je vseskozi navzoča v Viktorinovih spisih (gl. pogl. IV, op. 229), odražajo pa jo tudi dekorativni elementi na starokrščanskih oltarjih iz Panonije (E. B. THOMAS, l. c.).

²⁸⁸ G. C. MENIS, o. c., 508 ss.; 518 ss.; prim. pogl. IV, op. 237.

²⁸⁹ Prizor boja med petelinom in želvo na oglejskih mozaikih je enkrat v vsej antiki. Po vsej verjetnosti gre za privzete simbole mitrejskega spopada med dobrim in zlim, svetlobo in temo, za katerega imamo edino ikonografsko vzporednico na reliefu iz prvega mitreja v Ptuj (AIJ 291; gl. R. EGGER, *Ein altchristliches Kampfsymbol*, *Römische Antike und frühes Christentum I*, Klagenfurt 1962, 144—158). Nekaj važnejših študij: G. C. MENIS, *Nuovi studi iconologici sui mosaici teodoriani di Aquileia*, *Atti dell'Accad. di sc., lett. e arti di Udine* 1970—1972, s. VII/9, Udine 1971, 8—13; 60; E. JASTRZEBOWSKA, *Les origines de la scene du combat entre le coq et la tortue dans les mosaïques chrétiennes d'Aquilée*, *AAAd* 8, 1975, 93—107; A. CARLINI, *Senso figurale cristiano in un tema iconografico della basilica teodoriana di Aquileia alla luce della tradizione letteraria*, *Studi di poesia latina in onore di A. Traglia II*, Roma 1979, 901—914.

Simboliko podobe so različno razlagali. Medtem ko je videl C. COSTANTINI, *Aquileia e Grado. Guida storico-artistica*, Milano 1916, 38 s. v njej simbol boja med krščanstvom in poganstvom, je R. EGGER, o. c., zlasti s sklicevanjem na odlomek, ki ga posreduje HIERONYMUS, *In Osee III*, 11 (ed. M. ADRIAEN, CCL 76, 1969, 139, v. 292 ss.), videl v podobi spopad med pravovernostjo in herezijo. G. BRUSIN (G. BRUSIN-P. L. ZOVATTO, *Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado*, Udine 1957, 47) je videl v njej edino aluzijo na sodobnost; domneval je celo, da gre za simboliziranje zmage nad arianizmom in da gre za poznejši vstavek v mozaična tla, napravljen po oglejskem koncilu leta 381. To razlago je z rezervo sprejel tudi G. CUSCITO, *Crist. antico*, 181. A. CARLINI, o. c., 908 ss. je izhajajoč iz dejstva, da se zgornja razlaga ne ujema s kristološko izpovedjo celotnega kompleksa mozaika, ob naslovnitvi iz vrsto mest iz stare, tudi apokrifne krščanske književnosti, med oglejskimi pisce pa na Kromacijo (zlasti velja poudariti izredno prodorno interpretacijo podobe mošnje s številom 1300 kot nagrade za zmagovalca, ki jo je na osnovi Kromacijevga odlomka napravil S. TAVANO, *In margine all'omelia XV di Cromazio d'Aquileia*, *Studi Goriziani* 36, 1964, 123—138), prišel do zaključka, ki je v kontekstu drugih podob nesporen: boj simbolizira Kristusov boj s smrtjo in se vključuje v predstavo o Kristusovem spustu v podzemlje in zmagi nad smrtjo. To razlago sta sprejela tudi A. QUACQUARELLI, o. c., 440 ss. in G. C. MENIS, *La cultura teologica*, 508.

vplivi so postali ob koncu tega obdobja prevladujoči, tako da je kljub verjetnemu grškemu izvoru vodilnega klera in precejšnjega dela vernikov postala oglejska cerkev že v konstantinski dobi po svoji usmerjenosti in duhu zahodna cerkev.²⁹⁰

6. Domnevna preganjanja kristjanov v 2. stoletju in v prvi polovici 3. stoletja na vzhodnem vplivnem območju oglejske cerkve

Za zgodovino krščanstva na vzhodnem vplivnem območju oglejske cerkve v 2. in v prvi polovici 3. stoletja nimamo na razpolago nikakršnih zanesljivih virov. Neizpodbitnih materialnih dokazov za njegov obstoj ni nobenih, pisani viri pa so brez izjeme zelo poznega nastanka in zato zelo omejene vrednosti. Medtem ko moremo upravičeno domnevati, da je krščanstvo v tem času obstajalo v Ogleju, pa nas poznejša oglejska tradicija v tem oziru pušča na cedilu. Od Mohorja v Neronovi dobi tja do Hilarija v osemdesetih letih 3. stoletja zija v oglejskem izročilu časovna vrzel, dolga več kakor tri stoletja. Papež Pij I., zelo verjetno doma iz Ogleja, v zgodnji oglejski tradiciji ne zavzema nobene vloge, kar je presenetljivo spričo lepe možnosti, ki jo je prihod človeka iz Ogleja na Petrov prestol nudila. Ta vrzel dveh stoletij je vznemirjala srednjeveške kroniste kakor tudi novoveške in sodobne zgodovinarje.²⁹¹

A. Vprašanje »istrskih« mučencev

Neodvisno od oglejske tradicije se je na istrskem področju izoblikovalo več legend, ki naj bi opisovale dogodke iz zgodovine krščanstva v času pred zadnjimi velikimi preganjanji kristjanov. Istrsko področje je bilo glede širjenja krščanstva po splošni sodbi pod neposrednim vplivom Ogleja. Vplivi od drugod (Salona, Ravena), so bili v primerjavi z oglejskimi nedvomno malo pomembni. Noben vir nam ne dokazuje širjenja krščanstva iz Salone v Istro v tej dobi. Če upoštevamo, da je en misijonski tok v Oglej in sploh na severnojadransko območje potekal po obalni poti iz Dalmacije, te možnosti ne moremo izključiti. Prav tako relativno tesni stiki med Salono in Oglejem, ki jih moremo zasledovati za čas ob koncu 3. in v začetku 4. stoletja,²⁹² verjetno niso šli povsem mimo Istre.

O vplivu Ravene na začetke krščanstva v Istri nimamo nič sodobnih

²⁹⁰ G. C. MENIS, *La cultura teologica*, 468 ss.; 477; 527.

²⁹¹ Medtem ko se *Chronicon Patriarcharum Aquileiensium* iz 9. stol. (DE RUBAIS, MEA, Appendix, 6) za časovno vrzel ne zmeni, pa je DANDULUS, *Chronica*, A. 68—276 (p. 13—25) postavil prvo, drugo in tretjo »vacatio« za temelj periodizacije temu obdobju, saj je po njih poimenoval 3., 4. in 5. poglavje svoje kronike. Kako so skušali rešiti ta problem novoveški in skušajo rešiti sodobni zgodovinarji, gl. op. 125.

²⁹² R. BRATOŽ, *Cerkvenopolitični in kulturnozgodovinski odnosi*, 260.

ali zanesljivih poznejših virov. Poznejša tradicija o sv. Apolinariju govori celo o misijonski akciji začetnika krščanstva v Raveni, ki naj bi v času svojega izgnanstva v Iliriku širil krščanstvo v Istri.²⁹³ Z ozirom na lego Istre in na čas ter način širjenja krščanstva na Jadranu bi mogli soditi, da so bili vplivi iz Salone in iz Ravene možni, vendar so bili gotovo šibkejši od oglejskega vpliva.

Oglej se kot prvo žarišče širjenja krščanstva v Istro omenja v domači tradiciji, tako v legendi o sv. Mohorju in v poznejši beneški historiografiji, s predstavo, da je namreč Mohor poslal misijonarje v »Trst in druga (istrska?) mesta«.²⁹⁴ Predstavo o oglejskem misijonu v Istri in o začetkih krščanstva v Istri v apostolski dobi je sprejelo novoveško zgodovino pisje in jo najdemo v delih, ki so nastala od 16. do konca 19. stoletja.²⁹⁵ Srednjeveška predstava o začetkih krščanstva v Istri v apostolski dobi je bila verjetno historično ozadje za oblikovanje legend, ki so za poznavanje najstarejših obdobij krščanstva v Istri nedvomno zelo omejene vrednosti.

Nobeni starejši viri nam ne dokazujejo preganjanj kristjanov v Istri pred zadnjo četrtino 3. stoletja. Na osnovi pokvarjenih zapisov in napačnega branja Hijeronimijanskega martirologija se je izoblikoval majhen istrski seznam mučencev, koledarski zapis o več domnevnih istrskih mučencih, na katere naletimo v historičnih martirologijih in v Rimskem martirologiju. Kritično branje Hijeronimijanskega martirologija je prineslo spoznanje, da je ta predstava povsem neutemeljena.²⁹⁶ Vsekakor je pre-

²⁹³ Gl. op. 137.

²⁹⁴ *Passio Hermagorae* 3; poročilo legende prenaša *Chronicon Patriarcharum Aquileiensium* (DE RUBEIS, MEA, Appendix II, 6) na celo Benečijo in Istro (*Seniores et levitas ordinavit, quos ad civitates alias Italiae transmittet; o predstavi »Italije« v zgodnjersrednjeveških virih z beneškega območja gl. op. 42*), DANDULUS, *Chronica*, A. 46—49 (p. 10), pa ga točno povzema po legendi (*presbiteros et levitas Tergestum et ad alia loca similiter misit.*). Misijonsko aktivnost na istrskem in beneškem področju pripisuje dve stoletji pozneje (!) škofu Hilariju (*Chronica*, A. 276 ss. (25): »Suo sermone et opere in Venecia et Ystria Christianitas dilatata est.«). Za vmesni čas nam o krščanstvu v Istri ne poroča ničesar, kar je očiten dokaz, da tržaških legend, nanašajočih se na 2. stoletje in na prvo polovico 3. stoletja, ni poznal.

²⁹⁵ Poleg del italijanskih, zlasti istrskih zgodovinarjev, ki jih navaja G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 103, velja upoštevati še dela kranjskih starinoslovcev, ki zagovarjajo to tradicijo, poleg tega pa Mohorjev misijon širijo na sosednjo Kranjsko, ne da bi za to imeli kakršnokoli oporo v še tako problematičnih virih kot so legende. Gl. J. L. SCHÖNLEBEN, *Carniola*, III, 152 s.; J. V. VALVASOR, *Die Ehre*, II/VIII, 509 je šel v lokalpatriotizmu celo tako daleč, da ni omenil misijona v Istro, pač pa samo v Japodijo, del Norika in Panonije (!); M. BAVČAR, *Historia*, 2,32 (slov. prev. 83) je prav tako Mohorjev misijon širil na Koroško, Stajersko in v Japodijo. Stoletje kasneje je Mohorjev in Fortunatov (!) misijon širil na »Japidijo, Karnijo, Istrijo inu Panonijo« M. POHLIN, *Kraynska kroneka* (1770; odlomek je objavil P. RADICS, »Kraynska kroneka« p. Marka Poblina, *Izvestija Muzejskega društva za Kranjsko* 11, 1901, 45).

²⁹⁶ Po kronološkem zaporedju nastanka so ti zapisi sledeči:

a) MH, Mai 24 (269 s.): »In Istria natale Zoili Servuli.«

MH, Iun. 5 (304): »In Istria Zoili Sateri Tymini Saturnini Servili Felicis Silvani Fortunati.«

senetljivo dejstvo, da Hijeronimijanski martirologij, ki je nastal sredi 5. stoletja na oglejskem področju, po dokaj dobro utemeljeni hipotezi celo v štivanskem samostanu ob izlivu Timava,²⁹⁷ na sami geografski meji Istre,

MH, Aug. 12 (436): »*In Istria natale sancti Iuliani.*«

b) FLORUS, Mai 24 (Édit. prat., 93): »*In Istria, natale sanctorum Zoelli, Servuli, Felicis, Silvani et Dioclis.*«

c) *Parvum Romanum*, Mai 24 (PL 123, 157): »*In Istria, Zoelli, Silvani.*«

č) ADO, Mai 24 (PL 123, 270): »*In Istria, natalis ss. Joelli, Sirvilii, Sylvani et Dioclis.*«

d) USUARDUS, Mai 24 (p. 234): »*Apud Histriam, sanctorum Zoelli, Servilii, Felicis, Silvani et Dioclis.*«

USUARDUS, Nov. 21 (345): »*In provincia Histria, passio sancti Mauri martyris.*«

e) MR, 24 (5) (204): »*In Istria sanctorum martyrum Zoelli, Servilii, Felicis, Silvani et Dioclis.*«

MR, Nov. 2 (3) (491): »*Tergeste passio beati Justi, qui in eadem persecutione (sc. Diocletiani) sub Manatio praeside martyrium consumavit.*«

Na to, da omemba Istre v MH ni avtentična, je prvi opozoril L. DUCHESNE v uvodu v prvo kritično izdajo MH (AA SS Novembris II/1, 1894, LXXIV: »Histria si quando... videtur nominari, ibi textus corruptus est, et vera lectio, ut syriaco breviario docemur, vel Lystra est, vel Syria«). Po tej poti je šel H. DELEHAYE, *Saints d'Istrie et de Dalmatie*, AB 18, 1899, 384 s.; IDEM, komentar k MH, 270 n. 1—5 in 306 n. 46 ter MR, 205 n. 5, ki je prišel do nespornega zaključka: mučenec Zoilus se ne nanaša na Istro, temveč na mesto Listro v Likaoniji. To nam dokazuje *Breviarium Syriacum*, ki ga omenja kot mučenca iz Listre na 23. maj (AA SS Nov. II/1, 1894, LVII; zanimivo je, da *Synax. Eccl. CP* med šestimi mučenci iz Listre Zojla ne omenja). Za Servula in ostale v skupini nimamo direktne podlage v virih. Če se Servul omenja v isti skupini z Zojlom, se zelo verjetno ne nanaša na Istro. Pri elogiju v MH, Mai 24 naletimo na skupino »*In Siria Zoeli Saturi Timini Saturninae Servili Felicis Silvani Fortuni item Zoeli Siriae et Diocliae*«, ki je identična z drugo omembo »istrskih« mučencev 5. junija. Prepričljivo je trdil H. DELEHAYE, MH, 270 n. 33, da je zadnje ime nastalo iz imena Zoilus (Zoeli; Dioeli; Diocli). Manj prepričljivo je sklepanje, da je ime Servulus nastalo iz napačnega branja imena Zoilus (MH, 270 n. 5; MR, 205, n. 5), ki bi tega mučenca sploh zbrisalo iz seznama historičnih osebnosti. Ostalih šest mučencev je Afričanov in nimajo zveze z Zojlom (MH, 270 n. 7). Ta skupina »istrskih« mučencev je is MH prešla v okrnjeni obliki v nekatere historične martirologije in nato v MR. Julijan, ki se omenja v MH, Aug. 12, kot istrski mučenec, je dubliranje omembe mučenca Julijana is Sirije (ta se omenja tudi na 25. avg.). Napaka je tako očitna, da so jo spoznali tudi sestavljalci historičnih martirologijev, zato ga niso prištevali k istrskim mučencem.

Skorajda absurdna je situacija, da MH kot najstarejši in najbolj zanesljiv vir omenja za Istro vrsto fiktivnih mučencev, medtem ko ne registrira resničnih mučencev, ki so bili v 5. stoletju gotovo poznani: npr. Mavra iz Poreča, ki ga vnaša šele Usuardus, in Justa iz Trsta, ki ga upošteva šele MR. Za poznavanje tradicije bi bilo zanimivo vedeti, ali in v kolikšni meri registrirajo istrske mučence lokalni rokopisi historičnih martirologijev; posebej bi veljalo pritegniti v analizo več rokopisov Uzuardovega martirologija, ki so nastali na beneškem in vzhodnoalpskem področju (npr. rokopisi iz samostana v Rožacu, iz Vidma, Verone, Vicenze, Padove, Benetk, rokopis iz St. Pavelskega samostana na Koroškem (rokopise navajata H. QUENTIN, *Les mart. hist.*, 676 s. in G. BIASUTTI, *Il »Proprium sanctorum«*, 24), pa tudi rokopise s celotnega italijanskega področja, v katerih tudi naletimo na omembe istrskih mučencev (prim. pogl. III, op. 221).

²⁹⁷ E. MARCON, *Dove nacque il »Martyrologium Hieronymianum«?*, Studi Goriziani 18, 1955, 77—93, zlasti 89 ss.

približno enako oddaljenem od Ogleja kakor od Trsta, v času, ko je bil Oglej nadškofijski center za istrsko območje, med več tisoč imeni ne navaja nobenega zanesljivo istrskega mučenca. Vzrok za tako stanje je lahko dvojen. Morda je avtor martirologija samo kompiliral iz starejših regionalnih koledarjev (rimskega, vzhodnega, kartaginskega, italških), ne da bi dodajal karkoli svojega, in so istrski mučenci izpadli, ker niso bili navedeni v prej naštetih velikih regionalnih seznamih. Lokalnega seznama mučencev za Istro, kakršnega so imele za svoje mučence, pa tudi pomembne škofo iz 4. in začetka 5. stoletja druge italške province,²⁹⁸ tedaj ni bilo, sicer bi po delovni metodi kompilatorja, da namreč zaradi preobilice imen upošteva samo tiste svetnike, ki so »in amplissima festivitate in suis locis«,²⁹⁹ tudi kakšen istrski zašel v seznam. Na ta način si moremo razložiti dejstvo, da so nekatere dežele v martirologiju zelo dobro zastopane (zlasti Rim z okolico in Afrika), druge pa so skorajda povsem odsotne (npr. Hispanija, Britanija).³⁰⁰ Dejstvo, da se zahodnobalkanske in vzhodnoalpske pokrajine, od italških dežel pa Istra, v martirologiju pojavljajo zelo redko ali pa so celo odsotne (če odmislimo sirmijske in salonitnanske mučence, ki so prešli v Hijeronimijanski martirologij iz grških koledarjev, se na to ozemlje nanašajo le tri omembe, po ena na Zgornjo Panonijo, Norik in Recijo),³⁰¹ si moremo razložiti tako, da teh mučencev rimski seznam ni upošteval, grški tudi prostorsko ni segal tako daleč na Zahod, oglejski sezname pa očitno tudi niso presegali lokalnih okvirov. Očitno je bil kult istrskih mučencev, tudi tistih, ki nam jih viri dokazujejo kot historične osebnosti (npr. Maver iz Poreča in Just iz Trsta) lokalni in dotlej, do nastanka Hijeronimijanskega martirologija, ni presegel lokalnih mestnih ali škofijskih okvirov. S tem si seveda ne moremo razložiti kompilatorjevega nepoznavanja istrskih mučencev, zlasti če je sestavljal martirologij na pragu Istre, temveč le njegovo silno pomanjkljivo delovno metodo.

Kakor je presenetljiva odsotnost istrskih mučencev v Hijeronimijanskem martirologiju, pa nas preseneča bogastvo srednjeveške istrske, zlasti tržaške hagiografije. Na istrskem področju se je izoblikovalo več legend, ki kažejo nekatere skupne poteze. Vse te legende moremo po merilih, ki jih je postavil H. Delehaye, postaviti v četrto in peto skupino svetniških spisov.³⁰² Virov za nastanek teh legend ne poznamo z gotovostjo, temveč

²⁹⁸ L. DUCHESNE, v predgovoru k prvi izdaji *MH* (AA SS Nov. II/1, 1894, p. LXXIII s.

²⁹⁹ Ps. HIERONYMUS, *Epistula ad Chromatium et Eliodorum* (*MH*, p. 2).

³⁰⁰ L. DUCHESNE, o. c., XLVI—LXXV.

³⁰¹ *MH*, Mai 4 (229); *Iun.* 4 (302); *Aug.* 5 (418).

³⁰² H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, *Subsidia hagiographica* 18 a, Bruxelles 1955⁴, 106 ss., je v četrto skupino postavil romansirana poročila, katerih podlaga ni pisan vir, temveč slonijo izključno na avtorjevi domišljiji, ki združuje realne in fantastične elemente (historično ozadje je zreducirano na minimum, ponavadi

jih moremo samo predvidevati. Pri nekaterih gre nedvomno za ustno izročilo.³⁰³ Pri večini pa moremo z gotovostjo upoštevati kot vir le posedovanje domačih ali od drugod prinešenih relikvij in z njim zvezano čaščenje teh relikvij, bodisi na dan, ko so bile prinešene v mesto, bodisi na dan praznovanja »rojstnega dne« tega mučenca. Pri teh legendah z istrskega območja ponavadi ne gre za mučence iz matičnega mesta, zato nam te legende ne morejo služiti kot vir za poznavanje začetkov tamkajšnjega krščanstva. Ravno obravnavani primer oglejskih devic nam kaže, na kakšen način se je lahko izoblikoval kult na osnovi od drugod prinešenih relikvij. Poglavitni motiv za pisanje teh legend je bila nedvomno želja po zbujanju pobožnosti. Kot drugoten, ne tako izrazit motiv, moremo oceniti željo, dvigniti ugled matične cerkvene skupnosti na ta način, da se postavijo njeni začetki v kar najstarejšo dobo. Ta drugoten motiv ni bil tako v ospredju, saj v legendah ne nastopajo kristjani z vrha cerkvene hierarhije, kar je značilno za legende, ki so skušale utemeljiti star izvor cerkvene organizacije. Da je bilo posedovanje relikvij verjetno glavni vzrok za nastajanje teh legend, kaže dejstvo, da se največ legend nanaša na mesto, v katerem je bil kult relikvij po poročilih virov iz zgodnjega srednjega veka najbolj razvit: na Trst.³⁰⁴

le na svetnikovo ime, njemu posvečeno cerkev in praznovanje), v peto pa izmišljena poročila brez vsakega zgodovinskega jedra (romans d'immagination).

³⁰³ H. DELEHAYE, o. c., 69 s.

³⁰⁴ *Chronicon Gradense* (ed. G. MONTICOLO, *Cronache*, 37) in za njo *Origo civitatum Venetiarum*, ed. prima (p. 38); ed. sec. (70) ter DANDULUS, *Chronica*, A. 568 (p. 75) poročajo, da je ob langobardski selitvi v Italijo leta 568 prezbiter Geminijan na osnovi božjega razodetja v porušenem Trstu med cerkvenimi zidovi in drugod znotraj mesta našel relikvije 42 mučencev, ki jih je dal prenesti v Gradež (gl. F. KOS, *Gradio I*, 73 (73 s.)). DANDULUS, *Chronica*, A. 579 (p. 84), poroča, da je patriarh Elija relikvije 42 mučencev pokopal v cerkvi sv. Vitalisa v Gradežu. Vrednost tega izročila zbija število 42; gre namreč za tipizirano število, na kakršna večkrat naletimo v mučeniških legendah. Tako se 42 mučencev pojavlja v legendi o sv. Kalistu (*BHL* 1523), od koder so prešli v elegije o sv. Kalepodiju v Bedovem in Uzuardovem martirologiju (*BEDA*, *Mai* 10; *Édit. prat.*, 84; *USUARDUS*, *Mai* 10, p. 227) in v *MR*, *Mai* 10 (4) (181); 42 mučencev navaja tudi *MH*, *Aprilis* 12 (p. 184).

Legende o tržaških mučencih so nam (z izjemo prve mučeniške skupine) poznane v dveh rokopisih: v breviariju iz 14. stol., ki ga hrani Biblioteca Civica v Trstu, in rokopisu, ki ga je okrog leta 1740 napravil kanonik Aldrigo Piccardi, poznejši škof v Pičnu. Na osnovi obeh rokopisov je te legende izdal P. KANDLER, *Pel fausto ingresso di monsign. illustr. e reverend. D. Bartolomeo Legat vescovo di Trieste e Capodistria... nella sua chiesa di Trieste*, Trieste 1847 (brez paginacije, priloga *Atti dei Santi Martiri Tergestini*: legende o Lazarju, Apolinariju, Evfemiji in Tekli, Servolu, Zenonu in Justini, Justu ter Sergiju in Bakhu), deloma tudi v *CDI*, A. 200 (Apolinarij); A. 202 (Lazar); A. 256 (Evfemija in Tekla); A. 290 (Just). Vse legende razen legend o sv. Servolu in o sv. Justu navajamo po teh dveh Kandlerjevih izdajah. Legende o sv. Justu, Servolu, Apolinariju, Lazarju, Justini ter Evfemiji in Tekli so znane tudi v italijanskem prevodu oz. adaptaciji: N. MANZUOLI, *Vite et fatti de'santi et beati dell'Istria con l'inventione de'loro corpi*, In Venetia 1611, 38—69. V mlajši italijanski verziji, prevedeni v latinščino, je legendo o mučencu Lazarju objavil D. PAPERBROCHUS v *AA SS Aprilis II*, 1866, 66—67. Latinsko himno v čast mučencu Lazarju je objavil P. KANDLER, *L'Istria* 4, 1849, 93 s.

Izmed vseh tržaških legend je v najstarejšo dobo postavljena legenda o prezbiterju Primu, diakonu Marku in dveh laikih, Jazonu in Celijanu, ki naj bi umrli kot mučenci v času preganjanja pod cesarjem Hadrijanom. Kratka vsebina legende:³⁰⁵

Ko so v času Hadrijanovega preganjanja kristjani bežali v gore in puščave in se skrivali po votlinah, sta se tržaški prezbiter, že stari Primus in osemintridesetletni diakon Marko v veliki vnemi kar sama predstavila poganskim zasledovalcem. Prezes Artazij ju je dal poklicati predse in ju izprašal. Ker sta žalila poganke bogove, ju je dal pretepsti in mučiti z ognjem. V nadaljnjem poteku zasliševanja je Marko na polemičen način izničil poganke bogove, Jupitra, Merkurja in Apolona. Ker je tudi prezbiter prisegal na besede svojega diakona, jima je dal prezes vliti v usta utekočinjeno žveplo. Prezesa so spodbujali k obračunu s klerikoma poganski svečeniki, tako da ju je dal še mučiti z ognjem. Ne prejšnje ne te muke jima niso škodovala. Nato je dal prezes pretepsti krščanske može, ki so ostali v mestu, in jih spoditi iz mesta; bilo jih je dvainosemdeset. Dva med njimi, Jazon in Celijan, sta podlegla mučenju. Zatem je prezes odredil za klerika usmrnitev z obglavljenjem. Pri tretjem milniku iz mesta sta bila usmrčena. Njuna trupla so kristjani, ki so prišli iz skrivališč, ponoči pokopali. Datum mučenja: 10. maj.

Legenda spada med slabe hagiografske izdelke. Resda ne vsebuje čudežev (z izjemo tega, da mučenje svetnikoma prav nič ne škoduje), vendar je njen zapis nespreten, njena zgradba je slaba. Z omembo vloge poganških svečenikov kot animatorjev obračuna s kristjani in omembo pokopa pri tretjem milniku iz mesta spominja na legendo o sv. Mohorju.³⁰⁶ Število dvainosemdesetih krščanskih mož je tipizirano oz. izvedeno iz tipiziranih števil.³⁰⁷ Predloge za to legendo se ne da z zanesljivostjo ugotoviti in morda je bilo predlog več. Nekatere skupne poteze jo povezujejo z rimsko legendo o prezbiterju Kalepodiju in njegovih družabnikih, mučencih iz Rima, ki se prav tako častijo 10. maja.³⁰⁸ Nikjer v starejših virih, tudi v koledarskih zapisih iz zgodnjega srednjega veka,

Tržaške mučence sta v luči legendarnega izročila predstavila IRENEO della Croce, *Historia antica, e moderna, sacra, e profana, della Città di Trieste*, *Historiae urbium et regionum Italiae rariores* IX, Bologna 1965 (1. izd. 1698), 392 ss. in G. BUTTIGNONI, *S. Giusto e gli altri martiri triestini. Loro vita e passione*, Trieste 1936, 61 ss.

³⁰⁵ AA SS Mai II, 1866, 495—496; BHL 6923; Lit.: IRENEO della Croce, o. c., 389 ss.; G. BUTTIGNONI, o. c., 87 s.; I. DANIELE, *Primo, Marco, Giasone e Celiano*, BS 10, 1968, 1108.

³⁰⁶ Gl. op. 46 in 72.

³⁰⁷ Verjetno je število 82 izvedeno iz tipiziranih števil 42 ali 72; o prvem gl. op. 304; na število 72 naletimo v legendi o mučencih iz Konkordije (P. ZOVATTO, *Le origini del cristianesimo a Concordia*, Udine 1975, 96—101).

³⁰⁸ Gl. AA SS Mai II, 1866, 499—500; v obeh primerih gre za skupino mučencev, za borbo proti jupitrovemu kultu, v obeh se omenja večje število spremljevalcev (v rimski legendi 68).

nimamo zanj nikakršne opore, saj se ta imena, ki jih resda najdemo med mučenci, nikoli ne pojavljajo v taki medsebojni zvezi, niti se ne omenjajo na ta dan, z izjemo nezanesljivega zapisa o mučencu Marku v Hijeronimijanskem martirologiju.³⁰⁹ Zapisi o ostalih mučencih so v martirologijih kronološko in krajevno opredeljivi in jih ne moremo smatrati za predlogo naši legendi. Legenda je povsem lokalnega značaja in poznega nastanka, saj teh mučencev ne omenjajo niti stare beneške kronike, niti Dandulo (dasi je dober poznavalec istrskih mučencev in omenja mučence na Beneškem iz dobe cesarja Hadrijana),³¹⁰ niti jih ne najdemo v oglejskih koledarjih in liturgičnih knjigah.³¹¹ Po veronski tradiciji naj bi škof Ano leta 755 s pomočjo sestre Marije dobil relikvije Prima in Marka in jih spravil v cerkvi sv. Firma.³¹² Ne oziraje se na dejstvo, da za ime prvega mučenca onomastično gradivo z istrskega območja (zlasti iz Pulja), kaže na precejšnjo frekventnost (ne pa za ostala imena v legendi, da ne govorimo o prezesu Artaziju, ki je »unicum« tudi v celotni rimski zgodovini),³¹³ moremo soditi, da legenda ne odraža z ničemer dejanskih razmer v Trstu in v Istri in da je za poznavanje začetkov krščanstva na istrskem področju praktično brez vrednosti.

V dobo preganjanj kristjanov pod cesarjem »Antoninom« postavljata dve tržaški legendi mučeništvu Lazarja in Apolinarija.³¹⁴

Legenda o mučencu Lazarju pripoveduje o osemindesetletnem diakonu tržaške cerkve, ki ga je v času cesarja »Antonina«, ko je kristjanom grozila smrt z ognjem,³¹⁵ prezes Pompej dal zapreti v ječo in ga

³⁰⁹ MH, Mai 10 (p. 243, v. 116 ss.): »item Felicis Marci Nappoli«; H. DELEHAYE v komentarju (p. 246, n. 118) je zastopal mnenje, da je treba zadnji dve besedi povezati v »Marcianopoli«.

³¹⁰ Chronica, A. 127 ss. (p. 17).

³¹¹ Gl. G. BIASUTTI, Il »Proprium sanctorum«, 37 (še koledar iz začetka 16. stol. na 10. maj ne registrira teh tržaških mučencev (!); v celoti gledano upoštevajo te mučence zelo redki koledarji (AA SS Mai II, 1866, 495 E)).

³¹² AA SS Mai II, 1866, 495 (B).

³¹³ Cognomen *Primus* najdemo na naslednjih napisih iz Istre: I. I. X, 1 (Pola), 14; 107; 156; 164; 172; 322; X, 2 (Parentium), 226; X, 4 (Tergeste), 143.

³¹⁴ Že samo datiranje dogodkov, ki jih želi prikazati legenda, je spričo te nenatančne in pomanjkljive oznake kočljivo. P. KANDLER, *Pel fausto ingresso*, je dogodke iz legende o Lazarju datiral v leto 142, iz legende o Apolinariju v leto 151 (torej v čas Antonina Pija), v drugi izdaji v CDI pa je legendo o Lazarju postavil v leto 202, legendo o Apolinariju v leto 200 (čas Septimija Severa). N. MANZUOLI, o. c., 56 in 60 je datiral obe mučeništvi v leto 251, kar je nesmiselno z ozirom na dejstvo, da tedaj ni vladal noben Antonin. Po verziji legende o sv. Lazarju, ki je objavljena v AA SS Aprilis II, 1866, 67, naj bi Lazar umrl leta 242, kar je nesmiselno iz istega razloga. D. Paperbroch navaja na podlagi dopisovanja z Martinom Bavčarjem, da je slednji poznal latinsko verzijo legende o Lazarju, ki je datirala mučenčevo smrt v leto 151 (AA SS Apr. II, 1866, 68). O Lazarju gl. še A. AMORE, *Lazzaro*, BS 7, 1966, 1156.

³¹⁵ Poročilo, da je cesar Antonin poslal dekret (*relatio*; v legendi o Apolinariju *praeceptum*) v vsa mesta, da se morajo vsi kristjani sežgati, je povsem ahistorično in ga ne moremo pripisati nobenemu preganjanju. Po načinu zagrožene kazni je najbližje

nato po kratkem zasliševanju z značilno mučenčevo ofenzivno obrambo, ki je značilnost domala vseh istrskih legend, dal šibati in nato obglaviti zunaj mestnega obzidja. Njegovo truplo je kristjanka Evtropija iz zelo ugledne in premožne družine na časten način po krščanskih običajih pokopala. Datum mučeništva: 12. april.³¹⁶

Legenda je po historičnih merilih brez vrednosti. Datiranje je površno, zgodovinske okoliščine so prikazane napačno (omemba prezesa, njegov prihod v mesto in začetek preiskave sredi noči)³¹⁷ oz. klišejsko (omemba krščanskih staršev, ki pomika obstoj krščanstva glede na mučenčevo starost še kakega pol stoletja nazaj, dajanje miloščine, označitev poganskih bogov kot brezdušnih kamnitih in bronastih kipov, obglavljenje izven mestnega obzidja, pokop po ugledni kristjanki),³¹⁸ z eno napako, ki kaže, da je bila legenda napisana po zgledu legend, nanašajočih se na dobo tetrahij. Na enem mestu se namreč pojavlja oznaka cesarja v množinski obliki, »imperatores«.³¹⁹ Da je legenda oblikovana po pristnem izročilu, moramo sklepati na osnovi dejstva, da je kratka, da ne vsebuje dolgih opisov mučenja in čudežev. Tudi oprostitev torture zaradi starosti se zdi avtentičen element pripovedi. Predloga za legendo nam ni znana. Na ta dan omenja Hijeronimijanski martirologij med več kot osemdesetimi samo poimensko, brez kraja mučeništva navedenimi mučenci, tudi nekega sicer neznanega Lazarja.³²⁰ Morda je dala ta omemba povod za nastanek legende o mučencu Lazarju.³²¹ Ker se med znanimi mučenci s tem imenom omenja kult Lazarja na 12. april samo v Trstu (in prek Trsta v Veroni), moremo sklepati, da legenda le temelji na resničnem dogodku v mestu (dasi ga prikazuje na skrajno nezanesljiv način) ali pa vsaj na posedovanju relikvij. Težko si namreč mislimo, da bi se legenda ustvarila na osnovi tako rekoč anonimne omembe, kakršnih je v Hijeronimijanskem martirologiju na stotine. Do morebitne srečne najdbe novih virov ostaja vprašanje odprto.

Legenda izven Trsta na istrskem območju ni igrala kake večje vloge, na samem oglejskem in na beneškem področju pa se omenja kult tega mučenca v Veroni. Po prizadevanju veronskega škofa Anona naj bi namreč leta 755 relikvije tudi tega tržaškega mučenca prispele v Verono.³²²

Neronovemu preganjanju, za katerega pa vemo, da je bilo lokalno in ni bilo sproženo z ediktom (prim. op. 53).

³¹⁶ Po verziji legende v AA SS Apr. II, 1866, 67, naj bi bil datum mučeništva 1. april.

³¹⁷ Prihod v mesto sredi noči in takojšnja masovna preiskava spada seveda med literarna izrazna sredstva za stopnjevanje dramatičnosti pripovedi. Prim. pogl. II, op. 145.

³¹⁸ Gl. preglednico I.

³¹⁹ *Lectio 5* (»*ipsi imperatores*«).

³²⁰ MH, Apr. 12 (184, v. 106): »... *et alibi ... Lazari* ...«

³²¹ Ze samo dejstvo, da je zapis v MH gotovo starejši od legende, izključuje možnost, da bi legenda nastala v 4. stoletju, kot je domneval P. KANDLER, CDI, A. 202 (v komentarju), ki je bil tudi sicer do ostalih tržaških legend nekritičen.

³²² AA SS Apr. II, 1866, 68 (C); beneške kronike, ki sicer omenjajo več tržaških mučencev, Lazarja ne omenjajo; prav tako ga ne omenjajo koledarji z oglejskega ob-

Oblikovno in vsebinsko bolj razgibana je legenda o poddiakonu Apolinariju, učencu prezbiterja Martina, ki naj bi ga v dobi cesarja »Antonina«, ko naj bi kristjanom pretela smrt z ognjem, mučil prezes Lucinij. Apolinarijevo trpljenje spominja na mučenje diakona Lavrencija v Rimu v času cesarja Valerijana (oba mučenca so pekli na ražnju), vendar je v našem primeru še stopnjevano (Apolinarija so med praženjem pretepali štirje možje z grčastimi palicami).³²³ Tudi ta legenda se konča z obglavljenjem izven mestnega obzidja in s krščanskim pokopom. Datum mučeništva je postavljen na 6. december.³²⁴

Legenda vsebuje več neverjetnih elementov kakor prejšnja, saj se omenjajo čudežne ozdravitve, dvakrat se omenja čudežna moč znamenja križa, žrtvi pa tako kot v primeru oglejskih devic tortura prav nič ne škoduje. Izvor legende nam ni poznan. Na osnovi nekaterih podobnosti, vendar tudi značilnih, celo izključujočih se razlik, ne moremo govoriti o njeni neposredni odvisnosti od legende o Lazarju. Legendi sta resda postavljeni v dobo istega preganjanja kristjanov, ki je v obeh primerih enako označeno, da je namreč kristjanom grozila smrt v ognju.³²⁵ V obeh naletimo na nesmiselno množinsko oznako »imperatores«³²⁶ in v obeh sta mučenca pokončana z mečem in ne z ognjem, kot naj bi odredil cesarjev edikt. Vendar pa se v legendah omenjata različna preganjalca kristjanov v Trstu, pa tudi krščanska skupnost v mestu se nam kaže v različni podobi. Po prvi legendi naj bi bil osrednja osebnost te diakon Lazar, število kristjanov pa naj ne bi bilo pretirano (aliquanti), po drugi sta bila osrednji osebnosti (istodobno!) prezbiter Martin in poddiakon Apolinarij, h katerima se je stekala »multitudo populorum«. Poročilo, da so se kristjani v času preganjanj skrivali po gorah, je kljub temu, da je historično utemeljeno, v našem primeru stereotipno (v okolici Trsta se kristjani pač niso mogli skrivati »in scissuris montium«) in v tej potezi spominja na legendo o Primu in Marku. Okoliščine nastanka te legende so torej še bolj zavite v temo kakor v primeru legende o Lazarju, saj noben martirologij ne omenja kulta kakega Apolinarija na 6. december. Verjetno je legenda nastala na osnovi kulta prinesešenih relikvij Apolinarija iz Ravene, saj je znano, da sta si obe obali Jadrana izmenjavali relikvije svetnikov.³²⁷ Apolinarij iz Ravene naj bi bil v Istri sploh zelo čislan svetnik, celo kot apostol.³²⁸ Vendar pa tržaška legenda ni šla tako daleč, da bi skušala uveljaviti predstavo o apostolskem izvoru tržaške škofije. Legenda, očitno

močja. Obširen elogij o mučencu Lazarju vsebuje florentinski rokopis Uzuardovega martirologija (AA SS Apr. II, 1866, 68 (B)).

³²³ *Lectio 4*; prim. MR, Aug. 10 (1) (331 s); LS 3, 1972, 319 ss.

³²⁴ Gl. F. CARAFFA, *Apollinare di Trieste*, BS 2, 1962, 249.

³²⁵ *Lectio 1*.

³²⁶ *Lectio 3*.

³²⁷ F. LANZONI, *Le diocesi*, 864; G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 108.

³²⁸ Gl. op. 137.



5. Sv. Maksim Emonski



6. Sv. Hilarij in Tacijan

še mlajšega nastanka kakor legenda o Lazarju, izven Trsta ni imela večjega pomena. Da gre v primeru Apolinarija za pozno legendo lokalnega pomena, kaže dejstvo, da v poznejši beneški historiografski tradiciji, ki je v glavnem beležila dogodke v Istri, ta mučenec ne nastopa. Po veronski tradiciji naj bi leta 755 relikvije tudi tega tržaškega mučenca dobila veronska cerkev.³²⁹

Povsem brez vrednosti za poznavanje začetkov krščanstva v Trstu je legenda o mučencih Sergiju in Bakhu, oficirjih Maksimina Tračana (oz. po drugi varianti cesarja Maksimijana (Galerija)), ki naj bi trpela za krščansko vero leta 236 (oz. 303).³³⁰ Gre za dva zelo popularna svetnika, za Justom in Servulom tretja zaščitnika mesta, poleg tega je Sergijeva sulica postala tržaški mestni simbol. Tržaška legenda je nesporno predelana legenda o rimskih vojaških mučencih Sergiju in Bakhu, katerih kult je bil v pozni antiki zelo razširjen.³³¹ Na podlagi njunih relikvij se je ta kult domnevno že ob koncu 6. stoletja razširil na beneško področje, kakor nam pripovedujejo stare beneške kronike.³³² Kdaj so relikvije te mučeniške skupine

³²⁹ AA SS Apr. II, 1866, 68 (C).

³³⁰ Legendo je deloma objavil P. KANDLER, *Pel fausto ingresso* (na zadnjem mestu; legenda je objavljena le do začetka opisa zasliševanja). Edicija celotnega besedila legende je desiderat. Tržaške legende namreč ne upoštevajo niti AA SS, niti BS. Obširnejše povzetke vsebine posredujejo IRENEO della Croce, o. c., 422—429; G. BUTIGNONI, o. c., 51—59 in E. MARINI, *Leggende dei tre Santi protettori di Trieste*, Enciclopedia monografica del Friuli-Venezia Giulia 3, Udine 1978, 1402. Vsi trije se opirajo na varianto legende, ki se tesneje naslanja na znano legendo o Sergiju in Bakhu, saj v nasprotju z besedilom, ki ga je objavil P. KANDLER, datirajo njuno mučeništvo v čas cesarjev Maksimijana in Dioklecijana.

³³¹ Legenda o vojaških mučencih Sergiju in Bakhu (AA SS Oct. III, 1868, 833—883; AB 14, 1895, 373—395; gl. še A. AMORE, *Sergio e Bacco*, BS 11, 1968, 876—879) pripoveduje o dveh oficirjih iz scholæ gentilion v Galerijevi (?) vojski na sirski meji, ki nista hotela počastiti Jupitra, zaradi česar sta bila usmrčena. Omembi vojaške enote in motiva usmrtilve sta v tržaški legendi povsem enaki. Omemba Galerija je historično nezanesljiva in je edina oporna točka za datiranje mučeništva. O tipu vojaških mučencev v grški hagiografiji gl. H. DELEHAYE, *Les légendes grecques des saints militaires*, New York 1975², 1 ss.; gl. še J. HELGELAND, o. c. (kot v op. 9), 828.

Kult teh dveh mučencev je bil zelo razširjen na Vzhodu in Zahodu, saj ga beležijo zapadni in vzhodni martirologiji (MH, Oct. 7 (545, n. 20); Synax. Eccl. CP, st. 115—116; MR, Oct. 7 (2) (p. 439)). Na Vzhodu je bil njun kult razširjen že v 4. stoletju (prim. H. DELEHAYE, *Les origines*, 210). Kult teh dveh svetnikov zasledimo v 6. stoletju v Konstantinoplu (H. DELEHAYE, o. c., 240), od koder se je verjetno razširil na Zahod, kjer ga zasledimo v Rimu (o. c., 299), Raveni (o. c., 325) in v Toursu (o. c., 357). V Trst se je ta kult razširil lahko neposredno iz Bizanca, morda tudi posredno prek Ravene, morda že v 6. stoletju.

³³² *Chronicon Gradense* (G. MONTICOLO, *Cronache*, 34); *Origo civitatum Italiae seu Venetiarum*, ed. prima, ed. sec., ed. tertia (cit. ed. 36; 42; 67; 75; 142; v obeh primerih gre za variante istega poročila o sprejemu relikvij in posvetitvi cerkve Sergija in Bakha v Konstantiaku na Beneškem, po dataciji teh virov okrog leta 579; DANDULUS, *Chronica*, A. 650 (p. 98), datira ta dogodek v sredo 7. stoletja). V začetku 9. stoletja naj bi bile relikvije teh svetnikov prinesene v Benetke, kjer je imel kult teh dveh svetnikov veliko vlogo (gl. AA SS Oct. III, 1868, 858 s.; gl. tudi A. CARILE-G. FEDALTO, *Le*

prišle v Trst, ne vemo. Kult teh mučencev je bil v Trstu dokaj pomemben in zgodovinski pomen legende precejšen, saj se imenuje sv. Sergij v mestnem statutu iz leta 1150 kot eden od treh mestnih patronov, poleg sv. Justa in sv. Servula.³³³

Po fiktivnem datiranju je v tej skupini legend postavljena v najmlajšo dobo legenda o mučeništvu tržaških devic Evfemije in Tekle, ki naj bi trpele v času Valerijana in Galijena leta 256.³³⁴ Zaradi lažje primerjave z legendo o istoimenskih oglejskih mučenkah in z ostalimi istrskimi legendami naj na kratko predstavim njeno vsebino:

Kristjanka Epifanija, vdova po senatorju Demetriju, ki je bil prav tako kristjan, je imela dve hčeri, štirinajstletno Evfemijo in dvanajstletno Teklo.³³⁵ Starejšo je zasnubil premožen pogan Aleksander, ki ga je Evfemija, vzgojena v krščanskem duhu in predana ideji devištva, zavrnila. Ko je užaljeni Aleksander od podkupljenega sužnja zvedel, da je kristjanka, jo je želel ugonobiti. Zatožil jo je pri prezesu Kvestiliju, ki jo je poklical pred sodišče in jo zaslišal. Evfemija ni hotela žrtvovati Jupitru in je pri zasliševanju ovadila svojo sestro Teklo, ki se je sestri z veseljem pridružila v mučenju in smrti. Zaradi vztrajanja v krščanski veri ju je začel prezes mučiti. Najprej jima je dal vsuti na lase žareče oglje, nato ju je dal privezati na natezalnico in šibati, zatem s kavljí trgati po prsih, in nazadnje, ker prejšnjih muk nista občutili, potrositi in tretji s kurjim gnojem.³³⁶ Ker nista klonili, ju je dal obglaviti. Mati Epifanija je pred usmrtniavo s prtom (sabana) pokrila zemljo, da njuna kri ne bi proniknila vanjo.³³⁷ Prt s krvjo je kot relikvijo odnesla domov, njuni trupli pa je pokopala poleg ostalih mučencev. Datum mučeniške smrti: 17. november.

Tudi ta legenda ne vsebuje nobenega historično oprijemljivega dejstva, ki bi nam razkrivalo zgodovino krščanstva v Trstu v dobi preganjanj. Tiste značilnosti, ki jo ločujejo od drugih tržaških legend, so klišeji, vzeti iz zakladnice hagiografske književnosti, npr. zavrnitev pogankega snubca (z realnim ozadjem, saj je znano, da so se taki primeri dogajali),³³⁸ sadi-

origini di Venezia, Bologna 1978, 356; 363; 373; 383 s.; 397 ss. 408). Tako kot je bil kult sv. Evfemije v nekem smislu političen, saj je bil izraz avtonomističnih teženj proti papežu in cesarju, tako naj bi bil kult teh dveh vojaških svetnikov nasprotno odraz interesov bizantinske politike na severnem Jadranu.

³³³ P. KANDLER, *Pel fausto ingresso* (uvod v izdajo mučeniških legend); E. MARINI, *Leggende dei tre Santi protettori*, 1401 s.

³³⁴ Legendo je objavil P. KANDLER, *Pel fausto ingresso: CDI*, A. 256. Italijanski prevod z nekaj značilnimi razlikami: N. MANZUOLI, o. c., 64–69. Gl. tudi BHL 2717; Lit.: IRENEO della Croce, *Historia*, 399–405; G. BUTTIGNONI, o. c., 75–79.

³³⁵ Na vprašanje prezesa, koliko je stara, je Tekla odgovorila (*Lectio 4*): »*Per fidem meam me interrogas, aut de die nativitatis meae me requiris? Sed quia me conjurasti de Dei mei nomine, dicam tibi: Ego sum annorum duodecim, soror vero mea quatuordecim.*« Da se oznaka nanaša na starost in ne na čas pripadnosti krščanski skupnosti, kaže oglejska predloga legende, v kateri je Tekla stara tudi dvanajst let.

³³⁶ V verziji, ki jo posreduje N. MANZUOLI, o. c., 68, z oslovskimi iztrebki.

³³⁷ V verziji, ki jo posreduje N. MANZUOLI, o. c., 69, je zajela njuno kri v dva vrča.

³³⁸ Prim. A. v. HARNACK, *Die Mission*, 406.

stično mučenje žensk (potresanje z žarečim ogljem in trganje oz. rezanje prsi).³³⁹ Potresanje s kurjim gnojem pa je skorajda brez analogij in moramo iskati njegov izvor v ljudski domišljiji.³⁴⁰ Prestrežanje krvi mučenk v prt (sindon, sabana) je odraz kulta relikvij in spominja na početje kristjanov ob usmrtitvi škofa Ciprijana v Kartagini leta 259.³⁴¹

Legenda o tržaških mučenkah je pravzaprav posebnost v skupini tržaških mučencev. Ime mučenk nas spominja na oglejsko legendo, od katere je brez dvoma kot njen mlajši derivat odvisna, četudi je ta odvisnost z izjemo imen komajda zaznavna: edine, dokaj šibke vezi med legendama so vloga Trsta (v oglejski legendi kraj odhoda poganskega Evfemijinega očeta Valencija, v tržaški prvo središče krščanstva v Istri z več mučenci (!)), starost mučenk,³⁴² izdaja sužnja ter nekatere skupne poteze z legendo o sv. Barbari.³⁴³ »Oglejski« element te legende je mučeništvo v paru, na kakršno naletimo med istrskimi legendami samo v primeru Prima in Marka ter Sergija in Bakha. Vezi s prej predstavljenimi tržaškimi legendami so še bolj rahle: to je le oznaka Trsta kot »mesta v provinci Istri«, omemba kristjanov senatorskega stanu (stična točka z legendo o Lazarju), preizkus z žrtvovanjem Jupitru (stična točka z legendo o sv. Apolinariju ter legendo o Sergiju in Bakhu).

Čas in okoliščine nastanka legende niso poznani. Njena vsebina jasno razodeva, da je nastala pod vplivom legende o oglejskih devicah, ki ima historično ozadje v prinosu relikvij sv. Evfemije in pozneje verjetno tudi drugih mučenk v Oglej. Če primerjamo tržaško legendo z oglejsko moremo reči, da se je tržaška oprla na imeni dveh zelo znanih mučenk — v oglejski nastopata dve skupini, ki ju sestavljata po ena zelo znana in ena

³³⁹ Gl. op. 143.

³⁴⁰ Potresanje s kurjim (po drugi varianti oslovskim) gnojem ima v istrskih legendah eno samo analogijo. V legendi o tržaškem mučencu Servulu se omenja, da so mučenca po celi vrsti mučenj pred obglavljenjem polili z urinom. V obeh primerih je smisel tega početja v tem, da bi z iztrebki odvzeli mučencu moč, na osnovi katere mu mučenje prav nič ne škoduje in ga sploh ne občuti. Evfemija je namreč po vseh mukah rekla: »... *nihil dolodris sentimus*.« (Lectio 5). Prezesovi svetovalci so potem, ko Servulus ni občutil nobenih muk, prezesu rekli: »*Iste multis magicis artibus imbutus est et, si quas ei poenas adhibere volueris, facit fantasias et nihil sentit, et tu sine causa in eum laboras. Sed lotio perfundatur et cognosces ab eo omnia maleficia effugari*.« (M. SZOMBATHELY, *L'ufficio di san Servolo della collezione Scaramangà*, Archeografo Triestino 24, ser. IV, 1962, 73). Predstava, da dotik z iztrebki vzame človeku moč, gotovo izvira že iz rimske antike (prim. PETRONIUS, *Satyricon* 134, ed. M. HESELTINE, LCL, 1975, 352; slov. prev. P. SIMONITI, Ljubljana 1973, p. 154).

³⁴¹ Gl. *Acta proconsularia s. Cypriani* 5 (Th. RUINART, o. c., 263; slov. prev. F. K. LUKMAN-I. POJAVNIK, o. c., 147); prim. H. DELEHAYE, *Les origines*, 60.

³⁴² Starost Evfemije nam iz oglejske legende ni poznana, pač pa se omenja starost Tekle, njene sestrične, ki se ujema s starostjo tržaške mučenke (gl. op. 335).

³⁴³ Skupna elementa sta zavrnitev snubca in sadistično mučenje deklet z trganjem prsi (gl. op. 143). Paradoksn element oglejske in tržaške legende je, da se »abscisio mamillarum« nanaša na dekleta v starosti od štirinajst do devet let (!) (Erazma v oglejski legendi).

manj znana mučenka — medtem ko dveh manj znanih mučenk, Doroteje in Erazme, ni upoštevala. Najstarejši sestrični iz oglejske skupine sta postali sestre v tržaški skupini, v kateri ima zopet starejša in bolj popularna Evfemija glavno vlogo, Tekla pa nastopa kot njena spremljevalka. Vlogo krščanskega očeta Valentinijana iz oglejske legende je v tržaški legendi prevzela premožna in ugledna mati Epifanija. Da se je iz skupine v Ogleju čaščenih mučenk na istrskem območju, ki je cerkvenoorganizacijsko spadalo pod Oglej, osredotočil kult na dve bolj znani svetnici, ki sta postali junakinji tržaške legende, nam dokazuje ikonografska upodobitev teh dveh svetnic na apsidalnem loku v Evfrazijevi baziliki v Poreču s sredine 6. stoletja. Tam se med »imagines clippeatae« dvanajstih svetnic pojavljata kot prva in druga na desni strani loka Evfemija in Tekla.³⁴⁴ Očitno je na podlagi te tradicije, ki je povezovala obe mučenki, in na podlagi domnevnega posedovanja relikvij teh mučenk, ki so v Trst skoraj gotovo prišle iz Ogleja, pozneje nastala legenda, ki ne nosi nobene poteze avtentičnosti. Tako nam tudi ta legenda ne pove o začetkih krščanstva v Trstu ničesar, saj temelji na historičnih dejstvih, ki se le posredno tičejo tega mesta in ki gotovo niso starejša od 5. ali 6. stoletja. Postavitev dogodkov v dobo cesarja Valerijana je hagiografova konstrukcija; gre za naslonitev na ime znanega preganjalca kristjanov, obenem za enakomerno časovno »razporeditev« z ozirom na druge tržaške legende. Značilnost te legende je, tako v primerjavi z ostalimi tržaškimi legendami kot z oglejsko legendo, da se ne omenja nobena oseba iz cerkvene hierarhije, pač pa predpostavlja legenda obstoj grobov več mučencev v Trstu,³⁴⁵ kar je odraz njenega poznega nastanka in obenem odraz kulta mučencev v mestu.³⁴⁶

Samo datiranje smrti mučenk na 17. november se očitno ujema z zapisom v Hijeronimijanskem martirologiju, ki na ta dan v zapisu, ki se v nadaljevanju ponovi, omenja mučeništvo Tekle, ki naj bi trpela skupaj z Diofilom in Matrono v provinci Aziji, pri čemer ne vemo, za katero mučenko s tem imenom gre, če gre sploh za historično osebnost.³⁴⁷ Očitno

³⁴⁴ I. I. X, 2 (*Parentium*), 83 (fot. na str. 39); prim. pogl. III, op. 248 in 268. O dajanju imen po teh dveh svetnicah na oglejskem območju v 5. in 6. stol. (Evfemija in Tekla v Gradežu, Evfemija v Trstu!) gl. pogl. III, op. 32 b.

³⁴⁵ Epifanija je pokopala hčeri »*juxta corpora aliorum Martyrum qui et ipsi antea talia pro Christi nomine perpessi sunt.*« (*Lectio 6*).

³⁴⁶ Kult teh dveh mučenk ni nikdar prekoračil tržaških okvirov. O usodi relikvij oz. o kultu mučenk gl. P. KANDLER, *CDI*, A. 256 (komentar) in G. CUSCITO, *Storia di Trieste Cristiana attraverso le sue chiese I*, Trieste 1982, 35 ss.; prim. tudi pogl. III, 3 (C). O starokrščanski navadi pokopavanja svojcev v bližini grobov mučencev, »*quod multi cupiunt et rari accipiunt*« (*ILChV* 2148) gl. B. KÖTTING, *Grab*, *RAC* 12, 1982, 387 s. (z navedbo podrobne literature).

³⁴⁷ *MH*, Nov. 17 (p. 603): »*et in Asia Filiae Matronae et Teclae virginis ... in Asia natale sanctorum Diophidis Matronae Teclae virginis et Didiae.*« O tej Tekli pravi v komentarju H. DELEHAYE, p. 604, n. 19: »*Tecla hodierna quae sit, parum constat.*« Tekle ne omenja sirske martirologij v izvirniku, niti ne njegov grški prevod (gl. *AA SS* Nov. II/1, 1894, LXIII), prav tako se ne omenja na ta dan v *Synax. Eccl. CP*.

se je pisec legende pri datiranju naslonil na avtentičen, v antiko segajoč zapis, ki ga je z Vzhoda prestavil v Trst. Historični martirologiji in Rimski martirologij tega zapisa iz Hijeronimijanskega martirologija ne upoštevajo. Očitno avtorji teh martirologijev te tržaške legende kot tudi večine drugih niso poznali, sicer bi bil zapis v Hijeronimijanskem martirologiju zadostna opora, da bi ga z legendo kombinirali v elogij, kakršnih poznamo za fiktivne mučence celo vrsto. Čas nastanka legende nam ni poznan. Če upoštevamo, da so Hijeronimijanski martirologij na italiskem področju po svoji funkciji od 9. stoletja dalje nadomeščali historični martirologiji, zlasti Uzuardov,³⁴⁸ in če upoštevamo dejstvo, da se datiranje smrti mučenk v legendi očitno naslanja na zapis v martirologiju, lahko sklepamo, da je prvi zapis legende dokaj star, nekako iz časa med 7. in 9. stoletjem. Po drugi strani pa neupoštevanje teh mučenk pri Adonu, ki je zbiral gradivo tudi v Italiji,³⁴⁹ in pri Uzuardu, ki je bil dobro obveščen o mučencih s tega področja,³⁵⁰ kaže na to, da je legenda nastala verjetno po 10. stoletju. Vezi med zapisom v Hijeronimijanskem martirologiju in med legendo nam ostajajo slejkoprej nepojasnjene in to je vzrok, da časa nastanka legende ne moremo precizirati.

Če torej povzamemo in ocenimo historično izpovednost teh petih legend, moremo reči sledeče:

Vseh pet legend je izrazito lokalnega pomena, saj jih z izjemo nekaterih manj važnih rokopisov ne upošteva nobeden od historičnih martirologijev in tudi ne Rimski martirologij. Vseh pet legend spada po zgoraj omenjeni klasifikaciji³⁵¹ v četrti razred mučeniških legend, torej je njihovo historično jedro zelo majhno in še težje določljivo, saj se v vseh primerih zreducira le na ime mučenca in v dveh primerih (Lazar in Tekla) tudi na datum, v nobenem primeru pa ne po doslej poznanih virih na kraj mučeništva. Po sedanjem znanju legende torej ne opisujejo tržaških mučencev, temveč

³⁴⁸ To nam kaže že sama primerjava števila ohranjenih rokopisov. Z oglejsko-beneškega področja se ni ohranil niti en rokopis *MH* (iz cele Italije šest, med temi le trije »codices pleniore»; gl. AA SS Nov. II/1, 1894, VIII ss.), pač pa kar pet rokopisov Uzuardovega martirologija (v celi Italiji več kot petdeset; gl. H. QUENTIN, *Les mart. hist.*, 675 ss.).

³⁴⁹ ADO omenja v uvodu v svoj martirologij (PL 123, 144): »Huic operi... adjuvit venerabile et perantiquum Martyrologium ab urbe Roma Aquileiam cuidam sancto episcopo a pontefice Romano directum et mihi postmodum a quodam religioso fratre aliquot diebus praestitum. Quod ego diligenti cura transcriptum, positus apud Ravennam, in capite huius operis ponendum putavi.« H. QUENTIN, *Les mart. hist.*, 478, je domneval, da se za to oznako skriva tako imenovani »Vetus Romanum«, iz katerega naj bi črpal Ado, in tako je danes večinsko mnenje med poznavalci. Zanimiva je hipoteza, ki jo je postavil E. MARCON, *Dove nacque* (kot v op. 297); za navedeno Adonovo oznako je domneval, da se skriva Hijeronimijanski martirologij v prvotni neohranjeni verziji, torej še pred končno redakcijo v galskih samostanih po letu 600.

³⁵⁰ USUARDUS; uvod v ed., 97 ss. (J. DUBOIS).

³⁵¹ Gl. op. 302.

Preglednica I: Tržaški mučenci

IME MUČENCA	PRIMUS, MARCO etc.	LAZARUS
datiranje	cum imperium obtineret Hadrianus... VI Idus Majas, sub imperatore Hadriano	imperatore Antonino pridie Id. Aprilis
oznaka preganjanja	multa persecutio... saevissimas poenas tolerabant	saevissima persecutio... misit relationem per universas civitates... igne concremaretur.
reakcija kristjanov	in speluncis et montibus et per cavernas terrae, vel per deserta loca se in abditis celabant	
kraj	apud Tergestinam civitatem, quae est Istriae provinciae	apud hanc civitatem Tergestinam
lokalni preganjalci	praesidatum mereretur quidam... nomine Artasius... sacerdotes idolorum... quidam (sc. delator)	praesidatus cingulum Pompeius... delatores... aliquanti ex officio
konkurenčen poganski kult	nescitis deos immortales, Jovem, Mercurium, Herculem, Junonem, Minervam, Apollinem et alios, qui in hac urbe consistere videntur	
mučenčeva oznaka poganskih bogov	idola vacua sunt quae colitis... Jovis... adulter... omnes enim figmenta sunt	lapides sunt et aeramentum et figmenta hominum manibus facta... quos videmus lapides, vos deos esse dicatis
stan mučenca	praesbyter nomine Primus... diaconus nomine Marcus, secundum seculi hujus nativitatem genere nobiles	Lazarus... a parentibus christianis... ordinatus est diaconus
ostali kristjani v mestu	jussit viros detineri qui in illa hora crediderunt... viri numero octoginta duo, ex quibus Jason... Celianus... Universi populi Christianorum	esse aliquantos (sc. christ.)... Eutropia... de genere christianorum et valde clarissimorum cum suis famulis

APOLLINARIS	EUPHEMIA et THECLA	SERGIUS et BACCHUS
temporibus Antonini imperatoris ... die octavo Iduum Decembrium	temporibus illis cum imperium obtinerent Valerianus et Gallienus ... XV Kal. Dec.	imperante Maximino tyranno
nimia persecutio ... praeceptum ut per universas civitates christiani inquisiti igne cremarentur.	nimia persecutio esset	edictum per singulas civitates in foro propositum, cum saevissima comminatione
universi vero christiani in scissuris montium ... vitam suam transiebant.		
in civitate Tergestina quae est Istriae prov.	apud civitatem vero Tergestinae, quae est Istriae pr.	
vir pessimus ... Lucinius nomine ... praeses ... ministri	Alexander, deditus idolis ... quidam de domesticis ... Quaestilio praeses	imperator
Jovis idolum erigeretur ... sacrificia deo magno Jovi	sacrificia deo magno Jovi	aram magni Jovis
	idola vacua colentes	lapides enim et ligna ... lapidibus et lignis non sacrificamus
Apollinaris subdiaconus	filias virgines duas, Euphemiam et Theclam, a parentibus christ.	Sergius erat primicerius et princeps scholae gentilium ... Bachus ejusdem et ipse scholae.
presbiter Martinus ... (migravit ad dominum) multitudo populorum ... viri religiosi	illustrissima femina et valde honesta, nomine Epiphania, relicta a Demetrio illustr. viro ... Christi ancillae	

IME MUČENCA	PRIMUS, MARCO etc.	LAZARUS
mučenje	extensos... fustibus caedi et sub ventre eorum ignem accendi... sulfur inferri ac resolvi, et in ore amborum adigi... viros detineri... et fustibus caesos civitatem projici	in carcerem recludi... virgis caedi
izjava mučenca		prudenti viro semel sermo dicitur
občudovanje mučenca	universi populi... dicentes: Magnus est deus christianorum, quem colunt isti, qui tormenta jam passi sunt talia... oramus... deus christianorum, ut mereamur tui effici	
usmrtitev	foris civitatem, usque in tribus miliaribus... spiculator amputavit capita eorum	foras civitatem... spiculator gladio eum percussit, et caput ejus a collo separavit
pokop	universi populi Christianorum, qui absconditi erant... in proximo loco sepelierunt	aromatibus... preciosis lintheaminibus dignissime sepelivit
omembe čudežev	venter noster non est ullo modo adustus ab igne... sanctis in ore fuit (sc. sulphur) tamquam homini ardorem patienti, dum aliquid frigidum biberit.	

APOLLINARIS	EUPHEMIA et THECLA	SERGIUS et BACHUS
extensum super craticulam positum nimium assari, et insuper fustibus nodosis a quatuor viris caedi... dexteram manum ejus abscindi	carbones igneos super comam capitis earum mitti... extendi, et cum virgis caedi iterum in equleo suspendi, et angulari mamillas earum... stercus pullinum supra dorsum earum aspergi et fricari	
	Homini sapienti semel dicitur verbum	
omnes... dicentes: Magnus est deus christianorum qui talia praestat credentibus in se		
educentes eum ministri una cum spiculatore foris muros civitatis, amputatum est caput ejus.	spiculator amputavit capita earum	
nocte viri religiosi... dignissime sepelierunt in proximo loco civitatis Tergestinae	mater condiens cum aromatibus sepelivit juxta corpora aliorum Martyrum	
Dominus... faciebat per eos signa magna et prodigia. Infirmos curabant, et caecis signaculo crucis facto visum reddebant... facto autem signaculo Christi supra ignem, ignis extinctus est... surrexit... desuper craticula illaesus	nihil doloris sentimus, sed quantum tu furis, centuplum nos melioramur	

se naslanjajo na imena drugih mučencev, katerih mučeništvo postavljajo v Trst.

Od skupnih značilnosti tržaških legend naj najprej omenimo enakomerno časovno razdelitev mučeništev na dejanske in potencialne preganjalce kristjanov, od Hadrijana, prek »Antonina«, Maksimina Tračana do Valerijana, z večkratno napačno oznako, da gre za preganjanje na osnovi edikta. V primeru »Antonina« je podana celo kazen, zagrožena kristjanom v cesarskem ediktu. Razen v legendi o Lazarju se povsod označuje Trst kot mesto v Istri. Topografski podatki v legendah so sicer silno skopi. Razen Rima, od koder naj bi prišel prezes Lucinij, mučitelj Apolinarija, in razen neimenovanega kraja v bližini Trsta, kjer naj bi bil Apolinarij pokopan, se ne omenja noben kraj ali pokrajina. Oglej kot glavno mesto Benečije in Istre je povsem ignoriran. Kot strokovni termin za mesto se uporablja »civitas«, kar ustreza poznoantični in srednjeveški rabi. Oznaka Istre kot province očitno nima upravnootkazniškega pomena, temveč je pokrajinska. V dveh legendah se omenja skrivanje kristjanov po gorah in votlinah. Ta podatek moremo le deloma uskladiti s podobo pokrajine v okolici Trsta, z obilico kraških jam, ki pa ne ležijo v gorskem svetu. Med lokalnimi preganjalci igra v vseh legendah daleč najvažnejšo vlogo vsakokratni prezes, ki naj bi bil posebej zadolžen za preganjanje kristjanov. Odveč je tukaj pripominjati, da je provincialni namestnik rezidiriral v glavnem mestu province, kar Trst nikdar ni bil, in da Istro ni nikdar upravljal cesarski namestnik s takim naslovom. Po doslej poznanih virih so vsa imena prezesov izmišljena.³⁵² Le enkrat se omenja vloga poganskih duhovnikov, ki igrajo tako veliko vlogo v oglejski legendi o sv. Mohorju, in le enkrat se omenja vloga izdajalskega sužnja, kot v oglejski legendi o štirih devicah mučenkah. Kot krščanstvu konkurenčen kult se omenja zlasti Jupiter, kar je le deloma historična poteza legend, saj je znano, da so morali kristjani v času preganjanj počastiti cesarjevo podobo.³⁵³ Poleg Jupitra se v prvi legendi omenja še nekaj predstavnikov rimskega panteona, nikjer pa se ne omenjajo orientalski kult

³⁵² Kot povsem nezanesljiva jih je označil že C. BUTTAZZONI, *Del governo provinciale romano nella Venezia ed Istria*, Archeografo Triestino n. s. 1, 1869/70, 45 s.; 54 s.; 84. Razen Pompeja so vsa imena, zlasti med poznanimi državnimi funkcionarji, prave raritete.

Naslova »*praeses*«, ki se je uveljavil za provincialne namestnike v 2. in 3. stoletju, utrdil pa z Dioklecijanovimi in Konstantinovimi reformami kot oznaka za najnižji rang med provincialnimi namestniki (gl. W. ENSSLIN, *Praeses*, RE Suppl. 8, 1962, 598—614), nikdar ni imel namestnik Benečije in Istre. Od Avgusta do Dioklecijana to ni bila provinca, temveč ena od italskih »*regiones juridicorum*«, od Dioklecijana dalje pa novoustanovljene province ni upravljal *praeses*, temveč *corrector* in nekako od zadnje tretjine 4. stoletja *consularis* (gl. A. CANTARELLI, *La diocesi italica da Diocleziano alla fine dell'impero occidentale*, Roma 1964², 27 ss. in zlasti A. CHASTAGNOL, *L'administration du Diocèse Italien au Bas Empire*, Historia 12, 1963, 348 s.).

³⁵³ Prim. PLINIUS, *Epistulae* 10,96,5 (ed. B. RADICE, LCL/II, 1975, 288; slov. prevod v F. K. LUKMAN-I. POJAVNIK, *Kristusovi pričevalci*, 21).

ali njihovi pripadniki. Le enkrat se omenjajo Judje kot Kristusovi morilci. V večini legend se ponavljajo stereotipne oznake poganskih bogov kot brezdušnih malikov. Opisi mučenja so v dveh primerih povzeti po zelo znanih legendah, po legendi o sv. Lavrenciju (Apolinarij) in legendi o sv. Barbari (Evfemija in Tekla), v ostalem pa so stereotipni (šibanje, ogenj), v dveh primerih pa vsebujejo deloma izvirne poteze (mučenje z žveplom in s kurjim gnojem). Povsem stereotipna je dvakratna omemba jedrnatega odgovora žrtve sodniku, ki upa, da bo obtoženca zlepa pridobil za odpad od vere, in dvakratna omemba, kako so pogani spričo stanovitnosti med mučenjem izrazili občudovanje krščanskega boga. Tržaške legende ne omenjajo pripadnikov višje cerkvene hierarhije: med mučenci so štirje kleriki (prezbiter, dva diakona in en poddiakon) in tri dvojice laikov (dva meščana, dva oficirja, devici). Vse legende predpostavljajo obstoj več kristjanov ali kar cerkvene občine, zadnja celo historičnost več mučeništev v Trstu, torej nobena od teh legend ni »ustanovna« kot je za Oglej legenda o sv. Mohorju. Legende tudi ne odražajo težnje, da bi slikale postopen razvoj krščanske skupnosti v mestu. Kristjani se omenjajo bodisi generično (aliquanti, multitudo populorum), bodisi po stanovski pripadnosti; tu imajo prednost vsekakor najvišji sloji družbe (nobiles, clarissimi, illustrissimi), kar je odraz družbene zgradbe srednjeveškega mesta (prevlada patriciata) in ne dejanskega razvoja v dobi začetkov krščanstva. Z izjemo Prima in Celijana so vsa imena mučencev grška, prav tako so grška z izjemo prezbiterja Martina imena vseh ostalih kristjanov. Z izjemo Artazija so vsa imena preganjalcev (prezesov) latinska. Z izjemo prvega mučenca, Prima, nobeno od teh imen nima realnega ozadja v nam poznanem onomastičnem gradivu z istrskega območja.³⁵⁴ Opisi kraja in načina usmrtitve so stereotipni. Enkrat se omenja usmrtitev ob tretjem milniku (kar spominja na izročilo o sv. Mohorju)³⁵⁵ in enkrat se omenja pokop ne v neposredni bližini mesta, temveč v manjšem kraju (locus) v bližini Trsta.

Vse legende so krajše in v celoti gledano vsebujejo prav malo čudežev. Kot edini čudež, ki se omenja v vseh legendah, razen v legendi o Lazarju (kjer pa ni bilo pravega mučenja), je ta, da žrtev mučenja sploh ne občuti, temveč s pogumnim nastopom moralno in duhovno triumfira nad preganjalcem in zbuja občudovanje med gledalci. Zaradi tega v legendi o tržaških devicah sodnik poseže po protisredstvu za izganjanje čudežne moči, namreč masaži z živalskimi iztrebki. Pravi čudeži, v katerih pa se zopet omenja samo čudežna moč znamenja križa, nastopajo samo v legendi o Apolinariju. Ker se vse legende praviloma zaključujejo s poročilom o usmrtitvi in pokopu, se čudeži po smrti nikjer ne omenjajo.

O času nastanka teh legend lahko samo ugibamo. Zaradi prevelikih

³⁵⁴ Gl. op. 313; na istrskih napisih se omenja od imen iz obravnavanih legend samo še *Martinus* (I. I. X, 4 (*Tergeste*), 383).

³⁵⁵ Prim. op. 72.

razlik med njimi je upravičen sklep, da niso nastale istočasno, verjetno tudi ne v istem obdobju. Historično ozadje legend, kult relikvij na istrskem in širšem severnojadranskem področju, in v nekaj primerih problematičen zapis v Hijeronimijanskem martirologiju, moremo zasledovati vse v pozno antiko in v bizantinsko dobo. Dve legendi, legenda o tržaških devicah in legenda o vojaških mučencih, že z imeni mučencev in tematiko kažeta na bizantinsko obdobje, saj gre za svetniške kulte, ki so tako ali drugače povezani z interesi Bizanca od druge polovice 6. stoletja dalje. Tudi nastopajo v teh legendah (z izjemo preganjalcev) samo grška imena, zato menimo, da izvirata vsaj po vsebini, če ne po danes poznanem zapisu, iz bizantinske dobe (7. in 8. stoletje). Zapis teh dveh legend pa je verjetno precej poznejši. Ostale legende so verjetno mlajšega nastanka, z izvorom v karolinški dobi ali še nekoliko kasneje. Terminus post quem za vse tri je omemba relikvij, ki se nanaša na sredo 8. stoletja.³⁵⁶ »Bizantinske« poteze ima še legenda o Lazarju, v kateri nastopa poleg vzhodnega mučenca kristjanka Evtropija, medtem ko ima legenda o Apolinariju, s poudarjeno zvezo z Rimom, z imensko naslonitvijo na znanega mučenca iz Ravene in v stranski osebi na silno popularnega galskega svetnika, izrazitejše »zahodne« poteze. Najmlajša je verjetno legenda o Primu in Marku. Ker so te legende ostale lokalne, očitno nepoznane ali vsaj neupoštevane v širšem evropskem svetu, nimamo nobenih trdnih opornih točk za datiranje njihovega nastanka.³⁵⁷ Jezikovna merila pri poskusu njihove datacije ne pridejo v poštev, ker legende v tem oziru ne kažejo kakšnih posebnosti.

Objektivno nam te legende ne povedo nič o krščanstvu v Istri pred (5. ali) 6. stoletjem in so kot viri za poznavanje krščanstva v 2. in 3. stoletju po dosedanjem poznavanju virov neuporabne. To seveda ne pomeni, da ne bo morda za katero med njimi z novimi odkritji ugotovljeno historično jedro in bo legenda stopila v ospredje kot prvovrsten historičen vir. Taki primeri na oglejskem in kot bomo videli pozneje tudi na istrskem področju, nas opozarjajo pred apriorno negativno sodbo o teh virih, zlasti zato, ker je krščanstvo v Trstu v 3. stoletju gotovo obstajalo.

C. Sv. Maksim novigrajski ali ljubljanski

V dobo preganjanja kristjanov pod cesarjem Decijem postavlja tradicija mučeništvo sv. Maksima, prvega škofa v Emoni. Legenda je poznana danes samo v italijanskem prevodu, medtem ko se je za latinskim izvirni-

³⁵⁶ Gl. AA SS Apr. II, 1866, 68 (C).

³⁵⁷ P. KANDLER, *CDI*, je v komentarju še nekritično datiral nastanek legend o Lazarju in Apolinariju v 4. stoletje, legendo o tržaških devicah pa tudi v antično dobo. V novejši literaturi naletimo na oznake »recente«, »molto recente«, »di origine piuttosto recente« (BS 10, 1968, 1108 (Primus); BS 7, 1966, 1156 (Lazar); BS 2, 1962, 249 (Apolinarij)), ki so zelo splošne in ne povedo nič.

kom, ki naj bi se ohranil v Poreču in v Benetkah, izgubila zanesljiva sled.³⁵⁸ Njena vsebina je sledeča:

V času cesarja Decija, leta 253 (!), se je ob izbruhu preganjanja kristjanov emonski škof Maksim, ki je slovel po čudežnih ozdravitvah, podal v mesto Azijo, kjer je rezidiral cesarjev prokonzul, in se mu predstavil kot kristjan. Ker ni ugodil prokonzulovi zahtevi, da žrtvuje poganskim bogovom, ga je dal ta najprej šibati, nato pa ga je dal na natezalnico in podvrgel ostri torturi, ki je dosegla višek s puljenjem nohtov na rokah in nogah. Ker Maksim ni hotel žrtvovati boginji Diani, ga je ukazal prezes usmrtiti s kamenjanjem. Sodbo so izvršili izven mesta Azije. Truplo so pokopali najprej v bližini mestnega obzidja, nato so ga prenesli v Emono. Pozneje ga je dal neki plemič prepeljati v Benetke in ga shraniti v cerkvi sv. Kancijana. Datum mučeništva: 28. september.³⁵⁹

Legenda je zanimiva zato, ker nam je znana njena predloga in lahko iz nje spoznamo postopek, ki ga je uporabljal srednjeveški istrski hagiograf.

Legenda o sv. Maksimu je namreč nespretna, grobo interpolirana predelava aktov sv. Maksima, mučenca iz dobe cesarja Decija, ki je umrl 30. aprila ali verjetneje 14. maja 250 v provinci Aziji, verjetno v Efezu. Ti akti so nedvomno pristni, z nekaterimi poznejšimi dodatki, ki nebitveno zbijajo njihovo vrednost.³⁶⁰ Da gre v primeru mučenca Maksima za

³⁵⁸ Izvirno latinsko besedilo legende, ki naj bi ga vseboval »un libro antico dalla sagrestia di Parenzo a pagine 124« oz. naj bi se nahajalo »in Venezia nella Chiesa di S. Cantiano appresso il suo Corpo« (oba citata sta iz naslednjih navedenih del), doslej še ni bilo objavljeno in ni znano, ali je sploh še ohranjeno. Zato je danes podlaga za študij italijanski prevod, ki ga podajata N. MANZUOLI, o. c., 70—74 in G. F. TOMMASINI, *De' commentarii storici-geografici della provincia dell'Istria*, Archeografo Triestino 4, 1837, 307—310. Poglavitna literatura: J. V. VALVASOR, *Die Ehre, II/VIII*, 538—542; J. L. SCHÖNLEBEN, *Carniolia*, III, 190—192; D. PAPERBROCH, AA SS Mai VII, 1867, 14—16 (avtor na str. 15 E navaja odlomke iz izvirnega latinskega besedila legende, ki se je nahajal v Benetkah, in samo obžalovati moramo, da ga ni objavil); G. CARLI, *Dell'antico vescovato Emoniese e particolarmente di s. Massimo vescovo e martire*, Delle opere di G. C. t. XV, Milano 1786, 337—343; ponatis v L'Istria 5, 1850, 314 ss; G. URIZIO, *Relazione storica della Chiesa della B. V. Miracolosa di Buje in Istria...*, Trieste 1867, 123—136, 169—176 (ital. besedilo legende s Tommasinijevim komentarjem); F. BARUDRI, *Ruolo cronologico dei vescovi di Cittanova d'Istria*, Archeog. Triest. 33, 1909, 318 ss.; A. NIERO, *Massimo, vescovo di Cittanova*, BS 9, 1967, 40—41; L. PARENTIN, *Cittanova d'Istria*, Trieste 1974, 202—205.

³⁵⁹ Tej tradiciji sledi le MR, Sept. 28 (6) (421): »Eodem die passio sancti Maximi sub Decio imperatore.« Očitno si sestavljalci martirologija niso bili na jasnem glede avtentičnosti te legende, zato je elogij tako kratek (brez oznake kraja, kar je za MR izjema). Medtem ko je HENSENIUS (AA SS Sept. VII, 1867, 557 A) bil prepričan, da gre v tem primeru za ponovitev omembe mučenca, ki se časti 30. aprila, pa so bili komentatorji MR bolj previdni: »Qui eum ipsum esse putant qui ad diem 30. april. colitur hariolari videntur.« (MR, p. 422 n. 6).

³⁶⁰ AA SS Aprilis III, 1866, 740—741; Th. RUINART, o. c., 203—204. Acta spominjajo po svoji jedrnatosti, zlasti v dialogu med prokonzulom in žrtvijo, na izvirna acta proconsularia (AA SS Apr. III, 1866, 740 B). Po klasifikaciji, ki jo je postavil H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Subsidia hagiogr. 18 a, Bruxelles 1955, 108, gre

zgodovinsko osebnost, nam kaže Hijeronimijanski martirologij, ki sledi verjetno izvirnemu datiranju mučeništva na 14. maj, na dan, ko je bil čaščen tudi v grški cerkvi, medtem ko je na Zahodu prevladalo datiranje na 30. april.³⁶¹ Kraj mučeništva se v aktih in v martirologijih pred rimskim ne omenja, temveč le dežela (Azija), vendar moremo na osnovi omenbe kulta boginje Diane in datuma mučeništva (prva polovica maja 250, ko naj bi Decijev edikt, izdan marca ali aprila 250 v Rimu komaj prispel v Azijo) soditi, da gre za Efez, vrata v provinco Azijo.³⁶² Historičnost tega mučenca je torej nedvomna.

Če primerjamo izvirne akte z našo legendo, dobimo vpogled v delavnico neznanega istrskega hagiografa. Sorazmerno kratko predlogo je približno dvakrat povečal. Kristjana nizkega rodu in laičnega stanu (*homo plebeius*) je spremenil v emonskega škofa plemenitega rodu. V predlogi nakazano težnjo, da se kristjan sam izpostavi oblasti — nedvomno gre za montanistično miselnost, ki je imela v Aziji svoje korenine — je naš pisec še stopnjeval. Škof Maksim naj bi kar gorel od želje, da bi umrl za Kristusa. Ime prokonzula (v predlogi *Optimus*) je izpustil. Nekatere partije iz Maksimovega zasliševanja pri prokonzulu je dobesedno prevzel, druge pa preoblikoval ali nanovo vstavil, ne da bi se veliko odmaknil od predloge. Repertoar muk (v izvirniku pretepanje in mučenje na natezalnici s kavli in ognjem) je razširil s puljenjem nohtov.³⁶³ Pisec je vnesel v legendo en absurden element — potovanje iz Emone v Azijo, da bi se izpostavil tamkajšnjemu prokonzulu — in opis Maksimove dejavnosti tamkaj, predvsem čudežno zdravljenje slepih, gluhih, hromih, šibkih ter obsedenih

nedvomno za tretjo skupino hagiografskih virov, za poznejšo predelavo uradnega zapisa. Kot pristna upošteva ta »acta« od novejših raziskovalcev P. ALLARD, *Histoire des persécutions II*, Paris 1905, 422 ss. in M. SORDI, *Il Cristianesimo e Roma*, Bologna 1965, 273.

³⁶¹ MH, Mai 14 (253): »*In Asia sancti Maximi.*« Na ta dan ga omenja tudi *Synax. Eccl. CP* (st. 684). V nasprotju s tem datumom pa postavljajo FLORUS, *Vetus Romanum* in ADO njegov spominski dan na 30. april (gl. *Edit. prat.*, 76; PL 123, 254; H. QUENTIN, *Les mart. hist.*, 425; 482; USUARDUS kot najbolj izčrpen med historičnimi martirologiji tega mučenca izpušča). Tudi sestavljalci MR so sprejeli ta datum (MR, Apr. 30 (7) (163): »*Ephesi sancti Maximi martyris, qui in persecutione Decii coronatus est.*«).

³⁶² M. SORDI, o. c., 273; EADEM, *La data dell'editto di Decio e il significato della persecuzione anticristiana*, RSCI 34, 1980, 451—461, zlasti 455; o vlogi Efeza v Aziji gl. D. 1,16,4,5—6.

³⁶³ V legendi se omenja, da je bil ponovno privezan na mučilo in da so mu izpulili nohte z rok in nog tako hitro in silovito, da so kosi mesa skupaj s krvjo padali na tla. Tudi ta hagiografov prispevek ni povsem izviren, saj se opira na poznejše izročilo nekaterih martirologijev, da je bil Maksim »*virgulis ita attractus, ut carnes ejus una cum sanguine in terram defluerent*« (AA SS Apr. III, 1866, 741 D), le da je šibanje zamenjal s puljenjem nohtov. Zlasti je poročilu legende blizu GREVENUS, in *Auctario Usuardi* (AA SS Apr. III, 1866, 740 D), ki detajl opisuje takole: »... *ita unguis attractus, ut carnes ejus una cum sanguine in terram defluerent.*« Očitno je pisec legende zvezo »*unguis attractus*« (praskati z mučilnimi kavli) zaradi podobnosti izrazov napačno razumel kot puljenje nohtov.

od hudiča. Opis smrtne obsodbe in njene izvršitve je skoraj dobesedno povzet po predlogi. Izvirna sestavina legende pa je daljši dodatek o pokopu in o usodi mučenčevih relikvij. Posmrtni ostanki mučenca naj bi bili najprej pokopani v bližini mesta Azije, od koder naj bi jih kasneje kristjani prenesli v Novigrad, od koder je bil doma. Tam naj bi bil pokopan vrsto let, nakar naj bi ga neki pobožni plemič skrivoma odpeljal v Benetke in pokopal v cerkvi sv. Kancijana. Datum mučeništva na koncu je spremenjen, sklicevaje se na »novi martirologij«.³⁶⁴

Dodatek na koncu kaže na zelo pozen nastanek legende v nam poznani končni verziji, ki naj bi torej nastala šele ob koncu 16. ali celo v začetku 17. stoletja. Prav verjetno je imel velike zasluge za njeno utrditev sam Manzuoli.³⁶⁵

Pred zapisom legende je brez dvoma obstajal kult mučenca (in škofa?) Maksima v Istri. Če iščemo korenine tega kulta, naletimo na veliko večje težave kakor v primeru doslej obravnavanih mučencev. O kultu sv. Maksima v Istri v zgodnjem srednjem veku ni sledu, saj tega mučenca ne omenjajo ne stare beneške kronike ne Dandolo ne maloštevilni stari dokumenti.³⁶⁶ Izhodišče za poznavanje kulta tega svetnika v Istri je šele napis, ki nam sporoča, da je novigrajski škof Adam leta 1146 pokopal v novigrajski stolnici posmrtno ostanke svetnikov Pelagija in Maksima.³⁶⁷ Na tem napisu se ne omenja, da bi bil Maksim škof. Na izročilo o relikvijah mučenca Maksima, ki je odraz zelo burne zgodovine Istre v 14. in 15. stoletju,³⁶⁸ se navezujejo relikvije tega mučenca nedoločljive starosti, ki so

³⁶⁴ Ta »novi martirologij« je lahko le MR, izdan leta 1582 (prim. op. 359), kar kaže na pozen čas končne redakcije legende.

³⁶⁵ D. PAPERBROCH, AA SS Mai VII, 1867, 14 B, je celo trdil: »Hujus opinionis si non auctor: promotor certe primarius fuit Nicolaus Manzolus, in Descriptione Istriae, cum Vitis sanctorum provinciae illius edita Venetiis.« D. PAPERBROCH (o. c., 15 E) je poročal, da se je ta dodatek nahajal samo v najmlajšem izmed treh rokopisov legende, ki naj bi se hranili v Benetkah, torej lahko sklepamo, da »antiquiora acta, sed nihilo minus Venetiis composita, ex Parentino legendario transcripta Venetiis«, ki jih omenja, tega dodatka niso imela in so verjetno nastala pred prinosom relikvij v Benetke sredi 15. stoletja (gl. op. 368).

³⁶⁶ V primeru omembe relikvij in posvetitve cerkve sv. Maksima na Beneškem, ki jo posredujeja *Chronicon Gradense* (G. MONTICOLO, *Cronache*, 34) in *Origo civitatum Italiae seu Venet.*, ed. prima; ed. sec. (cit. ed., 36; 67; gl. A. CARILE-G. FEDALTO, o. c., 356 in 397 s.) nimamo nobenega dokaza, da gre za našega Maksima, zlasti zaradi velikega števila mučencev s tem imenom (samo MR navaja 33 svetnikov s tem imenom, od katerih je kar 18 mučencev).

³⁶⁷ Besedilo napisa: »Anno Dominicae Incarnationis MCXLVI VI Id. Octob. recondita sunt haec sanctorum Corpora Pelagii et Maximi tempore Domini Adami Episcopi.« Gl. F. UGHELLI, *Italia sacra* V, Venetiis 1720², 229; G. CARLI, o. c., 342; P. F. KEHR, *Ital. pontif.* VII/2, 228. Novigrajska stolnica, ki je bila pred tem tako kot vse škofijske cerkve na oglejskem področju posvečena devici Mariji, je verjetno šele tedaj dobila sekundarno posvetitev »lokalnim« mučencem Pelagiju in Maksimu, kot je bilo praviloma pri vseh škofijskih cerkvah na oglejskem območju (prim. op. 204 in 206).

³⁶⁸ Relikvije mučenca Maksima naj bi obenem z relikvijami sv. Pelagija leta 1381 po zmagi nad Benečani in po oplenitvi večjega dela istrskih mest zaplenili Genovežani

nedvomen falzifikat, prirejen opisu načina mučenja in usmrtnitve v legendi.³⁶⁹ Če se vprašamo, kaj je izzvalo nastanek izročila o sv. Maksimu v Istri ob očitni naslonitvi na mučenca iz Azije, bi mogli domnevati, da stoji v ozadju prinos relikvij (in s tem izročila) tega mučenca iz Male Azije v Istro. Vendar pa do tega prenosa ni prišlo tako kot v primeru sv. Evfemije v poznoantični dobi, najbrž niti ne v bizantinski dobi, temveč verjetno še precej pozneje, vsekakor pa pred sredo 12. stoletja. Legenda je torej nastala med sredo 12. stoletja in sredo 15. stoletja, vendar verjetneje v zadnji dobi tega časovnega intervala.³⁷⁰

Legenda o emonskem mučencu Maksimu je kljub temu, da je za pro- učevanje krščanstva v Istri v predkonstantinski dobi neuporaben vir, zelo zanimiva, saj nam odpira celo vrsto vprašanj, s katerimi se je intenzivno ukvarjala že novoveška historiografija in ki še danes v bistvu niso rešena. Interpretacija te legende se silno zaplete zaradi več dejstev.

Lokalpatriotične težnje in še ne povsem razčiščena raba krajevnih imen so vzrok temu, da si mučenca Maksima lastita istrska in »kranjska« Emona. Zagovorniki prvega gledanja, nedvomno tudi avtorji legende, so se oprli na historično nevzdržno dejstvo: delovanje škofa Maksima so postavili v kraj, ki v visoki antiki in gotovo tudi še sredi 3. stoletja ni imel mestnega statusa, temveč je bil samo naselje nižjega, nam neznanega pravnega statusa pod mestno upravo Trsta.³⁷¹ Ime tega kraja nam ni poznano.³⁷² Šele po propadu pravne in upravne hierarhije rimskih mest je naselje enkrat v pozni antiki, verjetno ne pred 5. ali 6. stoletjem, postalo

in jih prenesli v Genovo, kjer je ta kult pognal korenine, kakor nam kažejo stari geno- vežanski koledarji (gl. G. CARLI, o. c., 343 s.; AA SS Mai VII, 1867, 16 D—E). Vse genovežanske dokumente v tej zvezi je navedel Carlo DE FRANCESCHI, *Saggi e considerazioni sull'Istria nell'alto medioevo III. Quando e come Cittanova d'Istria venne denominata Emona*, AMSI 19 n. s., 1971, 119 op. 52. Po istrsko-beneškem izročilu pa naj bi te relikvije, kakor nam poroča konec legende, prenesli v Benetke, verjetno po letu 1451, ko je bila ukinjena novigrajska škofija, poreška pa je prišla pod beneške patriarhe (gl. G. CARLI, o. c., 342 s.; A. NIERO, o. c., 40).

³⁶⁹ Prim. L. PARENTIN, o. c., 204 s.

³⁷⁰ Nastanek legende je v nekoliko zgodnejše obdobje, v čas križarskih vojn, datiral L. PARENTIN, o. c., 204.

³⁷¹ Gl. L. MARGETIĆ, *Accenni ai confini augustei del territorio tergestino*, Atti (Centro di ricerche storiche Rovigno) 10, 1980, 97 ss. op. 76 (z obsežno diskusijo o stališčih starejših avtorjev).

³⁷² Nobenega dokaza nimamo za trditev, da se je kraj že tedaj imenoval Emonia, kot je domneval A. DEGRASSI, *I. I. X*, 3, p. 29 in za njim L. PARENTIN, o. c., 22 ss. Z ozirom na najstarejše omembe tega kraja v virih od konca 6. stoletja dalje je vsaj toliko upravičeno mnenje, da se je kraj tedaj imenoval Novae, zlasti ker je bilo to ime v rimskem svetu precej pogosto (Novae v Meziji in Dalmaciji, Adnovas v Panoniji itd.). O silno kompliciranem vprašanju možnosti »prenosa« imena kontinentalne Emone v Istro gl. kratko R. BRATOŽ, *Krščanska Emona in njen zaton*, Zgodovina Ljubljane (Prispevki za monografijo), Ljubljana 1984, 64—68; vprašanje puščamo odprto za eno prihodnjih razprav.

»civitas«, v skladu z razvojem, ki nam je poznan tudi od drugod.³⁷³ V prikriti obliki se ta razvoj odraža v omembi »in Castello quod Novas dicitur« v pismih Gregorija Velikega s konca 6. stoletja,³⁷⁴ jasno razvidno pa šele z obliko Neapolis oz. Civitas nova v virih iz zgodnjega srednjega veka.³⁷⁵ Verjetno zato, da bi poudarili istrsko pripadnost škofa Maksima in se izognili dvomnosti, so sestavljavci legende v sicer samo dveh omembah mesta opustili bolj običajen termin Emon(i)a³⁷⁶ in so uporabili termin Civitas nova.

Zagovorniki drugega gledanja so očitno potvorbo še naprej predelovali. Zaradi stilistično ohlapne in vsebinsko neprecizne oznake kraja Maksimovega mučeništva v predlogi (»apud Asiam«; vendar na koncu jasneje »apud Asiam provinciam«) oz. v legendi (»ab urbe Asia«) so kranjski starinoslovci mučenca Maksima postavili za škofa v »kranjski« Emoni, njegovo mučeniško smrt pa so ob očitni naslonitvi na Ptolomeja locirali v kraj Asisijo v Liburniji, mesto, ki so ga napačno identificirali z Bribirjem v Hrvaškem primorju.³⁷⁷ Poročilo o usodi relikvij na koncu legende so dopolnili: relikvije naj bi iz Asisije prenesli v Emono, od tam v Rim, iz Rima v Novigrad (!) in nato v Benetke. Maksimovo mučeništvo so datirali na 29. maj, kot se še danes praznuje v ljubljanski nadškofiji.³⁷⁸

³⁷³ Terminološka zmeda in nedoslednost, posledica propada pravne hierarhije mest v pozni antiki, je lepo razvidna pri Evgipiju za vzhodnoalpska mesta v 5. stoletju; gl. EVGIPIJ, *Zivljenje*, 118 s., op. 46; R. BRATOŽ, *Severinus von Noricum und seine Zeit*, Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, Denkschriften 165, Wien 1983, 36 op. 141.

³⁷⁴ *Registrum epistolarum* 9,155 (ed. P. EWALD-L. M. HARTMANN, MGH Epistulae II, 1957², 155). Ob ženski pridevniški obliki imena »Novae« si lahko predstavljamo apozicijo »civitas«, po zgledu »apud Novas civitatem« (EUGIPPIUS, *Vita s. Severini* 44,4; izd. R. BRATOŽ, Ljubljana 1982, 292).

³⁷⁵ Termin »Neapolis« najdemo samo pri Ravenskem geografu. Za čas od rižanskega placita leta 804 do začetka 14. stoletja naletimo na termin »Civitas nova« v virih štirinadsetkrat (enkrat tudi v nemškem in enkrat v arabskem prevodu), dvakrat s hkratno omembo Emone. Vsa mesta je zbral Carlo DE FRANCESCHI, *Saggi e considerazioni* (kot v op. 368), 131—138; 154 n. 97.

³⁷⁶ Ime Emona (Emonia, Aemonia) najdemo v virih prvič šele leta 1132, do leta 1466 pa naletimo nanj v virih kar stošestkrat (gl. Carlo DE FRANCESCHI, o. c., 139—155).

³⁷⁷ Podlaga za »kranjsko« teorijo je oblika imena Ἀσσεσία, ki jo posreduje PTOLEMAEUS, *Geographia* II, 16 (314,4) (O. CUNTZ, *Die Geographie des Ptolemaeus*, Berlin 1923, 79, označuje v op. to obliko imena kot »schon im Archetypus verderbt«). Pravilna oblika imena, ki nam jo posredujejo Plinij, Tabula Peutingeriana in napisi, je *Asseria*; gre za dan. Podgradje pri Benkovcu v bližini Burnuma v severni Dalmaciji; gl. M. SUIC, *Antički grad na istočnom Jadranu*, Zagreb 1976, 297; 301 (navedbi iz Plinija in Tabule Peut.).

³⁷⁸ »Kranjsko« varianto legende, ki po dosedanjem poznavanju virov rokopisno ni ohranjena (informacijo mi je posredoval arhivar v nadškofijskem arhivu v Ljubljani dr. France Martin Dolinar, za kar se mu zahvaljujem), je zagovarjal J. L. SCHÖNLEBEN, *Carniola*, III, 191; za njim jo je sprejel J. V. VALVAZOR, *Die Ehre*, II/VIII, 538 ss., ki je bil v zelo tehtnem prispevku v podrobnostih kritičen do Schönlebena. Na Schönlebena se je med domačimi zgodovinarji oprl A. LINHART, *Poskus zgodovine Kranjske in ostalih južnih Slovanov Avstrije*, 1. nem. izd. 1788, slov. prev. Ljubljana 1981, 147,

Medtem ko nam za Novigrad dokazujejo viri obstoj kulta sv. Maksima že sredi 12. stoletja, smo za Ljubljano v tem oziru bistveno na slabšem. Po nam poznanih virih ni dokumenta izpred 17. stoletja (!), ki bi dokazoval čaščenje tega svetnika v Ljubljani. Za pozen razvoj tega kulta na Kranjskem je značilno dejstvo, da ga ne omenjata ustanovni listini ljubljanske škofije iz let 1461 in 1462.³⁷⁹ Poleg zapisov obeh kranjskih starinoslovcev je napis iz leta 1712 (oz. 1911) v stolnici na plošči pod kipom, ki prikazuje tega škofa, najstarejši zapis, ki nam dokazuje čaščenje tega svetnika v Ljubljani.³⁸⁰ Po pravici moremo domnevati, da je kult sv. Maksima v Ljubljani delo protireformacijske dobe, časa, ki je zelo povzdignil kult tega svetnika v Novigradu. Verjetno je imel pglavitne zasluge za njegovo utrditev v Ljubljani sam Schönleben, tako kakor tričetrto stoletja pred njim v Istri Manzuoli.^{380a}

med tujimi pa D. PAPERBROCH, AA SS Mai VII, 1867, 14. Gl. tudi Th. RUINART, o. c., 202 s. (Admonitio). Kritičen do Schönlebna je bil med kranjskimi zgodovinarji že P. HITZINGER, *Die Bischöfe von Aemona*, Mittheilungen des hist. Vereins für Krain 1857, 118.

³⁷⁹ Sv. Maksima ne omenja niti listina cesarja Friderika III. o ustanovitvi ljubljanske škofije (6. dec. 1461), niti bula papeža Pija II., s katero se potrjuje ustanovitev škofije (6. sept. 1462); v obeh se namreč povsem enako omenja posvetitev škofije Sv. Trojici, devici Mariji, apostoloma Petru in Pavlu, mučencem Krištofu ter Mohorju in Fortunatu ter škofoma Martinu in Nikolaju in vsem svetnikom (Zgodovinski zbornik. Priloga k »Laibacher Diocesanblatt-u« 1, 1888, st. 7; 3, 1890, st. 116). Napačna je torej trditev v LS 2, 1970, 473, da je bil sv. Maksim za Mohorjem in Fortunatom že od njene ustanovitve dalje njen drugi patron.

³⁸⁰ Besedilo napisa: »S. Maximus eps. Aemon. huius basilicae et urbis patronus, patriae apostolus, regimine magnus, virtute constantiae maior, sanctimonia maximus, Assesiae pro fide lapidibus obrutus martirii coronam nanciscitur. Celebratur XXIX Maii. Praef. ann. CCXLII — obiit ann. CCLII. Posit. lign. MDCCXII — posit. lapid. MCMXI.«

Besedilo napisa odraža še stopnjevanje tendenc kranjske legende. Maksim se omenja kot mestni patron in apostol dežele, torej ima podobno funkcijo kot Mohor v Ogleju. Formulacija »lapidibus obrutus« je očitno povzeta po Schönlebnu (o. c., 191; Schönleben sam jo je očitno povzel po povzetku istrske legende v Ferrarijevem katalogu svetnikov Italije, medtem ko je v predlogi in v istrski legendi ne najdemo). Nov element je tudi določitev dolžine pontifikata na 10 let.

^{380a} Da se je čaščenje sv. Maksima v Ljubljani začelo šele v 17. stol. in je bilo s strani cerkvenih oblasti uradno sprejeto šele v 18. stoletju, nam kažejo tudi »Propria sanctorum« ljubljanske škofije. »Proprium sanctorum« iz leta 1687 (*Proprium sanctorum cathedralis ecclesiae et dioecesis Labacensis jussu et auctoritate... Sigismundi Christophori episcopi Labacensis*, Labaci 1687), torej šest let po Schönlebnovi smrti, praznovanja sv. Maksima še ne omenja. Praznik tega svetnika omenja kot prvi *Proprium sanctorum dioecesis Labacensis* (Sigismundus Felix... *episcopus Labacensis*... Labaci 1729, str. 60: *Die XXIX Maji: Festum sancti Maximi episcopi et martyris Ecclesiae Cathedralis Labacensis patroni. Duplex majus*), nato *Proprium sanctorum exemptae cathedralis ecclesiae et dioecesis Labacensis, una cum festis novissimis... iussu et auctoritate Caroli... episc. Labac.*, Labaci 1781 (str. 75: vsebinsko enak zapis kot v prejšnjem primeru) in končno *Proprium sanctorum apostolicae sedis indultu usibus dioecesis Labacensis accomodatum jussu et auctoritate... Antonii Aloysii Wolf*, Labaci 1848, str. 167. Ker se za razliko od praznovanja drugih domačih mučencev nikjer ne navajajo lekcije, ki bi povzemale

Vprašanje prvega emonskega mučenca se še dodatno zaplete, ker so pozneje ime legendarnega mučenca zamenjevali s prvim znanim emonskim škofom Maksimom, udeležencem sinode v Ogleju leta 381 in sinode v Milanu leta 390, ki pa ni bil mučenec, niti ni poznan datum njegove smrti. Povezovanje obeh Maksimov, legendarnega mučenca s srede 3. stoletja in sto trideset let mlajšega škofa, ki je bil brez dvoma historična osebnost,³⁸¹ ne vzdrži kritike. Na podlagi tega povezovanja ne moremo »rešiti« sicer povsem brezvredne legende, ki je edina podlaga kulta sv. Maksima.³⁸² Kritike ne vzdrži, tudi če dopustimo možnost, da bi škof Maksim kot borec proti herezijam morda dobil naslov »confessor«, ki se je v zgodnjekrščanski dobi večkrat zamenjeval z naslovom »martyr«.³⁸³ Prav tako je povezovanje nevzdržno, tudi če dopustimo možnost, da bi Maksima lahko zadela mučeniška smrt ob koncu 4. stoletja, v borbi proti ostankom poganstva, saj nam ravno najbolj znan primer te vrste, anavnijski mučenci, ki se slavijo na isti dan kot škof Maksim (29. maj), kaže, da so se taki primeri dogajali, dasi so bili izjemni.³⁸⁴ Tudi domneva, da je škof Maksim v poznejšem izročilu postal mučenec kot žrtev fanatičnih

vsebinsko legende, moremo to vzeti za zanesljiv dokaz, da »kranjska« varianta legende ni bila nikoli zapisana. Prim. op. 378 in »Uvod«, op. 24, 31, 32, 36.

³⁸¹ Gl. R. BRATOŽ, *Kratek oris zgodovine krščanstva na Slovenskem v pozni antiki*, ZC 35, 1981, 213 s.

³⁸² Napako povezovanja obeh Maksimov s težnjo, da bi opravičila historično ozadje kulta tega svetnika, sta med sodobnimi avtorji zagrešila za Ljubljano pisec prispevka v LS 2, 1970, 473 s., za Novigrad pa (s povsem neutemeljenim prestavljanjem škofa Maksima iz zadnje četrtine 4. stol. v Novigrad) L. PARENTIN, o. c., 203.

³⁸³ O vsebini obeh terminov gl. zlasti H. DELEHAYE, *Sanctus*, Subsidia hagiographica 17, Bruxelles 1927, 74–121. S. TAVANO, MSF 62, 1982, 187 (rec. Bratoževe razprave »*Il cristianesimo in Slovenia nelle tarda antichità*«) je postavil domnevo, da izhaja tradicija o mučencu Maksimu iz naslova »confessor«, ki naj bi ga dobil emonski škof kot borec proti arijanizmu. Resnično imajo vsi veliki borci proti herezijam 4. stol. naslov confessor, vendar gre v znanih primerih za velike osebnosti, ki so po pomembnosti presegle lokalne okvire, kar Maksim ni bil. Med udeleženci oglejske sinode leta 381 je dobil svetniški naslov »confessor« že kmalu po smrti poleg tudi sicer zelo zaslužnega Ambrozija oglejski škof Valerijan, predsedujoči na sinodi (MH, Nov. 26, p. 622 n. 10), pozneje tudi škof Kromacij (sinode se je udeležil kot prezbiter) in na sinodi zelo aktiven škof Evzebij iz Bononije (gl. MR, Dec. 2 (5) (559) Sept. 26 (4) 417)). Od udeležencev sinode so prišli pozneje na seznam svetnikov še naslednji škofje: Bassianus iz Lodija (MR, Jan. 19 (6) (27): »... *adversus haereticos una cum s. Ambrosio strenue decertavit*«); Heliodor iz Altina (MR, Iul. 3 (7) (267)); Filaster iz Brescije (MR, Jul. 18 (8) (294): »*adversus haereticos, praesertim Arianos... pugnavit... clarus miraculis*«); Sabinus iz Piacenze (MR, Dec. 11 (6) (577): »*miraculis clarus*«). Med 32 udeleženci oglejske sinode jih je kar 8 oz. ena četrtina postalo svetnikov, kar je gotovo unicum v zgodovini krščanstva.

Majhna je možnost, da bi emonski škof zaradi udeležbe na sinodi postal svetnik. Na sinodi sami Maksim namreč ni imel velike vloge, saj se omenja samo enkrat, in sicer med izjavami obsodbe Paladija iz Ratiarije na 11. mestu, medtem ko se v debato ni spuščal. Gl. *Gesta concil. Aquileiensis* 59 (AMBROSIUS, *Opera* X/III, ed. M. ZELZER, CSEL 82/3, 1982, 361).

³⁸⁴ MH, Mai 29 (280 s.); MR, Mai 29 (4) (214).

Gotov, ki so se v prvem desetletju 5. stoletja nekaj časa zadrževali tudi v Emoni,³⁸⁵ nima nobene osnove v virih. Povsem mimo virov in izročila je domneva, da je »zelo verjetno . . . ravno za Dioklecijanovega preganjanja umrl v Emoni mučeniške smrti škof Maksimus.«³⁸⁶

V primeru emonskega mučenca Maksima gre za nekaj drugega: gre za drugo fazo predelovanja izvirnega poročila o istoimenskem mučencu iz Azije. Ime mučenca, leto in način usmrtitve so prevzeti po izvirni verziji aktov, funkcija osebe je povzeta po istrski predelani verziji, ime kraja škofovanja je na osnovi homonimnosti iz Istre predstavljeno na Kranjsko, ime kraja mučeništva, ki je v istrski verziji še izvirno, pa je na podlagi imenske podobnosti in napačnega izročila pri Ptolemeju spremenjeno v ime manjšega kraja v relativni bližini Emone, ki je vrhu vsega napačno identificiran. Absurdni tezi, da bi prokonzul Dalmacije (Dalmacija je bila tedaj že zdavno cesarska provinca, ki jo je upravljal cesarjev legat)³⁸⁷ tedaj rezidiriral v liburnijskem mestu Asisiji, je sledila še bolj absurda teza, da se je že tedaj do tja razširila jurisdikcija emonske škofije.³⁸⁸ Medtem ko nam izvor datuma smrti po istrski verziji ni poznan,³⁸⁹ je v »kranjski« varianti prevzet po dnevu smrti veronskega škofa Maksima (ki pa ni bil mučenec),³⁹⁰ in ta datum se je uveljavil na celotnem območju patriarhata, tudi v Istri.³⁹¹

Kult škofa in mučenca Maksima je torej tako v Ljubljani kot v Novigradu po sedanjem poznavanju virov historično neosnovan. Legenda, na kateri ta kult temelji, je poznega nastanka in nam ne more povedati o krščanstvu v Istri in na Kranjskem v predkonstantinski dobi prav nič.

Legenda o sv. Maksimu se v več ozirih precej razlikuje od prej obravnavanih legend o tržaških mučencih. Po svoji ambiciozni zasnovi nekoliko spominja na legendo o sv. Mohorju. Glavni junak je tudi tukaj škof, ki širi krščanstvo in s svojo čudodelno močjo velikopotezno zdravi vseh vrst bolnike. Med tržaškimi mučenci, ki so bili le nižji kleriki ali laiki, je imel tako moč samo Apolinarij. Da je legenda o sv. Maksimu mlajša in tudi po svoji vsebini izstopa iz antičnih okvirov, kaže poročilo o usodi

³⁸⁵ Domnevo je postavil P. HITZINGER, o. c., 120.

³⁸⁶ J. KLEMENC, *Krščanstvo v Emoni*, Nova pot 14, 1962, 350; gl. tudi *Zgodovina Ljubljane I. Geologija in arheologija*, Ljubljana 1955, 355.

³⁸⁷ Iz leta 247 (Filip Arapski) je poznan »legatus Aug. pr. pr.« Claudius Herennianus, iz let 251–253 (Trebonijan Gal) Aelius Florianus (J. J. WILKES, *Dalmatia*, London 1969, 449).

³⁸⁸ J. L. SCHÖNLEBEN, *Carniolia*, III, 191; prim. J. V. VALVASOR, *Die Ehre II/VIII*, 650.

³⁸⁹ Morda se datum (28. sept.) opira na datum čaščenja mučenca Pelagija (28. avg.); gl. pogl. II, 2 (C).

³⁹⁰ MR, *Mai* 29 (8) (214).

³⁹¹ G. BIASUTTI, II »*Proprium sanctorum*«, 45 (prva omemba je šele v koledarju oglejske nadškofije iz leta 1598!): »*Maximi ep. mart. Aemoniensis dioec. patroni*«. Očitno je v zapisu mišljen Novigrad in ne Ljubljana, ki se tedaj ni več označevala kot Emona in je imela drugega patrona.

relikvij na koncu, kakršnega nima nobena od tržaških legend. Medtem ko gre v primeru tržaških mučencev za lokalne svetnike, katerih matična cerkvena skupnost je bila vseskozi nesporna, pa je Maksim predvsem zaradi dveh različnih razlag legende postal regionalno pomemben svetnik. Skupna poteza te legende s tržaškimi je poleg omembe visokega družbenega izvora mučenca — gre za odraz razmer v srednjem veku, ko je škof postal praviloma le plemič — ta, da se nikjer ne omenja kakršnakoli zveza z Oglejem kot matično cerkveno skupnostjo, od koder naj bi se širilo krščanstvo v Istro in na Kranjsko.

S štirimi oz. petimi tržaškimi in eno »istrsko-kranjsko« legendo se legendarni viri za zgodovino krščanstva na vzhodnem vplivnem območju oglejske cerkve za dobo pred zadnjimi preganjanji kristjanov izčrpajo.

7. Materialni dokazi za obstoj krščanstva pred sredino tretjega stoletja

Kakor so pisani viri za poznavanje razvoja krščanstva v Ogleju in na vzhodnem vplivnem območju oglejske cerkve do sredine 3. stoletja, v pretežni meri mučeniške legende in izročilo, ki se je izoblikovalo ob njih, zelo omejene vrednosti, tako tudi ne razpolagamo z nobenim neizpodbitno zanesljivim materialnim dokazom za obstoj krščanstva v tej dobi. Niti v Ogleju samem, niti v Istri in Noriku kot dvema vplivnima oglejskima območjema do sedaj še ne poznamo arheološke najdbe, ki bi dokazovala obstoj krščanstva pred sredino 3. stoletja. Povojne arheološke raziskave na Slovenskem so postavile v ospredje interpretacijo nekaterih najdb iz te dobe, ki naj bi bile zanesljivo starokrščanske. Take najdbe se nanašajo na dve mesti, ki sta zaradi svoje vloge in položaja zelo verjetno zgodaj prišli v stik s krščanstvom: na Emoni in na Petovionu.

V Emoni naj bi po govorici arheoloških najdb obstajalo krščanstvo že v drugi polovici prvega stoletja in v drugem stoletju, v času, ko ga ne moremo povsem zanesljivo dokazati niti v Ogleju. Po sodbi zelo zaslužne raziskovalke emonskih nekropol Ljudmile Plesničar-Gec naj bi dva skeletna groba s severnega emonskega grobišča iz druge polovice prvega in iz drugega stoletja imela nedvoumno starokrščanski značaj, ob upoštevanju dejstva, da naj bi bila »inhumacija izključno krščanski način pokopa«. ³⁹² Ker pa inhumacija ni bila izključno krščanski način pokopa, temveč

³⁹² L. PLESNIČAR-GEČ, *Severno emonsko grobišče*, Katalogi in monografije 8, Ljubljana 1972, grob 1 in grob 110 (str. 15 in 31 ter tabeli I in XXIX); v prvem primeru gre za dvojni skeletni grob moškega in ženske z nekaj grobnimi pridatki (vrči, lonček, čaša, dva žeblija), v drugem primeru za grob mlajše ženske z nekoliko bogatejšimi grobnimi pridatki (lonček, vrč, oljenka, ogledalo, železen nož, bronasta fibula, bronast prstan, steklen balzamarij). Tezo, da gre za krščanska grobova, je izrazila avtorica v publikaciji *Starokrščanski center v Emoni*, Katalogi in monografije 21, Ljubljana 1983, 29.

pride do postopnega razvoja od sežiga k pokopu v teku drugega stoletja tudi v sferi poganskega načina življenja in religioznih predstav³⁹³ — da ne govorimo o pripadnikih orientalskih religij, med njimi tudi Judov, ki so sploh poznali samo ta način pokopa³⁹⁴ — to merilo samo po sebi, če nimamo bolj zanesljivih dokazov, še zdaleč ni zadosten dokaz za to, da gre za krščanske grobove. Tako nam skeletni grobovi s konca prvega, iz drugega in zlasti iz tretjega stoletja, ko je inhumacija postala običajen način pokopa, ne dokazujejo, da so bili tam pokopani kristjani, četudi te možnosti v posameznih primerih ne moremo izključiti. Z ozirom na dejstvo, da so kristjani v vseh deželah ohranili pogrebne navade ljudstva, kateremu so pripadali, z eno izjemo, da namreč pokojnikov niso sežigali,³⁹⁵ nam tudi grobni pridatki v obeh grobovih ne morejo prav nič pomagati pri opredelitvi obeh grobov, saj na take pridatke naletimo tako v poganskih kakor v krščanskih grobovih.³⁹⁶ Na osnovi zgodnjega časa nastanka teh grobov — krščanski grobovi iz prvega in drugega stoletja nam vobče niso poznani — in na osnovi odsotnosti značilne krščanske orientacije grobov, s pogledom pokojnika na vzhod, ter odsotnosti kakršnegakoli elementa, ki bi dokazoval krščansko pripadnost pokojnikov,³⁹⁷ moremo soditi, da gre v obravnavanem primeru za poganska grobova.

Prav tako je skoraj gotovo poganski nagrobnik iz Emone iz časa okrog leta 100, z rozeto v zatrepu, ki jo enakokraki križ deli na štiri dele. Po mnenju Josipa Klemenca naj bi grško ime in križ v zatrepu dokazovala, da gre za krščanski napis.³⁹⁸ Ker je križna rozeta edini element, ki naj bi dokazoval krščanski značaj napisa, vsi drugi zgodnjekrščanski elementi pa so odsotni, in ker poznamo z obravnavanega ozemlja še nekaj spomenikov s podobno rozeto, ki so eni nedvomno, drugi zelo verjetno poganski, lahko sodimo, da gre tudi v emonskem primeru za poganski napis.³⁹⁹

³⁹³ L. KOEP-E. STOMMEL-J. KOLLWITZ, *Bestattung*, RAC 2, 1954, 206 s.; 216 s. Da sta že od najstarejših časov rimske zgodovine obstajala oba načina pokopa, nam dokazuje že *Lex XII tabularum* 10,1 (*Fontes iuris Romani anteiustiniani* I, ed. S. RICCOBONO, Florentiae 1968² 66; določba je vzeta iz Solonovih zakonov). Čeprav je bil sežig v republikanski in zgodnji cesarski dobi običajen način pokopavanja, inhumacija ni bila nekaj izjemnega; gl. še MAU, *Bestattung*, RE 3, 1899, 345 ss.; B. KÖTTING, *Grab*, RAC 12, 1982, 377 ss.

³⁹⁴ L. KOEP etc., o. c., 198; R. NOLL, *Frühes Christentum*, 15, je za avstrijsko področje povezoval spremembe v načinu pokopa, do katere je prišlo od konca 2. stoletja dalje, zlasti z vplivom orientalskih religij.

³⁹⁵ B. KÖTTING, *Grab*, RAC 12, 1982, 383 ss.

³⁹⁶ M. B. v. STRITZKY, *Grabbeigabe*, RAC 12, 1982, 441 ss.

³⁹⁷ Ker je na osnovi oblike groba nemogoče z gotovostjo soditi o verski pripadnosti pokojnega, so ta stranska merila bistvenega pomena; gl. J. KOLLWITZ, o. c., 217; B. KÖTTING, o. c., 384 s.

³⁹⁸ Besedilo napisa: »D(is) m(anibus) Tiberiae C. Bononius Ahilleus gener.« Gl. J. KLEMENC, *Nekaj novih antičnih spomenikov*, AV 1, 1950, 115—119; *ILJv* 310 (z navedbo dveh del, ki zavračata Klemenčevo interpretacijo).

³⁹⁹ Da gre skoraj gotovo za poganski napis, kaže več zunanjih okoliščin in vsebinskih značilnosti:

Tako nimamo nobenega arheološkega dokaza za obstoj krščanstva v Emoni v prvem in drugem stoletju. Tudi dejstvo, da so prebivalci Emone posamezne arhitektonske dele antičnih svetišč uporabljali za nove stavbe in da so po pohodu Maksimina Tračana leta 238 uporabljali za popravilo obzidja poganke nagrobnike iz zgodnejših obdobj, nam ne dokazuje obstoja krščanstva v mestu.⁴⁰⁰ V primeru pravilnosti takega sklepanja bi morala biti namreč mestna uprava in versko življenje v rokah kristjanov, ki bi to početje, gotovo poznano celi mestni skupnosti, dovoljevali. Za

a) V primeru pravilnosti Klemenčeve domneve bi se Emona lahko ponašala z daleč najstarejšim krščanskim latinskim napisom, saj je doslej poznan najstarejši latinski (zelo verjetno) krščanski napis iz Rima šele iz leta 217, zanesljivo krščanski napisi pa so šele od srede 3. stoletja dalje (gl. Ch. PIETRI, *Grabinschrift II*, RAC 12, 1983, 556). Če ta zunanja okoliščina nam mora zbujati pomisleke v pravilnost Klemenčeve domneve.

b) Besedilo napisa ne vsebuje nobenega značilno krščanskega elementa. Sklicivanje na grška imena (J. KLEMENC, o. c., 119) ni noben argument v prid krščanskega značaja napisa. Pogansko posvetitev »Dis Manibus« resda najdemo tudi na zgodnje-krščanskih napisih, tako na grških (G. PFOHL, *Grabinschrift I*, RAC 12, 1983, 490; 497) kakor na latinskih, vendar v Rimu šele po letu 298, v Italiji, Španiji in Afriki v 4. stoletju, v Afriki in Galiji še v 5. stoletju. Vsekakor ta formula kaže, da je bila taka posvetitev »trotz aller Sinnentleerung immer mit einer gewissen heidn. Bedeutung belastet« (Ch. PIETRI, o. c., 565 s.).

c) Edini element, ki naj bi kazal na krščanski značaj napisa, je križ v rozeti. J. KLEMENC, o. c., 118 je navedel k emonskemu primeru tri analogije: *AIJ* 185 (nagrobnik z Iga z značilnimi imeni staroselcev!), *AIJ* 216 (nagrobnik iz Kranja z latinskimi imeni; oba napisa sta iz druge polovice 1. ali iz 2. stol.) ter *I. I. X,3, 50* (napis iz Umaga iz Konstantinove dobe); prva dva je ocenil kot pogojno starokrščanska, zadnjega kot gotovo starokrščanskega (p. 119; še en nagrobnik z jasno vidno rozeto v obliki grškega križa, po obliki črk sodeč tudi iz 1. ali najkasneje iz prve polovice 2. stoletja, je bil odkrit leta 1976 v Veliki Stari vasi v občini Grosuplje; gl. M. SLABE, *AV* 28, 1977, 110 ss. in tab. 1 a).

Klemenčeva ocena je gotovo prenačljena, saj bi predpostavljala krščanski misijon že v 2. stoletju izven lokalnih središč, kakršno je bilo Emona, med podeželsko in staroselsko prebivalstvo, do katerega je prišlo v naših krajih šele od srede 4. stoletja dalje. Med dekorativnimi elementi, ki kažejo na krščanski značaj nagrobnikov, se pojavlja kristogram na latinskih napisih po doslej znanih virih šele v 4. stoletju (prvič v Rimu l. 323), kot kristogram v obliki grškega križa, kot naj bi bil v našem primeru, v Rimu pogostejše šele sredi 4. stoletja. V starejših obdobjih se pojavljajo na krščanskih napisih drugi simboli, sidro, venec, palma, golob in zlasti riba kot najbolj zanesljiv krščanski simbol (Ch. PIETRI, o. c., 553).

č) Na napisih, ki jih navaja Klemenc, križ ne nastopa samostojno, kakor bi moral na krščanskem napisu. Za emonski napis pravi Klemenc (p. 118), da se križ v rozeti »vidi kot popolnoma slučajna geometrijska figura«. Ta slučajnost oz. neizrazitost križa je še bolj vidna v primeru napisov z Iga in zlasti iz Kranja (v tem primeru ima »križ« celo poševno oz. ukrivljeno prečko). Tako moremo iz lege oz. funkcije »križa« na teh nagrobnikih po vsej pravici domnevati, da ne gre za znak krščanske pripadnosti, temveč le za svojski način upodobitve rozete. Očitno gre za stilno posebnost oblikovanja rozete na nagrobnikih iz kamnoseških delavnic na tem področju, zlasti ker ponekod srečamo na enak način izdelano rozeto z zvrnjenim enakokrakim križem (npr. *AIJ* 172; 187; 191) oz. rozeto, ki jo tri prečke delijo na šest polj (*AIJ* 130; 181).

⁴⁰⁰ J. KLEMENC, *Krščanstvo v Emoni*, 349 op. 2.

ta čas pa je to povsem izključeno. Tako početje je bilo v izjemnih razmerah razumljivo in ga ne moremo pripisovati protipoganskemu verskemu razpoloženju in načrtnemu uničevanju poganskih spomenikov, do katerega je prišlo ob koncu četrtega in v petem stoletju.

Obstoj krščanstva v Petovionii v tretjem stoletju je nesporno dejstvo, saj ga dokazujeta življenje in delo škofa in mučenca Viktorina. Arheološki viri za njegov obstoj v tej dobi pa so bolj sporni. Verjetno spada v tretje stoletje grški napis, očitno plošča sarkofaga, za katerega ni jasno, ali je poganski ali krščanski. Vsekakor je verjetnost, da gre za krščanski napis, veliko večja kakor v primeru prej obravnavanega emonskega napisa.⁴⁰¹

⁴⁰¹ Grški nagrobni napis s Ptuja, odkrit leta 1952, je ohranjen preveč fragmentarno, da bi se lahko izjasnili o njegovi krščanski ali poganski naravi. R. BRATANIČ, *Nove najdbe iz Ptuja*, AV 4, 1953, 283—285, ki je napis prvi objavil in ga interpretiral, ga je datiral v 4. stoletje in ga opredelil kot nedvomno zgodnjekrščanskega (isto mnenje je ob nekoliko različnem branju zagovarjal F. ALIČ, ibidem, 284), postavil je celo hipotezo, da gre za nagrobnik ptujskega škofa in mučenca Viktorina. A. SOVRÉ, *Pripombe k R. Brataniča novim najdbam iz Ptuja*, AV 6, 1955, 26—32, je predložil novo razlago napisa, ki se bistveno razlikuje od Brataničeve in Aličeve, pri čemer je pustil odprto vprašanje, ali gre za krščanski ali poganski napis (30 s.; drugi možnosti je dajal celo rahlo prednost). R. BRATANIČ in F. ALIČ, AV 7, 1956, 137—142, sta nato zavrnila Sovretovo interpretacijo in vztrajala pri svojem mnenju, da gre za krščanski napis. Opustila sta le domnevo, da gre za nagrobnik kakega cerkvenega dostojanstvenika. Z (medtem že opuščeno) hipotezo, da gre za nagrobnik ptujskega škofa in mučenca Viktorina, je pozneje soglašal J. KLEMENC, *Starokrščanska svetišča v Sloveniji*, AV 18, 1967, 122 s.

Studij napisa je četrto stoletja po zaključku te diskusije postavila na izhodiščno točko M. ŠASEL-KOS, *Fragment einer widersprüchlich interpretierten griechischen Inschrift aus Petovio*, *Linguistica* 20, 1980, 11—20. Podala je novo kritično branje napisa, iz katerega je razvidno, da je napis ohranjen preveč fragmentarno, da bi bila njegova vsebina in značaj jasni. Zaradi tega avtorica ne daje svoje verzije dopolnitve napisa (!). Od vseh raziskovalcev se je edina jasneje opredelila proti krščanski naravi napisa (p. 16), ki ga je datirala na konec 2. stol. ali v 3. stol. in čigar izvor je postavila v grško-orientalsko kolonijo v Petovionii (p. 18). Iz dosedanje diskusije moramo glede narave napisa povzeti naslednja dejstva:

a) Ker je napis slabo ohranjen, nam je njegova vsebina še naprej neznana. Nobena od predloženih rekonstrukcij besedila ne zadovoljuje.

b) Z napisa lahko razberemo nekatere pojme, ki se nanašajo na človekov odnos do boga oz. bogov, kar je razumljivo za nagrobni napis (npr. *χρῆσις, θεσπέσιος, οὐράνιος πόλος, εὐσεβία*), vendar so ti pojmi tako splošni, da se na njihovi podlagi ne moremo odločiti o naravi napisa. Ti pojmi nastopajo na krščanskih nagrobnikih (prim. C. M. KAUFMANN, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg im Breisgau 1917, 145; 175; 179; 330; na to se je skliceval R. BRATANIČ, AV 7, 1956, 138 v polemiki z A. Sovretom). Ker pa nam vsebina napisa ni znana, ni jasno, ali gre za pogansko ali krščansko vsebino teh pojmov (prim. G. PFOHL, *Grabinschrift I*, RAC 12, 1983, 503).

c) Z ozirom na funkcijo napisa (gre za stranico sarkofaga) in čas nastanka (med koncem 2. in začetkom 4. stol.) bi napis lahko bil krščanski.

č) Ker je bil napis najden slučajno, pri kmetijskih delih in ne pri sistematičnem izkopavanju, okoliščine najdbe niso poznane. V bližini je bil odkrit še en sarkofag z grškim napisom, ki pa še ni objavljen (M. ŠASEL-KOS, o. c., 16). Morda bodo ta objava in prihodnje raziskave pripomogle k opredelitvi tega potencialno edinega zgodnjekrščanskega napisa iz predkonstantinske dobe na Slovenskem.

8. Pogoji misijona in njegove značilnosti

Cela vrsta sprememb, ki sta jih doživeli rimska država in rimska družba v drugem in tretjem stoletju, je omogočila in pospeševala širjenje krščanstva. Opozorili bomo na tiste spremembe, ki so bile posebej značilne za obravnavano ozemlje.

Eden važnih procesov, ki je nedvomno veliko pripomogel k širjenju krščanstva, je bila sprememba etnične in s tem deloma tudi družbene, gospodarske in verske sestave prebivalstva. Od zadnje tretjine drugega stoletja, od markomanskih vojn in kuge, ki so pod Markom Avrelijem pustošili v teh pokrajinah, pa vse do Doklecijana, je zaznati večanje deleža grško-orientalskega prebivalstva v mestih. V vseh velemestih v bližini, v Ogleju, Saloni in Sirmiju, pa tudi v večjih mestih na obravnavanem ozemlju, se je povečal delež grško-orientalskega prebivalstva.⁴⁰² Izvor tega prebivalstva je težko določiti. Iz zanesljivih omemb dobimo vtis, da je izrazito prevladoval sirski element, tako v Saloni, v Ogleju in na celotnem panonijskem področju. Manj je bilo priseljencev iz Male Azije in iz evropske Grčije, še manj pa iz Egipta.⁴⁰³ Ob teh vzhodnih skupinah mestnega prebivalstva moramo posebej omeniti judovske diaspore. Te zasledimo v obeh obmorskih velemestih, v Ogleju in Saloni, pa tudi v več drugih mestih na severnojadransko-panonijskem področju.⁴⁰⁴ Deleža vzhod-

⁴⁰² O orientalcih v Ogleju, Saloni in na panonijskem področju (splošno) gl. op. 191 in 192. Delež vzhodnega prebivalstva v Sirmiju je zaradi majhnega števila odkritih napisov težko določiti, vendar je bil znaten (gl. M. MIRKOVIĆ, *Sirmium — its history from the 1 century A.D. to 582 A.D.*, Sirmium I, Beograd 1971, 5—90, zlasti 24; od 113 poganskih napisov iz Sirmija, ki jih je objavila avtorica v prilogi (p. 60—90) je 9 napisov grških (n. 105—113): na 104 latinskih napisih se med ca. 90 osebami omenja 11 orientalcov in Grkov (ca. 12 %). Za Norik, ki je imel manj vzhodnega prebivalstva, še ni bila opravljena analiza onomastičnega gradiva. Največ vzhodnjakov je epigrafsko dokumentiranih na območju Celeje (G. ALFÖLDY, *Noricum*, London—Boston 1974, 338 op. 133; M. ŠASEL-KOS, *Prerez čez zgodovino celejanskih prebivalcev v luči onomastičnih in prozopografskih podatkov*, Ziva antika 34, 1984, 251—255, zlasti 254).

⁴⁰³ G. ALFÖLDY, *Bevölkerung* (kot v op. 192). 188; G. BRUSIN, *Orientali* (kot v op. 191). 57 ss.; L. BARKÓCZI, *The Population* (kot v op. 192). 260; 265; 274; 280 s.; 295; 297.

⁴⁰⁴ O judovski diaspori v Ogleju gl. op. 191. Navzočnost Judov v Istri nam dokazuje napisa iz Pulja (*I. I. X*, 1, 558) in Poreča (*I. I. X*, 2, 27). Navzočnost Judov v Saloni izpričuje napis *ILJu 131* (gl. tudi R. EGGER, *Von Römern, Juden, Christen und Barbaren*, Sitzungsber. d. Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 247/3, 1965). Na severnodalmatinskem področju se judovski trgovci v pozni cesarski dobi omenjajo v Seniji (G. ALFÖLDY, *Bevölkerung*, 76). V Panoniji so judovske diaspore izpričane v Mursi (*ILJu 1066*; D. PINTEROVIC, *Mursa i njeno področje u antičko doba*, Osijek 1978, 64 s.; omenja se sinagoga!), v Intercisi (F. FÜLEP, *New remarks on the question of the Jewish Synagogue at Intercisa*, *AArchHung* 18, 1966, 93—98), navzočnost Judov pa tudi v mestih Solva (Esztergom), Aquincum in Savaria (G. RADAN, *Comments on the history of Jews in Pannonia*, *AArchHung* 25, 1973, 265—278; E. B. THOMAS, *Religion* (kot v op. 286), 193, EADEM, *Das frühe Christentum in Pannonien im Lichte der archäologischen Funde*, Severin zwischen Römerzeit und Völkerwanderung (Katalog d. Ausstell. Enns 1982), Linz 1982, 256 ss.).

nega prebivalstva v mestih ob koncu tretjega stoletja, ko se proces doseljivanja orientalcov ni zaključil, temveč se je nadaljeval vse četrto stoletje, se ne da izračunati, aproksimativno pa ga moremo na podlagi preštevanja za nekatera mesta postaviti na 10—20 %.⁴⁰⁵ To prebivalstvo je bilo po svojem družbenem poreklu predvsem trgovsko in rokodelsko, v manjši meri gre za sužnje in osvobodence vzhodnega izvora in državni upravi. S tem prebivalstvom, ki je imelo spričo svojega porekla, jezika, kulture, vse »predispozicije« za širjenje krščanstva, moramo predvsem računati kot s potencialnim razširjevalcem nove vere. Posebej moramo tu poudariti verjeten vpliv skupin pokristjanjenih Judov. Elementi judovskega krščanstva na tem področju, zanesljivi v Ogleju, zelo verjetni tudi v Petovionu,⁴⁰⁶ kažejo na dokaj zgodnje širjenje z judovstvom obarvanega krščanstva v te pokrajine. Na poklicne misijonarje, ki so bili že v apostolski dobi prava redkost, tukaj ne moremo računati. Nedoločljiva, dasi verjetno precej velika je bila vloga žensk, kakor lahko sklepamo po analogijah iz drugih delov države.⁴⁰⁷

Drugi sloj prebivalstva, ki je prišel relativno zgodaj v stik s krščanstvom, je bil vojaški sloj. Tukaj moramo upoštevati predvsem dve dejstvi: aktivno udeležbo panonijskih legij v vseh pomembnih vojaških podvigih na Vzhodu — od tod vzhodni izvor nekaterih vojakov, ki so služili v vojaških enotah na tem ozemlju⁴⁰⁸ zlasti pa, kot nam kaže ravno primer kristjanov v vojski Marka Avrelija, navzočnost vojaških enot z Vzhoda, ki so izhajale iz deloma pokristjanjenega okolja.⁴⁰⁹ Zavedati se moramo, da se te enote z delom pokristjanjenih vojakov niso zadrževale samo v

⁴⁰⁵ Na podlagi ohranjenega onomastičnega gradiva moremo izračunati naslednje deleže prebivalstva vzhodnega izvora: za Sirmij ca. 12 % (gl. op. 402), za Petovionu 14,4 % (gl. pogl. IV, op. 7): v Dalmaciji je znašal delež grških cognomina v zgodnji cesarski dobi 15 %, v pozni principatski dobi kar 30 % (G. ALFÖLDY, *Bevölkerung*, 194 op. 128) in je ostal približno tako visok tudi v pozni antiki (A. MÓCSY, *ibidem*, 219; zaradi manjše frekventnosti grških cognomina si moramo predstavljati delež grškega prebivalstva nekoliko nižji od deleža grških cognomina).

⁴⁰⁶ Gl. pogl. IV, op. 106; 129; 208.

⁴⁰⁷ A. v. HARNACK, *Die Mission*, 362; 377 s.; 589 ss.

⁴⁰⁸ Panonijske legije so se udeležile Neronove vojne na Vzhodu, Trajanovega pohoda proti Partom, Hadrijanove vojne v Judeji, Verove vojne s Parti, Septimijevih državljanskih vojn na Vzhodu in vojn s Parti, Karakalovega in Aleksandrovega pohoda proti Partom, Gordijanove vojne s Perzijci (A. MÓCSY, *Pannonia*, RE Suppl. 9, 1962, 626 ss.). Z vzhodnih pohodov so privedle v Panonijo mnogo vzhodnih vojakov, predvsem kot izpopolnitev moštva zaradi vojnih izgub. Od Septimija Severa dalje so mnogi vojaki pripeljali od drugod, tudi z Vzhoda, svoje žene (prim. L. BARKÓCZI, *The Population*, 289).

⁴⁰⁹ Epigrafsko je dokazana navzočnost naslednjih vojaških enot z Vzhoda: *Ala I Augusta Itryaerorum*, *Ala I Osrhoenorum sagittariorum*, *Cohors I Hemesenorum milliaria c. R. sagittariorum*, *Cohors I Augusta Itryaerorum sagittariorum*, *Cohors I milliaria nova Severiana Sutorum sagittariorum Antiochensium* (gl. A. MÓCSY, *Pannonia*, 619 ss.), v Noriku *Ala I Commagenorum* (G. ALFÖLDY, *Noricum*, 257). Vse te enote so izhajale s sirskega področja.

garnizonih ob meji, temveč so ob raznih priložnostih, kakršnih je bilo v nemirnem tretjem stoletju veliko, prišle v stik s prebivalstvom mest ob Donavi in v notranjosti. Seveda z armado samo kot organizacijo pri misijonu ne moremo računati. Vojska je bila steber državne moči, ideološko najbolj ortodoksen in konzervativen del družbe. Vendar moramo te značilnosti pripisati armadi kot organizaciji in predvsem višjemu oficirskemu sloju, medtem ko so se krščanstva relativno zgodaj oprijemali predvsem navadni vojaki in nižji oficirji.⁴¹⁰ Kot pospeševalni dejavnik moramo upoštevati dejstvo, da so v tretjem stoletju divjale številne državljanske vojne, ki so povzročile večjo navzočnost vojaških enot iz drugih delov države, tudi z Vzhoda, v Podonavju, in večjo intenzivnost v odnosih med vojsko in mestnim prebivalstvom. Seveda pa celoten razvoj krščanstva v obravnavanih pokrajinah kaže na to, da tega »vojaškega« misijona z izhodiščem v vojaških taborih v obmejnih pokrajinah, po pomeni še zdaleč ne moremo primerjati z misijonsko aktivnostjo civilnega pokristjanjenega prebivalstva, ki je potekala iz velikih mest v notranjosti kot glavnih izhodišč.

Med grško-orientalskim prebivalstvom v mestih, zlasti v vojski, pa tudi med delom latinskega in latiniziranega prebivalstva, se je ob koncu drugega stoletja in v tretjem stoletju razširil kult raznih egipčanskih in vzhodnih božanstev, predvsem Mitrov kult.⁴¹¹ V luči razširjenosti teh kultov in širjenja krščanstva se postavlja vprašanje odnosa med temi religijami, predvsem mitraizmom, in krščanstvom.⁴¹² Ali je zasidranost Mitrovega kulta v določenih sredinah zaustavila širjenje krščanstva v teh sredinah? Mitraizem in krščanstvo sta resda dediča podobnega družbenega okolja in sorodnih religioznih stremeljenj, vendar je njuna vsebinska podobnost kljub nekaterim presenetljivo skupnim potezam le navidezna.⁴¹³

⁴¹⁰ O različnih vidikih odnosa med krščanstvom in rimsko vojsko gl. J. HELGELAND, *Christians and the Roman Army* (kot v op. 9), 724—834. Da so bili krščanski vojaki v 3. stoletju in v začetku 4. stol. v celotni državi stvarnost, ne dokazuje samo znatno število vojakov mučencev v raznih delih države (J. HELGELAND, o. c., 777 ss.; 820 ss.), temveč zlasti can. 3 sinode v Arlesu leta 314, katere sopodpisnik je bil tudi oglejski škof Teodor, ki je krščanskim vojakom pod grožnjo izobčenja (?) prepovedoval odlaganje orožja v mirni dobi (CCSL 148, 1963, 9 = CS 241, 1977, 48 (s koment.); J. HELGELAND, o. c., 805 s.).

⁴¹¹ O vzhodnih kultih v Ogleju, Istri in Benečiji gl. M. C. BUDISCHOVSKY (kot v op. 191); za Norik gl. sintezo, ki jo podaja G. ALFÖLDY, *Noricum*, 194 ss., za Panonijo A. MÓCSY, *Pannonia*, 736 ss. in E. B. THOMAS, *Religion* (kot v op. 286), 185 ss. Za jugoslovanski del obravnavanih pokrajin dajelo pregleda V. KOLŠEK, *Pregled antičnih kultov na Slovenskem*, AV 19, 1968, 273—286, zlasti 279 ss.; B. PERC, *Beiträge zur Verbreitung ägyptischer Kulte auf dem Balkan und in den Donauländern zur Römerzeit*, Diss. München 1968; P. SELEM, *Egipatski bogovi u rimskom Iliriku*, Godišnjak centra za balkanološka ispitivanja (7) 9, 1972, 5—140, zlasti 28 ss.; L. ZOTOVIĆ, *Mitraizam na tlu Jugoslavije*, Beograd 1973, 23 (24), 44—60 (61—67), 75 ss. (99—104).

⁴¹² Stanje raziskav na tem področju posreduje G. LEASE, *Mithraism and Christianity: Borrowings and Transformations*, ANRW 23,2, 1980, 1306—1332.

⁴¹³ G. LEASE, o. c., 1315 ss.

Zaradi tega so bili njuni privrženci po svojem družbenem izvoru in interesih bistveno različni: medtem ko so se mitraizma oprijemali, kot nam kažejo napisi, zlasti vojaki, državni uslužbenci ter osvobodenci v državni upravi, skratka ljudje, ki so bili na liniji državne ideologije, katere sestavni del je bil Mitrov kult,⁴¹⁴ pa so se krščanstva oprijemali predvsem civilisti vzhodnega izvora, doma iz tistih dežel, kjer mitraizem ni mogel pognati korenin.⁴¹⁵ Po številu ohranjenih materialnih ostankov sodeč je bil mitraizem najmočnejše religiozno gibanje na noriško-panonijskem, manj izrazito na severnojadranskem področju, od konca 2. stoletja do začetka 4. stoletja.⁴¹⁶ Zaradi različne vsebine in različnega družbenega ozadja ne bi mogli trditi, da je mitraizem zaviral širjenja krščanstva tako, da bi mu bodisi onemogočal misijon ali odvajal potencialne nove privržence. Do konfliktnega odnosa med mitraizmom in krščanstvom je prišlo gotovo v dobi Dioklecijanovega preganjanja kristjanov. Galerija, glavnega animatorja preganjanja, naj bi po nezanesljivem poročilu naščuval proti kristjanom Mitrov svečenik Teoteknos, tudi pisec pamfleta o Kristusu.⁴¹⁷ Z ozirom na relativno pogosto zadrževanje Galerija v severno-balkanskih provincih⁴¹⁸ bi mogli sklepati, da je konfliktno razmerje zavladalo tudi v Zgornji Panoniji in v Noriku, v deželah, ki sta bili pod Galerijevo upravo. Ravno primera Ogleja in Petovione nam kažeta, da se je krščanstvo lahko zelo zgodaj uveljavilo kljub močni navzočnosti Mitrovega kulta. V Ogleju naletimo celo na primer privzetja kultne simbolike mitraizma, na kakršno naletimo v enem od ptujskih mitrejev, v krščanske predstave. Tako vzhodni kultu ne nastopajo kot resni konkurenti kršćan-

⁴¹⁴ Mitrov kult so gojili nekateri rimski cesarji, zlasti v 3. stoletju (F. CUMONT, *Die Mysterien des Mithra*, Leipzig—Berlin 1923³, 76 ss.). Posebej je bil Mitrovemu kultu predan Galerij. Ob priložnosti cesarske konference v Karnuntu leta 308 so cesarji posvetili »sacrarium« bogu Mitri in ga postavili v vlogo prvega zaščitnika države (*fautor imperii*; gl. E. SWOBODA, *Carnuntum*, Graz—Köln 1958³ 63 s.). Kot središča Mitrovega kulta se na panonijsko-noriškem prostoru pojavljajo mesta, ki so bila središča uprave ali vojske (Poetovio, Carnuntum, Aquincum).

⁴¹⁵ A. v. HARNACK, *Die Mission*, 939; F. CUMONT, o. c., karta v prilogi.

⁴¹⁶ Prim. M. C. BUDISCHOVSKY, o. c., karta na str. 122.

⁴¹⁷ Viri, ki nam poročajo o tem, so nezanesljivi. THEOPHANES, *Chronographia*, A. M. 5794 (ed. C. DE BOOR, Lipsiae 1883, I, 9 s. = PG 108, 72) poroča, da je svečenik Teoteknos naščuval cesarja Galerija proti kristjanom (prim. ANASTASIUS, *Chronographia tripartita*, ed. C. DE BOOR, Lipsiae 1885, II, 78). Teofanes ne trdi, da gre za Mitrovega svečenika (kot to razlaga F. CUMONT, o. c., 189), vendar tako razlago dopušča, saj pravi, da je Teoteknos opravljal verske obrede v votlini pod zemljo (ὕποδὺς τῷ ἄντρω). Teofanes je očitno precej svobodno in netočno povzel poročilo, ki ga posreduje EUSEBIUS, *H. E.* 9,2—4 (ed. G. BARDY, SC 55, 1958, 47 ss.), kjer pa se omenja Teoteknos kot funkcionar cesarja Maksimina Daja (!), ki naj bi izzval preganjanje kristjanov v Antiohiji (!) in ki naj ne bi bil svečenik boga Mitra, temveč vzhodne inačice Jupiterovega kulta (Zeus Philios). Bolj točno kakor Teofanes je po Evzebiju povzemal NICEPHORUS CALLISTUS, *H. E.* 7, 25 (PG 145, 1261).

⁴¹⁸ T. D. BARNES, *The new empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge (Mass.) — London 1982, 61 ss.

stva, temveč kot njegovi predhodniki in sodobniki. Pač pa se je krščanstvo težje uveljavilo v konservativnih, zlasti podeželskih sredinah, kjer so bila zasidrana domača božanstva. Medtem ko vzhodne religije z izjemo judovstva skorajda niso preživele 4. stoletja, so domači kulti vztrajali vse v 5. stoletje in so nekateri v krščanski preobleki celo preživeli krščansko pozno antiko.⁴¹⁹

Etnična pripadnost prvih kristjanov na tem območju je bila nedvomno grško-orientalska. Jezik zgodnjih kristjanov je bil gotovo grški. Ostanke najzgodnejšega »grško-orientalskega« obdobja zgodnjega krščanstva zasledimo v spisih Viktorina Ptujkega, tako v jezikoslovnem kakor v vsebinskem smislu.⁴²⁰

Skoraj nemogoče je z gotovostjo določiti izvor krščanstva v posameznih sredinah, saj se na tem področju križajo različni vplivi, pri čemer je praktično nemogoče ugotoviti časovni primat določenega vpliva. Upoštevati je treba tudi razlike med vzhodnim in zahodnim delom obravnavanega področja. Medtem ko v Sirmiju in drugod v Panoniji zasledimo močne vplive maloazijskega krščanstva, opazni pa so tudi vplivi iz Sirije — to kaže na širjenje krščanstva po kopenski poti iz Male Azije in Makedonije⁴²¹ — pa krščanstvo na jugu in zahodu, v Saloni in Ogleju, odraža cel konglomerat vplivov. V Ogleju je močan vpliv zgodnjega egipčanskega krščanstva, ki je domnevno spčetka prevladujoč, poleg šibkejših sirskih, izrazitejših afriških in rimskih vplivov, v Saloni prevladujejo sirski in egipčanski zgodnjekrščanski elementi.⁴²² Ni slučaj, da naletimo pri prvem velikem središču na tem ozemlju, v Petovionu, ki leži na stičišču teh misijonskih poti, na odsev vseh naštetih vplivov. Spisi Viktorina vsebujejo elemente maloazijskega, sirsko-palestinskega in egipčanskega krščanstva, šibke, komajda zaznavne elemente afriškega krščanstva, ob močnih prvinah Rima in Zapada.⁴²³ Očitno sta se v Petovionu stikali kopenska misijonska pot

⁴¹⁹ O relikvih poganstva v drugi polovici 5. stol. v vzhodnoalpskih deželah gl. EUGIPPIUS, *Vita s. Severini* 11,2 (ed. R. BRATOŽ, Ljubljana 1982, 218); kot poganski element, izhajajoč iz keltske religioznosti, ki je preživel krščansko pozno antiko in se je ohranil do danes, velja omeniti zoomorfno masko košute (cervula) na slovenskem Štajerskem (N. KURET, *Košuta — cervula*, AV 29, 1978, 495—504).

⁴²⁰ Gl. pogl. IV, op. 131 (Viktorinov jezik); 106.

⁴²¹ A. v. HARNACK, *Die Mission*, 487.

⁴²² Gl. op. 31 in 32.

⁴²³ Gl. pogl. IV, 7.

⁴²⁴ Medtem ko moremo za Istro in Norik zaradi lege teh dežel, siceršnjih vplivov in zgodovinskih reminiscenc legend, po pravici domnevati, da se je krščanstvo tjakaj širilo iz Ogleja, pa si mnenja o izvoru krščanstva v Panoniji niso enotna. Madžarski raziskovalci dajejo brez izjem prednost zahodni misijonski poti. Medtem ko je T. NAGY, *Die Geschichte des Christentums in Pannonien bis zu dem Zusammenbruch des römischen Grenzschutzes*, *Dissertationes Pannonicae* II/12, Budapest 1939, 13 menil, da je bila Ravena izhodišče misijona v Panonijo, pa domneva E. B. THOMAS, *Religion* (kot v op. 286), 193 ss.; EADEM, *Das frühe Christentum* (kot v op. 404), 260 ss., da se je krščanstvo širilo tjakaj iz dveh smeri: prvotno »ortodoksno« krščanstvo iz Ogleja v južno Panonijo, poznejše »heretično« krščanstvo (arijanizem) pa šele od tretjega desetletja

z Vzhoda in pomorsko-kopenska pot iz Ogleja.⁴²¹ Zaradi tako raznovrstnih vplivov je skupnih potez, ki bi bile značilne za celotno ozemlje, prav malo. Take značilnosti so sledeče: določeni elementi judovsko-krščanskih predstav (Oglej, Petoviona, arheološke najdbe iz Panonije iz kasnejšega obdobja),⁴²⁵ predstava o Kristusovem odhodu v podzemlje, da bi rešil duše pravičnih iz objema pekla, in na to navezujoča se predstava o Kristusovi zmagi nad smrtjo (Oglej, Petoviona, področje Stridona, Sirmij),⁴²⁶ predstava, da je Bog Oče Kristusa vzel v nebesa (vnebovzetje) in ne da je sam odšel tja (vnebohod), ki pasivizira Kristusovo vlogo pri odhodu v nebesa (Petoviona, Sirmij, ne pa Oglej),⁴²⁷ prevladujoči elementi teologije Janezovega evangelija, ki je kot osnova kateheze vse bolj nadomeščal Matejev evangelij.⁴²⁸

Nedvomno bi bilo naše poznavanje zgodnjega krščanstva na severno-jadranskem in panonijskem področju bistveno boljše, če bi se nam, poleg relativno bogato izpovednih virov za Oglej in Petoviono, ohranilo več virov za vzhodnopanonijski prostor. Posebej moramo obžalovati izgubo komentarja k veroizpovedi, ki ga je napisal sredi četrtega stoletja, torej pol stoletja pred Rufinom, sirmijski škof Fotin, ki je, dasi po izrecni Rufinovi opazki tendenciozen, zelo verjetno vseboval veliko podatkov, na osnovi katerih bi mogli spoznati dogmatičen in zgodovinski razvoj panonijskega krščanstva v predkonstantinski dobi.⁴²⁹ Vsebinsko reven komentar Niketa iz Remezijane (Dacia mediterranea) iz nekoliko zgodnejšega časa kakor je Rufinov, po izvoru torej iz jugovzhodnega sosledstva Panonije, nam te izgube ne more niti približno nadomestiti.⁴³⁰

Intenzivni stiki tega ozemlja s praktično vsemi pomembnimi žarišči krščanstva so povzročili, da tudi na tem področju krščanstvo ni šlo mimo

4. stol. dalje z Vzhoda. Vsekakor je bil vpliv Ogleja v Panoniji gotovo precej močnejši od vpliva Ravene, ker gre za bližnje in večje mesto z močnejšo krščansko skupnostjo kot je bila tedaj v Raveni.

⁴²⁵ Judovsko-krščansko simboliko števila sedem, ki jo zasledimo pri Viktorinu iz Petovione (gl. pogl. IV, op. 106 s.), odraža tudi liturgična posoda iz 5. stoletja, najdena v kraju Kismákfa pri Vasváru, z vgraviranim sedmerožarkovnim soncem kot simbolom Kristusa in sedmimi ribami kot simbolom zadnje večerje (gl. E. B. THOMAS, *Das frühe Christentum*, 273 s.).

⁴²⁶ Gl. op. 254, 255, 260, pogl. IV, op. 237.

⁴²⁷ Gl. pogl. IV, op. 257.

⁴²⁸ O tipičnih potezah Janezove teologije v oglejski cerkvi gl. op. 280; 234 in 241. Na »janezovsko« stavo pridevka »unicus« pred »filius« naletimo tudi v formulah veroizpovedi 1. in 2. sinode v Sirmiju (gl. op. 242) in domnevati moremo, da gre za duhovno dediščino sirmijske cerkve. O vplivu Janezove teologije na Viktorina Ptujkega gl. pogl. IV, op. 258; vendar prim. op. 241.

⁴²⁹ RUFINUS, *Expositio symboli* 1 (p. 133, v. 15 ss.): »*Equidem conperi nonnullos inlustrium tractatorum aliqua de his pie et breviter edidisse. Photinum vero haereticum scio eatenus conscripsisse, non ut rationem dictorum (sc. symboli) audientibus explanaret, sed ut simpliciter et fideliter dicta, ad argumentum sui dogmatis traheret . . .*«

⁴³⁰ NICETA de Remesiana, *De symbolo*, ed. A. E. BURN, Cambridge 1905, 38—54.

dogmatičnih sporov, ki so razjedali zgodnjo cerkev v drugem in tretjem stoletju. Za to imamo na razpolago nekaj poznejših in posrednih, vendar pa zanesljivih virov: formulo oglejske veroizpovedi z značilnimi protiherezičnimi dodatki, zlasti pa spise Viktorina Ptujkega. Iz teh virov je razvidno, da so kristjani na tem ozemlju vedeli za nevarnost marcionizma, patripasijanstva, gnosticizma, ebionitizma, manihejstva, montanizma.⁴³¹ V tretjem stoletju moremo celo predpostavljati obstoj nekaterih od teh herezij v nekaterih krščanskih skupnostih: patripasijanstva, gnosticizma, marcionizma (?) in mahinejstva v Ogleju,⁴³² mahinejstva v Saloni,⁴³³ gnosticizma, marcionizma in patripasijanstva v Petovionu.⁴³⁴ Vendar so vse te herezije doživele enako usodo: kot neaktualne in dogmatično presežene so z izjemo manihejstva do konca četrtega stoletja oz. do začetka petega stoletja izginile. Od njih so se ohranili samo »obrambni« dodatki v oglejski veroizpovedi, polemične bodice v Viktorinovih spisih in polemični zapisi pri kasnejših piscih. Vprašanje zase je »montanističen« način obnašanja

⁴³¹ RUFINUS, *Expositio symboli*, 37 (p. 172 s.) v hereziološkem odlomku našteva in zavrača naslednje herezije in shizme pred arijanizmom: marcionizem, gnosticizem (Valentinus), ebionitizem, manihejstvo, herezijo Pavla iz Samosate, donatizem, novacijanstvo, nekatere Origenove nauke (ki pa so postali sumljivi šele v 4. stoletju). Rufinov odlomek je dokaz ne le za to, da so te herezije v Ogleju poznali, temveč tudi, da so novokrščence, ki jim je bil spis namenjen (gl. op. 232), posebej opozarjali na njihovo nevarnost. Ni pa dokaz za to, da bi vse te herezije v Ogleju dejansko obstajale, čeprav te verjetnosti vsaj za nekatere med njimi ne moremo izključiti, zlasti zato ne, ker Rufinov sodobnik Kromacij na polemičen način omenja tri od teh herezij: patripasijanstvo in manihejstvo (*Tractatus*, 24,3; cit. ed., 309, v. 21 s.) oz. manihejstvo in marcionizem (gl. op. 277; vse ostale omembe herezij v Kromacijevih spisih so generične ali pa polemično priostrene proti arijanizmu v raznih oblikah).

Dva različna avtorja iz približno istega obdobja, po izvoru iz dacijsko-mezijskega prostora, torej iz jugovzhodne sosesčine Panonije, nam slikata razmere v teh deželah. NICETA de Remesiana, *De symbolo*, 10 (cit. ed., 48), omenja manihejstvo, marcionizem in montanizem; v spisu *De ratione fidei*, 2 (ed. A. E. BURN, p. 11) omenja patripasijanstvo; v spisu *Instructio ad competentes* 1,3,10; 3,1, 4—5 (ed. K. GAMBER, *Textus patristici et liturgici* 1, Regensburg 1964, 27; 43 s.) navaja še manihejstvo in patripasijanstvo. Anonimni avtor arijanskih sholij k oglejskemu koncilu leta 381 (*Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée (Maximini dissertatio)* 49, ed. R. GRAYSON, SC 267, 1980, 240 = *Scholia Arriana in concilio Aquileiense* 29, ed. R. GRAYSON, CCL 87, 1982, 162) navaja manihejstvo, marcionizem, montanizem, patripasijanstvo, donatizem, novacijanstvo, paulinijanstvo, poleg herezij 4. stoletja (gl. tudi J. ZEILLER, *Le Montanisme a-t-il pénétré en Illyricum?*, RHE 30, 1934, 847—851). Na protipatripasijansko formulo naletimo tudi v veroizpovedi 2. sinode v Sirmiju leta 357 (gl. op. 250). Na podlagi teh oemb moremo po pravici domnevati, da so bile vsaj nekatere od teh herezij navzoče tudi na severnojadrasko-podonavskem področju.

⁴³² Gl. op. 245, 269, 277.

⁴³³ F. BULIĆ, *Scavi nella basilica episcopalis urbana a Salona durante gli a. 1905 e 1906*, *Bulletino di archeologia e storia dalmata* 29, 1906, 134 ss.; avtor datira navzočnost manihejcev v Saloni šele po njihovem izgonu iz Rima leta 444 (Ph. JAFFE, *Regesta pontificum Romanorum* I, Lipsiae 1885, 60 n. 405), kar se nam zdi z ozirom na ostala poročila o manihejcih (op. 431) občutno prepozno.

⁴³⁴ Gl. pogl. IV, 8.

nekaterih mučencev v dobi Dioklecijanovega preganjanja kristjanov, o čemer bomo govorili posebej.

Na kakšen način so se odvijali stiki med zgodnjimi krščanskimi skupnostmi na tem področju, ne vemo ničesar. Vendar pa nam sicer pozno in ne povsem zanesljivo poročilo, da je bil drugi znani oglejski škof Hilarij iz sedemdesetih let tretjega stoletja doma iz Panonije (torej je bil Viktorinov sodobnik in rojak), njegov drugi naslednik, Krisogon II. iz Dioklecijanove dobe pa Dalmatinec (obe imeni sta grški!),⁴³⁵ odraža kozmopolitskega duha in odprtost teh krščanskih skupnosti, med katerimi se očitno niso izmenjavale samo ideje, temveč tudi ljudje.

Ker se v tej dobi še niso zasnovale teritorialno zasnovane škofije, še ne moremo govoriti o cerkvenopolitični pripadnosti enemu ali drugemu žarišču krščanstva, ki je že bilo organizirano kot škofija, ali o kakršnikoli hierarhiji teh središč.⁴³⁶ Govorimo lahko le o vplivnih območjih, katerih velikost je bila odvisna od moči teh žarišč. Tudi ta vplivna območja niso bila homogena in so se včasih oblikovala neodvisno od rimske državne uprave.

⁴³⁵ Gl. op. 84 (b). Stolovanje Panonijca Hilarija v Ogleju postavlja DANDULUS, *Chronica*, A. 276 ss. (cit. ed. 25 s.) v čas 276—283/4, stolovanje Dalmatinca Krisogona II. v čas 295—303/4 (p. 27 s.).

⁴³⁶ Ne da bi imel kakršenkoli dokaz v virih, je za to dobo trdil R. EGGER, *Die Christianisierung der pannonischen Provinzen*, Festschrift B. Saria, München 1964, 14, da so na panonijskem področju »brez dvoma vse škofije pripadale metropoli Ogleju«; Sirmij in Oglej postaneta metropolitanski središči dejansko šele stoletje pozneje, v zadnji tretjini 4. stoletja (R. BRATOŽ, *Cerkvenopolitični in kulturnozgodovinski odnosi*, 268 s.).

II.

DOMNEVNO PREGANJANJE KRISTJANOV V DOBI CESARJA NUMERIJANA

1. Zgodovinski oris dobe

Poročila o mučeništvih se na obravnavanem področju zgostijo za obdobje cesarja Numerijana, ki naj bi bil, sodeč po številu mučeništev, na tem ozemlju skorajda tako hud preganjalec kristjanov kakor dvajset let pozneje cesar Dioklecijan. Spričo velikega števila legend, ki datirajo mučeništva v dobo tega cesarja, in zato, da bi mogli ovrednotiti njihovo historičnost, naj na kratko predstavimo kratkotrajno vladno tega cesarja, s poudarkom na dogodkih, ki se nanašajo na severnojadranske in zahodnobalkanske pokrajine.¹

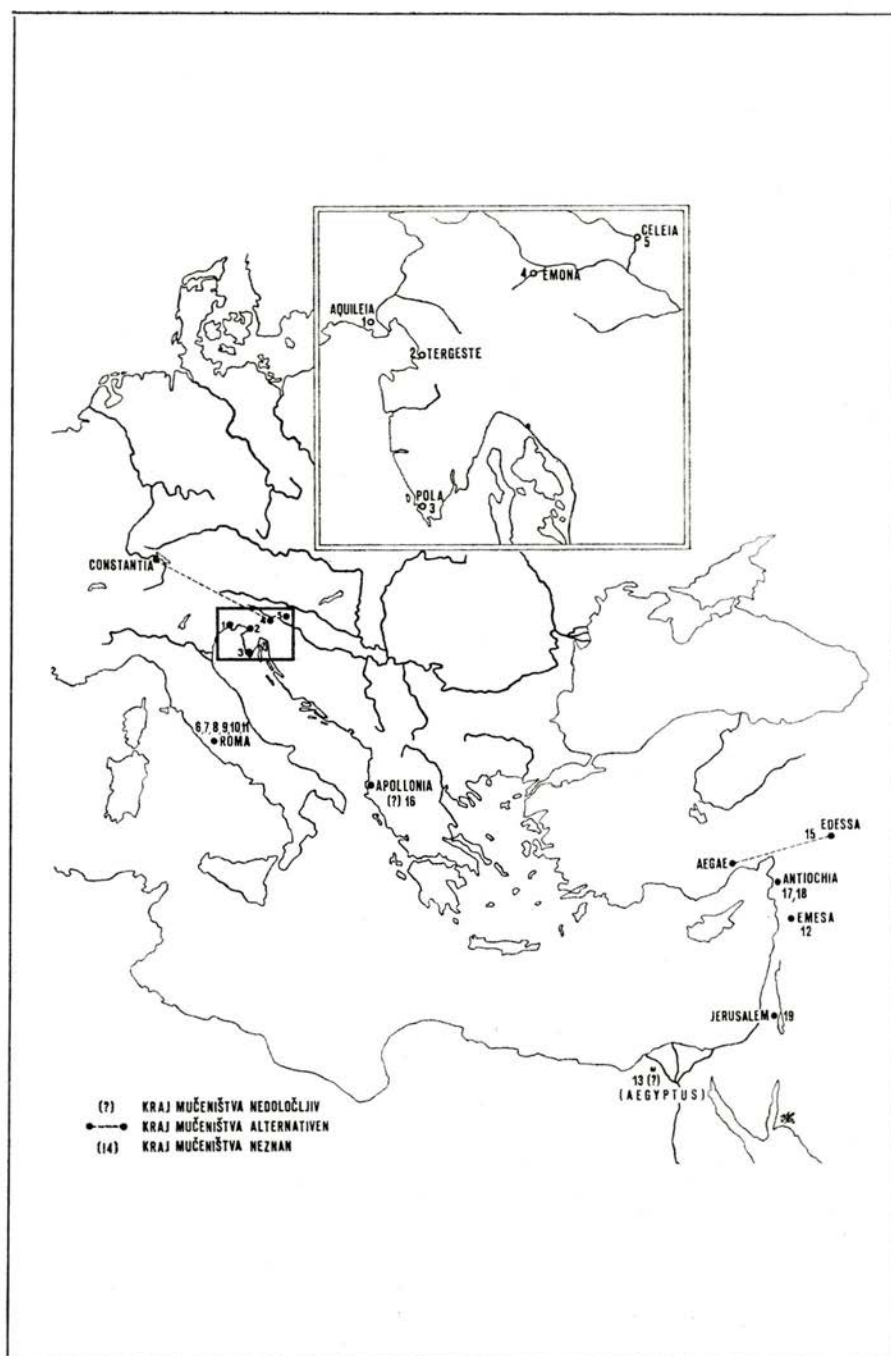
Pred ubojem cesarja Proba septembra 282 v Sirmiju je vojska v Reciji in Noriku oklicala za cesarja Kara,² ki je takoj imenoval za cesarja svoja sinova Karina in Numerijana. Karov izvor nam zaradi nasprotujočih si poročil ni poznan (Ilirik, Galija) in očitno si niti v antiki o njem niso bili na jasnem.³ Po enem poročilu, ki je povsem nezanesljivo, naj bi bil vpisan v mestno skupščino v Ogleju.⁴

¹ Viri: SHA, *Carus et Carinus et Numerianus* (ed. D. MAGIE, LCL/III, 1961, 416—450); AURELIUS VICTOR, *Caesares*, 38—39 (ed. F. PICHLMAYR, BT, 1970, 116 s.); *Epitome de Caesaribus*, 38 (ibidem, 163); EUTROPIUS, *Breviarium*, 9, 18—20 (ed. R. RUEHL, BT, 1975, 66 s.); ZOSIMUS, 1,71,4—73 (ed. F. PASCHOUD, CB, 1971, 62 ss.); EUSEBIUS (HIERONYMUS), *Chronica*, A. 284—285 (ed. R. HELM, GCS 47, 1956², 224 s.); ZONARAS, *Chronica*, 12,30 (PG 134, 1080 s.). Literatur do l. 1980 navaja J. ŠASEL, *Senatori ed appartenenti all'ordine senatorio provenienti dalle province romane di Dacia, Tracia, Mesia, Dalmazia e Pannonia, Tituli 5* (Epigrafia e ordine senatorio II), 1982, 577; gl. tudi PLRE I, 181; 183; 634.

² ZOSIMUS, 1,71,4 (cit. ed. I, 62).

³ J. ŠASEL, *Senatori*, 576 s.

⁴ SHA, *Carus*, 4,4 (cit. ed., 422): »In ephemeride quadam legisse me memini Carum Mediolanensem fuisse, sed albo curiae Aquileiensis civitatis insertum.« To poročilo je bilo v strokovni literaturi malo opaženo. Karov izvor »forse di famiglia Aquileiese« je na njegovi podlagi domneval A. CALDERINI, *Aquileia Romana. Ricerche di storia e di epigrafia*, Milano 1930, 65.



Kraji mučeništva v času Numerijanovega preganjanja kristjanov.

Kot cezar in po očetovi smrti kot avgust je Karin vladal Galiji z Britanijo, Hispanijo, Afriki, Italiji in ilirskim provincam, na način, ki spominja na vladno cesarja Nerona.⁵ Numerijan, bratovo pravo nasprotje, človek najboljših namenov in eden najboljših govornikov in pesnikov svoje dobe, ki je užival med ljudstvom veliko priljubljenost, je spremljal Kara na velik vojni pohod proti Perzijcem spomladi leta 283.⁶ Po skorajda senzacionalnih zmagah nad Perzijci je Kara julija 283 v Mezopotamiji zadela smrt v neobičajnih, morda tudi sumljivih okoliščinah.⁷ Na Numerijana je padla nehvaležna naloga, da zaključi perzijsko vojno. Mladi cesar, ki so ga Perzijci porazili,⁸ se je po enoletnem zadrževanju v vzhodnih provincah (od poletja 283 do jeseni 284) vračal z vojsko na Zahod, ko je v bližini Nikomedije novembra 284 postal žrtev zarote svojega tasta, pretorijanskega prefekta Apra. 20. novembra 284 je vojska v Nikomediji oklicala za cesarja Dalmatinca Dioklecijana, ki je takoj nastopil v vlogi Numerijanovega maščevalca (vindex Numeriani iustissimus), saj je lastnoročno ubil pretorijanskega prefekta Apra.⁹

Od zadnje tretjine novembra 284 je vladal na Vzhodu Dioklecijan, na Zahodu pa je že od jeseni 282 vladal Karin. Morda že jeseni 283, po Karovi smrti, verjetneje pa proti koncu leta 284, po Numerijanovi smrti, je proti Karinu nekje v Panoniji uzurpiral »corrector Venetiae« Julijan.¹⁰ Osebnost tega vladarja nam je malo poznana. Njegov politični program, ki ga kažejo legende novcev njegove edine kovnice v Sisciji, kaže na boj proti Karinovi

⁵ SHA, *Carus et cet.*, 16—17 (cit. ed., 440 ss.); *Epitome*, 38,7 (p. 163); EUTROPIUS, 9,19,1 (p. 67); ZOSIMUS, 1,72 (p. 63); V Iliriku naj bi ga zaradi orientalske despotske noše imenovali kralja v smislu vzhodnih despotov (*»Regem denique illum Illyrici plerique vocitarunt«*; SHA, *Carus*, 17,1, p. 442).

⁶ SHA, *Carus et cet.*, 11—12 (p. 432 ss.).

⁷ SHA, *Carus et cet.*, 8—9 (p. 426 ss.); AURELIUS VICTOR, 38,3—4 (116); *Epitome* 38,3 (163); EUTROPIUS, 9,18,1 (66).

⁸ ZONARAS, *Chronica* 12,30 (PG 134, 1081).

⁹ SHA, *Carus et cet.*, 12—13 (434 ss.); EUTROPIUS, 9,20,1 (67).

¹⁰ O času in okoliščinah uzurpacije nam sporočajo viri različne podatke. S. AURELIUS VICTOR, 39,10 (p. 117) sporoča, da je Julijan uzurpiral *»cum Venetos correctura ageret, Cari morte cognita.«* Drugačno poročilo posreduje *Epitome de Caesaribus* 38,6 (cit. ed 163) in ZOSIMOS, 1,73,1 (p. 63); po tem naj bi Julijan kot Karinov pretorijanski prefekt uzurpiral šele, ko je novica o Numerijanovi smrti prispela v Italijo, konec leta 284, torej dobro leto kasneje kakor po prvem poročilu. Poročili si nasprotujeta, vendar se ne izključujeta do take mere, da bi mogli govoriti o možnosti dveh uzurpatorjev Julijanov, kot to dopušča PLRE I, 480. Julijanova uzurpacija v Panoniji je temeljila na nepopularnosti cesarja Karina v Iliriku (prim. op. 5; SHA, *Carus et cet.*, 17,6 (444) poroča celo, da je Kar nameraval odstraniti Karina in na njegovo mesto postaviti prezesa Dalmacije, poznejšega cesarja Konstancija, ki je bil po rodu iz Ilirika; gl. J. ŠASEL, *Senatori*, 575). Ilirik je bil tudi ozemeljsko cesarju Karu najbližji in zato za Karina še posebej občutljivo področje. O Numerijanovem odnosu do Karina ne vemo nič, vendar moremo sklepati, da ni bil dober, četudi do odkritega preloma med njima gotovo ni prišlo. Spričo takih razmer v Iliriku nas ne sme presenetiti nejasno Zosimovo poročilo (1,73,2; p. 64), da je Julijan pripravljaj Dioklecijanu pot v Italijo. Nedvomno je Julijana in Dioklecijana zbliževalo skupno sovraštvo do Karina, zato možnosti vojaške koordinacije med njima ne smemo izključiti, dasi se izrecno ne omenja (gl. F. PASCHOUD v koment. k mestu na str. 179).

tiraniji, na pospeševanje stare religije (Jupiter) in na to, da je bila središče njegove moči Panonija, od koder je skušal širiti oblast proti Italiji in na Balkan.¹¹ Njegovo ozemlje je postalo nekakšna tamponska država med Dioklecijanom in Karinom, ki jo je skušal Julijan, morda v zavezništvu z Dioklecijanom, razširiti na severovzhodno Italijo. V začetku vojnega pohoda proti Dioklecijanu ga je Karin v bitki pri Veroni zgodaj spomladi 285 premagal.¹² Karin in Dioklecijan sta se spopadla poleti 285 pri Margu; zmaga v bitki je sicer pripadla Karinu, ker pa je ta postal žrtev atentata, je od poletja 285 zavladal v celotni državi Dioklecijan.

Iz tega pregleda je razvidno, da je cesar Numerijan vladal samo na Vzhodu, in še tam le za sorazmeroma kratek čas, od poletja 283 do novembra 284, čas, ki ga je porabil za zaključek vojne s Perzijci. Njegova oblast se ni nikdar raztezala na evropske province. V vzhodni Benečiji, Istri, Noriku in zahodni Panoniji, ki nas posebej zanimajo, je do leta 284 vladal Karin, nato nekaj mesecev Julijan, od pomladi do poletja 285 ponovno Karin in nato Dioklecijan.

Drugáčno podobo te razgibane epohe nam kaže krščansko izročilo, ki postavlja v ta čas hudo preganjanje kristjanov. Noben vir nam ne poroča, da bi kristjane preganjal cesar Kar, čigar desetmesečna vlada je bila izpolnjena z vojaško aktivnostjo,¹³ komaj se kje omenja kot preganjalec Karin, dasi bi bil kot neke vrste drugi Neron za tako sodbo krščanskih piscev prav primeren.¹⁴ Nasprotno pa cela vrsta poročil pripisuje preganjanje blagemu in literarno usmerjenemu cesarju Numerijanu. Res je, da Numerijana ne omenjata med preganjalci njegova sodobnika, Evzebij iz Cezareje in Laktancij, v spisih, ki so glavni historiografski viri za preganjanje kristjanov. Sploh nam noben vir iz antike ne govori o preganja-

¹¹ H. MATTINGLY, *CAH* XII, 1952², 323. Julijanov pohod iz Panonije v Italijo jeseni 284 in borbo Julijanovih posadk po uzurpatorjevem porazu s prodirajočo Karinovo armado spomladi 285 nam dokazuje nekaj depojskih najdb s slovenskega ozemlja (Vipava, Mokronog, Zgornje Gorče, Ljubljana (?), Globasnica (?); gl. E. PEGAN, *Najdbe novceve v Sloveniji*, AV 18, 1967, 207 ss.; P. KOS, *Denarni obtok na jugovzhodnoalpskem prostoru v antiki*, Ljubljana 1984 (tipkopisna dis.), 6—57), širjenje oblasti na Balkan pa najdbe v Slavoniji in Sremu (E. PEGAN, o. c., 209 ss.).

¹² *Epitome de Caesaribus* 38,6 (p. 163).

¹³ D. PAPERBROCH, *AA SS* Mai V, 1866, 10⁺ B—C, je menil, da je Kar pripravljaval preganjanje kristjanov, ki naj bi ga potem na Vzhodu po Karovi smrti izvajal Numerijan, da bi po očetovi fatalni smrti in ob preteči vojaški katastrofi pomiril bogove. Za to domnevo zaenkrat ne razpolagamo z nobenim dokazom. Domneva sama, da je Kar nameraval preganjati kristjane, se zdi upravičena, Kar se je namreč po triumfu v vojni s Perzijo začel kot prvi rimski cesar uradno imenovati »Deus et Dominus«, kot nam kažejo njegovi novci (C. H. V. SUTHERLAND, *Münzen der Römer*, München 1974, 245 in 247 n. 492). Na tak način nista izražala svojih ambicij niti Domicijan, niti Avrelijan, ki sta se pred njim ponašala s tem naslovom. G. tudi P. ALLARD, *Histoire des persécutions III (Les dernières persécutions du troisième siècle)*, Paris 1898, 312 s.

¹⁴ *Liber pontificalis*, c. XXVIII (ed. L. DUCHESNE, 159 s.) omenja, da je papež Evtihijan (275—283) v času svojega pontifikata »per diversa loca CCCXLIII martyres manus suas sepelivit« in da je umrl mučeniške smrti (*martyrio coronatur*). Oba podatka sta nezanesljiva. Gl. L. DUCHESNE, p. 159 op. 2 in 160 op. 5 ter MR, 572 n. 2.

njih kristjanov pod tem cesarjem in tudi današnja historiografija z Numerijanom kot preganjalcem kristjanov ne računa.¹⁵

Viri, predvsem mučeniške legende in na njihovi osnovi sestavljeni elogiji v martirologijih od zgodnjega srednjega veka dalje, omenjajo celo vrsto mučencev pod Numerijanom, tako da bi mogli šteti Numerijana med vidne preganjalce kristjanov.¹⁶ Ta poročila, ki se datumsko raztezajo na celo leto, ozemeljsko pa se strnejo na tri področja, lahko prikažemo s sledečo preglednico in historično karto:

¹⁵ Laktancij Numerijana niti ne omenja, medtem ko EUSEBIUS, *H. E.* 8,1,2 (ed. G. BARDY, SC 55, 1958, 3) govori celo, nedvomno s pretiranjem, o veliki simpatiji vladarjev do krščanstva v tej dobi (!). Na predstavo o Numerijanu kot preganjalcu kristjanov naletimo najprej med grškimi cerkvenimi zgodovinarji. PHILOSTORGIUS, *H. E.* 7,8 (PG 65, 545) (delo je nastalo v letih 425—433) mučeniško smrt antiohijskega škofa Babila, ki nedvomno spada v Decijevo dobo (gl. op. 182) alternativno pripisuje »cesarju Numerijanu, ali, kot poročajo drugi, Deciju«. Očitno so kasnejši kronisti sprejeli obe interpretaciji in so »ustvarili« dva mučenca Babila, enega »sub Decio«, drugega »sub Numeriano«. Kot najstarejša vira sta zagrešila to napako JOHANNES MALALAS, *Chronographia*, 12 (PG 97, 457) in *Chronicon Paschale*, a. 284 (PG 92, 665 (mučen »sub Decio«); 680 (»sub Numer.«; vir nastal okrog l. 628)). Oba vira pripisujeta cesarju Numerijanu veliko preganjanje z mnogimi mučeništvi (*Chronicon Paschale* pri tem zamenjuje Numerijana z bratom Karinom). Pozneje zastopajo predstavo o Numerijanu kot preganjalcu ob omembi škofa Babila GEORGIUS SYNCELLUS, *H. E.* (PG 108, 1206; vir z začetka 9. stol.) in GEORGIUS CEDRENIUS, *Historiae*, a. 283/284 (PG 121, 496 (»sub Decio«); 505; vir iz druge polovice 11. stol.) ter NICEPHORUS CALLISTUS, *H. E.* 5,27 (»sub. Decio«); 6,33 (»sub. Numer.« (PG 145, 1120; 1197).

Predstava o Numerijanu kot preganjalcu, na Vzhodu očitno navzoča že v začetku 7. stoletja, je prešla v *Synax. Eccl. CP* (v najstarejši verziji iz 10. stol.; gl. cit. ed. p. LV). Med zahodnimi viri so jo prevzele najstarejše oglejske kronike iz 9. stoletja, historični martirologiji ter vrsta legend, od katerih nobena ni starejša od 8. ali 9. stoletja, pozneje pa kot večkrat nekritične sinteze legendarnega izročila nekatere kronike iz visokega in poznega srednjega veka in *MR* (gl. preglednica II, rubrika »viri«).

Nobena od novjših sintez zgodovine preganjanj ne omenja Numerijana niti kot potencialnega preganjalca, temveč vse slikajo (opirajoč se na Evzebiju) dolgo dobo miru od Galijena do začetka Dioklecijanovega preganjanja, ki naj bi jo prekinil le Avrelijan. Gl. J. MOREAU, *Die Christenverfolgung im römischen Reich*, Berlin 1961 (orig. franc. izd. 1956), 96; H. GRÉGOIRE, *Les persécutions dans l'Empire Romain*, Bruxelles 1964², 64; M. SORDI, *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965, 331; P. KERESZTES, *The Imperial Roman Government and the Christian Church II. From Gallienus to the Great Persecution*, ANRW II, 23,1, 1979, 384; A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa II*, 162 (244 s.). Možnost historičnosti preganjanja kristjanov pod Numerijanom je od starejših avtorjev dopuščal P. ALLARD, *Histoire* (kot v op. 13), 312.

¹⁶ Kot primer naj navedem *Synax. Eccl. CP*, ki omenja Numerijana med preganjalci sedemkrat; za primerjavo: Dioklecijana omenja stoenaintridesetkrat, Maksimijana stodvanajstkrat, Decija enainpetdesetkrat, Trajana petindvajsetkrat, Valerijana petnajstkrat, Hadrijana trinajstkrat, Antonina dvanajstkrat. V zahodni tradiciji, katerega sinteza je *MR*, si z enajstimi omembami prav tako zagotavlja vidno mesto med preganjalci kristjanov.

Preglednica II: Mučeništva »sub Numeriano«

Ime mučenca (mučencev)	kraj	datum	vir, ki omenja Numerijana kot preganjalca
I. BENEČIJA Z ISTRO IN JUŽNI NORIK			
1. Hilarius, Tatianus, Felix, Largus, Dionysius	Aquileia	16. mart.	Passio (BHL 3881); Chron. patriarch. Aquileiense; Vitae patriarch. Aquileien.; Bellonus Utinensis; MR (99).
2. Servulus	Tergeste	24. maius	Passio (BHL 7642); Dandulus.
3. Germanus	Pola	(29. apr. — 30. mai.)	Passio (BHL 3482)
4. Pelagius	Emona (Constant.)	28. aug.	Passio (BHL 6615); MR (365).
5. Maximilianus	Celeia	12. oct.	Passio (BHL 5811).
II. RIM			
6. Chrysanthius et Daria		25. oct. (12. aug. 29. nov. 1. dec. 19. mart.)	Passiones (BHL 1787 ss.; BHG ³ , 313); Menologium Graecorum I, 122 (PG 117, 112); Synax. Eccl. CP (547 s.); Ado (PL 123, 407 s.); Usuardus (351); MR (475).
7. Maurus		22. nov. (10. dec.)	Passio (BHL 5786); MR (539).
8. Diodorus et Marianus		1. dec.	Passio (BHL 2164); Ado (PL 123, 408); Usuardus (351); MR (557).
9. Claudius, Hilarius, Jason, Marus, cum 70 militibus		3. dec.	Passio Chrys. et Dar., c. 20 (AA SS Oct. XI, 1864, 481); Synax. Eccl. CP (547 s.); Ado (PL 123, 409); Usuardus (353); MR (561).
10. Eutychianus		8. dec.	MR (571).
11. Marinus		26. dec.	MR (601).
III. VZHOD			
12. Julianus, Silvanus, Luca, Mucius	Emesa	6. feb.	Passio (AA SS Feb. I, 1863, 786; BHG ³ 2210 s.); Menologium Graecorum II, 163 (PG 117, 297); Synax. Eccl. CP (447).

Ime mučenca (mučencev)	kraj	datum	vir, ki omenja Numerijana kot preganjalca
13. Victorinus, Victor, Nicephorus, Claudianus, Dioscorus, Serapion, Papia	Egipt (Diospolis?)	25. feb.	Passio (AA SS Feb. III, 1865, 493 ss.); Ado (PL 123, 232 s. Anon. Lyon. (39); Usuardus (186); MR (76).
14. Eirene (?)	Magedon; Callinicus; Constantina; Mesembria (???)	4. maius (?)	Synax. Eccl. CP (655 ss.).
15. Thalalaeus, Asterius, Alexander et socii	Aegae (Cil.) Edessa (?).	20. maius	Passio (AA SS Mai V, 1866, 12 ⁺ —24 ⁺ ; BHG ³ , 1707 s.); Synax. Eccl. CP (697); MR (198).
16. Isaurus, Basileus, Innocentius, Felix, Hermeius, Peregrinus	Apollonia (Maced.?)	17. jun. 7. jul. (?)	Menologium Graec. III, 156 (PG 117, 528); Synax. Eccl. CP (804).
17. Babylas	Antiochia	4. sept. (24. ian.)	Passiones (BHL 889 ss.; BHG ³ 205 ss.); Menologium Graec. I, 12 (PG 117, 28); Synax. Eccl. CP (11).
18. Pelagia	Antiochia	8. oct. (5. mai.)	Passio (AA SS Junii II, 1867, 153—162; BHG ³ 1477); Menologium Graec. I, 101 (PG 117, 96); Synax. Eccl. CP (120).
19. Justus et Abundius	Jerusalem (Hispania?)	14. dec.	Passio (BHL 4596); MR (582).

2. Oglejski, istrski in noriški mučenci

Da bi mogli oceniti historičnost Numerijanovega preganjanja kristjanov, moramo ovrednotiti vire, ki ga omenjajo; podrobneje seveda tiste v prvi skupini, ki se nanašajo na obravnavano področje, in le na kratko one v drugi in tretji skupini.

A. Hilarij in Tacijan ter njuni tovariši iz Ogleja

Z ozirom na kraj in datum mučeništva gre med petimi mučeništvu na oglejskem področju, postavljenimi v čas cesarja Numerijana, prvo mesto oglejski skupini Hilariju in Tacijanu ter njunim spremljevalcem. O tem nam poroča legenda z naslednjo vsebino:¹⁷

Hilarija, ki je bil že od otroštva naprej vzgojen v pobožnosti in prebiranju svetih spisov, so oglejski kristjani najprej postavili za diakona in kmalu nato za škofa. Kot škof je imenoval za diakona in nato za arhidiakona svojega učenca Tacijana. Ko je cezar (caesar) Numerijan odredil, da morajo kristjani opraviti pogansko čaščenje, je oglejski prezes Beronij, ob vztrajnem spodbujanju pogankega svečenika Monofanta, začel s preganjanjem kristjanov. Dal je privesti Hilarija in Tacijana. Najprej je zaslišal škofa. Hilarij je med zasliševanjem omalovažujoče označil poganke bogove kot ničvredne demone in je skušal celo spreobrniti Beronija h krščanstvu. Prezes ga je nato dal odvesti v Herkulov tempelj in mu zapovedal, naj žrtvuje. Hilarij je ponovno odbil ukaz in je še bolj sramotilno označil poganke bogove kot ničvredne stvaritve človeških rok. Sledilo je mučenje: najprej strahovito šibanje (golega je izmenjaje pretepalo 300 centurionov, ki so menjavali šibe in krepela), nato praskanje s kavli na mučilu do odprtja drobovja, nato žganje z žarečim ogljem ter tretje odprtih ran s soljo, kisom in kameljo kožo. Hilarij je vse muke stanovitno prenašal, šel je celo v protinapad; z znamenjem križa na ustnicah je odpihnil vse kipe v templju, zaradi česar so poganke svečeniki zahtevali zanj smrtno kazen. Prezes ga je dal vreči v ječo.

Naslednjega dne je bil podvržen zasliševanju diakon Tacijan, ki je prav tako dobro vzdržal mučenje, nakar ga je prezes vrgel v ječo. Ko sta škof in diakon v ječi skupaj molila in prosila božje pomoči, sta nastala silen grom in potres. Poganski prebivalci Ogleja so od strahu popadali na tla in mnogi med njimi so umrli. Herkulovo svetišče se je sesulo tako, da ni ostalo za njim nobene sledi. Na prigovarjanje pogankekih svečnikov je dal prezes obglaviti Hilarija in Tacijana, skupaj z njima pa še tri zaprte kristjane, Feliksa, Larga in Dionizija. Ponoči so kristjani podkupili stražarje, odnesli trupla in jih pokopali zunaj mestnega obzidja. Datum mučeniške smrti: 16. marec.

Legenda, napisana v lepi in slovnično pravilni latinščini, z nekaterimi stilističnimi izraznimi sredstvi, kaže na izobraženega pisca. Literarno izdelan prolog, z naslovitvijo v obliki pridige, logična zgradba legende, stopnjevanje, besedne igre, vse to dokazuje, da je bil pisec zelo vešč latinščine in precej izobražen.¹⁸

¹⁷ Legenda (BHL 3881) je objavljena v AA SS Mart. II, 1865, 413—415. Glavna literatura: P. PASCHINI, *La chiesa*, 48—52; S. TAVANO, *Sant'Ilario, patrono di Gorizia*, Gorizia. Società filol. Friulana, 46^o Congr., Udine 1969, 161—174 (temeljna študija); G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 97—100; A. NIERO, *I martiri aquileiesi*, 154—158. Zelo sumarni in le informativne vrednosti sta gesli o Hilariju v BS 7, 1966, 728—730 (F. CARAFFA) in v LS 1, 1968, 745.

¹⁸ A. NIERO, o. c., 156; pisec legende je ustvarjal besedno igro z mučenčevim imenom. Najprej (c. 3) je prezes »*hilari vultu*« spráševal škofa po imenu (»*Hilarius*

Ozadje legende je brez dvoma resničen dogodek, mučeniška smrt dveh oglejskih kristjanov Hilarija in Tacijana.¹⁹ Ta dogodek nam z ozirom na čas nastanka izpričujeta na bistveno drugačen način dve skupini virov: antični viri s konca 4. in iz 5. stoletja, ki so nastali komaj dobro stoletje po dogodku, in srednjeveški viri, ki jih moremo zasledovati od 9. stoletja dalje, več kakor pol tisočletja pozneje.

Med viri iz antike velja omeniti v prvi vrsti Hijeronimijanski martirologij, ki omenja 16. in 17. marca (drugič očitno kot ponovitev prvega zapisa) tadva oglejska mučenca.²⁰ Kult mučenca Hilarija v Ogleju nam dokazuje kot najstarejši vir cerkev sv. Hilarija s konca 4. stoletja, sezidana po dokaj verjetni hipotezi na mestu, kjer naj bi bil mučenec prijet oz. obsojen.²¹ Čaščenje Hilarija in Tacijana nam dokazuje mozaični donatorski napis iz Gradeža iz prve polovice 5. stoletja.²²

Vendar pa nam ti viri, segajoči v antiko, razen historičnosti teh dveh mučencev, obstoja kulta in datuma mučeništva ne povedo ničesar. Na njihovi podlagi tako ne moremo odgovoriti na dve bistveni vprašanji:

vocor). Med mučenjem je »S. Hilarius hilari vultu hymnum Deo canebat«, ljudstvo pa se je »forti animo et hilari vultu« veselilo, ker je škof mučenje tako junaško prenašal (c. 5).

¹⁹ Izvirna oblika imena prvega mučenca očitno ni bila Hilarius, temveč *Hilarus*, oblika, ki jo srečamo na mozaičnem napisu iz Gradeža z začetka 5. stoletja (gl. op. 22); od tod oblika *Helarus* v Kroniki oglejskih patriarhov in v anonimni pesmi iz 9. stoletja (gl. op. 24). Izključno to obliko (*Helarus*, *Helara*) najdemo tudi na napisih iz Istre (I. I. X, 1 (Pola), 116; 188; 235; 422; 423; 576; X, 2 (Parentium), 254; X, 3 (*Histria septent.*), 72; X, 4 (*Tergeste*), 51; 160; 168). Iz te oblike se je razvila furlanska varianta Elar oz. Ellaro (S. TAVANO, *Appunti*, 157) in očitno tudi slovenska oblika Jelar (Volar) (LS 1, 745). Drugi mučenec se je imenoval Tatianus, z obliko imena, ki jo najdemo na oglejskih krščanskih napisih (B. FORLATI TAMARO, *Le iscrizioni cristiane datate di Aquileia*, AAAd 6, 1974, 207). S. TAVANO, *Appunti*, 157, je na osnovi rokopisne variante v MH *Datianus* (gl. nasl. op.) opozoril na možnost, da se za tem imenom skriva signum oz. etnični epiteton Hilarija (Dačan!) in da gre torej za omembo enega mučenca. To možnost skoraj povsem izključuje dejstvo, da ga viri imenujejo Panonijca (gl. pogl. I, op. 84 (b)) in da se na gradeškem napisu omenjata skupaj Hilarij in Tacijan.

²⁰ MH, *Mart.* 16 (p. 147): »In Aquileia Hilari Tasiani« (var. lect.: *helari*; *diatiani*, *datiani*, *tatiani*); *Mart.* 17 (p. 148): »In Aquileia ad Porto Largi Hilari Titiani.« (var. lect.: *helari*; *tyciani*, *ticiani*). Zvezo »ad Porto Largi« (var. lect. *Ponto*) je treba izločiti, ker se gotovo ne nanaša na Oglej. Kot zanimivost velja dodati, da je DE RUBEIS, MEA, 36 s. videl v njej topografsko oznako za kraj mučeništva, ki naj bi se zgodilo »ad Pontem Sontii«, pri dan. Majnici. Gl. P. PASCHINI, *La chiesa*, 51 op. 3. Na podlagi napačnega tolmačenja tega zapisa se je izoblikoval kult sv. Hilarija v Gorici (gl. S. TAVANO, *Sant'Ilario*, 171 in L. BERTACCHI, *La memoria di S. Ilario*, AN 40, 1969, 138 (z domnevo, da gre za most v samem Ogleju, ki naj bi stal ca. 50 metrov severno od cerkve sv. Hilarija)).

²¹ L. BERTACCHI, *La memoria di S. Ilario*, AN 40, 1969, 117–142; S. TAVANO, *Aquileia cristiana*, AAAd 3, 1972, 122–131; L. BERTACCHI, *Architettura e mosaico*, v kolekt. delu *Da Aquileia a Venezia*, Milano 1980, 264.

²² »Hilarus et [Tatianus] et Afrod[is]ia cu[m] suis o[mn]ib[us] f[ecerunt] p[edes] C...« (G. BOVINI, *Grado paleocristiana*, Bologna 1973, 91 in fig. 29). Gl. tudi M. P. BILLANOVICH, *Appunti*, 20.

kakšno mesto sta zavzemala v oglejski cerkveni skupnosti in kdaj sta bila usmrčena.

Druga skupina virov temelji na legendi in jo moremo zasledovati od 9. stoletja dalje. Od kronološko določljivih zapisov, ki gotovo temeljijo na legendi in s tem dokazujejo njen obstoj, je najstarejši elogij v Uzuardovem martirologiju (ca. 865). Temu zapisu sledi elogiji v raznih kasnejših martirologijih in nazadnje, skoraj dobesedno povzet po Uzuardovem zapisu, elogij v Rimskem martirologiju.²³ Na legendi temelji tudi zapis o Hilariju v Kroniki oglejskih patriarhov s srede 9. stoletja in zelo verjetno tudi zapis v anonimni pesmi o propadu Ogleja iz približno istega časa.²⁴

Približno iz istega obdobja imamo tudi drugo, od legende neodvisno in od nje gotovo starejše izročilo o Hilariju, ki nam ga posredujejo sezname oglejskih »patriarhov«. Po tem naj bi bil Hilarij drugi oglejski škof za Mohorjem, panonijskega porekla, in naj bi stoloval deset let.²⁵ Poznejši kronisti so izročilo legende povezovali z izročilom katalogov oglejskih »patriarhov«.²⁶ Vsi ti viri nam ne dajo niti približno zanesljivega odgovora, kdaj je živel Hilarij. Iz njih ne vemo, ali gre za neposrednega Mohorjevega naslednika, kot bi mogli sklepati iz katalogov, anonimne pesmi in zlasti Kronike oglejskih patriarhov, ki pa istočasno datira mučeništvo v Numerijanovo dobo (!), ali gre za škofa iz 2. oziroma začetka 3. stoletja, ali za škofa, ki je živel v zadnji dobi vojaške anarhije in naj bi trpel pod Numerijanom, ob dopustitvi časovne vrzeli med Mohorjem in Hilarijem, ki znaša v tem primeru več kakor dve stoletji.²⁷

Drugo za nas važno vprašanje je pomen Hilarijevega delovanja za

²³ USUARDUS, Mart. 16 (194): »Apud Aquileiam, natalis beati Hilari episcopi et Tatiani diaconi, qui sub Beronio praeside post equuleum atque alia tormenta, una cum Felice, Largo et Dyonisio martyrium terminarunt.« Gl. MR, Mart 16 (2) (p. 99; novost v MR je datiranje »qui sub Numeriano imperatore et Beronio praeside...«)

²⁴ Chronicon Patriarcharum Aquileiensium (DE RUBEIS, MEA, Appendix II, 6): »Huic beatissimo Proto-Praesuli (sc. Hermacrae) successit D. Helarus Patriarcha, qui sibi commissum populum in fide Christi verbo confortans et opere, expletis ordinationis suae annis X. sub Numeriano Principe, una cum Taciano Archidiacono suo, et aliis tribus Dionysio, Hilario (!), et Felice, bonum certamen certantes, cursum glorioso martyrio consummarunt.« Očitno je poznejši kopist v zadnjo trojico namesto Larga pomotoma vstavil Hilarija. Dobesedno, z napako vred, je zapis povzel sredi 14. stol. ANONYMUS, Vitae patriarcharum Aquileiensium, ed. L. A. MURATORIUS, RIS XVI, 1730, 6 s.; vsebinsko enak zapis, le s popravljeno napako, nam posreduje A. BELLONUS UTINENSIS, De vitis et gestis patriarcharum Aquileiensium (ibidem, p. 25).

²⁵ Gl. pogl. I, op. 84 (b).

²⁶ Prva deloma povezuje obe izročili že v op. 24 navedena kronika. Obe izročili je v vseh bistvenih potezih združil DANDULUS, Chronica, A. 276—284 (p. 25—26).

²⁷ V dobo cesarja Domicijana sta datirala Hilarijevo mučeništvo L. SCHÖNLEBEN, Carniolia, III, 168 s. in M. BAVCAR, Historia, II, 40 (slov. prev. p. 90), v dobo preganjanj kristjanov pod Septimijem Severom po J. 203 oz. v čas Marka Avrelija (ca. 170) pa DE RUBEIS, MEA, 40 s. in Dissertations, 146 (izhajajoč iz predpostavke, da je preganjanje »sub Numeriano« nehistorično in da v legendi uporabljena oznaka cesarjev (preganjalec cezar, nad njim dva cesarja) ustreza tema dvema obdobjema).

širjenje krščanstva izven Ogleja, zlasti na vzhodno vplivno območje oglejske cerkve. Hilariju so srednjeveški kronisti in novoveški zgodovinarji pripisovali misijonsko aktivnost v Istri in Benečiji oz. v Noriku in sploh v vzhodnih in severnih pokrajinah oglejskega vplivnega območja.²⁸ Nobeden od danes znanih »virov«, ki poročajo o tem, ni manj kakor tisoč let (!) kasnejši od delovanja tega škofa in le v primeru misijona v Istri in Benečiji moremo domnevati, da je obstajalo o tem kako starejše izročilo.

Sorazmerno skromno je izročilo o relikvijah teh dveh mučencev. Vemo le, da je dal patriarh Pavlin leta 568 na begu pred Langobardi prenesti njune posmrtno ostanke iz Ogleja v Gradež in jih spraviti v cerkvi Janeza Krstnika. Pavlin naj bi tudi opisal prenos teh relikvij in postavil kot datum čaščenja 16. marec.²⁹ Gradeški patriarh Janez naj bi leta 810 za njune relikvije zgradil kapelo.³⁰ Presenetljivo je, da se ne omenjajo relikvije teh dveh mučencev ob dogodkih v Gradežu leta 992 in zlasti 1024, ko se omenjajo samo relikvije njunih legendarnih spremljevalcev Dionizija in Larga.³¹ Očitno je oglejski patriarh Popon tedaj dobil v posest relikvije Hilarija in Tacijana, ki naj bi jih kmalu zatem, leta 1027, poklonil svojemu sorodniku, paderbornskemu škofu Meinwerciju.³²

Kult teh dveh mučencev je bil do karolinške dobe lokalnega značaja, omejen očitno na Oglej in Gradež. Šele od devetega stoletja dalje zasledimo omembe cerkva in samostanov, posvečenih tema dvema mučencema: leta 819 je gradeški patriarh Janez pustil svojo zadolžitev in je poleg cerkve sv. Hilarija v beneški laguni ustanovil samostan sv. Hilarija, ki se tudi pozneje v beneških kronikah še večkrat omenja. Pred letom 829 je dož Justinijan zgradil samostan sv. Hilarija v Benetkah.³³ Morda se je lokalni kult sv. Tacijana v Oderzu, kjer je bil čaščen kot škof in spoznavalec,

²⁸ Misijonsko aktivnost v Istri in Benečiji je Hilariju pripisoval DANDULUS, *Chronica*, A. 276 (p. 25): »... suo sermone et opere in Venecia et Ystria Christianitas dilatata est.«, v Noriku zlasti M. BAVCAR, l. c., na Kranjskem in posebej v Emoni J. L. SCHÖN-LEBEN, *Carniolia*, III, 169.

²⁹ *Origo civitatum Italie seu Venetiarum, ed. secunda* (p. 73, v. 24 ss.): »Paulus patriarcha... qui Langobardorum rabiem metuens, ex eadem Aquilegia ad Gradum insulam confugit secumque beatissimi martiris Quirini, Hillari et Taciani et ceterorum sanctorum corpora deportavit et apud eandem Gradensem civitatem cum honore dignissimo condidit in ecclesia Sancti Johannis Baptiste... composuit sive ipse scripsit translationem sanctorum corpora, festivitibus et natales illorum constituit... natalitia sanctorum Hillari et Taciani sexto decimo kalendas marcii.« Podobno poročilo posreduje ista kronika še na enem mestu (*ed. prima*, p. 40 s., v. 28 ss.; 42, v. 4 ss.). Dogodek omenjajo *Cronica de singulis patriarchis Nove Aquileie* (G. MONTICOLO, *Cronache*, 6 v. 4 ss.), *Chronicon Gradense* (ibidem, p. 41, v. 18 ss.) in DANDULUS, *Chronica*, A. 568 (p. 75). Gl. tudi F. KOS, *Gradivo*, I, 72 (71 ss.).

³⁰ JOHANNES DIACONUS, *Chronicon Venetum* (G. MONTICOLO, *Cronache*, 105, v. 6).

³¹ Gl. pogl. I, op. 113 in 114.

³² DE RUBEIS, *MEA*, 498; P. PASCHINI, *La chiesa*, 49 op. 2.

³³ JOHANNES DIACONUS, *Chronicon Venetum* (G. MONTICOLO, *Cronache*, p. 108 v. 13 ss.; 109 v. 17; gl. še p. 121, v. 11; 140 v. 14; 142, v. 20; 143, v. 16); prim.

izoblikoval na osnovi kulta oglejskega mučenca Tacijana.³⁴ Vzhodno od Ogleja se je kult teh dveh mučencev razširil v majhni meri in dokaj pozno.³⁵

Ker nam zanesljivi viri povedo o Hilariju in Tacijanu zelo malo, je naše znanje o teh dveh mučencih odvisno od tega, koliko nam lahko o njih pove legenda. Ta je brez dvoma poznega nastanka. Po klasifikaciji, ki jo je postavil H. Delehay, spada med historične romane z realnim zgodovinskim ozadjem,³⁶ ki ga v primeru obeh glavnih junakov predstavlja njuna mučeniška smrt v Ogleju, v primeru treh ostalih žrtev, Feliksa, Larga in Dionizija, pa verjetno niti to ne, pač pa le napačno branje Hijeronimijanskega martirologija, morda tudi posedovanje relikvij istosimenskih mučencev.³⁷ Nerazjasnjen je pri sedanjem stanju virov zapis v videmskem rokopisu Uzuardovega martirologija s konca 14. stoletja, kjer se 29. aprila omenjata kot oglejska mučenca prezbiter Akacij in njegov učenec Hilarij, katerih posmrtni ostanki naj bi bili odkriti v času cesarja Henrika II. (1002—1024) in častno pokopani v Beligni. Ta zapis je v popolnem neskladju z vsemi ostalimi viri o mučencu Hilariju in njegovih spremljevalcih. Tudi sicer v nobenem od doslej poznanih martirologijev ne nastopata skupaj tadva mučenca. Do morebitnih srečnih najdb novih virov ostaja vprašanje odprto.³⁸

Origo civitatum Italie, ed. sec. (92, v. 22 s.; 145 v. 16 s.). Gl. tudi P. F. KEHR, *Regesta pontificum Romanorum VII/2*, Berlin 1925, 170 ss.

³⁴ Ta lokalni svetnik se omenja prvič leta 794, pozneje pa ga navajata med drugimi USUARDUS, *Jan.* 16 (3) (p. 162) in MR, *Jan.* 16 (4) (p. 23 in 24 n. 4). Domnevo je izrazil A. NIERO, *I martiri*, 155.

³⁵ Najpozneje leta 1342 je bila posvečena sv. Hilariju cerkev v Gorici (S. TAVANO, *Sant'Ilario*, 171 s.). Na Slovenskem naletimo le na eno posvetitev temu svetniku (sedaj razrušena cerkev nad Robičem pri Kredu na Kobariškem, gl. LS 1, 1968, 745). Na tega svetnika spominjajo toponima Jelarji pri Škofijah in Volarje na Tolminskem ter hidronim Jelar (furl. Èlar, ital. Ellero) v Beneški Sloveniji.

³⁶ *Les legendes hagiographiques*, Subsidia hagiographica 18 a, 1955⁴, 108 s.

³⁷ MH, *Mart.* 16 (p. 147) navaja za skupino oglejskih mučencev (gl. op. 20) skupino »in Nicomedia Castori Dionisi Nonni...«; ker v nekaterih rokopisih besedi »in Nicomedia« manjkata ali pa je oznaka kraja nejasna, moremo domnevati, da je pisec legende Dionizija nehote (?) štel za oglejskega mučenca. Dejansko gre za mučenca iz Soluna, ki se slavi 14. marca (MH, 144 n. 1). Largus se napačno omenja v oglejski skupini 17. marca (gl. op. 20); dejansko gre za rimskega mučenca »in via Ostiensi« (MH, Aug. 8 (424)). Relikvije obeh mučencev se omenjajo v Gradežu leta 992 in 1024 (gl. pogl. I, op. 113 in 114). V primeru Feliksa ne vemo, za katerega mučenca gre; morda za znanega oglejskega mučenca iz dobe cesarja Dioklecijana, še verjetneje pa je avtorja legende zopet zapeljal zapis »Felicis Hilari« v MH, *Mart.* 13 (141), ki zopet nima nobene zveze z Oglejem.

³⁸ G. BIASUTTI, *Il »Proprium sanctorum«*, 25, navaja sledeč zapis: »Item in civitate Aquilegia passio beatorum Achatii presbiteri et Hellari eiusdem discipuli. Qui pro Christi nomine varia sustinentes tormentorum genera ingredi celestis aule per palmam martirii meruere ardua. Horum corpora sanctissimo dei nutu temporibus cuiusdam henrici Romanorum imperatoris sunt inventa et postmodum in quodam praefate Civitatis loco, qui dicitur belenia, venerabili eiusdem urbis patriarcha astante, cum omni honore tumulata.« Gl. še G. BIASUTTI, *Acacio ed Ellaro*, *Le Panarie* 49—50, 1980, 5—9; A. NIERO, *I martiri*, 158. Če gre za cesarja Henrika II (1002—1024) je bil omenjeni patriarh lahko le Janez IV. (984—1019) ali Popon (1019—1045).

Ena od bistvenih značilnosti legende o Hilariju in Tacijan, ki po-maga pojasniti čas in okoliščine njenega nastanka, je motivna in ponekod tudi izrazna podobnost z legendo o sv. Mohorju. Te podobnosti moremo razvrstiti v tri skupine. Prvo sestavljajo hagiografski klišeji, ki so v muče-niških legendah pogosti, in ki sami na sebi ne dokazujejo odvisnosti med legendama, npr. oznaka poganskih bogov, določene partije opisa mučenja, vloga znamenja križa, omemba pokopa zunaj mestnega obzidja s sklep-nim datiranjem.³⁹ Drugo skupino predstavljajo podobnosti, ki so značilne zlasti za oglejsko hagiografijo, tako zlasti nastop mučeništva v paru, ki ga sestavlja škof in diakon.⁴⁰ Tretjo skupino predstavljajo tiste značil-nosti, za katere moremo soditi, da jih je avtor naše legende povzel po legendi o sv. Mohorju: v prvi vrsti omemba izredno velike vloge pogan-skega svečeništva kot gonilne sile preganjanja, ki je opisana z istimi mo-tivnimi sklopi in ponekod tudi z istim besediščem.⁴¹ To nam kaže na sorodnost med legendama, med katerima so opazne tudi velike razlike, tako v obsegu, jeziku in slogu, v stopnji navzočnosti čudežev in v njihovem značaju.

Čas nastanka legende moremo določiti samo približno. Če legendo povzemata Uzuard in Kronika oglejskih patriarhov s srede 9. stoletja, mo-

³⁹ V legendi o Mohorju (c. 10) so označeni poganski bogovi z besedami: »sine anima sunt, sine auditu, et sine visu, sine gressu«, v legendi o Hilariju in Tacijan (c. 5) kot »lapidei, lignei, et ferrei vel aerei, ab hominibus sunt facti«, oz. »qui nec vident, nec audiunt, nec loqui possunt, nec ambulare possunt, nec se ipsos salvare.« Ujemanje je torej samo vsebinsko, ne pa oblikovno. Mučenje sv. Mohorja (c. 10) se je začelo z »extendi, et nervis crudis caedi... in eucleo suspendi, et pectus ejus ungulis ferreis radi«, Hilaria (c. 5) podobno z »nudari et nudatum virgis caedi... exten-sum in equuleo ungulis radi.« Brez dvoma gre za klišejski opis, ki ga srečamo v legendah neštetokrat (prim. preglednico istrskih legend na str. 120). Oba mučenca sta s pomočjo znamenja križa (»faciens signum crucis«; pass. Herm. 20; Pass. Hil. 6) storila raznovrstne čudeže. Obe skupini mučencev sta bili pokopani »foras murum (oz. muros) civitatis... regnante Domino nostro Jesu Christo, qui est honor et gloria in secula seculorum (sklepni del obeh legend).

⁴⁰ V obeh legendah je vloga diakonov oz. arhidiakonov bistveno manjša od škofove vloge in je povsem v njeni senci. Diakona se pojavita proti koncu legend, skorajda ne nastopata kot samostojni osebnosti, temveč kot škofova učenca in pomočnika. S to podrejeno vlogo se bistveno razlikujeta od diakonov Lavrencija in Vincencija, ki sta tako v legendi kot pozneje v kultu povsem zasenčila vlogi svojih škofov, papeža Siksta in škofa Valerija iz Saragoze (gl. LS 1, 227 ss.; 3, 319 ss.).

⁴¹ V legendah poganski svečeniki (sacerdotes paganorum oz. sacerdotes idolorum) grozijo prezesu, da ga bodo ovadili pri cesarju, če bo neodločen v boju proti krščanstvu, z besedami: »Nam contra te incipiemus relationem imperatori dirigere« (Passio Herm. 14) oz.: »... et nosis si haec ad Caesarem pervenerint, in majus venies periculum« (Passio Hil. 9) in zahtevajo škofovo smrt z besedami: »Tolle magum, occide veneficum« (Pass. Herm. 21) oz.: »Tolle magum, interfice maleficum« (Passio Hil. 6). Vsebinske podobnosti, ki kažejo na vsebinsko odvisnost med legendama, so še sledeče: v obeh prezesa kot svarilo omenjata Kristusovo mučeniško smrt (Passio Herm. 8; Passio Hil. 4) in v obeh legendah naj bi postopek proti škofu služil kot svarilo vsem drugim (Passio Herm. 8; »in te correctionem omnium, quos ad te aggregasti, faciam«; Passio Hil. 3: »ut ipso tormentato, universi ejus corrigantur exemplo«).

remo soditi, da je bila vsaj v vsebinskem oziru izoblikovana do srede 9. stoletja, torej skoraj istočasno ali le malo pozneje kakor legenda o sv. Mohorju v nam poznani obliki. Zato nas skupne poteze ne smejo presenetiti. Po drugi strani pa moremo ugotoviti, da sta legendi v vsebinskem oziru med seboj neodvisni. Medtem ko oglejski seznam »patriarhov« postavlja Hilarija za Mohorjem in Kronika omenja neposredno nasledovanje, se je pisec legende temu vprašanju izognil tako, da ni povedal, kdo je Hilarija imenoval za škofa, temveč se je skliceval na njegovo veliko priljubljenost pri ljudstvu.⁴² Da sta legendi nastali v okvirno gledano istem obdobju, kaže tudi podobna idejna, da tako rečemo politična nastrojenost. Ker v obeh nastopajo kot preganjalci ljudje z grškimi imeni (Sevast oz. Beronij in svečenik Monofant), je upravičeno mnenje, da gre za protibizantinsko usmerjenost, za težnjo, prikazati Bizantince kot preganjalce oz. potomce preganjalcev oglejskih kristjanov.⁴³

Od naše legende neodvisno izročilo v seznamu oglejskih »patriarhov«, da je bil Hilarij škof, moremo vzeti kot avtentično in ga naša legenda samo potrjuje. Veliko težje pa je rešljiv problem kronologije Hilarijevega delovanja. Koliko je zanesljivo izročilo v legendi, da je umrl mučeniške smrti pod cesarjem Numerijanom leta 284?

Odgovor na to vprašanje nam more dati samo način omemb cesarja Numerijana kot preganjalca v tej in drugih legendah s tega območja. Numerijan se v legendi dvakrat omenja kot cesar (caesar). On naj bi izdal ukaz o preganjanju (iussio) in njemu neposredno naj bi bil podrejen oglejski prezes Beronij.⁴⁴ Poleg Numerijana se omenjajo še cesarji oz. cesarja (imperatores, domini nostri imperatores), ki so izdali ukaz (praeceptum) o preganjanju.⁴⁵ Cesarski odlok naj bi po eni strani pretil s hudimi kaznimi tistim kristjanom, ki žrtvovanje odbijejo, po drugi pa obljubljal odpadnikom po nekoliko nejasni formulaciji lepe materialne nagrade.⁴⁶ Poimenovanje protikrščanskega zakona (praeceptum, iussio) je terminološko neprecizno, njegova določba o nagradi za odpadnike je nehistorična.⁴⁷ Zgodovinska situacija, ki jo predpostavlja legenda, in vladarska terminologija, ne ustrezata niti pomladi 283 (en cesar, dva cesarja), niti pomladi 284 (dva cesarja, od katerih se je Numerijan zadrževal na

⁴² *Passio Hil. 2:* »... raptus a populo Diaconus est ordinatus. Insistente itaque plebe, post aliquantum tempus ordinatus est Episcopus.«

⁴³ Prim. A. NIERO, *I martiri*, 157.

⁴⁴ *Passio Hil. 3:* »... cum a Numeriano Caesare iussio venisset, ut Christiani idolis sacrificarent ... (9) ... si haec ad Caesarem pervenerint ...«

⁴⁵ *Passio Hil. 3:* »... sacrificia diis secundum praecepta Imperatorum ... (7) ... non obeditis Imperatorum praeceptis ... (9) ... Praeceptum enim Dominorum nostrorum Imperatorum continet, ut, si quis ex Christianis fuerit inventus, percunctatus puniatur ...«

⁴⁶ *Passio Hil. 3:* »... qui autem noluerint (sc. sacrificare) diversis poenis afficiantur: obaudientes autem magnum bonorum honorem consequantur.«

⁴⁷ Prim. H. LAST, *Christenverfolgung II (juristisch)*, RAC 2, 1954, 1219 ss.

Vzhodu). Postavitev dogodkov v starejša obdobja je prav tako nezanesljiva.⁴⁸ Prav tako se opis dogodkov ne ujema z dobo tetrahij, po letu 293, z delitvijo oblasti na dva imperatorja in dva cesarja. Oglej kot del Italije je bil ves čas podrejen cesarju (imperatorju) Maksimijanu, bil je celo v letih 293 (?) do 296 in 299 do 305, torej tudi v času preganjanja kristjanov (303 do 305), ena od cesarjevih rezidenc.⁴⁹ Kot cezar je vladal Ogleju po koncu prve tetrahije, od maja 305 do spomladi 307, Sever z rezidenco v Milanu, za katerega pa ni znano, da bi preganjal kristjane. Kot možen odraz protimaksimijanske tendence legende moremo oceniti poročilo, da bi moral škof Hilarij žrtvovati v Herkulovem templju oz. »velikemu Herkulu« kot glavnemu zaščitniku mesta. To nas spominja na Maksimijanov in nato tudi Severov in Maksencijev cesarski pridevek *Herculius*.⁵⁰ Vendar se zdi datiranje dogodkov iz legende v to dobo odločno prepozno. Sezname oglejskih »patriarhov« in sploh oglejsko izročilo postavljajo namreč Hilarija pred Krisogonom, ki je bil gotovo žrtev Dioklecijanovega oz. Maksimijanovega preganjanja kristjanov.⁵¹ Izključiti moramo možnost, da bi kar dva škofa (oz. trije, če upoštevamo tudi Krisogona II.) umrla v času Dioklecijanovega preganjanja kristjanov. Tako nam podatki iz legende ne morejo dati zanesljivih opornih točk za datiranje smrti teh dveh mučencev.

B. Servul (Socerb) iz Trsta

Ozemeljsko in časovno najbližje je mučeništvu Hilarija in Tacijana postavljeno mučenišтво sv. Servula, ki naj bi trpel v Trstu 24. maja leta 284. O njem nam poroča legenda z naslednjo vsebino:⁵²

⁴⁸ DE RUBEIS, MEA, 40 s. je domneval, da moremo opisane dogodke postaviti v leta 203—208 (Septimij Sever in Karakala kot cesarja, Geta cezar) oz. v leto 170—171 (na osnovi zakonov cesarja Marka Avrelija in že pokojnega Lucija Vera naj bi oglejske kristjane preganjal cezar Komod).

⁴⁹ T. D. BARNES, *The New Empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge (Mass.)—London 1982, 56; o možnosti obstoja cesarske palače v Ogleju gl. M. BONFIOLI, *Soggiorni imperiali a Milano e ad Aquileia da Diocleziano a Valentiniano III*, AAAd 4, 1973, 130 s. in N. DUVAL, *Les palais impériaux de Milan et d'Aquilée. Réalité et mythe*, ibidem, 155 ss.

⁵⁰ *Passio Hil. 5*: »Sacrifico magno Herculi, et vide gloriam et virtutem ejus...« Herkul nastopa kot glavni zaščitnik Ogleja, saj pravi prezes (*Passio*, 4): »et compello deos colere, qui praebent huius civitatis salutem, et per quos mundus gubernatur.« Oznaka je odraz Herkulovega kulta v Ogleju (gl. A. CALDERINI, o. c. (kot v op. 4), 150 s.), morda tudi odraz Maksimijanove posvetne oblasti nad mestom. V tem primeru bi lahko pomenilo svetnikovo rušenje Herkulovih kipov (c. 6) in samega templja (c. 8) odraz krščanske opozicije proti temu cesarju kot preganjalcu kristjanov.

⁵¹ Gl. pogl. I, op. 84.

⁵² Legendo (BHL 7642) je objavil P. KANDLER, *Atti dei santi martiri Tergestini* (dodatek k *Pel fausto ingresso...*) na četrtem mestu, ter nazadnje, ob upoštevanju vseh razpoložljivih rokopisov, M. SZOMBATHELY, *L'ufficio da San Servolo della collezione Scaramanga*, Archeografo Triestino 24, ser. IV, 1962, 59—82, besedilo legende na

Krščanska starša Evlogij in Klemencija sta imela sina edinca Servula, lepega po telesu, še lepšega po duši, ki se je že kot otrok ves predal življenju v pobožnosti. Pri dvanajstih je na božji ukaz zapustil starše in odšel živeti v neko votlino v bližini mesta,⁵³ kjer je ostal leto in devet mesecev, nato se je na božji ukaz vrnil domov. Na poti domov mu je pot zastavila velikanska kača, ki jo je Servul premagal tako, da je napravil znamenje križa in dihnil v njeno obličje. Po vrnitvi na dom in skorajšnji očetovi smrti je zaslovel s čudežnimi ozdravitvami. Z znamenjem križa, polaganjem rok in eksorcizmom je ozdravil najprej nekega obsedenega mladeniča, nato mrzličnega sina neke vdove, nato zidarja Didima, ki se je ponesrečil pri delu, in številne druge, zaradi česar se je množica ljudi začela zgrinjati k njemu.

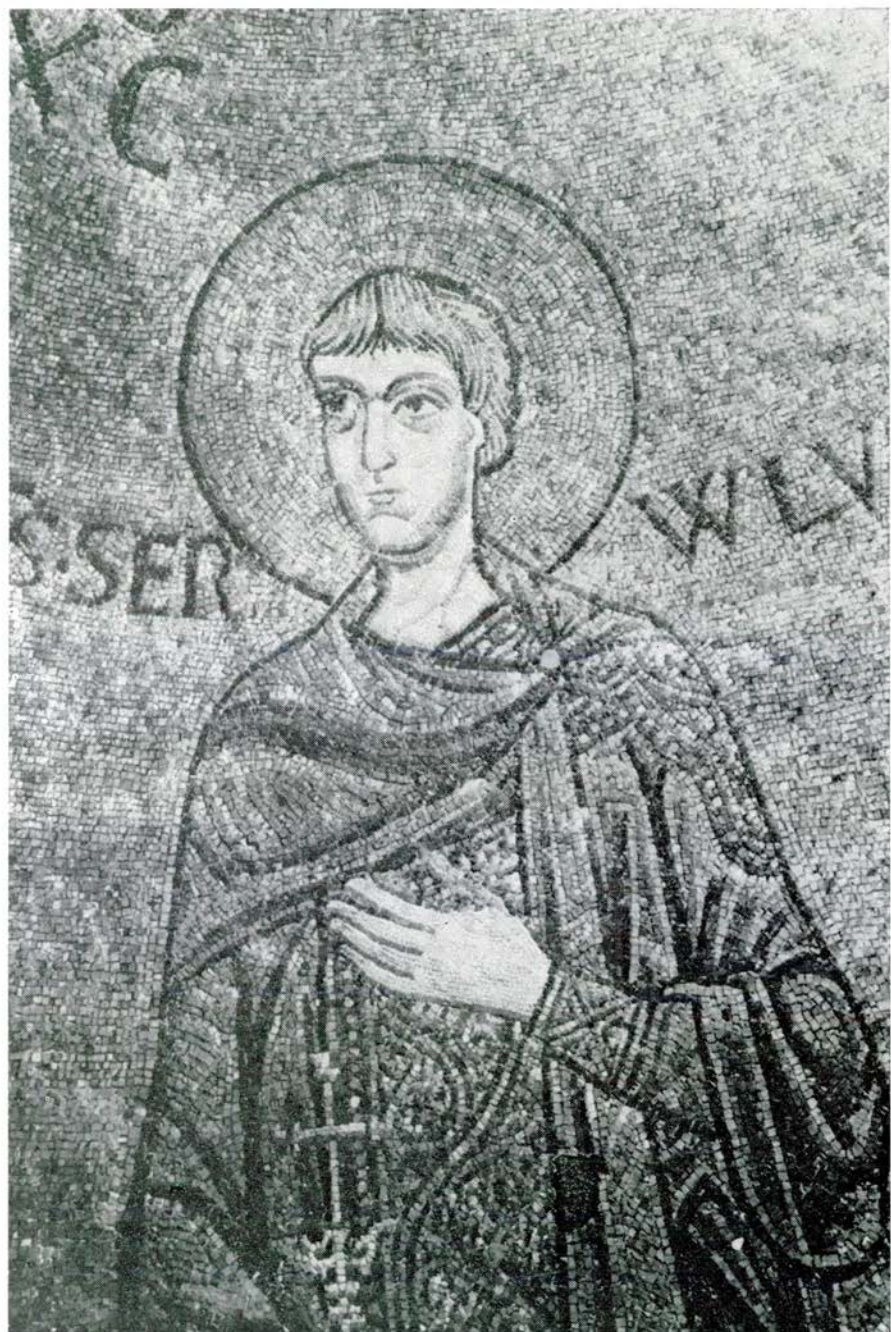
Ko je tedaj cesar Numerijan izdal edikt proti kristjanom, je bil za prezesa v Trstu Junil. Prezes je poslal po Servula svojega namestnika Ataulfa, ki ga je Servulova izjemna pojava prevzela. Vojaki so Servula odvedli k prezesu. Sledilo je mučenje: pretepanje, praskanje s kavljji, polivanje z vrelin oljem. Ker ni mučenje Servulu prav nič škodovalo, temveč je muke občutil kot prijetne, so ga po nasvetu Junilovih svetovalcev polili z urinom, da bi izgnali iz njega magično moč. Ko tudi to sredstvo ni zaleglo, so ga odpeljali iz mesta in ga usmrtili. Mati Klemencija je ponoči skupaj z drugimi kristjani odnesla sinovo truplo in ga častno pokopala. Datum mučeniške smrti: 24. maj.

Legenda je kasen hagiografski izdelek slabše vrste. Gre za »historični roman«, ki temelji po vsej verjetnosti na nepristnem izročilu. V Hijeronimijanskem martirologiju se namreč omenja na ta dan mučeništvo Zojla in Servula »in Istria«; gre za napačno izročilo o mučencih, ki jih je treba postaviti v Listro v Mali Aziji. Sporočilo Hijeronimijanskega martirologija je s pritegnitvijo »sirskih« mučencev priredil Florus, za njim so ga sprejeli Parvum Romanum, Ado in Uzuard ter nato Rimski martirologij, ki vsi omenjajo na ta dan skupino mučencev (Zojla, Servula oz. Servilija, Feliksa, Silvana in Diokla) v Istri, nastalo na podlagi napačnega branja oz. ponavljanja imen v Hijeronimijanskem martirologiju.⁵⁴ Iz elogijev v teh martirologijih je razvidno, da njihovi sestavljalci niso poznali ali vsaj ne upoštevali tržaške legende, ker je bila ta očitno poznega nastanka in lokalnega

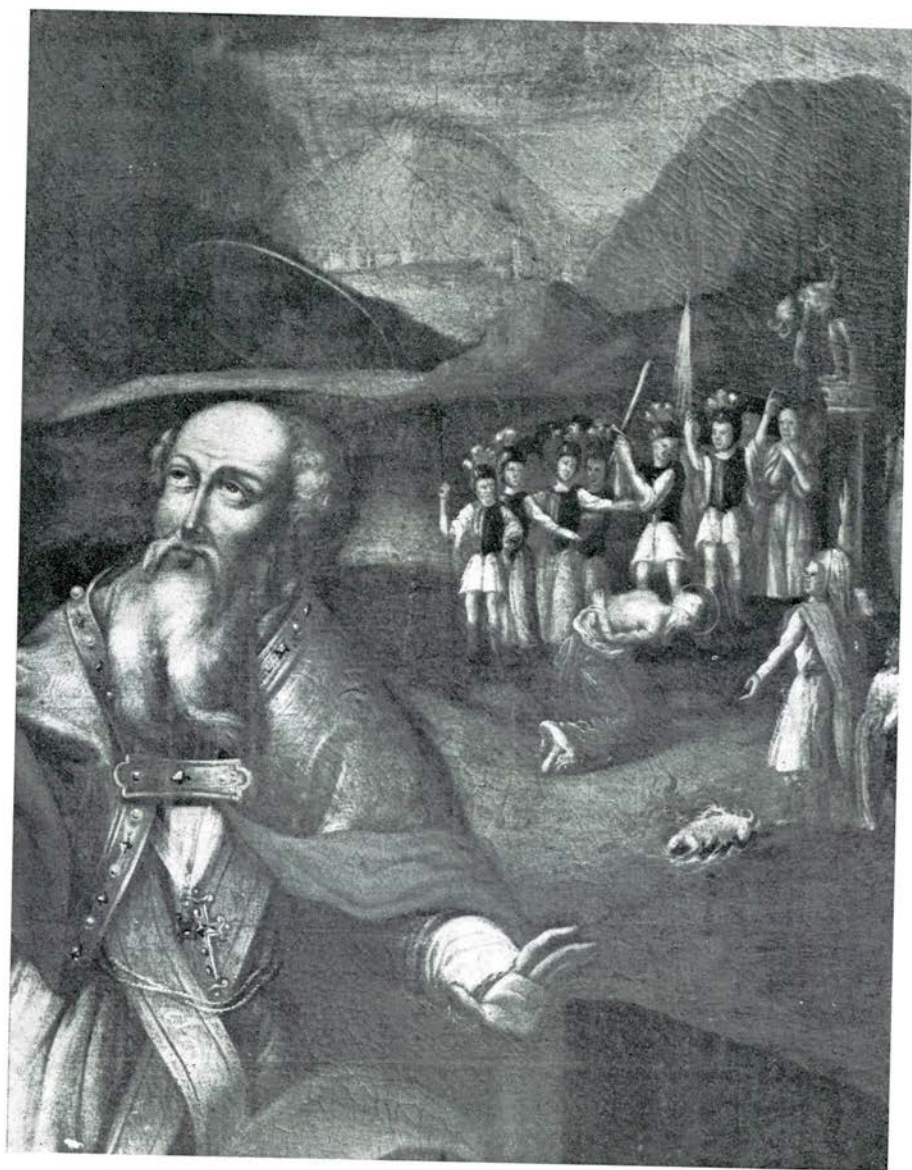
str. 68—73. Svoboden italijanski prevod legende posreduje N. MANZUOLI, o. c., 46—53, bolj točnega M. SZOMBATHELY, o. c., 76—79. Obširen italijanski povzetek, že kar svobodno predelavo besedila legende, posredujeta IRENEO della Croce, o. c., 405—411 in G. BUTTIGNONI, o. c., 39—44. Od domačih starinoslovcev legendo upoštevajo kot zgodovinski vir in jo povzemajo J. L. SCHÖNLEBEN, *Carniolia*, III, 201 s.; J. V. VALVASOR, *Die Ehre*, II/VIII, 569 s. in M. BAVCAR, *Historia*, 2, 80—83 (slov. prev. p. 112—115). Od novejšje literature velja upoštevati zlasti sledeče delo: A. NIERO, *Zoello, Servolo, Felice, Silvano e Diocle*, BS 12, 1969, 1485—1487 (z obsežno bibliografijo). Kratek povzetek legende prinaša tudi E. MARINI, *Leggende dei tre Santi protettori di Trieste*, Enciclopedia monografica del Friuli—Venezia Giulia 3, Udine 1978, 1401 s., kratek, problemsko zasnovan prispevek pa V. SAXER, *L'Istria e i santi istriani Servolo, Giusto e Mauro nei martirologi e le passioni*, AMSI 32 n. s., 1984, 58 ss.

⁵³ V poznejšem izročilu Sveta jama (Grotta di San Servolo), ki se nahaja približno 300 metrov vzhodno od gradu Socerba (ital. San Servolo), znan romarski kraj (*Krajevni leksikon Slovenije* I, Ljubljana 1968, 143).

⁵⁴ Gl. pogl. I, op. 296 in H. QUENTIN, *Les martyrologes historiques*, 333; 428; 482.



7. Sv. Servul (Socerb)



8. Obglavljenje sv. Maksimilijana Celjskega

pomena. Čas nastanka legende ni znan. Gotovo je morala biti izoblikovana pred sredo 14. stoletja, ko jo je točno in izčrpno povzel beneški kronist Dandulus.⁵⁵ Drugi vir z domala isto vsebino kot legenda je liturgična himna v čast sv. Servula, ki nam jo posreduje »Ordo breviarii secundum consuetudinem Aquilegensem et Tergesti Ecclesiam per circulum anni« iz dobe 1316—1348, za katerega nekateri domnevajo, da je starejši od legende.⁵⁶ Tudi izročilo o kultu tega svetnika v Trstu ne sega v bistveno starejše obdobje. Najstarejši dokaz njegovega čaščenja je upodobitev na apsidalnem mozaiku v katedrali sv. Justa (apsida sv. Justa desno od glavne apside) z začetka (?) 13. stoletja.⁵⁷ Da je bil kult tega svetnika v samem Trstu gotovo precej starejši, saj je bil že zgodaj razširjen tudi izven mesta, nam dokazuje njegov kult na Beneškem. Tržaškemu mučencu je bil posvečen najstarejši samostan v Benetkah, zgrajen v bližini doževe palače, ki se prvič omenja v listini iz leta 819, pozneje pa še večkrat v beneških kronikah.⁵⁸ Poleg tega samostana, ki je obstajal do začetka 12. stoletja, je bilo sv. Servulu posvečenih na Beneškem še nekaj cerkva in en ženski samostan.⁵⁹ Poročila o cerkvah in samostanih sv. Servula na Beneškem postavljajo kronike v zvezo z ljudmi, ki so izhajali iz relativne bližine Trsta: opat Janez je bil patriarh v Gradežu, družina Calbanov pa je prišla na Beneško iz Kopra. To bi kazalo na razširjenost kulta sv. Servula na področju Trsta že v zgodnjem srednjem veku, o čemer se ni ohranilo nobeno pričevanje. Te omembe kulta iz zgodnjega srednjega veka in dejstvo, da je ime samo (Servilius) dobro zasidrano v istrski in

⁵⁵ *Chronica*, A. 284 (p. 26).

⁵⁶ Himna, ki jo sestavlja 60 jamskih dimetrov, vsebuje v vsebinskem oziru vse elemente legende z izjemo poročila o izganjanju magične moči iz mučenca. Objavila sta jo P. KANDLER, *Pel fausto ingresso* (takoj za legendo) in nazadnje M. SZOMBATHELY, o. c., 66—68; gl. tudi 65 in 81 op. 13. Domnevo, da je himna starejša od besedila legende, je izrazil A. NIERO, o. c., 1485, ki je datiral nastanek legende v čas po l. 1330.

⁵⁷ D. GIOSEFFI, *I mosaici parietali di San Giusto a Trieste*, AAAd 8, 1975, 287 ss., zlasti 294; G. CUSCITO, *Trieste. Die Basilika San Giusto*, Bologna 1978, 19 (Abb. 23), 21 ss.; IDEM, *Storia di Trieste Cristiana attraverso le sue chiese I*, Trieste 1982, 26 ss.

⁵⁸ Listina iz leta 819 in JOHANNES DIACONUS, *Chronicon Venetum* (G. MONTICOLA, *Cronache*, 108, v. 13—17 in op. 4) sporočata, da se je maja 819 opat samostana sv. Servula Janez, pred tem gradeški patriarh, z menihi odselil iz omenjenega samostana, ker je ta imel premalo zemlje, ker je ležal v močvirju in se ni mogel sam preživljati, v novi samostan sv. Hilarija. Del menihov je vztrajal v starem samostanu do začetka 12. stoletja. Gl. P. F. KERH, *Italia pontificia VII/2*, 170 s.

⁵⁹ V zvezi z dogodki leta 1001 v Benetkah se omenja »*sancti Servuli ecclesia, que non longe a ducis palacio scita decernitur*« (JOHANNES DIACONUS, o. c., p. 162, v. 6 s.). Obstoj cerkva in enega ženskega samostana, posvečenih sv. Servolu, omenja tudi *Origo civitatum Italiae*, ed. tertia (p. 144, v. 10—13): »*Participaci patrocina multa erant habentes de Sancto Georgio et Calbani de Sancto Servolo. Ambo insimul duas ecclesias fecerunt ad honorem illorum. In ecclesia Sancti Servoli monasterium constituerunt monacharum.*« O tej družini poroča vir v nadaljevanju (p. 147, v. 17): »*Calbani de Capra Ystrie venerunt...*«

oglejski onomastiki antičnega obdobja,⁶⁰ daje slutiti možnost, da se v ozadju legende le skriva resnična osebnost, zlasti zato, ker legenda govori v nasprotju z martirologijem o enem mučencu in se ta v elogijih ne omenja na prvem mestu.

Da gre v našem primeru za kasno legendo, nam kaže tudi njena zgradba. Po snovnih motivih, na katere naletimo v njej, je neke vrste centon. Avtor si je poglavitne motive očitno sposodil iz treh virov: iz oglejskih legend o Mohorju in o Hilariju, iz tržaške legende o Evfemiji in Tekli ter iz raznih svetniških, zlasti meniških življenjepisov, tako da legenda predstavlja v srednjem veku zelo priljubljeno sintezo mučeniškega in eremitskega ideala. Na oglejsko tradicijo spominjajo naslednji motivi: Servulova izjemna lepota, ki spominja na Mohorjevo,⁶¹ ozdravljenje sina nekega tržaškega meščana, ki je tako kakor Ulfij in Gregorij v legendi o sv. Mohorju prišel prosit za svojega sina in je dosegel njegovo ozdravljenje šele s svojo trdno vero,⁶² ime prezesovega namestnika (vicarius) Ataulfa, ki tu nastopi kot potencialni spreobrnjenec iz višjih slojev,⁶³ in obtoževanje mučenca zaradi magije.⁶⁴ Na legendo o Hilariju in Tacijanenu spominja oznaka vsebine protikrščanskega edikta⁶⁵ in način, kako je Servul premagal kačo; na isti način je namreč Hilarij iz Herkulovega templja odpihnil poganke kipe. Prav tako je v obeh legendah navzoče poudarjanje vsemočnosti znamenja križa.⁶⁶

Iz zakladnice tržaških legend se je pisec zgledoval predvsem po legendi o Evfemiji in Tekli. Servul je bil star šele dvanajst let ob odhodu v puščavo in štirinajst, ko je bil mučen za Kristusovo vero. Prva starost nas spominja na tržaško mučenko Teklo, druga na njeno sestro Evfemijo.⁶⁷ Tako kot je Evtropija, mati tržaških devic, z velikim veseljem vzela na

⁶⁰ Servilije najdemo v Pulju (I. I. X, 1, 382; 383; 384; II. Ju 1199), v Poreču (I. I. X, 2, 24) in v Ogleju (A. CALDERINI, o. c., 546).

⁶¹ *Passio* (ed. M. SZOMB.), 68, v. 5: »Erat enim speciosus, quo nullus poterat esse formosior«; prim. *Passio Herm.* 3.

⁶² *Passio* (ed. SZOMB.), p. 69, v. 29 — p. 70, v. 25; prim. *Passio Herm.*, 1—3. Skoraj identično je formuliran v obeh legendah svetnikov pogoj za ozdravljenje (»Si credideris ex toto corde tuo in nomine Domini mei Iesu Christi, videbis filium tuum sanum a demonio« (*Passio Serv.*, p. 70 v. 9 ss.) oz. »Si credideris in Dominum Jesum Christum ex toto corde tuo, videbis filium tuum (ex integro) sanum«). Prav tako je Servulova ozdravitev obsedenca (*Passio*, p. 70, v. 15 ss.) podobna Mohorjevi ozdravitvi obsedenega Gregorijevega sina (*Passio Herm.* 15—18).

⁶³ *Passio*, p. 71, v. 31 — p. 72, v. 1; prim. *Passio Herm.* 1 in pogl. I, op. 43 in 133.

⁶⁴ *Passio*, p. 73, v. 1—4; prim. *Passio Herm.* 14 in pogl. I, op. 64.

⁶⁵ *Passio*, p. 71, v. 26—28: »... exiit edictum a Numeriano imperatore, ut, si quis Christum colens non sacrificaret ydolis, diversis penis affligeretur.« Prim. *Passio Hilarii* 3 (»qui autem noluerint (sc. sacrificare) diversis poenis afficiantur«).

⁶⁶ *Passio*, p. 69, v. 18 ss.: »fecit signum crucis in fronte sua et exsufflavit in faciem serpentis, statimque disruptus per medium seprens et mortuus est.« Prim. p. 70, 18 s.; *Passio Hilarii* 6 (»et signum faciens in labiis, exsufflavit in simulacris, quae statim elisa sunt tamquam pulvis.«).

⁶⁷ *Passio*, p. 69, v. 1 ss.; prim. *Passio Euphem. et Thecl.* 4.

znanje, da sta njeni hčeri aretirani in da bosta mučeni za vero, tako je Servulova mati Klemencija z veseljem vzela na znanje sinovo smrt.⁶⁸

Veliko je pisec prevzel iz zakladnice meniških življenjepisov, tako npr. življenje v jami po božjem razodetju in beg od staršev, motiv čudežnih ozdravitev, ki so jih deležni zlasti tudi sicer pomoči potrebni ljudje (pomoč vdovi, ki ji je zbolel sin edinec), motiv borbe s kačo oz. zmajem.

Datiranje legende v dobo, ko naj bi cesar (imperator) Numerijan izdal edikt (edictum) o preganjanju kristjanov, je že spričo zelo majhne vrednosti legende več kot sporno. Očitno je avtor vzel to datiranje od drugod, pri čemer je spričo različne terminologije majhna verjetnost, da bi si ga sposodil pri oglejski legendi o Hilariju in Tacijanu.⁶⁹ Imena v legendi so stereotipna krščanska imena in nimajo trdnih korenin v antični istrski onomastici.⁷⁰ Grški imeni Servulovega očeta (Eulogius) in ponesrečenega zidarja, ki ga je Servul ozdravil (Didimus), sta odraz grškega elementa v mestu, morda odsev dejstva, da se je legenda izoblikovala že v bizantinski dobi ali v dobi, ko je bil spomin nanjo še navzoč.

C. German Puljski

Med bolj zanesljivimi legendami z istrskega območja postavlja preganjanje kristjanov v dobo cesarja Numerijana legenda o puljskem mučencu Germanu s sledečo vsebino:⁷¹

V času, ko je vladal cesar Numerijan, eden najhujših preganjalcev kristjanov, in ko je bil tretjič postavljen za puljskega prezesa in sodnika Antonij, je živel v mestu dvaintridesetletni kristjan German, sin plemenitih staršev, ves predan veri in asketskemu življenju. Na božji namig se je German sam predstavil prezesu kot vnet kristjan, ki želi pretrpeti mučeništvo za vero. Prezes ga je dal aretirati in za tri dni zapreti v ječo. Ta čas je German preživel v molitvi in postu. Četrtega dne ga je dal prezes privedi v amfiteater in ga v navzočnosti številnih gledalcev zaslišati. Ker je German žalil poganske bogove in odbil žrtvovanje Jupitru in Apolonu, se je začelo mučenje, ki je bilo izredno

⁶⁸ Passio, p. 73, v. 15 ss.: »... iugulaverunt eum (sc. Serv.). Quo audito genetrix eius nomine Clementia, cum magno gaudio veniens...« Prim. Passio Euphem. et Thecl. 4: »Haec audiens Epihania mater earum, cum gaudio magno orationem fudit...«

⁶⁹ Gl. op. 65. V oglejski legendi nastopa Numerijan kot cesar (caesar) (prim. op. 44), tukaj kot imperator. V oglejski legendi naj bi izdal »iussio« oz. »praeceptum«, tukaj edikt.

⁷⁰ Onomastične paralele najdemo le za Didima in Klemencijo na napisih iz Pulja (I. I. X, 1, 306; 382).

⁷¹ Legenda (BHL 3842) je objavljena v AB 17, 1898, 173—176. Edino pomembnejšo in zato temeljno študijo o njej je napisal Camilo DE FRANCESCHI, *La leggenda di San Germano martire polese*, AMSI 51—52, 1939—1940, 243—255. Na rezultate te razprave se opirajo kasnejši prikazi. Gl. A. NIERO, *Germano, santo, martire di Pola*, BS 6, 1965, 259—260 (s podrobno bibliografijo, kateri bi veljalo dodati še E. POLASCHEK, *Pola*, RE XXI, 1, 1951, 1249) in *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*, Zagreb 1979, 267 (gesl. D. NEŽIĆ, *Istarski sveci*).

raznolično in dolgotrajno. Najprej so ga žgali z ognjem in ga pretepali, nato polivali po trebuhu z vrelo smolo in oljem, nato ga žgali z gorečimi bakljami, ga praskali s kavlji in mu potisnili na glavo razžarjeno čelado ter ga ponovno pretepali. Germanu to mučenje ni prav nič škodovalo, saj ga ni niti čutil. Zaradi neuspeha je sodnik mučenje ustavil, nakar je German sredi arene spregovoril gledalcem, zlasti kristjanom med njimi, in jih utrdil v veri. Ob njegovem govoru je eden od sodnikovih svetovalcev, Jovinijan, svetoval, naj se čimprej izreče obsodba in izvrši smrtna kazen, ker da German muk sploh ne čuti in je od poganstva odvrnil že tri tisoč ljudi. Prezes je izrekel sodbo. Germana so odvedli iz mesta in ga pri tretjem milniku obglavili. Naslednjo noč je diakon Eladij s kristjani skrivoma odnesel truplo in ga v bližnjem kraju častno pokopal. Datuma mučeništva nam legenda ne posreduje.

O Germanu imamo zelo malo poročil. Legendo nam je ohranil »Magnum legendarium Austriacum«, ohranjen v več rokopisih iz 12. in 13. stoletja, z izvorom verjetno v Spodnji Avstriji, ki postavlja čaščenje mučenca na 30. maj.⁷² Med puljskimi dokumenti, ki omenjajo Germana, so se ohranili samo »Kalendarium Ecclesiae Polensis« v dveh rokopisih iz 14. in 15. stoletja (prvi je ohranjen le fragmentarno, drugi postavlja Germanovo čaščenje na 29. april), »Proprium sanctorum« v dveh rokopisih iz 14. in 15. stoletja, ki nam fragmentarno ohranjata nekaj odlomkov iz legende, prirejenih za liturgične potrebe, in mestni statuti iz let 1431, 1500 in ca. 1650.⁷³ S tem se poročila o puljskem mučencu Germanu izčrpajo. Ne omenjajo ga niti stare beneške kronike, ki omenjajo kult več istrskih mučencev na Beneškem, niti Dandulus, ki je bil sicer dobro obveščen o Istri in pozna legende o treh mučencih »sub Numeriano« s severnojadranskega področja (o Hilariju in Tacijan, Servulu in Mavru iz Poreča). Kult tega mučenca je bil očitno tako lokalno omejen in v senci kulta apostola Tomaža kot mestnega patrona,⁷⁴ da je bil širše nepoznan. Germanu so bile posvečene štiri cerkve v okolici mesta (v Brestovici, prej San Germanu, kjer naj bi bil mučenec obglavljen,⁷⁵ v Vodnjanu, Signolah in cerkev na Brionih iz 15. stoletja, ki je kot edina še ohranjena),⁷⁶ med približno dvajsetimi cerkvami v samem mestu pa niti ena. Relikvije se nikdar z zanesljivostjo ne omenjajo. Kult tega mučenca je bil v samem Pulju tako šibak, da je nekako do začetka 17. stoletja

⁷² A. LHOTSKY, *Quellenkunde zur mittelalterlichen Geschichte Österreichs*, MIOG, Ergänzungsband 19, 1963, 220 s. Gl. tudi C. DE FRANCESCHI, o. c., 250.

⁷³ C. DE FRANCESCHI, o. c., 251 ss. Odlomek iz liturgične knjige, ki se nanaša na mučeništvo sv. Germana (*In festo Sancti Germani martyris, ad vespas*), sestoječ iz sedmih antifon, je objavil P. KANDLER, *L'Istria* 2, 1847, 237.

⁷⁴ G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 150.

⁷⁵ C. DE FRANCESCHI, o. c., 253; o toponimu San Germano gl. tudi C. DE FRANCESCHI, *La toponomastica dell'antico agro polese desunta dai documenti*, AMSI 51—52, 1939—1940, 175.

⁷⁶ C. DE FRANCESCHI, *La leggenda*, 253; A. NIERO, o. c. (s fotogr. cerkve na Brionih).

zatonil v pozabo. Istrski, beneški, furlanski in kranjski starinoslovci iz 17. in 18. stoletja Germana ne omenjajo (zadnjič ga omenja Manzuoli leta 1611)⁷⁷ in šele proti koncu prejšnjega stoletja je s prvo objavo postala poznana legenda o njegovem mučeništvu.

Ker razen legende in iz nje izhajajočih poročil nimamo od nje neodvisnega vira, ki bi poročal o tem mučencu, je problem njegovega identificiranja zelo zapleten. Hijeronimijanski martirologij res omenja na 29. april mučenca Germana, vendar gre za prezbiterja iz Aleksandrije,⁷⁸ 28. in 31. maja pa praznik istoimenskega pariškega svetnika in nekega sicer neznanega mučenca, verjetno iz Afrike.⁷⁹ Minimalna je možnost, da bi omemba katerega od teh Germanov dala povod za postavitev datuma čaščenja puljskega svetnika. »Kalendarium Venetum« iz 11. stoletja omenja na 30. maj praznovanje škofa Germana skupaj z emonskim škofom Maksimom. Datum sovpada s praznikom puljskega mučenca, vendar med njima ne moremo ugotoviti nikakršne zveze.⁸⁰

Pristnosti legende v prid govorijo nekatere njene nedvomno stare sestavine. Omemba puljskega mesta z oznako »in capite Histriae provinciae« ustreza najbolj bizantinski dobi,⁸¹ ko je moralo biti izročilo o

⁷⁷ Manzuolijevo poročilo je analiziral C. DE FRANCESCHI, *La leggenda*, 253 s.

⁷⁸ MH, Apr. 29 (217).

⁷⁹ MH, Mai 28 (278); Mai 31 (283 in 285 n. 24).

⁸⁰ A. NIERO, o. c., 260. Z ozirom na to, da omenja koledar praznovanje škofa Germana skupaj z emonskim škofom Maksimom, je zelo verjetno, da se za to omembo skriva škof »*Germanus Aemoniensis*«, eden od podpisnikov darovnice ravskega škofa Maksimijana puljskemu samostanu sv. Andreja in cerkvi sv. Marije Formose iz leta 547 (P. KANDLER, CDI, A. 547; DE RUBEIS, MEA, 192, ki je navedel isti vir, je bral »*Germanus Bononiensis*«, prav tako F. KOS, *Gradivo*, I, 38 (32)). Gl. tudi F. KOS, *Izbrano delo*, Ljubljana 1982, 24 (z izrazi dvoma, da gre za novigradskega škofa, za kar je plediral zlasti F. BABUDRI, *Ruolo cronologico dei vescovi di Cittanova d'Istria*, Archeografo Triestino s. III, vol. 5 (33), 1909, 335 s.).

⁸¹ Oznako »*Histria provincia*« srečamo najprej pri Kasiodoru v letih 537/38 (*Variae* 12,2,23; F. KOS, *Gradivo*, I, 24—25 (16 s.); M. KRIZMAN, *Antička svjedočanstva o Istri*, Pula—Rijeka 1979, 300 ss.), očitno kot odraz dejstva, da se je Istra v gotski dobi upravno ločila od Benečije, s katero je bila upravno združena od avgustejskih časov dalje. Pozneje srečamo to oznako zlasti v bizantinski dobi. Takrat jo uporabljajo naslednji viri: pismo ravskega eksarha Smaragda ali Romana iz l. 585 ali 590 (F. KOS, *Gradivo*, I, 99 (120); dve pismi Gregorija Velikega iz l. 591 in 599 (F. KOS, *Gradivo*, I, 103 (127) in 124 (165)); *Cronica de singulis patriarchis Nove Aquileie* za leto 628 (G. MONTICOLO, *Cronache*, 10; F. KOS, *Gradivo*, I, 156 (198)); GEOGRAPHUS RAVENNAS, *Cosmographia*, IV, 31,37 (edd. M. PINDER-G. PARTHEY, Berlin 1860, 256; 293); F. KOS, *Gradivo*, I, 182 (226; 228); M. KRIZMAN, o. c., 326 s.); pismo gradeškega patriarha papežu Stefanu III. in papežev odgovor iz let 768—772 (F. KOS, *Gradivo*, I, 241 (276) in 243 (278)). Oznako še večkrat srečamo v virih iz frankovske dobe in še pozneje, nekako do leta 1000 (tako v Rižanskem placitu iz leta 804 (F. KOS, *Gradivo*, II, 23 (27); R. UDINA, *Il placito del Risano*, Archeografo Triestino s. III, v. 17 (45), 1932, 67)); v listini Ludvika Pobožnega izpred leta 827 (F. KOS, *Gradivo*, II, 62 (57)); v listini Otona II. iz leta 972 (F. KOS, *Gradivo*, II, 441 (335)) in na več mestih v Janeza Diakona Beneški kroniki, nanašajočih se na l. 875; 876; 1000 (ed. G. MONTICOLO, *Cronache*, 121, v. 15; 122, v. 11; 156, v. 12). Pozneje se namreč vse bolj uveljavlja termin *marchia*. Pri

mučencu še dokaj sveže, prav tako oznaka »iudex« za najvišjega mestnega civilnega funkcionarja.⁸² Tudi omemba zasliševanja in mučenja v amfiteatru je verjetno pristna, saj je znano, da so amfiteatre večkrat uporabljali v take namene. Preseneča nas to, da ni bila tamkaj izvršena tudi smrtna kazen, kakor je bilo običajno, zlasti zato, ker je puljski amfiteater ležal izven mestnega obzidja in v tem oziru ne bi bilo nobene ovire.⁸³ Na starost legende kaže tudi izročilo o kraju Germanovega pokopa, saj je ta kraj še do prejšnjega stoletja ohranil ime San Germano.⁸⁴ Na resnične postopke proti kristjanom spominja tudi obtoževanje zaradi magije oz. pripisovanje magične moči krščanskim mučencem. Legenda ne omenja pripadnikov višje cerkvene hierarhije, saj se omenja poleg verne množice samo diakon z grškim imenom, Elladius,⁸⁵ ki je pokopal mučenčevo truplo. Legenda torej ni nastala za podkrepitev kakih cerkvenopravnih ali cerkvenopolitičnih aspiracij in ne odraža protibizantinske nastrojenosti. Strokovna izraza »vir venerabilis« kot oznaka za diakona (!) in »consiliarius« za sodnikovega svetovalca sta preveč splošna, da bi ju lahko uporabili za datiranje nastanka legende, saj sta se uporabljala od pozne antike pa skozi ves srednji vek.⁸⁶

Poleg teh elementov, na osnovi katerih bi mogli nastanek legende datirati nekako v sedmo ali osmo stoletje,⁸⁷ vsebuje legenda več stereotipnih sestavin, na katere naletimo tudi pri drugih legendah z oglejskega in posebej z istrskega območja, kar kaže na približno istočasni nastanek teh legend v nam poznani zapisani obliki. To je omemba visokega družbe-

nekaterih, zlasti poznejših omembah, moremo domnevati, da je termin »provincia« bodisi anahronističen, bodisi nevtralnega pomena (dežela, pokrajina). O silno zapletenem vprašanju upravne zgodovine Istre v pozni antiki in v zgodnjem srednjem veku gl. L. MARGETIC, *Neka pitanja u vezi s Istrom (I—III stoljeće)*, Ziva antika, 32, 1982, 53—82.

Oznaka Pulja kot glavnega mesta Istre je najbolj ustrezna za bizantinsko dobo (gl. R. UDINA, o. c., 17), dasi naletimo nanjo izrecno šele v aktih mantovanske sinode iz l. 827 (ed. A. WERMINGHOFF, MGH Leges III/2, 1906, 586: »populi Polensis, quae civitas caput est Histiae«; gl. tudi F. KOS, *Gradivo*, II, 93 (79)), očitno kot nasledek stanja v bizantinski dobi.

⁸² *Judex* se omenja v legendi šestkrat (c. 1;3;4;5;7 bis) kot sinonim za prezesa, ki se omenja šestkrat (c. 1;3;4;5;6;7). *Judex* je bil v istrskih mestih v bizantinski dobi najvišji civilni funkcionar, ki je bil kot vsi ostali voljen (gl. F. MAYER, *Die dalmatinisch-istrische Munizipalverfassung im Mittelalter und ihre römischen Grundlagen*, Zeitschrift d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. 24, German. Abt., 1903, 262; 265); v legendi se omenja *tertio praesidatu Antonius praeses* (!).

⁸³ Prim. Camilo DE FRANCESCHI, o. c., 252.

⁸⁴ *Ibidem*, 253.

⁸⁵ *Passio*, c. 7.

⁸⁶ O vsebini naslova »vir venerabilis«, ki se je uporabljal običajno za škofe, gl. E. JERG, *Vir venerabilis. Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den ausserkirchlichen Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlichen Stellung*, Wiener Beiträge zur Theologie 26, Wien 1970, passim.

⁸⁷ Camilo DE FRANCESCHI, o. c., 250, je datiral njen nastanek v 5. ali 6. stoletje; to datiranje se nam zdi prezgodnje.

nega izvora mučenca, ki se omenja v praktično vseh legendah, kjer je o tem govora,⁸⁸ opisi mučenja, ki v tem primeru prestopijo vsako mejo razumnosti, saj ni izpuščeno tako rekoč nobeno od standardnih mučilnih sredstev, ki pa si tukaj ne sledijo po zakonu stopnjevanja od blažjega k hujšemu, temveč se poljubno mešajo in kopičijo.⁸⁹ Stereotipen element je tudi večkratna omemba števila tri; German se je v ječi tri dni postil in molil, do usmrtitve je spreobrnil skoraj tri tisoč ljudi (jasna je analogija z izročilom o oglejskih devicah), bil je usmrčen pri tretjem miljniku iz mesta, tako kot sta bila po izročilu pokopana Mohor in Fortunat.⁹⁰ Povsem v duhu oglejskih in istrskih legend je oznaka poganskih bogov kot ničvrednih demonov, zapisanih peklju.⁹¹ Z legendo o Hilariju in Tacijanu ter z legendo o Servulu jo povezuje razen datacije dogodka v Numerijanov čas tudi poudarjen asketski (meniški) ideal, namreč nenehen post in molitve, in odpornost proti vsakršnemu mučenju.⁹²

Za nas je najvažnejše vprašanje, ali gre za mučenca iz dobe cesarja Numerijana. Numerijan se v začetku legende označuje kot najhujši in nenehni (večkratni?) preganjalec kristjanov, kar je že z ozirom na trajanje njegove vlade izključeno. Njegovi protikrščanski zakoni se označujejo kot »impia praecepta«.⁹³ Opis časa in okoliščin Germanove smrti je povsem nezanesljiv, vsebinsko netočen in nekoliko spominja na opis podobnih dogodkov v oglejski legendi o Hilariju in Tacijanu.

Č. Pelagij Emonski

Zadnje mučeništvo, ki naj bi se zgodilo v dobi cesarja Numerijana na vplivnem območju Ogleja v ožjem smislu, še na ozemlju Italije, je trpljenje emonskega mučenca Pelagija. O njem govori legenda z naslednjo vsebino:⁹⁴

⁸⁸ *Passio*, c. 2 (»ex parentibus nobilissimis«).

⁸⁹ Običajno zaporedje v legendah (šibanje-praskanje s kavlji — ogenj) je tukaj spremenjeno v sledeče zaporedje: ogenj — šibanje — vrelo olje in smola, istočasno mučenje z ognjen — praskanje s kavlji — »kronanje« z razbeljeno čelado — šibanje.

⁹⁰ *Passio*, c. 3 (»ingresso eo in carcerem ... tribus diebus et tribus noctibus ieiunans et orans«); c. 7 (»iam paene tria milia virorum a cultura separavit ... ad miliarium tertium ... spiculator amputavit caput eius«). Prim. pogl. I, op. 72 in 147.

⁹¹ *Passio*, c. 3: »... minister satanae ... qui habitat in idolis tuis surdis et mutis et sine spiritu et absque visu et sine gressu ... (5) ... nam daemones, quos colitis, qui possident corda vestra, numquam eis sacrificabo.« Prim. preglednico I.

⁹² *Passio*, c. 2: »... qui cottidie in Dei praeceptis permanebat, orationibus et ieiuniis Christum deprecabatur ... quadam nocte, dum oraret ...« Na oglejsko legendo spominja tudi motiv čudežne svetlobe, ki posveti mučencu v ječo (c. 3; prim. *Passio Herm.* 11).

⁹³ *Passio*, c. 1: »... imperium obtineret impiissimus Numerianus, saepe christianorum persecutor ... sua impia praecepta dirigeret per omnes regiones civitatis vel oppida ... (7) ... inoboediens praeceptis domini imperatoris inventus est ...«

⁹⁴ Legenda (BHL 6615; štiri nove rokopise navaja H. FROS, *Inédits non recensés dans la BHL*, AB 102, 1984, 368) je objavljena v AA SS Aug. VI, 1868, 161—163. Po-

V času cesarja Numerijana sta živela v Emoni, mestu v Karniji, zelo premožna in pobožna zakonca Peluzij in Hilarija. Imela sta sina edinca Pelagija, ki sta ga vzgajala v krščanskih krepostih. Ko je bilo Pelagiju sedem let, sta ga zaupala prezbiterju Uraniju, ki se je skrival v strahu pred preganjalci. Ko je bilo fantu dvanajst let, mu je umrl oče, pri osemnajstih mati. Pelagij je ob nastopu dediščine najprej podelil svobodo vsem sužnjem, jim razdelil imetje in živel odtlej skupaj z Uranijem. Ko je bil star petindvajset let, se je začelo hudo preganjanje kristjanov pod cesarjem Numerijanom. V Emono je prišel kot cesarjev pooblaščenec sodnik Evlazij, ki je pred tem obšel razna mesta in dal usmrtiti veliko kristjanov. V mesto je prišel ob tretji nočni uri, ob zori zbral ljudstvo in objavil cesarjev razglas, da se s smrtjo kaznujejo vsi, ki bodo opustili pogansko žrtvovanje.

Ko je Pelagij slišal za to, je na božji namig ob molitvi sklenil, da se bo predstavil sodniku kot kristjan. Evlazij ga je dal aretirati, ga vrgel v ječo in ga tretjega dne zaslišal. Ne da bi ga prej izprašal, se je takoj po Pelagijevem provokativnem nastopu začela tortura. Pelagija so pritrdili na mučilo, ga šibali, pretepali z grčastimi gorjačami, praskali s kavli, polivali po trebuhu z vrelim oljem, nato posuli po tleh črepinje in ga zvezanega valjali po črepinjah. Pelagiju mučenje ni prav nič škodovalo, nasprotno, vse bolj pogumno je odgovarjal sodniku. Sledila je smrtna obsodba. Pelagija so odvedli nedaleč izven mestnega obzidja in ga obglavili. Ponoči je prišel prezbiter Uranij z verniki in na krščanski način pokopal truplo mučenca. Pelagijevo mučeništvo je mnoge spreobrnilo h krščanstvu. Datum mučeniške smrti: 28. avgust.

Preden se posvetimo analizi legende in silno zapletenemu vprašanju relikvij in kulta tega svetnika, naj omenimo ostale vire, ki omenjajo tega mučenca. Iz antike nimamo nobenega dokaza za njegov obstoj. 28. avgusta se omenja Pelagij le v Reichenauskem rokopisu Hijeronimijanskega martirologija izpred sredine 9. stoletja, brez omembe kraja mučeništva.⁹⁵ Ne omenjajo ga starejši historični martirologiji, pač pa šele razni martirologiji od Wandelbertovega verzificiranega koledarja (ca. 848) dalje in končno Rimski martirologij, večinoma z oznako, da gre za mučenca iz

vzemali in komentirali so jo med kranjskimi starinoslovci J. SCHÖNLEBEN, *Carniola*, III, 202—203 in J. V. VALVASOR, *Die Ehre*, II/VIII, 552—556, med istrskimi starinoslovci zlasti G. F. TOMMASINI, *De'commentarii storici-geografici della provincia dell'Istria libri otto*, Archeografo Triestino 4, 1837, 313—319. Posamezne vidike legende in čaščenja tega svetnika so obravnavali tudi P. KANDLER, *Di S. Pelagio patrono di Cittanova e di S. Fiore*, *L'Istria* 2, 1847, 228—233; G. URIZIO, *Relazione storica della Chiesa della B. V. Miracolosa di Buje in Istria* ..., Trieste 1867, 177—184 (ital. besedilo legende); F. BABUDRI, *S. Pelagio martire istriano nel cuore e nella storia di Cittanova*, Trieste 1906 (enkomij); P. RABIKASKAS, *Pelagio*, BS 10, 1968, 442—443; L. PARENTIN, *Cittanova d'Istria*, Trieste 1974, 205—208. Med našimi zgodovinarji je bila legenda v zadnjem času malo opažena. Tako gotovo ni v čast sicer solidni zbirki LS, da tega edinega poznanege potencialnega mučenca iz Emone ne upošteva.

⁹⁵ MH, Aug. 28 (p. 472): »... et alibi sancti Pelagii martyris.« Edini rokopis s tem elogijem, *Breviarium Richenoviense*, je nastal med leti 827 in 842, vendar so dodatki šele iz 12. stol. (gl. AA SS Nov. II/1, 1894, p. XXXIV).

Konstance ob Bodenskem jezeru oz. istoimenskega mesta v Galiji.⁹⁶ Najstarejši martirologij, ki je v skladu z legendo postavil Pelagijevo mučeništvo v Emono v Karniji, je Notkerjev (ca. 896).⁹⁷ Ta zapis predstavlja terminus ante quem za nastanek legende. Nekateri poznejši avtorji, ki so se tudi opirali na legendo, a se jim je lociranje mučeništva »in provincia Carnia« zdelo nesprejemljivo, so Pelagijevo mučeništvo postavljali v grško pokrajino Akarnanijo; tako celo Petrus de Natalibus (1372), kar je presenetljivo za avtorja, ki je bil doma z Beneškega.⁹⁸ Šele od 16. stoletja dalje je z izjemo zapisa v Rimskem martirologiju stopila legenda kot vir za čaščenje tega svetnika toliko v ospredje, da se omenja Pelagij kot nesporno emonski mučenec, ki ga je treba postavljati v kranjsko ali istrsko Emono.

Legenda vsebuje celo vrsto motivov, ki jih srečamo v drugih legendah s tega področja, in ki opisujejo mučeništva pod cesarjem Numerijanom.

Datiranje dogodkov v Numerijanovo dobo ne vzdrži kritike. Že starejši raziskovalci so opozorili na absurdno dejstvo, da je v komaj enoletno dobo vlade cesarja Numerijana postavljeno življenje Pelagija od otroštva do mučeništva pri petindvajsetih letih, torej vsaj dve desetletji življenja;⁹⁹ med preganjalci kristjanov je vladal tako dolgo samo cesar Dioklecijan. Numerijan se označuje kot imperator,¹⁰⁰ enkrat kot princeps in enkrat kot »dominus noster invictissimus princeps«, z naslovom, ki je anahronističen.¹⁰¹ Za mučenčev odnos do cesarja je zanimivo, da ga mučenec ne

⁹⁶ WANDELBERTUS, *Martyrologium*, Aug. 28 (PL 121, 609):

»Urbs Allemannorum recolit Constantia sanctum

Hac quoque Pelagium, fuso pro sanguine clarum.«

MR, Aug. 28 (4) (p. 365): »Constantiae in Gallia sancti Pelagii martyris, qui sub Numeriano imperatore et Evilasio iudice martyrii coronam accepit.« Gl. MR, 366 n. 4 in AA SS Aug. VI, 1868, 152 (A).

⁹⁷ NOTKERUS, *Martyrologium*, V. Kal. Sept. (PL 131, 1144): »Eodem die Emmoniae, quae est civitas provinciae Carniae, passio sancti Pelagii martyris. Qui tempore Numeriani imperatoris, agente Velasio (Evilasio) iudice, pro fide Christi primo ferri pondere collo manibusque gravatus, in carcerem truditur; eductus virgis verberatur, dein fustibus caeditur, postea equuleo suspensus, ungulis laceratur, oleo bulliente ventrem infunditur, super fragmenta testarum, ligatis manibus ac pedibus, protrahitur, postremo capite truncatur.«

⁹⁸ Vsa mesta so navedena v AA SS Aug. VI, 1868, 151 s.

⁹⁹ *Passio*, c. 1: »Temporibus itaque Numeriani imperatoris erat quidam vir ... cum coniuge sua ... habentes unicum filium, nomine Pelagium ... (2) Cum autem esset annorum viginti et quinque facta est acerrima persecutio Christianorum sub imperio Numeriani imperatoris ...« Na to absurdno neskladje je opozoril že avtor prispevka v AA SS Aug. VI, 1868, 160 s.

¹⁰⁰ *Passio*, c. 1; 2 bis; 6 bis; 10.

¹⁰¹ *Passio*, c. 3. Naslov »dominus noster« sicer ustreza Numerijanovi dobi in je dokazan tudi za cesarja Numerijana (ILS 609; 2291; obakrat skupaj s Karinom), naslov »invictissimus princeps« pa je neobičajen. Epiteton »invictissimus« oz. običajno »invictus« se je uporabljal predvsem z odnosnico »imperator« ali »augustus« (tako tudi za Numerijana; ILS 605), izjemoma z odnosnico »princeps«. Naslov »dominus noster invictissimus princeps« se je po nam poznanih virih uporabljal samo za cesarja

prizna za svojega vladarja, temveč samo za vladarja preganjalcev; na ta način je pisec legende dokaj dobro upodobil nespravljivo sovraštvo do posvetne rimske države, ki so jo mnogi kristjani v dobi preganjanj smatrali za hudičevo delo.¹⁰² Legenda pripisuje Numerijanu, da je sprožil izredno hudo preganjanje kristjanov na podlagi dekreta (praeceptum),¹⁰³ šele po dolgotrajni vladi, tako kot je bilo v resnici pod cesarjem Dioklecijanom. Izvajalci dekreta so bili posebni cesarjevi pooblaščenici (iudices), ki so potovali po državi in zasliševali kristjane. Gre za predstavo, ki je v legendah pogosta, da je namreč preganjanje prišlo neposredno od cesarja in da je potekalo v neposredni cesarjevi režiji.¹⁰⁴ Že pred začetkom preganjanja naj bi vladalo veliko sovraštvo lokalnih poganov do krščanske duhovščine, ki je v strahu pred pogani morala živeti v ilegali.¹⁰⁵ Ves ta opis preganjanja je torej povsem nezanesljiv in iz njega ne moremo dobiti niti enega trdnega podatka.

Oznaka Emone kot mesta v Karniji¹⁰⁶ nas postavi pred zapleteno vprašanje historične interpretacije. Ker na to oznako naletimo že v Notkerjevem martirologiju, ki je nastal pred letom 900, moramo biti nanjo posebej pozorni. Jasno je, da ne gre za deželo Karnijo v današnji severni Furlaniji, ki kot pokrajinska ali celo upravnoorganizacijska enota (na kar bi mogli sklepati iz oznake »provincia«) tedaj ni obstajala. Karnija v legendi je lahko samo Kranjska. Gre za eno najstarejših omemb Kranjske, ki ima svoje korenine v upravni razdelitvi v gotski dobi, ob koncu 5. ali najkasneje v prvi polovici 6. stoletja. Po najstarejši omembi pri anonimnem geografu iz Ravene je poznana s tremi imeni: Carneola, Alpes Iuliana in Carnech.¹⁰⁷ Karnija v legendi spominja na zadnjo geografovo varianto, ki

Julijana (361—363) (ILS 755; napis iz Konkordije), zalo podobna naslova srečamo pozneje za Valentinijana I in Teodozija I (ILS 765;780).

¹⁰² Passio, c. 6: »...tuus imperator te fecit ministrum sathanae... (9)... qui (sc. diabolus) et cor vestrum et principis vestri possidet.« Prim. pogl. IV, op. 150.

¹⁰³ Passio, c. 2: »...facta est acerrima persecutio Christianorum... (3)... imperiale praeceptum... non obediens praeceptis domini nostri invictissimi principis... erant (!) enim immensa persecutio adversus Christianos...«

¹⁰⁴ Passio, c. 2: »Et veniens quidam iniquissimus iudex, Evelasius nomine, directus a Numeriano imperatore... (3)... qui per multas civitates pergyrans, multos Christi servos per bonam confessionem transmisit cum victoria et palma Dominum.«

¹⁰⁵ Passio, c. 1: »...commendaverunt eum (sc. Pelagium) cuidam presbytero, nomine Uranio, qui erat occultus propter metum persecutionis paganorum.«

¹⁰⁶ Passio, c. 1: »...in civitate Emmona, quae est in provincia Carnia... (2)... in supra memorata civitatem Emmonem.«

¹⁰⁷ ANONYMUS RAVENNAS, *Cosmographia*, IV, 21—22 (ed. M. PINDER-G. PAR-THEY, Berlin 1860, 221 ss.; F. KOS, *Gradivo*, I, 182 (223 ss.). Geografova poročila, ki se nanašajo na dan. slovenske dežele, so analizirali in postavili v historični okvir M. KOS, *Postanek in razvoj Kranjske*, Glasnik Muzejskega društva za Slovenijo 10, 1929, 25 ss. in zlasti J. ŠASEL, *Carniola (Carneola)*, RE Suppl. 12, 1970, 1569—1575; IDEM, *Alpes Iuliana*, AV 21—22, 1970—1971, 33—44 (zlasti 42) ter U. SCHILLINGER-HÄFELE, *Der Name »Carnich« in der Kosmographie von Ravenna*, AV 26, 1975, 255—258. Gl. še T. KNIFIC, *Carniola in the early middle ages*, Balcanoslavica 5, 1976, 111—121

je največkrat izpričana.¹⁰⁸ Prva varianta, dasi le enkrat izpričana in manj običajna, ki pa se je pozneje edina uveljavila,¹⁰⁹ je pomanjševalnica iz imena »Carnia« (mala Karnija), druga varianta, ki jo geograf navaja kot starinsko in jo omenja dvakrat, pa je nasledek in ljudska poenostavitev imena poznoantične vojne krajine, imenovane »Claustra Alpium Iuliarum«, katere sestavni del je bila.¹¹⁰ Na tej podlagi moremo sklepati na čas nastanka legende. Oznaka Emone kot mesta »in provincia (!) Carnia« v legendi ustreza upravni razdelitvi, ki se je izoblikovala v zgodnejšem obdobju gotske oblasti, v začetku 6. stoletja, in nato zopet po bizantinski zmagi nad Vzhodnimi Goti.¹¹¹ Zato je upravičen sklep, da je legenda nastala med sredo 6. stoletja in začetkom 10. stoletja, verjetneje bližje prvi časovni meji kakor drugi.

Motiv premožnih krščanskih staršev, ki imajo verskemu življenju in krščanskim krepostim predanega sina edinca spominja na legendo o tržaškem mučencu Servulu. Ime očeta Peluzija je silno redko, medtem ko ime matere Hilarije spada med standardna krščanska imena, prav tako imeni Pelagij in Uranij. Vendar nima nobeno od teh imen opore v nam poznanem onomastičnem gradivu z obravnavanega območja. Zanimivo je dejstvo, da se Evlazij vseskozi omenja kot sodnik (judex; le enkrat

in L. MARGETIČ, *Neka pitanja u vezi s Istrom (I—VII stoljeće)*, Ziva antika 32, 1982, 65 ss.

¹⁰⁸ V navedenem odlomku se »patria Carnech (Carnich)« omenja štirikrat, nato še enkrat kot »patria Carnium« (RAVENN. ANON., o. c., IV, 37 (cit. ed., 293; F. KOS, *Gradivo*, I, 182 (227 s.)) ter kot »iugum Carnich« v Guidonovem izvlečku iz geografove Kozmografije. U. SCHILLINGER-HÄFELE, o. c. 256 s. je na podlagi analize teh mest prišla do zaključka, da je prvotna oblika imena »Carnium«, oblika »Carnich« pa je nastala iz adjektiva »Carnicus« potem, ko je izpadel zadnji zlog (»Carnic, Carnich«). Naša varianta »Carnia« je torej izvedena iz geografove izvirne oblike »Carnium«, kar kaže na njen zgoden nastanek.

¹⁰⁹ Karniolo kot naslednji vir omenja PAULUS DIACONUS, *Historia Langobardorum* 6,52 (ed. G. WAITZ, MGH In usum schol., Hannoverae 1878, 236) s konca 8. stol. in darovnica Otona II iz leta 973 (F. KOS, *Gradivo*, II, 444 (338)). »Carneola« je pri anonimnem geografu zelo verjetno poznejša glosa (U. SCHILLINGER-HÄFELE, o. c., 257) in je kot taka gotovo mlajša od oblike »Carnia« v naši legendi.

¹¹⁰ ANON. RAVENN., o. c., IV, 21 (cit. ed., 221; F. KOS, *Gradivo*, I, l. c.: »Alpes Juliana antiquitus dicebatur...«); IV, 37 (cit. ed. 293; »quod iugum Carnium dicebatur ab antiquis Alpibus Julia.«). Gl. J. SAŠEL, *K zgodovini Julijsko-alpskega obrambnega področja*, Situla 14/15, 1974, 255—262; drugače L. MARGETIČ, o. c., 67.

¹¹¹ Anonimni ravenski geograf, ki opisuje razmere v pozni gotski dobi, postavlja Emono (*Atamine; Cosmogr.* IV, 20 (cit. ed. 220; F. KOS, o. c., I, 223)) na mejo med Karniolo in Valerijo (*Valeria quae et Media appellatur provincia*) vendar na ozemlje slednje. Očitno gre za izjemno situacijo, ko so Bizantinci v vojni z Goti odtrgali vzhodni del Karniole in ga pripojili verjetno novoustanovljeni provinci Mediji oz. Valeriji (J. SAŠEL, *Carniola*, st. 1573 s.; IDEM, *Alpes Iuliana*, 42; IDEM, *K zgodovini Emone v rimskih napisih in literaturi*, Zgodovina Ljubljane, Ljubljana 1984, 43). Pred tem je Emona gotovo pripadala Karnioli, po bizantinski zmagi nad Goti tudi, in ta predstava je navzoča tudi v naši legendi. O Emoni pri anonimnem geografu gl. nazadnje J. SAŠEL, *H krajevnima imenoma Emona in Ljubljana*, Linguistica 24, 1984, 251—253.

ga Pelagij označi kot tirana),¹¹² nikdar ne z običajnejšo oznako za lokalne preganjalce (*praeses*). Za policijske sile v njegovi službi je uporabil avtor legende sinonimno izraze »*quaestionarii*«, »*tortores*« in »*ministri*«;¹¹³ vsi trije izrazi ustrezajo jezikovni rabi tako v pozni antiki kot v zgodnjem srednjem veku. Sodnikov prihod v mesto v globoki noči je izrazno sredstvo za stopnjevanje dramatičnosti in ima na obravnavanem področju paralelo v tržaški legendi o sv. Lazarju.¹¹⁴ Sodnikova grožnja, da bo trupla usmrčenih kristjanov vrgel psom v žrtje, nas spominja na legendo o oglejskih devicah.¹¹⁵ Opazka, da so ob začetku preganjanja kristjani masovno zatajili vero in opravili pogansko žrtvovanje, spominja na resnično dogajanje v času Decijevega preganjanja.¹¹⁶

Cela vrsta elementov v legendi spominja na legendo o Germanu Puljskem: med molitvijo je zaslišal Pelagij glas iz nebes, naj se zoperstavi preganjalcem, ker bo deležen božje pomoči. Na Germana spominja »montanistični« nastop Pelagija pred preganjalci. Opis aretacije s težkimi utežmi, zapretnje v najgloblji in najtemnejši del ječe, kjer se je svetniku pokazala luč, polivanje po trebuhu z vrelim oljem kot sestavni del torture — tako kot v primeru Germana tudi sedaj olje opeče po rokah rabljeve pomočnike, mučenec pa ga občuti kot polivanje z mrzlo vodo — potek torture pred množico gledalcev, ki sočustvujejo z žrtvijo in na katero se mučenec večkrat obrača in jo s svojim junaškim zadržanjem spreobrne, vse to srečamo že v legendi o puljskem mučencu.¹¹⁷ Potek mučenja nas v prvem delu (šibanje, batinanje, praskanje s kavljí) spominja na mučenje Hilarija iz Ogleja, v drugem delu (mučilo, praskanje s kavljí, mučenje s črepinjami) pa na mučeništvo Januarija in Pelagije.¹¹⁸ Na to podobnost moramo biti še posebej pozorni zato, ker gre za istoimensko mučenko (oziroma po Hijeronimijanskem martirologiju za mučenca (!), ker bi se mogel avtor navdihovati po zapisu o tem mučeništvu, dasi tudi ta ni izviren).¹¹⁹

Na podlagi teh podobnosti moremo oceniti legendo o mučencu Pelagiju kot literarni centon z minimalno zgodovinsko vrednostjo. Ob opisu

¹¹² *Passio*, c. 4.

¹¹³ *Passio*, c. 4: »...*tortores praesto sunt*... (5) *quaestionarii*... (8)... *manus quaestionariorum succendebantur*... (9) *jussit ministris*... (10)... *educantes ergo eum ministri foris muros*...«

¹¹⁴ *Passio*, c. 3: »...*qui cum noctis hora tertia sub silentio civitatem fuisset ingressus*...« Prim. *Passio Lazari* 2 (P. KADLER, *Pel fausto ingresso*... (*Atti*, na prvem mestu)).

¹¹⁵ *Passio*, c. 3; prim. AA SS Sept. I, 1868, 608 (E).

¹¹⁶ *Passio*, c. 3: »*Quo audito universi viri et mulieres derelinquebant Deum, et sacrificabant diis*.« Prim. CYPRIANUS, *De lapsis* 7 (PL 4, 471) in EUSEBIUS, *H. E.* 6,41,11—13 (ed. G. BARDY, SC 41, 1955, 147 s.; slov. prev. F. K. LUKMAN-I. POJAVNIK, o. c., 119).

¹¹⁷ Podobnosti med legendama so sledeče: (gl. v op. na naslednji strani).

¹¹⁸ Gl. MH, *Jul.* 11 (p. 368); MR, *Jul.* 11 (3) (p. 281 in 282 n. 3).

¹¹⁹ Zapis o mučeništvu Januarija in Pelagije je povzet po legendi o milanskih mučencih Naboru in Feliksu (gl. MH *Jul.* 10 (p. 362 in 366 n. 132)).

cele vrste stereotipnih in le malo individualiziranih sestavin moremo zaznati motivni vpliv nekaterih legend. Ne le v motiviki, temveč tudi v načinu formuliranja, je vpadljiva podobnost z legendo o Germanu iz

Passio Germani

c. 2. *Quadam nocte, dum oraret, subito facta est ad eum vox dicens: Surge, Germane, exaudita est deprecatio tua, et non te despexit Deus... Mane ergo surgens esto obviam huic impiissimo iudici... quoniam ego sum tecum... (3) Surgens autem diluculo... et procedente iudice iniquitatis, exiit obviam ei, et clara voce dixit ad eum Germanus...*

Audiens haec Antonius praeses, iussit eum teneri et in custodiam mitti cum multo ferri pondere manibus et pedibus et collo constrictum... incluserunt eum custodes in interiore custodia, in loco tenebroso...

Orante autem eo, lumen refulsit clarum nimis in carcere, ita ut admirarentur custodes ipsi valde.

(5) *Cacabos implentes pice et adipe atque oleo supposito ignem diutius ferventem eius ventrem superfundite... Cumque diutius ferberet cacabus, incendebat manus carnificum, beatissimo autem martyri nihil nocebat... (6) hic ignis nullum mihi dolorem, sed refrigerium praestat.*

Dixit iniquissimo iudici sanctus Germanus: Erubescere iam cum patre tuo diabolo, qui possidet cor tuum...

spectante universo populo... sanctus Dei manu sua innuebat silentium, et exclamavit omnibus qui crediderant in Dominum... Jesum Christum, qui mihi tanta beneficia praestabit...

(7) *Eadem nocte veniens quidam vir Dei venerabilis Elladius diaconus occulte cum multis viris religiosus et fidelibus...*

Passio Pelagii

c. 4. *Eadem vero hora, cum orationem faceret ad Dominum, facta est ad eum vox de caelo, dicens: Surge, Pelagi, exaudita est oratio tua. Ego enim tecum sum, et non te deseram: descende et confunde audaciam tyranni istius... beatissimus autem Pelagius descendens ad civitatem, et se in faciem iudicis obtulit, dixitque ad eum...*

(5) *Audiens haec Evelasius iudex, iussit ei ferri pondera collo et manibus mitti, et sic in carcerem protrahi... Cum autem protraheretur in carcerem, ingresso eo in interiorem custodiam, in loco obscurissimo reliquerunt eum quaestionarii.*

Ipsa quoque flexis genibus orationem ad Dominum effudit... Statimque refulsit lumen in carcere clarius sole, et non recessit usque ad mane.

(8) *jussit oleo valde calente ejus ventrem perfundi. Cumque hoc factum fuisset, manus quaestionariorum succendebantur, sancto autem martyri erat frigidum, quasi frigida aqua in hyemis temporibus esset perfusus.*

(7) *Cumque hoc factum fuisset, nullum dolorem sentiebat.*

(9) *Et dixit iudici: Jam erubescere cum patre tuo diabolo... qui et cor vestrum et principis vestri possidet.*

(7) *Universus autem populus ex circumstantibus... exclamaverunt in conspectu iudicis... magis fides accrescebat populo circumstanti. Sanctus autem Pelagius dicebat universis: Videtis, quanta sint praestita beneficia Domini mei Jesu Christi...*

(10) *Veniens autem mediae noctis tempore Uranius presbyter... cum fidelibus... una cum populis, qui per ejus passionem crediderunt.*

Pulja. Zaradi tega je upravičen sklep, da sta legendi nastali v dokončni obliki na približno istem področju (vsi rokopisi prve in večji del rokopisov druge legende izhajajo z južnonemškega in avstrijskega prostora) in v približno istem času, gotovo pred 10. stoletjem.

Vprašanje mučenca Pelagija se silno zaplete, če se spustimo v analizo ranje poročil o njegovih relikvijah in kultu, saj so z njim povezana kar tri mesta: Konstanca ob Bodenskem jezeru, Emona in Novigrad v Istri.

Da gre za mučenca iz Konstance, nam sporoča velika večina martirologijev, ki omenjajo tega mučenca, od Wandelbertovega s prvo omembo Pelagija (ca. 848) do Rimskega martirologija. Poročila lokalnih kronik so nejasna. Medtem ko »Chronicon Constantiense« imenuje Pelagija, očitno opirajoč se na legendo, Emonca, ki naj bi bil usmrčen v Konstanci, in sporoča o njegovem kultu v času škofa Salomona II. (885—891), pa »Annales eremi Deiparae matris« sporočajo, da je šele škof Salomon III. leta 918 prinesel relikvije mučenca Pelagija (*corpus integrum!*) iz Rima in tega mučenca postavil za mestnega patrona.¹²⁰ To drugo poročilo je v nasprotju z Wandelbertom, ki omenja Pelagija kot mučenca iz Konstance kar sedemdeset let pred tem dogodkom. Identiteta mučenca, čigar relikvije so leta 918 prispele v Konstanco, je nejasna. Morda gre res za mučenca iz Emone (pri čemer nimamo nobenega sporočila, kdaj so njegove relikvije prispele iz Emone v Rim), ali za kakega istoimenskega mučenca. Važno je vsekakor dejstvo, da se relikvije mučenca Pelagija z gotovostjo omenjajo v Konstanci šele od leta 918 dalje. Kult tega mučenca se je iz Konstance razširil v razne kraje na Švabskem (Rotweil, Reichenau), v Švico (samostan Bischofszell), v Prago in na Pirenejski polotok (?).¹²¹

Legenda, ki je ohranjena v šestih rokopisih, treh z nemškega področja (Reichenau, Speyer, Stuttgart), enem z avstrijskega področja (Zwettl) in dveh iz Benetk,¹²² omenja kot kraj Pelagijevega mučeništva Emono na Kranjskem, medtem ko Konstance sploh ne omenja. Pri tem je treba upoštevati, da legenda ne vsebuje poročila o prenosu mučenčevega trupla (*translatio*) ali poročil o kasnejšem čaščenju. Z ozirom na to, da gre za legendo, ki je bila razširjena zlasti na nemškem področju, moremo glede kraja mučeništva vsekakor dati Emoni prednost pred Konstanco, saj bi vsaj od nemških rokopisov pričakovali favoriziranje Konstance. Na prvi pogled presenetljivo je dejstvo, da v sami Ljubljani v starejših obdobjih čaščenja tega svetnika nikjer ne zasledimo. Čeprav gre za legendarnega emonskega mučenca, tega v srednjeveški Ljubljani očitno niso vedeli. Prelom z antiko je bil namreč tako korenit, da se je šele od Schönlebna dalje postopoma in se šele ob koncu prejšnjega stoletja dokončno uveljavila predstava, da se pod rimskimi ruševinami na področju Ljubljane skriva

¹²⁰ Poročila so navedena v AA SS Aug. VI, 1868, 153.

¹²¹ AA SS Aug. VI, 1868, 155 ss.

¹²² *Ibidem*, p. 160; H. FROS, l. c. (op. 94).

antična Emona.¹²³ Tudi če bi v Emoni v pozni antiki obstajal kult tega svetnika, je spričo takega preloma povsem razumljivo dejstvo, da se ni ohranila za njim nobena sled. Tako je povsem razumljivo, da se Pelagij ne omenja v obeh ustanovnih dokumentih ljubljanske škofije iz let 1461 in 1462 in da mu ni bila posvečena nobena cerkev in noben oltar na področju ljubljanske škofije. Šele Schönleben in za njim Valvasor sta z veliko erudicijo in domoljubjem skušala priboriti Ljubljani tega mučenca. Da za njunima izvajanjima ni stal kakšen starejši kult tega mučenca kaže dejstvo, da ne omenjata relikvij, in da sta podlegla tedaj očitno močnejši teoriji o Konstanci kot kraju mučeništva, le s to razliko, da sta Konstanco iskala v bližini Emone in jo našla v Neviodunu na Dolenjskem. Vrzal v virih sta zapolnila s hipotezo o prenosu Pelagijevih relikvij ob koncu 6. stoletja iz Nevioduna (Konstance) v Rim in od tam v začetku 10. stoletja v Konstanco ob Bodenskem jezeru.¹²⁴ Po poskusu teh dveh starinoslovcev, da bi Pelagija pridobila za Emono oz. Ljubljano se nihče ni posvečal študiju virov in Pelagij kot verjeten emonski mučenec je vse bolj izginjal iz zavesti naših zgodovinarjev in teologov.¹²⁵

Tretje mesto, ki se poteguje za »domicil« mučenca Pelagija, je Novi grad v Istri ali istrska Emona. Za proučevanje nastanka predstave o istrski Emoni kot kraju Pelagijevega mučeništva imamo dve skupini virov.

Prvo skupino virov predstavlja legendarno izročilo, katerega nastanek lahko vsaj približno rekonstruiramo. Gre namreč za postopno priličevanje legende o emonskem mučencu istrski Emoni. Medtem ko oba beneška rokopisa legende še imenujeta kot kraj Pelagijevega mučeništva Emono »quae est provinciae Carniae«,¹²⁶ je v kasnejših itajjanskih zapisih kraj dogodkov spremenjen. Ferrarius je v katalogu svetnikov Italije prvi za-

¹²³ Prim. J. ŠAŠEL, *Emona*, RE Suppl. 11, 1968, 543 s.

¹²⁴ J. L. SCHÖNLEBEN, *Carniola*, III, 203; J. V. VALVASOR, *Die Ehre*, II/VIII, 554 ss.

¹²⁵ Kot emonskega mučenca ga samo omenjajo A. LINHART, *Poskus zgodovine Kranjske in ostalih dežel južnih Slovanov Avstrije*, slov. prev. Ljubljana 1981, 154 (1. izd. 1788); P. HICINGER, *Začetki kršanstva na Slovenskem*, Zlati vek ali Spominica na čast ss. Hermagoru in Fortunatu, sv. Nikolaju in ss. Cirilu in Metodu, V Ljubljani 1863, 10, in A. FEKONJA, *O začetkih kristjanstva na Slovenski zemlji*, Letopis Matice Slovenske za leto 1882 in 1883, V Ljubljani 1883, 176. Niti omenjata ga ne LS in J. ŠAŠEL v svojih številnih delih o Emoni (le v geslu *Emona* (kot v op. 123), st. 547, v prvi op. označuje legendo kot neuporabno).

Vsekakor je zanimivo dejstvo, da se je pod Schönlebovim in Valvasorjevim vplivom v ljubljanski škofiji uveljavilo čaščenje sv. Maksima (gl. pogl. I, op. 380 a), ni pa se moglo uveljaviti čaščenje sv. Pelagija. Od različnih »*Propria sanctorum*« ljubljanske škofije od Valvasorjeve dobe dalje (1687; 1729; 1781, z dodatkom 1796; gl. »Uvod«, op. 24, 31, 32) omenja praznovanje mučenca Pelagija na 12. september (!) šele »*Proprium sanctorum apostolicae sedis indultu usibus dioeceseos Labacensis accomodatum jussu et auctoritate Antonii Aloysii Wolf episcopi Labacensis et principis*, Labaci 1848, 274 (»S. Pelagii Mart. dupl.«; ker tako kot v primeru sv. Maksima »*Proprium*« ne navaja lekcij, moremo sklepati, da legende v Ljubljani tedaj še niso poznali).

¹²⁶ H. FROS, I. c. (op. 94).

menjal Karnijo z Istro, vendar je še zmeraj sledil predstavi, da je mučenec umrl v Konstanci, zato je skonstruiral predstavo o prenosu njegovih posmrtnih ostankov iz Konstance v Istro (!).¹²⁷ Končen rezultat tega razvoja je istrska varianta legende, ki v originalu ni ohranjena (vprašanje je, če je v dokončni zapisani obliki sploh obstajala), pač pa je poznana po stari italijanski predelavi.¹²⁸ Gre za razmeroma točen prenos vseh dogodkov iz legende v istrsko Emono, z nekaterimi dodatki, ki jih prvotna legenda ne pozna: z omembo škofa Maksima, s še bolj poudarjenim meniškimi idealom, z opisom junaškega zadržanja prebivalstva ob začetku preganjanja namesto o poraznem obnašanju kakor v izvirni legendi, z deloma spremenjenimi imeni (Pedulus in Claria namesto Pelusius in Hilaria) in z dodatkom o relikvijah. Gre torej za sekundarno predelavo legende in s tem za ustvarjanje izročila o tem svetniku, ki je za zgodovinarja praktično neuporabno.

Drugo, bolj zanesljivo skupino virov, predstavlja izročilo o kultu mučenca Pelagija v Novigradu. Kult tega mučenca se omenja prvič leta 1146, ko naj bi novigrajski škof Adam pokopal trupli sv. Pelagija in sv. Maksima. Iz napisa, ki dokumentira to dejanje, ne zvemo, od kod so bile relikvije prinesene, niti se svetnika ne omenjata kot mučenca, niti ne nastopata kot dvojica, Maksim kot škof in Pelagij njegov diakon, v duhu predstave, ki jo je izoblikovala poznejša tradicija.¹²⁹ Pri tej gre torej za izoblikovanje tipične dvojice škofa in diakona, značilne za oglejsko področje, le da sta vlogi obeh svetnikov zamenjani, da se namreč Pelagij navaja na prvem mestu kot patron mesta in škofije, dasi bi po rangi (škof) in času mučeništva (čas Decija) pripadal primat Maksimu. Dokaz intenzivnega kulta sv. Pelagija v novigrajski, pa tudi v sosednjih poreški in tržaški škofiji, je obstoj več cerkva in kapel, posvečenih temu svetniku.¹³⁰ Pelagij je bil, kolikor moremo slediti v preteklost, glavni patron Novigrada. Kult tega svetnika izpričujejo liturgični koledarji poreške in oglejske cerkve.¹³¹

Odnos med obema izročiloma v Novigradu je nejasen, saj se drugo

¹²⁷ AA SS Aug. VI, 1868, 154 E-F.

¹²⁸ G. F. TOMMASINI, o. c., 313—318, ki nam posreduje istrsko varianto legende, se sklicuje na »autori di buona fede«; P. KANDLER, *Di S. Pelagio patrono di Cittanova e di S. Fiore*, L'Istria 2, 1847, 230, navaja kot izgubljena dva rokopisa legende, enega iz Novigrada, drugega iz Poreča.

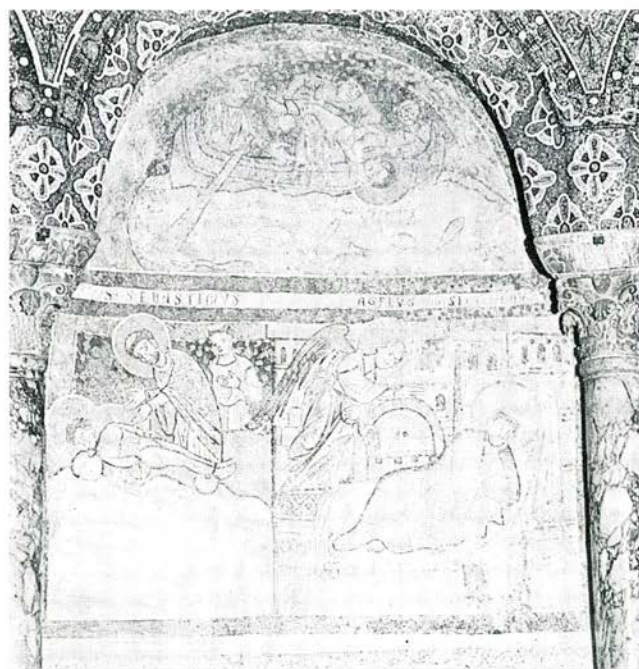
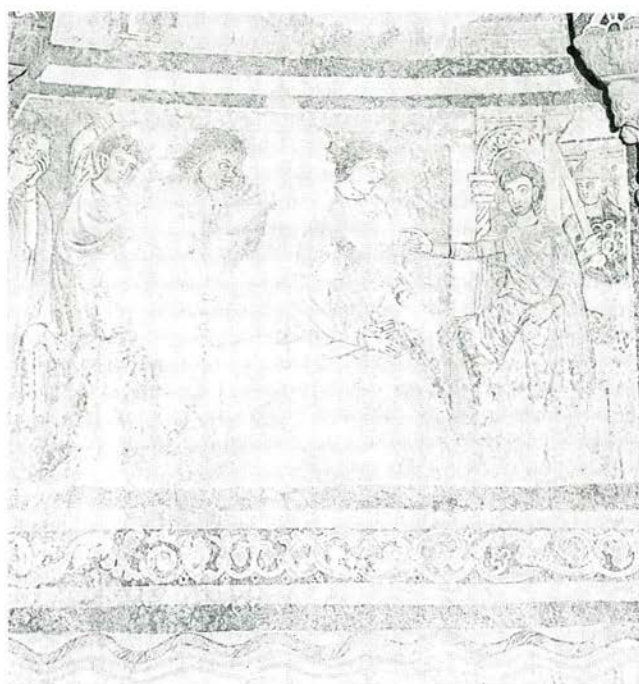
¹²⁹ Gl. pogl. I, op. 367.

¹³⁰ Te cerkve so sledeče: katedrala v Novigradu, posvečena devici Mariji ter mučencema Pelagiju in Maksimu; cerkev »*extra muros ad mare occidentale*« v Poreču (F. BABUDRI, *Le antiche chiese di Parenzo*, AMSI 29, 1913, 134—137, jo datira v 6.—7. stol., A. SONJE, *Crkvena arhitektura zapadne Istre. Područje porečke biskupije od IV. do XVI. stoljeća*, Zagreb—Pazin 1982, 90, v čas okrog 800), cerkev v Črvarju in severno od Rovinja (A. SONJE, o. c., 49 s.; 181), dve cerkvi v Buišćini, cerkve v Kostajnici, Buzetu, Izoli, Trstu in Sempolaju na Tržaškem Krasu (gl. L. PARENTIN, o. c., 207 s.; D. NEŽIĆ, *Istarski sveci i blaženici*, 271).

¹³¹ AA SS Aug. VI, 1868, 154 C; L. PARENTIN, o. c., 208.



9. Mučeništvo oglejskih mučencev sv. Kancijev



10. Mučeništvo
sv. Justa

izročilo o mučencu in diakonu v podrobnostih ne ujema s prvim izročilom, nastalim sekundarno na osnovi legende in zato historično nepomembnim. Problem sicer lahko »rešimo«, če dopustimo možnost obstoja dveh istoimenskih mučencev, katerih kult naj bi se združil v eno svetniško osebo.¹³² Tako si lahko razložimo tudi isti datum čaščenja in obstoj dvojnih relikvij, enih v Konstanci (pridobljenih leta 918 iz Rima?), drugih v istrskem Novigradu (prinešenih leta 1146 iz mestne okolice?). Vendar pa sta kasen nastanek istrskega izročila in popolna odsotnost omemb tega svetnika pri beneških kronistih, ki so bili sicer sorazmeroma dobro poučeni o istrski hagiografiji, tisti dejstvi, ki gotovo ne govorita v prid istrski tradiciji.

Če bi se morali odločiti med tremi možnostmi, kateremu mestu mučenec pripada, bi najprej izločili kot najmanj verjetno možnost Konstanco ob Bodenskem jezeru, saj temelji tamkajšnje izročilo na legendi o mučencu, ki je bil doma iz Emone, in na relikvijah, prinešenih iz Rima v začetku 10. stoletja. Ker je izročilo o »kranjski« Emoni kot kraju Pelagijevega mučeništva vsaj poltretje stoletje starejše od istrskega izročila, je upravičeno mnenje, da gre za prenos kulta mučenca, ki je trpel v Emoni, na istrsko obalo. Kdaj se je to zgodilo, lahko samo ugibamo. Kot možen vzrok bi gotovo prišli v poštev slovanski vpadi ob koncu 6. stoletja, ko se je del emonskega prebivalstva umikal na bližnjo severnoistrsko obalo, prav na območje, kjer naletimo na čaščenje mučenca Pelagija.¹³³

D. Maksimilijan iz Celeje

Časovno zadnje med mučeništvii, ki se nanašajo na tako imenovano Numerijanovo preganjanje kristjanov, in ki je tudi prostorsko najbolj oddaljeno od Ogleja, je trpljenje Maksimilijana iz Celeje. Ker se Maksimilijan omenja kot celejanski mučenec »sub Numeriano« šele v legendi iz visokega srednjega veka, dasi imamo o njem vrsto poročil od 8. stoletja dalje, ki nam dokazujejo njegov kult, naj najprej kratko predstavimo in ovrednotimo to obširno legendo:¹³⁴

¹³² K temu mnenju se je nagibal avtor prispevka v AA SS Aug. VI, 1868, 155 (J. PINIUS).

¹³³ Silno zapleteno vprašanje odnosa med obema Emonama v luči dogodkov ob koncu 6. stoletja smo kratko skicirali v prispevku *Krščanska Emona in njen zaton*, Zgodovina Ljubljane, Ljubljana 1984, 65 ss.; vprašanje puščamo odprto za eno prihodnjih razprav.

¹³⁴ Legenda je z obsežno študijo objavljena v AA SS Oct. VI, 1868, 23—58 (besedilo legende na str. 52—58). Svobodno nemško verzijo legende o sv. Maksimilijanu posreduje »Celjska kronika« izpred srede 15. stoletja; gl. F. KRONES, *Die Freien von Saneck und ihre Chronik als Grafen von Cilli. Zweiter Teil: Die Cillier Chronik*, Graz 1883, 51—69; slov. prevod: *Kronika grofov Celjskih*, prev. L. M. GOLIA, Maribor 1972, 7—11. Mučeništvo sv. Maksimilijana je bilo zelo priljubljen motiv pri starejših zgodovinarjih in starinoslovcih na naših tleh, saj ga, povsem v duhu legendarnega izročila, obširno

Že spisi sv. Mohorja in sv. Fortunata poročajo, da so apostoli in njihovi učenci ustanovili škofije in nadškofije in jim določili meje. Taka nadškofija je bila tudi lavriaška, ki je obsegala veliko ozemlje z dvaindvajsetimi slavnimi mesti, v katerih so stolovali lavriaški sufragani. Eno od teh mest je bila tudi Celeja, bogato in predvsem po svoji vojaški preteklosti slavno mesto, tako rekoč druga Troja, od katerega so ostali mnogi ostanki stare slave do današnjega dne.

V tem mestu sta prebivala krščanska starša plemenitega rodu, ki sta imela sina edinca Maksimilijana. Ko je bilo dečku sedem let, sta ga zaupala krščanskemu učitelju Uraniju, ki se je skrival zaradi strahu pred preganjalci. Ko je bil star trinajst let, mu je umrl oče, šest let nato mati. Po njuni smrti je Maksimilijan osvobodil sužnje in jih obdaroval ter se v celoti odpovedal posvetnemu imetju. Na koncu mladeniških let in na pragu moške dobe se je z gorečnostjo posvetil življenju v veri. Tedaj je bil nadškof v Lavriaku Evterij, nato Kvirin, sin prvega krščanskega cesarja Filipa Arabskega. Medtem je uzurpator Decij umoril Filipa in sprožil preganjanje kristjanov. Ko je nato lavriaški škof Kvirin postal škof v Ogleju, je bil za novega lavriaškega škofa postavljen Maksimilijan, ki je potoval v Rim in tam sprejel posvečenje od papeža Siksta. Kor škof je z veliko vnamo, predvsem z lastnim zgledom, spreobračal pagane. Medtem so zavladali Kar, Karin in Numerijan, ki je bil do kristjanov najbolj sovražen, saj je na povratku s perzijskega pohoda dal umoriti antiohijskega škofa Cirila. Tedaj je prišel v Celejo po nalogu cesarjev sodnik Evlazij, da bi varoval mejo pred Huni in Tatari (!) in da bi preganjal kristjane. V mesto je vstopil ob tretji nočni uri, zjutraj pa je zbral meščane in zahteval, da opravijo poganska žrtvovanja v Marsovem templju. Mnogi so v strahu to storili. Ko je Maksimilijan zvedel, da se je začelo preganjanje, je molil in se na božji namig sam javil sodniku. Ker je odločno zavrnil žrtvovanje bogu Marsu, so ga na sodnikov ukaz odvedli in ga zunaj mesta obglavili. Kristjani so ga ponoči pokopali na skrivnem mestu zaradi strahu pred pogani. Datum mučeniške smrti: 12. oktober.

V nadaljevanju avtor legende zagovarja njeno avtentičnost s poročilom o Maksimilijanovih relikvijah. Salzburški nadškof in misijonar sv. Rupert je

opisujejo: H. MEGISER, *Chronica des loeblichen Ertzherzogthums Khaerndten III*, 80—81, Leipzig 1612, 236—241; M. BAVČAR, *Historia* 2, 87—88 (slov. prev. 117—118); J. L. SCHÖNLEBEN, *Carniola III*, 201; J. V. VALVASOR, *Die Ehre II/VIII*, 531—537; M. HANSIZIUS, *Germania sacra I*, Augustae Vindelicorum 1727, 30—37. V obliki lekcij povzemata legendo od domačih liturgičnih knjig »*Proprium sanctorum exemptae cathedralis ecclesiae et dioecesis Labacensis*...«, Labaci 1781, cap. »*Officia aliqua sanctorum extra dioecesim Labacensem*«, 43—45 in »*Proprium sanctorum ... dioeceseos Labacensis*«, Labaci 1848, 293—294. Od novejših del naj naštejemo naslednja: F. POXRUCKER, *Der heilige Maximilian. Eine Studie über die Maximiliansquellen*, Verhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern 58, Landshut 1925, 167—201; M. HEUWIESER, *Geschichte des Bistums Passau I*, Passau 1939, 15—31; A. LHOTSKY, *Quellenkunde* (kot v op. 72), 213 s.; W. NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus nec episcopus nec martyr*, Mitteilungen der Oberösterreichischen Landesarchivs 8, 1964, 7—42 (temeljna študija); K. KUNZE, *Massimiliano di Celeia*, BS 9, 1967, 23—25; od domačih avtorjev sta o sv. Maksimilijanu v novejšem času pisala F. KOVACIC, *Zgodovina lavantinske škofije*, Maribor 1928, 11—12 in J. RICHTER v LS 4, 1973, 87—90.

dvesto dvajset let po Maksimilijanovi smrti obiskal njegov grob in z mučenčevimi relikvijami posvetil veliko cerkva. V Pasavu so se s pomočjo mučenčevih relikvij zgodili številni čudeži, od katerih se omenja ena čudežna nekrvava zmaga nad oblegovalci mesta leta 1265 in pet čudežnih ozdravljenj.

Legendo je napisal neznani avtor, brez dvoma pasavski klerik, po letu 1265; v to leto je namreč datiran prvi od čudežev v dodatku, pri opisu čudežnih ozdravljenj, postavljenih v še nekoliko poznejši čas, pa se avtor sklicuje na avtopsiho. Anahronistično imenovanje Evlazija za poveljnika proti »Hunom ali Tatarom ali drugim divjim ljudstvom z Vzhoda« pa spominja na mongolski vpad v Evropo leta 1241.¹³⁵ Spis spada v vrsto legend z izrazitimi cerkvenopolitičnimi tendencami, s katerimi hoče zavajati bralca. Gre za propagandni spis s celo vrsto delnih resnic in neresnic, zlasti o vlogi lavriške škofije, ki se omenja kot nadškofija z ogromnim ozemljem, in ki naj bi nastala že v apostolski dobi.¹³⁶ Pri svojih konstrukcijah se je pisec legende skliceval na legendo o Mohorju in Fortunatu,¹³⁷ in na trditev, da je Filip Arabec, »gospodar Zgornje in Spodnje Panonije« in nato prvi krščanski cesar, v času, ko je bil na škofovskem prestolu v Lavriaku njegov sin Kvirin, poklonil lavriški cerkvi vsa svoja posestva, rimski cerkvi pa privatne in državne zaklade.¹³⁸ Legenda nam posreduje dve imeni s »seznama« lavriških škofov,¹³⁹ v katerem so vsa imena izmišljena, prirejena iz zgodovine krščanstva v Panoniji v 4. stoletju. Evterij spominja na škofa iz Sirmija, ki se je udeležil sinode v Serdiki leta 343,¹⁴⁰ Kvirin na škofa in mučenca iz Siscije. Omemba njegove izvolitve za oglejskega škofa po nekajletnem stolovanju v Lavriaku

¹³⁵ *Acta*, c. 10; 16—21; o avtorstvu legende gl. W. NEUMÜLLER, o. c., 28.

¹³⁶ *Acta*, c. 1: »Inter quas (sc. eccl. cathedrales) sancta Laureacensis ecclesia, nec tempore, nec dignitate posterior, nomen metropolis et archiepiscopatus titulum primitus est sortita... Infra quos terminos viginti duae civitates famosae... quas omnes ipse Laureacensis episcopus per se et suos suffraganeos gubernabat.«

¹³⁷ *Acta*, c. 1. Pisec se je skliceval na »divisio apostolorum«, ki jo omenja samo A-varianta legende o Mohorju in Fortunatu (gl. pogl. I, op. 40), kar je očitno odraz dejstva, da je bila ta varianta legende bolj razširjena. Že ob tem »citiranju« spoznamo avtorjev način dela: kratko omembo v legendi o sv. Mohorju (apostoli so se razšli, da bi širili Gospodovo besedo) je avtor razširil in ji dal novo vsebino (apostoli so ustanovili škofije, postavili škofo in potegnili meje med škofijami »propter vidandum confusionis malum«).

¹³⁸ *Acta*, c. 6. Trditev, da je prvi krščanski cesar Filip Arabec (kot takega ga je z rezervo označil EUSEBIUS, *H. E.* 6,34; ed. G. BARDY, SC 41, 1955, 137, nato eksplicitno HIERONYMUS, *De viris illustribus* 54; PL 23, 665 in OROSIUS, *Historiae* 7,20; PL 31, 1114) obdaroval lavriško cerkev, je prvi postavil Albertus Bohemus (ca. 1180—1260) (W. NEUMÜLLER, o. c., 25), medtem ko je trditev, da je bil škof Kvirin njegov sin, sploh izvirna izmišljotina pisca legende.

¹³⁹ Katalogi lavriških škofov, ki jih moremo zasledovati v več kronikah od začetka 13. stol. dalje, so predstavljeni v AA SS Oct. VI, 1868, 25—31.

¹⁴⁰ *Acta*, c. 6 (*Euthierus Laureacensis archiepiscopus*); prim. HILARIUS, *Fragm. historica* 2,15 (PL 10, 643); J. ZEILLER, *Les origines (prov. danub.)*, 144; R. BRATOŽ, *Cerkvenopolitični in kulturnozgodovinski odnosi*, 268.

in mučeniška smrt v Ogleju »sub Diocletiano« gre mimo vsega oglejskega in beneškega izročila. Očitno je odraz kulta tega svetnika v Ogleju, ki naj bi po poročilih beneških kronik segal v šesto stoletje.¹⁴¹ Tako kakor za omenjena predhodnika tudi za samega Maksimilijana nimamo nikakršnega dokaza, da bi bil lavriaški škof, niti ne, da bi bil kje škof, čeprav te možnosti ne moremo povsem izključiti. Viri, ki ga označujejo kot škofa, so šele s konca 11. ali z začetka 12. stoletja, medtem ko se v starejših virih označuje le kot spoznavalec.¹⁴² Tako ostaja kot prva zanesljivo historična osebnost na lavriaškem škofovskem prestolu še naprej Konstancij iz zadnje četrtine 5. stoletja.¹⁴³ Rekonstrukcija cerkvene organizacije v Noriku v Maksimilijanovi dobi, ki je morda sploh glavno sporočilo legende, je torej izrazito tendenčna in je odraz cerkvenopolitičnih teženj pasavske škofije kot dediča lavriaške cerkve. Kot očiten falzifikat zato ne zasluži večje pozornosti.

Pisec legende pa ni bil samo politični propagandist, temveč zelo izobražen avtor, ki je poznal cerkveno zgodovino in je bil dober stilist. V spisu, ki je napisan v težko razumljivi, baročno bujni in nabrekli latinščini, naletimo na zelo razgiban besedni zaklad in zelo raznovrstne stilistične prijeme, da omenimo samo besedne igre, kovanje etimologij in rimo kot najbolj značilne.¹⁴⁴ Življenjepis sv. Maksimilijana v vsebinskem oziru ni izvirno delo. Pisec se je zgledoval zlasti po uvodnem delu legende o sv. Pelagiju, iz katere je povzel vrsto motivov, celo besednih zvez in

¹⁴¹ *Acta*, c. 7: »S. igitur Quirinus, cum per aliquot annos Laureacensem ecclesiam rexisset, feliciter est assumptus ad Aquilegiensem ecclesiam pro primate... sub Diocletiano tyranno... glorioso martyrio coronatur.« Noben oglejski ali beneški vir ne imenuje Kvirina oglejskega škofa. Po poročilu beneških kronik naj bi patriarh Pavlin relikvije sv. Kvirina leta 568 na begu pred Langobardi prenesel iz Ogleja v Gradež in določil kot datum čaščenja 4. junij (*Chronicon Gradense* (ed. G. MONTICOLA, *Cronache*, p. 41); *Origo civitatum Italiae*, ed. prima; ed. sec. (p. 40 s.; 73 s.; F. KOS, *Gradivo*, I, 72 (72)), njegov naslednik Elija pa jih je dal prenesti v cerkev sv. Evfemije (*Origo civitatum*, ed. sec. (p. 75; F. KOS, *Gradivo*, I, 78 (81)). Praznik sv. Krivina (datum kaže, da gre za škofa in mučenca iz Siscije) se omenja v Ogleju v liturgičnih koledarjih od začetka 16. stoletja dalje (G. BIASUTTI, *Il »Proprium sanctorum«*, 37; 45). Čaščenje sv. Kvirina nam na oglejskem področju dokazuje kot najbolj zgođen vir relikviarij iz Gradeža iz 5. stol. z upodobitvijo tega svetnika (G. BRUSIN-P. L. ZOVATTO, *Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado*, Udine 1957, 515 in 518, fig. 70).

¹⁴² W. NEUMÜLLER, o. c., 34 ss.; 40 s. Možnost, da bi bil Maksimilijan škof, je s tehtnimi argumenti dopuščal M. HEUWIESER, o. c., 30 s.

¹⁴³ EVGIPIJ, *Življenje svetega Severina*, izd. R. BRATOŽ, Ljubljana 1982, 74 ss.; R. BRATOŽ, *Severinus von Noricum* (kot v pogl. I, op. 373), 22 s. (z ostalo literaturo).

¹⁴⁴ Nekaj primerov: absurda etimologija svetnikovega imena (*Acta* c. 3: »Maximilianus namque quasi Maxima libans dicitur«; sledi obširna obrazložitev), etimologija imena boga Marsa (»Mars... nihil aliud est, quam mors, unde et nomen accepit«; c. 13). Primer odlomka z besedno igro in rimo (c. 9): »Gestiebat revera magis in altum erigere mores, quam muros; plus fovebat inopes, quam caducas opes; jucundabatur magis in pauperum beneficiis, quam in transitoriis aedificiis...«

Krščanska starša imata sina edinca, ki ga vzgajata
v krščanskih krepstih

c. 1

c. 4

(1) *Cum ergo esset infans annorum fere septem ... commendaverunt eum cuidam presbytero, nomine Uranio, qui erat occultus propter metum persecutionis paganorum; qui et docuit eum libros ad fidem Catholicam pertinentes.*

(2) *Cum autem factus fuisset annorum duodecim S. Pelagius, pater ejus Pelusius migravit ad Dominum ... Et cum esset infans adultus usque in annos decem et octo, similiter et Hilaria mater ejus de hoc recessit seculo. Beatissimus autem Pelagius accepta potestate, omnem familiam suam, ob amorem Dei liberam dimisit, distribuens eis pecuniam cum universis possessionibus caeteris ...*

Et veniens quidam iniquissimus iudex, Evelasius nomine, directus a Numeriano imperatore in supra memoratam civitatem Emmonem (3) ... qui per multas civitates pergyrans, multos Christi servos ...

(3) *Qui cum noctis hora tertia sub silentio civitatem fuisset ingressus, illucescente vero die populum congregavit, et coepit per praeconia clamare ... Quo audito universi viri et mulieres derelinquebant Deum, et sacrificabant diis.*

(4) *Quo audito, beatissimus Dei famulus Pelagius flectens genua sua in oratione, lacrymas effudit coram Domino, dicens: ... cum orationem faceret ad Dominum, facta est ad eum vox de caelo, dicens: ... descende et confunde audaciam tyranni istius ... Beatissimus autem Pelagius descendens ad civitatem, et se in faciem iudicis obtulit, dixitque ad eum ...*

(10) *Passus (est) autem B. Pelagius sub Numeriano imperatore et Evelasio iudice ...*

(4) *Cum autem factus esset annorum septem, commendabatur a parentibus cuidam presbytero, nomine Oranio, mirae innocentiae et approbatae sanctitatis viro; occulte tamen propter metum persecutorum, ut eum sacros apices et legem Domini ... instrueret.*

Cum vero terdecimum aetatis suae annum attigisset, pater ipsius ... migravit ad Dominum ... quae (sc. mater) etiam, post sex annos maritum secuta ... Post obitum vero amborum beatus Maximilianus omnem familiam suam liberaliter manu missit, de praediis distribuens cuique secundum suam conditionem.

(10) *Horum temporibus et ab iisdem (sc. Numeriano et Carino!) mittitur ad urbem Celeiam quidam tyrannus, abusive dictus iudex ... nomine Eulasius ... Qui multas civitates pertransiens valida manu Christianos ... interemit.*

(11) *Ingressus igitur Eulasius urbem Celeiam in hora tertia noctis, in crastino iussit clamari voce praeconis ... Nec mora ... plurimi, qui fidem Catholicam professi jam fuerant, alii metu tormentorum, alii levitate animi, ad praeceptum tyranni simulacro thura cremantes et varias victimas immolantes.*

Quo audito, B. Maximilianus prostravit se in pulvere, orans cum lacrymis et dicens: ... Dum autem sic orans et gemens procumberet, facta est vox ad eum dicens: ... surge pergens confidenter et confundas audaciam tyranni ... intrepidus obtulit se in faciem nequissimi iudicis dicens ...

(14) *Passus est autem B. Maximilianus ... Caro, Carino et Numeriano simul Romanum imperium tenentibus, sub Eulasio iudice seu tyranno.*

stavkov.¹⁴⁵ Vendar obstajajo med legendama poleg izrazitih podobnosti tudi velike razlike; ne le različen obseg spisa, jezik in slog, temveč zlasti dejstvo, da legenda o sv. Maksimilijanu ne vsebuje opisov mučenja. Razgovoru med sodnikom in mučencem sledi obsodba na smrt in obglavljenje; torej je naša legenda v vsebinskem oziru tako rekoč brez osrednjega in standardnega dela mučeniških legend. Tudi ta posebnost kaže, da legenda očitno ni bila napisana po kaki starejši predlogi iz zgodnjega srednjega veka, saj si zgodnesrednjeveške mučeniške legende brez opisov torture skorajda ne moremo misliti.¹⁴⁶

Poleg legende o sv. Pelagiju je pisec poznal vrsto drugih spisov, od katerih nekatere omenja, in katerih sporočilo je svobodno preoblikoval: že zgoraj omenjeno legendo o Mohorju in Fortunatu ter izročilo o Filipu Arabcu, dalje legendo o antiohijskem škofu Cirilu, domnevni žrtvi Numerijanovega preganjanja kristjanov,¹⁴⁷ verjetno tudi poznoantična brevriaria.¹⁴⁸ Kronološko pravilne omembe treh papežev ob eni napačni kažejo, da so mu bili seznami papežev razmeroma dobro poznani.¹⁴⁹

Gre torej za zelo načitanega avtorja, ki pri navajanju virov in njihovem prirejanju za lastne potrebe ni imel nikakršnih zadržkov. Ob takem načinu dela je razumljivo, da se je v legendo prikradlo več nesmiselnih napak, zlasti anahronizmov, ki bi bile lahko že v času nastanka legende podvržene kritiki. Tega se je sam avtor zavedal, zato je napisal dodatek o najdbi relikvij in o čudežih sv. Maksimilijana.¹⁵⁰ Pripoved legende je torej za zgodovinarja minimalne vrednosti in mu more veliko več povedati o dobi, v kateri je vir nastal, kakor o dobi, ki jo vir opisuje, kar

¹⁴⁵ Podobnosti med legendama so že dolgo poznane in nanje je opozorilo že več avtorjev (AA SS Aug. VI, 1868, 161 (E); M. HEUWIESER, o. c., 24; W. NEUMÜLLER, o. c., 24; W. NEUMÜLLER, o. c., 27); ker ni nihče opozoril na vsa slična mesta, temveč le na nekatera, podajamo vzporedno besedilo podobnih mest: (gl. na str. 181).

¹⁴⁶ A. LHOTSKY, *Quellenkunde*, 213, je domneval, da so služili piscu legende za podlago »echte Martyrerakten«, kar bi bilo z ozirom na odsotnost opisov mučenja v legendi možno, vendar se tega ne da dokazati.

¹⁴⁷ *Acta*, c. 10; dejansko je bil antiohijski škof Ciril žrtev Dioklecijanovega preganjanja kristjanov (gl. MH, Jul. 22 (p. 390); MR, 300 s. n. 5). Sporočilo naše legende je povzeto po izročilu o antiohijskem škofu Babilu (gl. *Synax. Eccl. CP*, 11; PHILOSTORGIUS, *H. E.* 7,8 (PG 65, 545); SYNCELLUS, *H. E.* (PG 108, 1206)), za katerega je gotovo, da je umrl pod Decijem (gl. op. 182).

¹⁴⁸ Opis vlade cesarja Kara in njegovih sinov se zgleduje po opisih, ki jih posredujejo EUTROPIUS, 9,18—19 (ed. F. RUEHL, BT, 1975, 66 s.), AURELIUS VICTOR, 38 in ANON., *Epitome de Caesaribus*, 38 (ed. F. PICHLMAYR, BT, 1970, 116; 163).

¹⁴⁹ *Acta*, c. 6 (Fabianus v času Filipa Arabca); 8 (Sikst II.); 14 (Gaius v času Numerijana). Spodrsrlaj je le v c. 7, kjer legenda poroča, da je Decij usmrtil papeže Fabijana, Kornelija, Siksta in Hipolita. Dejansko je bil Sikst II. usmrčen pod Valerijanom (258), medtem ko je čas Hipolitove smrti neznan (gl. *Liber pontificalis*, ed. L. DUCHESNE, 145, n. 3; 155 s.).

¹⁵⁰ Dodatek je napisal z namenom: »... ne quis calumniator praesentem historiam dente mordaci lacerans audeat excellentissima, immo evidentissima merita patris et patroni nostri sanctissimi Maximiliani parvi pendens abjicere (!)« (*Acta*, c. 15).

ni presenetljivo, saj je med dogodki in nastankom vira preteklo kar celo tisočletje.

Za naš vidik obravnave sta bistvenega pomena naslednji vprašanji: ali je, ob zelo verjetni predpostavki, da je bil Maksimilijan mučenec,¹⁵¹ kakšen dokaz, da je umrl v času cesarja Numerijana in njegovih sovladarjev, in ali moremo dokazati, da gre za mučenca iz Celeje.

Legenda ne posreduje nobenega dokaza, da gre za žrtev preganjanja pod cesarjem Numerijanom. Kronološki podatki v legendi so neprecizni in med seboj v nasprotju.¹⁵² Pisec omenja protikrščanski edikt »nepremagljivih cesarjev in rimskega senata«.¹⁵³ Zanimivo je vsekakor dejstvo, da avtor zvrča krivdo za preganjanje kristjanov tudi na rimski senat, tudi če odmislimo dejstvo, da je edikt lahko izdal samo cesar. Vloga Evlazija kot posebnega cesarjevega komisarja za preganjanje kristjanov je nehistorična in je povzeta po legendi o sv. Pelagiju.¹⁵⁴ Poročilo, da je Numerijan dal usmrtiti antiohijskega škofa Cirila, je napačno, saj gre nedvomno za mučenca iz dobe cesarja Dioklecijana.¹⁵⁵ Tako ostaja čas Maksimilijanovega mučeništva še naprej neznanka.¹⁵⁶

¹⁵¹ Dasi se Maksimilijan označuje v najstarejših zapisih o njegovem kultu in relikvijah iz 8. in 9. stol. bodisi neopredeljeno kot »*sanctus*«, bodisi v večini primerov kot »*confessor*« (tako tudi v večini zapisov iz 10., 11. in 12. stoletja; gl. W. NEUMÜLLER, o. c., 40 s.) in se oznaka »*martyr*« pojavi prvič v freisinškem misalu s konca 10. stoletja (W. NEUMÜLLER, o. c., 11), moremo v nasprotju z Neumüllerjem soditi, da gre za mučenca. Kot nemučenec, spoznavalec, bi bil lahko deležen svetniškega čaščenja le v primeru opravljanja kake vidne cerkvene funkcije (kot škof; confessores so v večini primerov znane osebnosti iz zgodovine Cerkve) ali kot asket, o čemer pa se ni ohranilo prav nobeno sporočilo (prim. M. HEUWIESER, o. c., 30). Nejasna oznaka Maksimilijana v najstarejših zapisih kaže, da razlikovanje med mučencem in spoznavalcem le ni bilo tako precizno, kot trdi W. NEUMÜLLER, o. c., 13. Ne le, da imamo celo vrsto primerov, da so spoznavalce »povzdignili« med mučence, temveč tudi več primerov, da so mučence »degradirali« med spoznavalce. Primere terminološke nepreciznosti in zamenjave naslovov navajata za pozno antiko H. DELEHAYE, *Sanctus*, Subsidia hagiographica 17, Bruxelles 1927, 91 ss. in A. AMORE, *Culto e canonizzazione dei santi nell'antichità cristiana*, Antonianum 52, 1977, 49 ss.

¹⁵² V c. 10 je datiran nastop cesarja Kara in njegovih sinov v leto 288 (pravilno 282), v c. 14 pa Maksimilijanova smrt pod temi tremi vladarji v leto 281 (!).

¹⁵³ *Acta*, c. 13.

¹⁵⁴ Gl. op. 145.

¹⁵⁵ Gl. op. 147.

¹⁵⁶ Pisec prispevka v AA SS Oct. VI, 1868, 34–36, je na osnovi domnevne podobnosti med oznako vsebine edikta v legendi (c. 13; »*ut variis tormentis multentur omnes confitentes*«) in vsebino Dioklecijanovega edikta iz leta 303 (LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum* 13,1 (ed. J. MOREAU, SC 39, 1954, 91 s.)) domneval, da je bil Maksimilijan usmrčen na osnovi Dioklecijanovega edikta, vendar ne leta 303, temveč nekaj let pozneje (v legendi označuje sodnik Evlazij edikt kot že dalj časa veljaven; »*edictum . . . iam dudum emanasse*«), okrog leta 308. Treba je poudariti, da je oznaka edikta v legendi le preveč generična, da bi jo mogli vzporejati z znanim Dioklecijanovim ediktom. Nasprotno je M. HEUWIESER, o. c., 31, domneval, da gre za žrtev nekega preganjanja pred cesarjem Dioklecijanom. Odgovor, vsaj približen, moremo dati le na osnovi ocene

Odgovor na drugo vprašanje, ali gre za celejanskega mučenca, moremo dati na osnovi starejših poročil o čaščenju in relikvijah tega svetnika. Kot mučenca iz Celeje ga kot prva omenja šele legenda in pozneje na njeni osnovi nekoliko nejasno Rimski martirologij.¹⁵⁷ Vsa poročila o čaščenju sv. Maksimilijana, ki so nastala pred legendo, se nanašajo samo na Salzburško (8. in 9. stol.) in na pasavsko območje (10. do 12. stoletje),¹⁵⁸ nobena pa na Lorch (Lauriacum) ali Celejo, kakor bi mogli pričakovati z ozirom na legendo. Če odmislimo oznako Maksimilijana kot lavriškega nadškofa, ki je nehistorična in je odraz pasavske cerkvene politike, ostaja vprašanje, koliko je utemeljena omemba Celeje kot kraja Maksimilijanovega rojstva in mladosti ter mučeništva. Po pravici nekateri raziskovalci opozarjajo na to, da so v poznem srednjem veku za Celejo imeli Karnuntum ob Donavi,¹⁵⁹ čigar ime se je pozabilo, in prav tako moremo ugotoviti, da opis mesta v legendi, sicer poln klišejev, bolj ustreza Karnuntu kakor Celju.¹⁶⁰ V Celju nimamo nikakršnih starejših dokazov za obstoj Maksimilijanovega kulta. Vsa ohranjena poročila o čaščenju sv. Maksimilijana v Celju in okolici so nastala po letu 1300, ko so bili, očitno po navdihu legende, v mestu na osnovi videnja »odkriti« posmrtni ostanki škofa in mučenca Maksimilijana.¹⁶¹ Prav tako ni na celjskem področju obstajalo nikakršno izročilo o obisku sv. Ruperta, ki je seveda nehistorično. Če torej izročilo o Maksimilijanovi mučeniški smrti v Celeji ocenimo kot povsem nezanesljivo ali celo izmišljeno, se postavlja vprašanje, zakaj je anonimni avtor izbral ravno Celejo kot kraj tega dogodka

vseh poročil o tako imenovanem preganjanju pod cesarjem Numerijanom, ki jo bomo skušali dati na koncu poglavja.

¹⁵⁷ MR, Oct. 12 (5) (p. 449): »Celenae in Pannonia sancti Maximiliani episcopi Laureacensis.« Gl. MR, 450, n. 5. Praznik sv. Maksimilijana omenja MR še na 29. oktober (MR, Oct. 29 (3) (483): »Eodem die sanctorum episcoporum Maximiliani martyris et Valentini confessoris«; gre za praznik, katerega podlaga je »triumphus« obeh svetnikov ob dogodkih v Pasavi leta 1265, ki jih omenja legenda (Acta, c. 16; W. NEUMÜLLER, o. c., 8 s.)).

¹⁵⁸ W. NEUMÜLLER, o. c., 13 ss.

¹⁵⁹ A. LHOTSKY, *Quellenkunde*, 213; 306; W. NEUMÜLLER, o. c., 12; na tej zamjeni temelji očitno oznaka Celeje kot mesta v Panoniji v MR (op. 157).

¹⁶⁰ Pisec legende poudarja zlasti slavno vojaško preteklost Celeje, kar seveda veliko bolj ustreza Karnuntu ob Donavi (Acta, c. 2: »Celeia ... armis potens ... in rebus bellicis ex frequenti exercitio instructissima, atque ita celebris et famosa extitit, ut quasi altera Troja merito dici posset.«). Prav tako bi bolj ustrezal legi in pomenu Karnunta prihod Evlazija kot poveljnika v vojnah proti Hunom in Tatarom (c. 10).

¹⁶¹ W. NEUMÜLLER, o. c., 31 ss. Po tem dogodku nam čaščenje sv. Maksimilijana v Celju dokazujeta zgraditev cerkve na mestu domnevne usmrtitve izven mestnega obzidja (I. OROŽEN, *Das Bisthum und die Diözese Lavant III*, Cilli 1880, 115 ss.; LS 4, 1973, 88 s.) in privzete legende v skorajda neokrnjenem obsegu v *Kroniko Celjskih grofov* (prev. L. M. GOLIA, Maribor 1972, 7–9). Cudežna rešitev cesarja Friderika III., ko bi ob obisku Celja leta 1457 skoraj padel v ujetništvo Vitovčevih čet, rešitev, ki naj bi jo cesar pripisoval sv. Maksimilijanu in na podlagi katere naj bi l. 1459 rojenemu sinu dal ime po tem svetniku (poznejši cesar Maksimilijan) (P. HANSIZIUS, o. c., 35 s.), je verjetno poznejši falzifikat (gl. W. NEUMÜLLER, o. c., 33 s.).

in kot eno med »dvaindvajsetimi slavnimi mesti« lavriške nadškofije. Enačenje s Karnuntom tukaj ne more biti pojasnilo, saj se na področju Karnunta tudi po nastanku legende ni uveljavilo čaščenje tega svetnika, kar bi se zgodilo, če bi bilo enačenje Karnunta s Celejo sprejeto. Prav tako ne dobimo odgovora na vprašanje, če upoštevamo, da je avtor povzemal po legendi o sv. Pelagiju in bi pač zaradi sinhroniziranja z dogodki v Emoni (isti učitelj Uranij, isti preganjalec Evlazij) imenoval Celejo kot Emoni najbližje mesto, ki je še ležalo na ozemlju lavriške nadškofije. Menimo, da je imel pisec legende točno in jasno motivacijo, da je imenoval Celejo kot kraj Maksimilijanovega mučeništva in ne morda Lavriak, kar bi bilo za uveljavitev interesov pasavske cerkve najlažje. Celeja kot kraj mučeništva bi bila v duhu salzburško-pasavskih sporov kaj malo primerna, saj je mesto ležalo v dobi nastanka pasavskih falzifikatov in v dobi nastanka legende na območju, ki je spadalo pod oglejsko jurisdikcijo. Tako moremo oceniti, da omemba Celeje kot kraja mučeništva ni slučajna, temveč da se za njo skriva neko staro izročilo.¹⁶² Dejstvo, da se to izročilo pred nastankom legende ne omenja in da se kult tega svetnika ne omenja v Celju pred letom 1300, nas ne sme presenetiti. Mesto je bilo očitno ob naselitvi Slovanov izpraznjeno in porušeno do tolikšne mere, da se lokalni kult ni mogel ohraniti, tudi če bi obstajal v antiki. Tako kot za emonsko tudi za celejansko starokrščansko baziliko ne vemo, kateremu svetniku je bila posvečena.¹⁶³ Da omembe Celeje kot kraja Maksimilijanovega mučeništva ne smemo oceniti kot povsem neuporabne in izmišljene, nam dokazujejo najstarejše omembe čaščenja in relikvij tega svetnika. Po sporočilih salzburških virov s konca 8. stoletja naj bi že v začetku 8. stoletja (ca. 711/712) salzburški škof Rupert v salzburškem Pongauu (Bischofshofen) posvetil cerkev sv. Maksimilijana, na osnovi lokalnega čaščenja tega svetnika, na področju, ki ga je naseljevalo staroselsko romansko prebivalstvo, v kraju ob rimski cesti čez Visoke Ture, ki je vodila s Koroške na Salzburško. To poročilo je dokaz za obstoj kulta sv. Maksimilijana med romanskimi staroselci jugovzhodnega dela Salzburške, na mejnem področju proti slovenski Karantaniji.¹⁶⁴ Prva za-

¹⁶² Da se za omembo Celeje skriva staro izročilo o sv. Maksimilijanu, sta menila M. HEUWIESER, o. c., 27 s. in A. LHOTSKY, *Quellenkunde*, 213. Nasprotno pa je W. NEUMÜLLER, o. c., 12:29 postavil tezo, da je omemba Celeje popolna izmišljotina pisca legende, za katero naj bi se skrivala analogija z legendo o sv. Pelagiju.

¹⁶³ Na donatorskih mozaičnih napisih starokrščanske bazilike v Celji se kar trikrat (AIJ 65:66:73) omenja neki *Maximinus*. Ker gre za fragmentarno ohranjene napise, bi bilo v vseh treh primerih teoretično možna varianta *Maximilianus*, ki bi v tem primeru lahko kazala na čaščenje tega svetnika (dajanje imen po lokalnem svetniku). Ker drugih virov nimamo in ker ponovno preverjanje napisov ni možno, ostaja vprašanje nerešeno.

¹⁶⁴ *Indiculus Arnonis* (ca. 790) in *Breves notitiae* (pred 800; gl. A. LHOTSKY, *Quellenkunde*, 151 ss.) poročajo o »odkritju« čaščenja sv. Maksimilijana in o ustanovitvi cerkve na podlagi lokalnih čudežnih znamenj. Zasluga odkritja čaščenja sv. Maksimilijana je pripadla dvema romanskima plemenitašema, bratoma Tonazanu in Ursu iz družine »de Albina«, ki sta na lovskem pohodu v takrat pragozdni Pongau »odkrila«

nesljiva omemba relikvij je v darovnici kralja Karlmana samostanu Altötting na Bavarskem, izdani 9. sept. 878, leto in pol potem, ko je kralj ustanovil ta samostan (feb. 877). V tej darovnici je Karlman »pro redemptione animae« poklonil samostanu od svojih posestev na Koroškem dvor v Trebnjah pri Beljaku s pripadajočimi kmetijami. Darilo je bilo namenjeno »svetemu Maksimilijanu, Kristusovemu spoznavalcu, in sv. Feliciti mučenki in materi sedmih sinov«, katerih relikvije je oskrbel za novo baziliko, ki jo je zgradil v Ottingu.¹⁶⁵ Dokument nam ne sporoča, od kod je kralj dobil omenjene relikvije. Z ozirom na to, da je bil pred nastopom vlade (avg. 876) regent na Koroškem, moremo po pravici sklepati, da je omenjene relikvije oskrbel v času pred sept. 878, morda celo pred feb. 877, s svojih posestev »in partibus Carentaniae Sclavinieque«.¹⁶⁶ Ta omemba nas vodi v južni Norik, v relativno bližino Celja, kamor postavlja Maksimilijana naša legenda. Kasnejša poročila o relikvijah sv. Maksimilijana z Bavarskega nam njihovega izvora ne osvetljujejo.¹⁶⁷

lokalno čaščenje na podlagi čudežnih znamenj (*»viderunt illic multa luminaria plurimis noctibus et alia signa multa«*). Pripadniki te rodbine so bili po ustanovitvi cerkve glavni nosilci čaščenja sv. Maksimilijana. Ze okrog leta 725 so »vicini«, poganski Slovenci, požgali cerkev, ki je bila nato obnovljena v času škofa Virgilija (745–784) in nato znova požgana okrog leta 820. Gl. AA SS Oct. VI, 1868, 38 (C–E); M. HEUWIESER, o. c., 16 ss.; W. NEUMÜLLER, o. c., 13 ss.; H. WOLFRAM v *Geschichte Salzburgs. Stadt und Land I/1*, izd. H. DOPSCH, Salzburg 1981, 131 s.; H. WOLFRAM, *Der Heilige Rupert in Salzburg*, v zborniku *Frühes Mönchtum in Salzburg*, ed. E. ZWINK, Salzburg Diskussionen Nr. 4, Salzburg 1983, 85.

Kmalu zatem se omenja sv. Maksimilijan kot eden od zaščitnikov oltarja Janeza Krstnika v cerkvi sv. Petra v Salzburgu (posvetilne verze je sestavil Alkuin, kot nam kaže salzburški rokopis iz začetka 9. stol.; gl. W. NEUMÜLLER, o. c., 15 s.). Lokalna omejenost kulta, njegov »romanski« značaj, nenaklonjena usoda na meji slovanskega sveta ter nesamostojnost (cerkev v Bischofshofnu je bila podrejena samostanu sv. Petra v Salzburgu) so verjetno vzroki, da na romanski naselitveni otok vezan center krščanstva ni odigral kake pomembnejše vloge v salzburški misijonski akciji v 8. stoletju, zato se Maksimilijanov kult v Rupertovih življenjepisih in v Konverziji ne omenja.

¹⁶⁵ MGH, *Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum I/1*, ed. P. F. KEHR, Berlin 1956², p. 304 s. n. 14: *»Quapropter ... pro redemptione animae nostrae ac coniugis parentumque nostrorum quasdam res nostrae proprietatis in partibus Carentaniae Sclavinieque regionis sitas ad sanctum Maximilianum confessorem Christi nec non et ad sanctam Felicitatem septem filiorum martyrem et matrem tradidimus, quorum corpora in novam nostrae edificationis basilicam ad Otingas collocare in timore et amore dei omnimodis curavimus ... Dedimus namque ad prefatas sanctorum dei reliquias locumque nominatum ...«* (besedilo listine v nadaljevanju navaja F. KOS, *Gradivo*, II, 248 (184)).

¹⁶⁶ V listini, izdani 24. feb. 877, je Karlman bogato obdaroval samostan v Ottingu, ki ga je dal zgraditi *»in honore sancte dei genitricis semper virginis Marie et sancti Philippi apostoli domini nostri Jesu Christi aliorumque sanctorum plurimorum, quorum reliquias deo propitio aggregare potuimus«* (MGH, o. c., 287). Odlomek kaže, da je Karlman vneto zbiral relikvije svetnikov, od katerih je mogel dobiti relikvije apostola Filipa in mučenke Felicite iz Italije (tam se je zadrževal leta 875 in jeseni 877; gl. MGH, o. c., 289 ss.), relikvije sv. Maksimilijana in morda še katerega med neimenovanimi svetniki morda tudi s svojih koroških posestev (prim. M. HEUWIESER, o. c., 19 ss.).

¹⁶⁷ Gl. AA SS Oct. VI, 1868, 42 D ss.; W. NEUMÜLLER, o. c., 18 ss.

Vprašanje kraja Maksimilijanovega mučeništva, izvora njegovega čaščenja ter sploh identitete tega svetnika se še bolj zaplete zaradi obstoja kulta sv. Maksimilijana na istrskem področju, predvsem v koprski škofiji (Koper in zlasti Piran), pa tudi izven nje (Umag, Pičen).¹⁶⁸ Gre za svetnika, ki ima isto ime, ista spominska dneva (12. in 29. oktober)¹⁶⁹ in ista atributa (škof in mučenec) kakor Maksimilijan iz Celeje. Viri, ki nam dokazujejo čaščenje tega svetnika na osnovi posedovanja relikvij (!) so poznega nastanka; so dosti poznejši od nastanka pasavske legende in tudi poznejši od začetkov Maksimilijanovega čaščenja v Celju, vendar temeljijo na izročilu, ki sega nekako v dobo začetkov kulta tega svetnika v Celju. Razen naštetih skupnih elementov (ki pa so najbolj karakteristični), ne moremo ugotoviti med kultom sv. Maksimilijana v Istri in kultom istoimenskega svetnika v predalpskih in alpskih deželah nikakršne povezave. Zaradi tega se vprašanje odnosa med čaščenjem tega svetnika v Istri in v deželah v notranjosti razlikuje od navidez podobnega vprašanja kulta »emonskih« mučencev sv. Maksima in sv. Pelagija, v primeru katerih temeljita istrsko in kontinentalno izročilo na isti legendi in na homonimnosti kraja mučeništva.

V pismu Schönlebnu iz leta 1677 je koprski škof Francesco Zeno (1660—1684) zatrjeval, da v Piranu, na ozemlju njegove škofije, cela vrsta starih zapisov dokazuje obstoj čaščenja sv. Maksimilijana od leta 1303 dalje. Ne da bi se skliceval na kakršnokoli legendo o tem svetniku je trdil, da so piranske relikvije tega svetnika njegovi predhodniki na škofovskem prestolu šteli za avtentične in da so na njihovi podlagi posvetili večje število oltarjev. Najimenoitnejša med temi je bila vsekakor posvetitev leta 1344. Takrat naj bi v navzočnosti osmih istrskih in beneških škofov poreški škof Janez v cerkvi sv. Jurija v Piranu, kjer so bile v glavnem oltarju sv. Jurija spravljene relikvije sv. Maksimilijana (po Zenonovem izrecnem zatrjevanju »corpus integrum« in ne njegovi posamični deli) posvetil oltar sv. Maksimilijana. Ob tej priložnosti naj bi omenjena deuterica škofov potrdila ustanovitev bratovščine sv. Maksimilijana v Piranu. V skladu z zapisi v »starih misalih in brevirjih« so praznike v čast tega svetnika obhajali 12. oktobra.¹⁷⁰

Ker v istrskem izročilu ni prišlo do prikrojitev naše legende — dejansko nimamo dokazov, da bi pasavsko legendo v Istri sploh poznali, saj prej omenjene stične točke med legendo in istrskim izročilom ne dokazujejo vpliva legende — je cela vrsta razlogov govorila proti enačenju istrskega

¹⁶⁸ AA SS Oct. VI, 1868, 47—52; A. NIERO, *Massimiliano, vescovo di Capodistria*, BS 9, 1967, 22—23 (z izčrpno bibliografijo).

¹⁶⁹ Presenetljivo je dejstvo, da je v istrski tradiciji pri čaščenju prevladal drugi datum (29. okt.), ki se ujema z dnem »triumfa« sv. Maksimilijana ob dogodkih v Pasavu leta 1265 (prim. op. 157). V Umagu, ki je vedno ležal izven koprške škofije, so mučenca slavili 28. maja (A. NIERO, o. c., 22).

¹⁷⁰ AA SS Oct. VI, 1868, 47—49 (c. 91—98).

in celjskega svetnika. O identiteti istrskega svetnika so bile od 17. stoletja dalje postavljene različne domneve, ki pa brez izjeme ne vzdržijo historične kritike.¹⁷¹ Tako se moremo skupaj z nekaterimi sodobnimi raziskovalci po pravici postaviti na stališče, da se za čaščenjem sv. Maksimilijana v Istri skriva »celjski« svetnik.¹⁷²

Če je ta teza pravilna, kljub dopustnim niansam, se postavi pred zgodovinarja silno pomembno vprašanje, kdaj je kult tega brez dvoma noriškega svetnika zašel v Istro. Ob iskanju odgovora na to vprašanje lahko žal samo ugibamo. Ker si le težko zamislimo v zgodnjem srednjem veku možnost prenosa svetniškega kulta s Salzburške v Istro, je upravičeno mnenje, da je izvor tega kulta v Istri starejši. Vabljiva bi bila hipoteza, da so kult celejanskega mučenca Maksimilijana, ki je bil očitno razširjen v južnem Noriku,¹⁷³ staroselci po propadu antične Celeje ob slovanski naselitvi zanesli v Istro.¹⁷⁴ Seveda te hipoteze spričo tako šibkega in poznega izročila o sv. Maksimilijanu v Celju in v Istri ne moremo dokazati, zlasti zato ne, ker se obe izročili pojavita skoraj istočasno, v obeh primerih v času prihoda minoritov v Celje oz. v Piran.¹⁷⁵ Poleg tega nimamo izpred dobe nastanka legende vira, ki bi kakorkoli dokazoval kult tega mučenca v Istri in na območju Celja. Proti zgodnjemu obstoju Maksimilijanovega čaščenja v Piranu govori dejstvo, da se ta svetnik nikjer ne omenja v najstarejših piranskih dokumentih, niti ne najdemo tega imena v sorazmerno

¹⁷¹ Večkrat izražena domneva, da se za istrskim svetnikom skriva istoimenski shizmatičen škof s srede 6. stoletja, ki ga na zelo polemičen način omenja v dveh pismih iz leta 558—560 papež Pelagij I. (Ph. JAFFÉ, *Regesta*, 1024—1025), ni verjetna, saj gre skoraj gotovo za shizmatičnega škofa iz Toskane (P. JAFFÉ, o. c., 939). Domnevo je postavil J. L. SCHÖNLEBEN v pismu Paperbrochu leta 1677 (AA SS Oct. VI, 1868, 49—51 B), ki je Maksimilijana iz Pelagijeve korespondence postavil za koprškega škofa. Tega naj bi ubili arijanski Langobardi na pohodu v Italijo. Za koprškega škofa so tega Maksimilijana šteli še P. KANDLER, *CDI*, A. 555 (v komentarju); IDEM, *L'Istria* 2, 1847, 197; P. F. GAMS, *Series episcoporum Ecclesiae catholicae*, Ratisbonae 1873, 782 in F. BABUDRI, *Cronologia dei vescovi di Capodistria*, *Archeografo Triestino* 23, 1909, 181—184. To identificiranje so ocenjevali kot nezanesljivo P. F. KEHR, *Italia pontif.* VII/1, 3 (13); VII/2, 215; 231 (2) in zlasti F. LANZONI, *Le diocesi*, 861; po pravici jo izpodbijata tudi P. M. GASSÓ-C. M. BATTLE v komentarju k Pelagijevemu 65. pismu (cit. ed. (pogl. I, op. 75), 171 s.).

¹⁷² Tako so sodili F. LANZONI, o. c., 862; A. NIERO, o. c., 22 s. in J. RICHTER, *LS* 4, 1973, 89 s.

¹⁷³ Prim. op. 164.

¹⁷⁴ V obliki vprašanja je misel izrazil že M. HEUWIESER, o. c., 22 s., kot zelo verjetno domnevo pa J. RICHTER, *LS* 4, 1973, 89 s. Povsem v duhu te hipoteze je tudi E. KLEBER, *Das Fortleben des Namens »Noricum« im Mittelalter*, *Carinthia* I 146, 1956, 485 (prim. IDEM, *Über die Städte Istriens*, *Vorträge und Forschungen* 4, Konstanz 1958, 46) postavil prenos kulta sv. Maksimilijana v Istro kot paralelo k »prenosu« čaščenja emonskega svetnika Maksima in emonske škofije v istrsko Emono. Poudariti je treba, da vzporejanje ni najbolj umestno zato, ker Piran ni bil nikdar škofijsko mesto.

¹⁷⁵ Prim. M. VUK, *Minoritski samostan sv. Frančiška v Piranu*, *Goriški letnik* 10, 1983, 129—151 (zlasti 131 ss.).

bogatem onomastičnem gradivu iz Pirana od druge polovice 13. stoletja dalje.¹⁷⁶

Tako bi mogli prenos (relikvij in) čaščenja sv. Maksimilijana z južnonoriškega (celjskega?) območja na severno istrsko obalo hipotetično datirati v dve obdobji: ali na konec 6. stoletja, v čas bega staroselcev pred Slovani in Avari, ali pa v čas okrog leta 1300, ko se je na osnovi pasavske legende (ponovno?) utrdilo čaščenje tega svetnika v Celju in ko se prvič omenja tudi v Piranu. Časovni razpon sedmih stoletij med obema možnima »rešitvama« problema je jasen odraz nezmožnosti, da bi na osnovi razpoložljivih virov prišli do manj ohlapnih opredelitev. Če bi se morali opredeliti med obema možnostima, bi vsekakor dali prednost prvi. Dejstvo, da se Maksimilijanov kult v Istri ne opira na legendo — če bi nastal sekundarno na osnovi legende identiteta istrskega svetnika ne bi bila sporna — kaže na njegov nastanek pred popularizacijo le te ob koncu 13. stoletja. Ker si ne moremo misliti, da bi se lahko semkaj razširil v zgodnjem srednjem veku s Salzburške ali vzhodne Bavarske, je najverjetnejša domneva, da je bil zanešen semkaj ob koncu antike po staroselskih beguncih iz južnega Norika. Če so ga v Istri neodvisno od legende častili kot škofa in mučenca, moremo tudi to izročilo legende oceniti kot avtentično, in videti v Maksimilijanu prvega potencialnega celejanskega oz. južnonoriškega škofa.

3. Ostala mučeništva »sub Numeriano« in vprašanje historičnosti Numerijanovega preganjanja kristjanov

Če sedaj na kratko predstavimo rimsko in vzhodno skupino mučencev, lahko ugotovimo, da lahko seznam mučeništev »sub Numeriano« s pritegnitvijo bolj zanesljivih virov zanesljivo zmanjšamo za precej enot. Zlasti je historično sporna rimska skupina. Kar tri omembe mučencev oz. skupin mučencev v rimski skupini (Krizant in Darija, Diodor in Marijan, Klavdijeva skupina) izhajajo iz zelo znane legende o Krizantu in Dariji, ki se nanaša skoraj gotovo na dogodke v času cesarja Decija.¹⁷⁷ Za papeža

¹⁷⁶ V najstarejši piranski notarski knjigi (D. MIHELIC, *Najstarejša piranska notarska knjiga* (1281—1287/89), Viri za zgodovino Slovencev 7, Ljubljana 1984) ne najdemo nobenega Maksimilijana, niti med svetniki, niti med imeni strank. Po informaciji, ki sta mi jo posredovala odlična poznavalca piranskega arhiva Darja Mihelič in Janez Peršič — obema se za to iskreno zahvaljujem — se v najzgodnejšem piranskem gradivu ne samo ne omenja čaščenje tega svetnika, temveč tudi med prebivalci mesta ne naletimo na nobenega Maksimilijana (!). To dejstvo težko uskladimo s cerkvenozgodovinskimi viri in postavlja pod vprašaj trditev koprškega škofa Frančiška Zenona izpred treh stoletij.

¹⁷⁷ Gl. AA SS Oct. XI, 1864, 469—488; v sklepnem poglavju (c. 28, p. 484) pisec legende pripoveduje, da je napisal legendo po naročilu papeža Stefana, ki je živel v času cesarja Valerijana (254—257; gl. *Liber pontificalis*, ed. L. DUCHESNE, p. 154), torej bi

Evtihijana (275—283) iz zanesljivih virov vemo, da ni bil mučenec,¹⁷⁸ medtem ko je čas mučeništva senatorja Marina popolnoma neznan.¹⁷⁹ Po tej redukciji ostane v rimski skupini samo še Maver, za katerega tudi ne moremo dokazati, da je bil mučen v času Numerijana.¹⁸⁰

Tudi vzhodna skupina mučeništev »sub Numeriano« se izkaže za silno vprašljivo. Za skupino egiptovskih (?) mučencev Viktorina, Viktorja in tovarišev je zelo verjetno, da so bili mučeni pod Decijem,¹⁸¹ prav tako brez dvoma antiohijski škof Babilas.¹⁸² Ker se emesenski škof Silvan omenja v zanesljivejših virih kot žrtev preganjanj pod Maksiminom Dajo, moremo domnevati po pravici, da spada v to dobo celotna Julijanova skupina.¹⁸³ Legenda o mučenki Ireni je tako nejasna in zmedena, da je kot zgodovinski vir praktično neuporabna.¹⁸⁴ Izročilo o antiohijski mučenki Pela-

se mogel opis nanašati na dogodke pred Valerijanovim preganjanjem, ki se je začelo v letu Štefanove smrti. Gl. tudi P. SIMONELLI, *Crisanto e Daria*, BS 4, 1964, 300—305.

¹⁷⁸ *Liber pontificalis*, ed. L. DUCHESNE, 159 s.; MR, 572 n. 2.

¹⁷⁹ *Synax. Eccl. CP*, 313, datira njegovo mučeništvo v dobo cesarja (uzurpatorja) Makrijana (260/261), ki je vladal samo na Vzhodu, USUARDUS, p. 148, v čas cesarja Marcijana (450—457), ko preganjanj kristjanov že zdavnaj ni bilo več. Oba vira temeljita na legendi (BHL 5538 s.), ki je tako v latinski kakor v grški verziji »ad nauseam fabulosa« (MR, 602 n. 2).

¹⁸⁰ O rimskem mučencu Mavru, čigar čaščenje se navezuje na istoimenskega mučenca iz Poreča, gl. pogl. III,3 (B).

¹⁸¹ *Synax. Eccl. CP*, 435, datira njihovo mučeništvo na 31. jan. v Korint v čas cesarja Decija, prav tako *Menologium Graecorum II*, 148 (PG 117, 288), legenda BHG³ 2071 na 5. april v Atalijo v Pamfiliji prav tako v Decijev čas. Latinska passio postavlja njihovo mučeništvo v Egipt na 25. feb. v čas cesarja Numerijana; gl. AA SS Feb. III, 1865, 493—495; na njeni osnovi tudi ANONYMUS LYONENSIS (Éd. prat., 39), *Vetus Romanum*, ADO (gl. H. QUENTIN, *Les mart. hist.*, 419; 481) in USUARDUS (p. 186) ter MR, 76, n. 1. Gl. tudi MH, 115 n. 83 in J. M. SAUGET, BS 12, 1969, 1308—1309.

¹⁸² Kot mučenca »sub Decio« označuje Babila EUSEBIUS, *H. E.* 6,39,4 (ed. G. BARDY, SC 41, 1955, 141 s.) in za njim HIERONYMUS, *De viris illustribus* 54 (PL 23, 667); IDEM, *Chronica*, ad ann. 252 (ed. R. HELM, GCS 47, 1956², 218). Na Zahodu je to izročilo prevladalo, kot datum čaščenja pa se je uveljavil 24. jan.; gl. GREGORIUS ep. Turonensis, *Historiae* 1,30 (ed. B. KRUSCH-R. BUCHNER, Darmstadt 1977, 34); ANONYMUS LYONENSIS (Éd. prat., 21); ADO (PL 123, 220); USUARDUS (167); MR (33).

Od Filostorgija dalje se je na Vzhodu izoblikovalo izročilo o dveh mučencih Babilih, enem »sub Decio«, drugem »sub Numeriano« (gl. op. 15). Slednje izročilo je prevladalo, saj vse ohranjene »passiones« omenjajo kot preganjalca Numerijana (AA SS Jan. III, 1863, 185—192). Da gre resnično za osebnost iz Decijeve dobe, nam ne dokazujejo samo zanesljivejši viri, temveč tudi dejstvo, da je osrednja epizoda v izročilu o Babilu, ki jo opisujejo passiones (npr. c. 1, p. 185) in JOHANNES CHRYSOSTOMOS, *Liber in s. Babylam* 5—6 (PG 50, 539 ss.; škof Babilas ni dovolil cesarju vstopiti v katedralo, češ da je omadeževan od poganskih žrtvovanj) oblikovana po izročilu o srečanju med škofom Babilom in cesarjem Filipom Arabcem (EUSEBIUS, *H. E.* 6,34 (ed. G. BARDY, SC 41, 195, 137); škof ni dovolil, da bi se krščanski cesar Filip udeležil cerkvenih obredov, predno se ni pokoril za uboj Gordijana III). Gl. F. CA-RAFFA, *Babila*, BS 2, 1962, 679—680.

¹⁸³ EUSEBIUS, *H. E.* 9,6,1 (SC 55, 1958, 51); MR, 51 n. 3; J. M. SAUGET, *Giuliano di Emesa*, BS 6, 1965, 1195—1197.

giji se v osrednjem motivu — prostovoljni beg v smrt s skokom z visoke hiše, da ne bi padla v roke zasledovalcem — nanaša na dogodke v Antiohiji v času Dioklecijanovega preganjanja kristjanov, zato je datiranje v Numerijanovo dobo povsem nezanesljivo.¹⁸⁵ Prav tako sta pozni in nezanesljivi izročili o Talalajevi in Izavrovi skupini, ki sta nastali gotovo po izoblikovanju predstave o Numerijanu kot preganjalcu v bizantinski historiografiji.¹⁸⁶ Izročilo o Justu in Abundiju je ohranjeno samo na Zahodu, dasi gre za legendarna jeruzalemska mučenca. Čaščenje teh dveh mučencev zasledimo šele od 10. stoletja dalje v Španiji. Mučeniška legenda je zaradi kasnega nastanka in spornega značaja kot zgodovinski vir minimalne vrednosti.¹⁸⁷

Datumi teh mučeništev se raztezajo na vse leto in se samo v rimski skupini zožijo na krajše časovno razdobje, kar bi utegnili kazati na eno akcijo proti kristjanom. Tudi načini usmrčitve ne kažejo na enoten koncept preganjanja, če to sploh lahko vzamemo kot merilo za protikrščansko politiko določenih cesarjev.

Zakaj pripisujejo poročila mučeništva cesarju Numerijanu na področju, kjer sta leta 284 vladala dva cesarja, ob koncu leta celo trije cesarji, Numerijan na Vzhodu, Karin na Zahodu in Julijan na severno-jadranskem in panonijskem področju? Poročila dajejo vtis o preganjanju kristjanov v celotni državi leta 284, katerega animator naj bi bil Numerijan, tako kot v Dioklecijanovi dobi pripisujejo legende preganjanja cesarju Dioklecijanu tudi v tistih deželah, kjer so vladali njegovi sovladarji. Gotovo se Numerijanov sloves preganjalca ni razširil od imena kakenga fanatičnega prezesa — s tem imenom poznamo v krščanskem izročilu med preganjalci le dva — saj se njegovo ime ne bi moglo razširiti po celi

¹⁸⁴ Legenda o mučenki Ireni, ohranjena v grški in latinski verziji (AA SS Mai II, 1866, 4—5, posreduje le njen povzetek in ne navaja besedila legende), ki jo povzema *Synax. Eccl. CP*, 653 ss., je »fabulis adeo inquinata ut merito dubitari possit num aliquando in vivis fuerit mulier illa« (MR, 173 n. 6). Več latinskih in grških rokopisov legende (BHG³, 952 ss.) jo imenuje mučenko »sub Licinio«.

¹⁸⁵ EUSEBIUS, *H. E.* 8,12,2 (ed. G. BARDY, SC 55, 1958, 24 s.; slov. prev. F. K. LUKMAN-I. POJAVNIK, o. c., 250; Evzebij ne omenja imen kristjanov, ki so umrli na ta način). Nobeden od cerkvenih očetov, ki opisujejo smrt sv. Pelagije (JOHANNES CHRYSOSTOMOS, *Homilia encomiastica in s. martyrem Pelagiam Antiochenam* (PG 50, 580—584); IDEM, *Homilia II in S. Pelagiam* (ibidem, 585—586); AMBROSIIUS, *De virginibus* 3,7,33—36 (PL 16, 229—231); IDEM, *Epist. XXVII*, 38 (ibidem, 1093)), ne omenja Numerijana kot preganjalca. Datiranje Pelagijine mučeniške smrti »sub Numeriano« se torej pojavlja šele v virih od zgodnjega srednjega veka dalje (gl. AA SS Jun. II, 1867, 153—162; *Synax. Eccl. CP*, 120; *Menologium Graecorum I*, 101 (PG 117, 96); BHG³ 1477 d.). Gl. J. M. SAUGET, *Pelagia*, BS 10, 1968, 430—431.

¹⁸⁶ AA SS Mai V, 1866, 12+—24+; BHG³, 1707—1708; J. M. SAUGET, *Talleleo, Asterio e Alessandro*, BS 12, 1969, 109—111; v izročilu o Izavrovi skupini se omenja Numerijan kot preganjalec šele v *Synax. Eccl. CP*, 804, ne pa pred tem (gl. AA SS Jun. IV, 1867, 230—231; G. LUCCHESI, *Isauro, diacono, etc.*, BS, 7, 1966, 946—947).

¹⁸⁷ BHL 4596; J. F. ALONSO, *Giusto e Abbondio*, BS 7, 1966, 38.

državi in nastopati v virih, ki so med seboj neodvisni. Med zanesljivo izpričanimi prezisi iz te dobe ne poznamo nobenega s tem imenom.¹⁸⁸

Kljub obilici »virov« ne moremo dokazati, da je bilo pod cesarjem Numerijanom preganjanje kristjanov, ne oziraje se na dejstvo, da Numerijan ni nikdar vladal Rimu in beneško-istrskim ter južnonoriškimi pokrajinam, na katere se nanaša kar enajst od osemnajstih ali devetnajstih mučeništev »sub Numeriano«. Nezmožnost, da bi dokazali historičnost Numerijanovega preganjanja kristjanov, nas postavlja pred zapletena vprašanja. Zakaj je cela vrsta legend, tudi takih, ki niso med seboj v nikakršni zvezi, ki so nastale v različnih obdobjih in v različnih političnih in kulturnih sredinah, pripisala preganjanje kristjanov temu cesarju? Ali se za omembo Numerijana skriva kak drugi cesar, ki ga je hotel pisec legende »razbremeniti« krivde? Dejstvo, da se v primerih legend, ki se dajo preveriti z drugimi viri, skrivajo za Numerijanovimi omembami različni cesarji (v treh primerih Decij, po enkrat Dioklecijan, Maksimin Daja in Licinij), nam kaže, da vprašanja ne moremo reševati skupinsko, temveč od primera do primera. Tudi ni nujno pravilna domneva, da gre v primeru Numerijanovega preganjanja za preganjalca izpred dobe velikega preganjanja, čeprav nam kažejo primeri iz rimske skupine, da je to precej verjetno.

Izvoru predstave o Numerijanu kot preganjalcu se ne da zanesljivo ugotoviti. Za vzhodno skupino mučeništev lahko domnevamo, da je eno od zanesljivih izhodišč za njen nastanek izročilo o mučeniški smrti antiohijskega škofa Babila »sub Numeriano«, na osnovi katerega se je že v začetku 7. stoletja izoblikovala predstava o številnih mučencih v dobi tega cesarja.¹⁸⁹ Drugo tako izhodišče bi moglo biti kasnejše napačno izročilo, da je cesar Numerijan v vojni s Perzijci padel v ujetništvo ter da so ga živega odrli. To izročilo povezuje Numerijana s cesarjem Valerijanom, ki je bil hud preganjalec kristjanov. Tega naj bi v perzijskem ujetništvu doletela podobna usoda, v kateri so videli božjo kazen, vredno preganjalca kristjanov. Možen vzrok za zamenjavo z Valerijanom je tudi podobnost imen.¹⁹⁰ Za nastanek predstave o Numerijanu kot preganjalcu

¹⁸⁸ Možnost, da se pripisuje Numerijanu preganjanja kristjanov, ki jih je sprožil kak visok funkcionar z istim ali podobnim imenom, je predvidel že L. DE TILLEMONT, *Memoires pour servir a l'histoire ecclesiastique des six premiers siecles* IV, A Venise 1732², 565. Med visokimi državnimi funkcionarji sta znana dva Numerija oz. Numerijana, ki sta bila huda preganjalca kristjanov. To sta prezes Numerianus iz časa cesarja Decija, ki naj bi dal 13. julija 250 usmrtiti mučenko Mirope na Hiosu (*Synax. Eccl. CP*, 818; *MR, Jul. 13* (6), p. 285; identičen z Numerijanom, ki naj bi 14. (15.) maja 250 na Hiosu dal usmrtiti mučenca Izidorja (*Synax. Eccl. CP*, 683; *LS* 2, 1970, 383)) in prezes Numerianus Maximus, ki naj bi v času cesarja Dioklecijana dal usmrtiti Taraka, Proba in Andronika v Tarsu v Kilikiji (Th. RUINART, o. c., 452 ss.). *PLRE I* ne upošteva kot zanesljivo historično osebnost nobenega od njiju.

¹⁸⁹ Gl. op. 15.

¹⁹⁰ Tako nam poročajo o Numerijanovi smrti v nasprotju z antičnimi viri (gl. op. 1) šele JOHANNES MALALAS, *Chronographia* 12 (PG 97, 460); *Chronicon Paschale*,

kristjanov v Rimu in na oglejskem področju moramo upoštevati možnost prenosa teh spočetka nedvomno bizantinskih predstav na Zahod, poleg drugih možnih in verjetnih dejavnikov. Eden takih dejavnikov v zahodnem izročilu je tesna zveza med Numerijanom in njegovim naslednikom Dioklecijanom. Slednji se je odlikoval v perzijski vojni cesarjev Kara in Numerijana in je ob Numerijanovi smrti nastopil kot njegov maščevalec.¹⁹¹ Na severnojadranskem in zahodnopanonijskem področju idejna povezanost med Dioklecijanom in Numerijanom ni bila prekinjena z Julijanovo uzurpacijo, ker je ta le olajšala Dioklecijanovo utrditev na oblasti.¹⁹² Poleg tega se vsa mučeništva »sub Numeriano« na tem področju z ozirom na datum nanašajo na dobo, ko je tod vladal Karin. Zato Julijanova uzurpacija po dosegljivih virih ni pomenila v odnosu države do kristjanov nobene vidne spremembe. V ozadju predstave o Numerijanu kot preganjalcu kristjanov v Rimu in na oglejskem področju so vejetno idejni in politični boji v Rimu v 4. in 5. stoletju, boji med pogansko stranko, ki sta jo vodili aristokratski družini Simahov in Nikomahov, in krščansko stranko z Aniciji in Probi na čelu.¹⁹³ Dioklecijanu in Numerijanu je bila naklonjena poganska tradicija, poosebljena v Historiji Augusti, ki je bila obenem zelo nenaklonjena cesarju Karinu.¹⁹⁴ Nasprotno pa je bila krščanska tradicija iz nasprotovanja do Dioklecijana kot preganjalca kristjanov naklonjena Karinu, zlasti potem, ko so Aniciji kot vodje krščanske stranke začeli izvajati svoj fiktivni izvor od cesarja Karina. Predstava o prokrščanski usmerjenosti Karina je bila že zelo zgodaj, morda že v 5. stoletju, navzoča na oglejskem področju. Po enem izročilu o izvoru cesarja Kara, naj bi ta izhajal iz Milana, vendar naj bi bil član oglejske mestne skupščine.¹⁹⁵ Po oglejski tradiciji, ki naj bi segala v 5. stoletje, naj bi oglejski mučenci »sub Diocletiano« Kancij, Kancijan in Kancijanila, po izvoru

a. 284 (PG 92, 680; najprej usmrčen, nato odrt); ZONARAS, *Chronica* 12,30 (PG 134, 1081) in GEORGIUS HAMARTOLUS, *Chronica* 3,171 (PG 110, 565; v obeh poročilih živ odrt). O Valerijanovi smrti v perzijskem ujetništvu gl. LACTANTIUS, *De mortibus persecut.* 5,6 (ed. J. MOREAU, SC 39, 1954, 83 s.; 224 s.). Valerijan je bil po tem poročilu po smrti odrt, po poznejši bizantinski tradiciji pa je bil živ odrt, tako kot Numerijan. J. MOREAU, 225 je domneval, da je Zonaras pripisal takšno smrt Numerijanu, ker naj bi zaradi podobnosti imen zamenjal Numerijana z Valerijanom.

¹⁹¹ Gl. op. 9.

¹⁹² Gl. op. 10.

¹⁹³ Gl. S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico* II, 2, Bari 1966, 219 ss.; S. TAVANO, *Sant'Ilario*, 169.

¹⁹⁴ SHA, *Carus et Carinus et Numerianus*, označuje Dioklecijana in Numerijana zelo pozitivno; prvi je »*vir rei publicae necessarius*« (c. 10, p. 432), »*vindex Numeriani iustissimus*... *rei publicae bonus princeps*« (c. 13,1; p. 434), drugi pa »*vere dignus imperio*« (c. 11,1; p. 432). Nasprotno je prikazan Karin v najslabših potezah, kot nasilnež, prešuštnik in perverznej (c. 16—17; p. 440 ss.). SHA kot edini vir slika konflikt med Karom, ki ga označuje kot dobrega cesarja (c. 3,8; 9,4; p. 420; 430) in starejšim sinom; tega naj bi hotel Kar celo odstaviti in usmrtiti (c. 17,6; p. 442 ss.).

¹⁹⁵ Gl. op. 4.

iz Rima, pripadali aristokratski (krščanski) družini Anicijev, ki naj bi izhajala od samega cesarja Karina.¹⁹⁶ Ta naj bi bil kristjanom naklonjen.¹⁹⁷ Predstava o posrednem izvoru omenjenih oglejskih mučencev, ki naj bi jih dal usmrtni Dioklecijan, iz rodu njegovega nasprotnika, je izrazito naperjena proti Dioklecijanu in s tem tudi proti Numerijanu kot njegovemu predhodniku in Karovemu nasledniku. Zato nas ne sme presenetiti dejstvo, da v legendah iz Rima in z oglejskega območja nastopa kot preganalec kristjanov Numerijan namesto Karina, zlasti če upoštevamo, da so te legende mlajše od rimsko-oglejske legende o Kancijih. Ta motiv, ki je bil za oblikovanje predstave o Numerijanu kot preganalcu kristjanov na Zahodu odločilen, je rimsko-oglejskega izvora, vendar ga sporadično zasledimo tudi v vzhodnem grškem svetu.¹⁹⁸

Iz obeh glavnih izhodišč, iz vzhodnega izročila o antiohijskem škofu Babilu kot žrtvi cesarja Numerijana (ki se ni moglo uveljaviti na Zahodu)¹⁹⁹ in iz izročila o filokrščanski politiki cesarja Karina na Zahodu (ki je že zgodaj prodrlo na Vzhod) se je torej izoblikovala predstava o cesarju Numerijanu kot preganalcu kristjanov, predstava, ki nima realnega historičnega ozadja. Ta predstava se je na Vzhodu in Zahodu izoblikovala v 5. (?) in 6. stoletju in jo moremo zasledovati v virih, ki se dajo zanesljivo datirati, nekako od druge polovice 6. stoletja dalje. Kot ena od

¹⁹⁶ *Passio Cantii, Cantiani et Cantianillae* 2 (AA SS Mai VII, 1866, 421): »Beatissimos igitur martyres Christi... qui de genere Aniciorum, hoc est divae memoriae Carini Imperatoris, noscuntur progeniti...« (c. 4; p. 422): »Advenerunt enim tres germani ex urbe Roma, qui de genere Carini Imperatoris esse noscuntur...« S. MAZZARINO, o. c., 228, je datiral nastanek krščanske tradicije o izvoru Anicijev od cesarja Karina v 5. stoletje, bolj precizno v čas Alarihove osvojitve Rima (S. MAZZARINO, *L'area Veneta nel «Basso Impero»*, Le origini di Venezia, Venezia 1964, 50 s.; gl. tudi A. NIERO, *I martiri*, 164 in S. TAVANO, *Riflessioni*, 350). Edini vir, ki nam dokazuje to vez, je legenda o Kancijih. Naslednji vir, ki po legendi omenja izvor Kancijev od Anicijev je še le USUARDUS (238; »... qui cum ducerent prosapiam de genere Aniciorum«). Na osnovi obstoječih zvez Anicijev s severnoitalskim področjem (gl. Ch. PIETRI, *Une aristocratie provinciale et la mission chrétienne: l'exemple de la Venetia*, AAAd 22, 1982, 116) moremo z zelo veliko verjetnostjo datirati nastanek predstave o Kancijih kot pripadnikov te družine v 5. stoletje, saj bi pozneje ta fingirani izvor ne imel pravega smisla.

¹⁹⁷ *Passio Cant.* 2 (ibidem, 421): »... Carino quoque intra Gallias bene agente erga Christianos, qui non post multum tempus defunctus est.«

¹⁹⁸ Iz predstave o Numerijanu kot preganalcu kristjanov se je na osnovi raznolikosti obeh vladarjev tudi na Vzhodu izoblikovala predstava o Karinu kot simpatizerju krščanstva, če ne celo o tem, da je cesar postal kristjan. Po čudežni ozdravitvi, ki naj bi jo z molitvijo dosegla sv. Kozma in Damijan, naj bi Karin začel verovati in naj bi s posebnim ediktom za vso državo ustavil preganjanje kristjanov, ki ga je sprožil njegov brat Numerijan (!) (JOHANNES MALALAS, *Chronographia* 12 (PG 97, 461)). Da ta predstava na Vzhodu ni bila trdno vsidrana, nam dokazuje *Chronicon Paschale*, a. 284 (PG 92, 680), ki usmrtitev antiohijskega škofa Babila, povsem v nasprotju z ostalim bizantinskim izročilom (gl. op. 15), pripisuje cesarju Karinu.

¹⁹⁹ Prim. op. 182.

zgodovinskih konstrukcij je prešla v zgodovinsko zavest grško bizantinskega in latinskega zapadnega sveta v srednjem veku.

Razmere na oglejskem področju so v tej zvezi izjemne. Medtem ko je v poročilih, ki se nanašajo na Vzhod ali na Rim delež mučeništev »sub Numeriano« ob siceršnjem velikem številu mučencev skorajda zanemarljivo majhen, pa predstavlja na oglejskem področju približno eno četrtino vseh znanih mučeništev. Če ne upoštevamo Ogleja in Trsta z bogatim hagiografskim izročilom, so to obenem najstarejša datirana mučeništva. Zato je njihovo ovrednotenje izjemnega pomena za poznavanje začetkov krščanstva v teh pokrajinah. Žal dobimo iz teh legend zelo malo zgodovinsko zanesljivih podatkov, ki se v najboljšem primeru, pri legendi o Hilariju in Tacijanu, zreducirajo na ime mučenca oz. mučencev, kraj in datum mučeništva in eventualno še njegov (njihov) rang v cerkveni skupnosti. V vseh ostalih primerih pa odpade še po eden ali po dva od teh elementov. Nobena od legend ne vsebuje precizne terminologije rimske uprave, ne navaja točnih cesarskih naslovov ali sploh odraža stanja na cesarskem prestolu, kar je odraz dejstva, da nobena od teh legend ni nastala po avtentičnih predlogah iz antike. Odkloni od pravilnega so ponekod še dopustni (npr. v legendi o Hilariju in Tacijanu), drugod pa povsem nesprejemljivi (npr. v legendi o Maksimilijanu iz Celeje). Edino legenda o Hilariju in Tacijanu opisuje dogodke, katerih historičnost moremo dokazati z viri iz antične dobe. V drugih primerih je historično ozadje opisanega dogodka (mučeniška smrt kristjana z oznako kraja in datuma) zelo verjetna, vendar jo »dokazujejo« šele pol tisočletja mlajši viri. V primeru Servula, Pelagija in Maksimilijana kraj mučeništva ni zanesljiv, v primeru Germana ni zanesljiv datum. Nobeden od legendarnih mučencev ni fiktivna osebnost, tudi ne gre za legende, ki bi se izoblikovale samo na osnovi lokalnega čaščenja relikvij, kot moremo soditi za legendo o oglejskih devicah ali za prej obravnavane tržaške legende. Samo za tržaškega svetnika Servula obstoji velika možnost, da gre za mučenca, ki izhaja iz povsem drugega okolja. Če se za nobenega od teh mučeništev ne da dokazati, da se je zgodilo v času cesarjev Numerijana in Karina, leta 284, pa lahko na osnovi primera oglejske legende, ki zelo verjetno opisuje dogodke izpred cesarja Dioklecijana, in na osnovi analogij iz Rima in z Vzhoda (mučeništva »sub Numeriano« se kar v treh primerih nanašajo na čas cesarja Decija) sklepamo, da gre za mučence izpred dobe velikega preganjanja kristjanov. Obravnavani mučenci spadajo torej po vsej verjetnosti v drugo polovico tretjega stoletja, v čas utrjevanja krščanstva v Ogleju in obenem v dobo nastajanja prvih krščanskih skupnosti izven Ogleja, v Benečiji, Istri in Noriku. To je še zmeraj doba, za katero so mučeniške legende edini viri, zato je njeno poznavanje tako nezanesljivo in do tolikšne mere obremenjeno s hipotetičnimi predpostavkami.

III.

PREGANJANJA KRISTJANOV V OBDOBJU TETRARHIJ IN ŽIVLJENJE KRŠČANSKIH SKUPNOSTI DO NASTOPA VERSKE SVOBODE

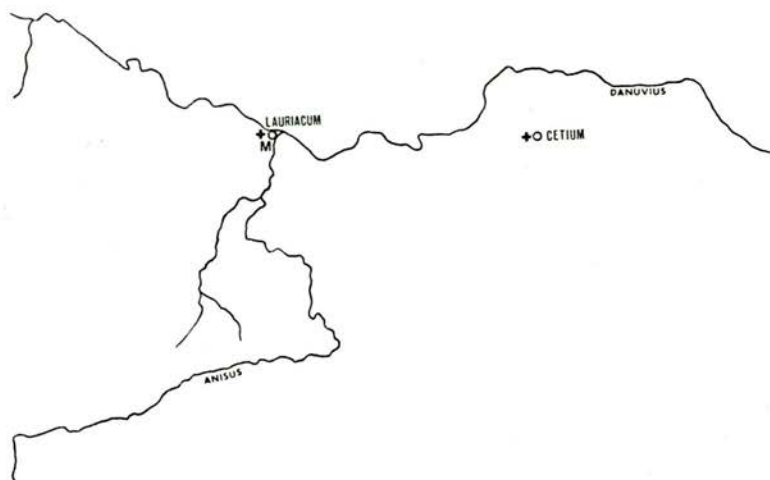
1. Zgodovinski oris dobe

Z obdobjem preganjanj kristjanov v dobi cesarja Dioklecijana in njegovih sovladarjev stopimo pri proučevanju krščanstva v Ogleju in na njegovem vplivnem območju prvič na kolikor toliko zanesljiva tla. Res je, da nam teh dogodkov ne opisujejo sodobni historiografski viri — Evzebij in Laktancij, katerih pripoved je osredotočena na Vzhod, Ogleja niti ne omenjata — vendar pa za to dobo razpolagamo z viri iz antike, od druge polovice 4. stoletja dalje, ko je moral biti spomin na te dogodke še relativno zanesljiv.

Predno se posvetimo problematiki preganjanja kristjanov na tem območju, naj okvirno navedemo nekaj dejstev, ki jih pri proučevanju tega obdobja moramo upoštevati.¹ Preganjanje kristjanov, ki se je začelo

¹ Od domačih del o zadnjem velikem preganjanju kristjanov naj navedem sledeča: F. K. LUKMAN, *Martyres Christi. Trideset poročil o mučencih prvih stoletij z zgodovinskim okvirom*, Celje 1934 (zlasti uvodni pregled na str. 32—38); F. K. LUKMAN-I. POJAVNIK, o. c., zlasti 35 ss. (obe deli s prevodom odlomkov iz Evzebijeve Cerkvene zgodovine, spisa o palestinskih mučencih in več spisov o mučeništvih, ki se nanašajo na ta čas; rec. R. BRATOŽ, ZČ 37, 1983, 135—139).

Od tuje literature, ki je komajda pregledna, naj navedem nekaj standardnih del: P. ALLARD, *Histoire des persécutions IV—V (La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Église I—II)*, Paris 1900²; N. H. BAYNES, *The Cambridge Ancient History XII*, 1956², 661—677; J. VOGT, *Christenverfolgung (historisch)*, RAC 2, 1954, 1192—1208; J. MOREAU, *Die Christenverfolgung im Römischen Reich*, Berlin 1961 (1. franc. ed. 1956), 98—119; H. GRÉGOIRE, *Les persécutions dans l'Empire romain*, Bruxelles 1964², 64—88; M. SORDI, *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965, 333—404; H. JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte I*, Freiburg—Basel—Wien. 1965³ (avtor K. BAUS; ital. prev. *Storia della Chiesa I*, Milano 1980³, 493—512; hrvatski prev. *Velika povijest Crkve I*, Zagreb 1972, 425—454); J. MOLTHAGEN, *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert*, Hypomnemata 28, Göttingen 1975², 101—120; A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa II*, Torino 1977³, 415—441 (p. 633—663) (avtor J. ZEILLER).



✚
M ○ Δ? POETOVID

Δ?
○ EMONA

AQUILEA
✚ M ✚ M

AQUAE GRADATAE

TERGESTE
✚ M

PARENTIUM
✚ M

BARBARIGA
○

POLA
○

KRŠČANSKE SKUPNOSTI V ZAČETKU 4. STOLETJA

○ ○ KRAJ

✚ NAVZOČNOST KRISTJANOV ALI OBSTOJ KRŠČANSKE SKUPNOSTI (pisani viri)

Δ ARHEOLOŠKI DOKAZI ZA OBSTOJ KRŠČANSTVA
(„domus ecclesiae“, napisi)

M MUČENCI IZ DOBE DIKLECIJANOVEGA PREGANJANJA

✚ ŠKOFIJA

s prvim protikrščanskim ediktom cesarja Dioklecijana in njegovih sovladarjev 23. ali 24. februarja 303² in se je zlasti poostrilo s četrtnim ediktom spomladi 304,³ je na Vzhodu trajalo z dvema krajšima prekinitvama v letih 309 in 311/312 ves čas vladje Maksimina Daje do Licinijeve zmage nad njim spomladi 313, v (vzhodnem) Iliriku pa brez prekinitev do Galerijevega tolerančnega edikta s konca aprila 311.⁴ Verjetno je Licinij, ki je od konference v Karnuntu (11.) novembra 308 vladal zahodnemu Iliriku z Norikom in Panonijo, že od svojega nastopa vodil tolerantno politiko do kristjanov, saj ni znano nobeno mučeništvo po tem datumu.⁵ Na Zahodu je bilo preganjanje kristjanov bistveno krajše in se je zaključilo s koncem prve tetrarhije. V Galiji in Britaniji, ki jima je vladal Konstancij Klor, pravega preganjanja sploh ni bilo. Očetovo tolerantno politiko do kristjanov je na tem območju po njegovi smrti (25. julija 306) nadaljeval njegov sin Konstantin.⁶ Bolj zapletene pa so bile razmere v Italiji (kamor sta spadala Oglej z Istro in Emona), Afriki in

² EUSEBIUS, *H. E.* 8,2,4 (ed. G. BARDY, SC 55, 1958, 7; slov. prev. F. K. LUKMAN-I. POJAVNIK, 238 s.); LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum* 13,1 (ed. J. MOREAU, SC 39, 1954, 91 s.).

³ Drugi in tretji edikt omenja EUSEBIUS, *H. E.* 8,6,8—10 (cit. ed., 13 s.; slov. prev. v naved. delu, 242 s.). Četrtni edikt, ki je tako kot dobrega pol stoletja prej Decijev edikt odredil, da vsi prebivalci opravijo žrtvovanje in pitne daritve, omenja EUSEBIUS, *De martyribus Palaestinae* 3,1 (ed. G. BARDY, SC 55, 1958, 126; slov. prev. v naved. delu, 263).

⁴ Na Vzhodu je Maksimin Daja zaradi napetih odnosov z Galerijem po konferenci tetrarhov v Karnuntu 11. nov. 308 za nekaj časa prekinil preganjanje (EUSEBIUS, *De mart. Palest.* 9,1; cit. ed. 148; slov. prev. v naved. delu, 274). H. GRÉGOIRE, o. c., 149 op. 75 je datiral to prekinitev v čas od 15. julija do 13. nov. 309. Nato je Maksimin Daja obnovil in še poostril preganjanje z novim, tako imenovanim 6. ediktom (EUSEBIUS, *De mart. Palest.*, 9,2; *ibidem*). Po objavi Galerijevega tolerančnega edikta 30. aprila 311 (LACTANTIUS, *De mortibus persec.* 34 (cit. ed., 117 s.); EUSEBIUS, *H. E.* 8,17,3—10 (cit. ed. 39—41)) je Maksimin Daja, verjetno šele nov. 311, zopet ustavil preganjanje (EUSEBIUS, *H. E.* 9,1,7—11 (cit. ed., 45—47)). Po šestmesečni prekinitvi (EUSEBIUS, *H. E.* 9,2 (p. 47)) je preganjanje obnovil in ga dokončno ustavil šele po porazu v vojni z Licinijem 30. aprila 313, z ediktom, ki je v vsebinskem oziru priredba tako imenovanega Milanskega edikta (EUSEBIUS, *H. E.* 9,10,7—11 (cit. ed., 69—71)).

⁵ Najbolj pozno med mučeništvii v zahodnem Iliriku je usmrnitev škofa Kvirina iz Siscije, ki jo kot najbolj zanesljiv vir datira HIERONYMUS, *Chronica* (ed. R. HELM, GCS 47, 1956², 229) v leto 308 (MH datira njegovo mučeništvo na 4. junij, torej je bil Kvirin usmrčen pet mesecev pred Licinijevim nastopom). PRUDENTIUS, *Peristephanon* 7, v. 6 (ed. H. J. THOMSON, LCL, 1961, 214) ga pravilno datira v čas cesarja Galerija, manj zanesljiva *passio* (c. 1) pa v dobo cesarja Dioklecijana (Th. RUINART, o. c., 522; slov. prev. F. K. LUKMAN-I. POJAVNIK, o. c., 218 ss., brez uvodnega poglavja). Gl. tudi MH, 303 n. 26; J. ZEILLER, *Les origines (prov. danub.)*, 68 ss.; A. AMORE, *Quirino*, BS 10, 1968, 1333; LS 2, 1970, 546; R. PILLINGER, *Preganjanje kristjanov in uničevanje templjev na ozemlju Avstrije v rimski dobi*, ZČ 39, 1985, 176.

⁶ Medtem ko LACTANTIUS, *De mortibus persec.* 15,7 (cit. ed., 94) poroča, da je Konstancij izvajal le prvi edikt, in še tega ne v celoti (*«conventicula ... dirui passus est»*), pa EUSEBIUS, *H. E.* 8,13,13 (cit. ed. 31) sploh zanika, da bi Konstancij kakorkoli nadlegoval kristjane, in sporoča, da je Konstantin od nastopa vladje dalje v odnosu do kristjanov vodil očetovo politiko (*H. E.* 8,13,14; *ibidem*). Laktancijeva trditev, da je

Hispaniji. Avgust Maksimijan je z veliko gorečnostjo preganjal kristjane.⁷ Cezar Sever, ki je po Maksimijanovem odstopu 1. maja 305 prevzel oblast v teh deželah (z izjemo Hispanije), je bil resda Galerijev človek, vendar v sistemu druge tetrahije podrejen avgustu Konstanciju Kloru. Po pravici moremo domnevati, da se je zgledoval po verski politiki sebi nadrejenega avgusta, ne da bi spremenil pravni položaj kristjanov.⁸ Maksencij, ki je uzurpiral v Rimu 28. oktobra 306 in si je po zmagi nad Severom spomladi 307 utrdil oblast nad Italijo, Afriko in Hispanijo, je v opoziciji proti tetrahom, ki so preganjali kristjane, kot prvi cesar dovolil ne le krščanski kult, temveč je leta 311 celo povrnil kristjanom med preganjanji odvzeto premoženje in sam kazal odkrite simpatije do krščanstva. Njegovi ukrepi, ki jih viri dokazujejo za Italijo, Afriko in Hispanijo, pomenijo vzpostavitev verske svobode v večji meri, kot jo je zagotavljal Galerijev tolerančni edikt in praktično v taki meri, kot jo je zagotavljala uredba Konstantina in Licinija, ki je prešla v zgodovinopisje z napačno tradicionalno oznako kot Milanski edikt.⁹

Konstantin že takoj ob nastopu vlade poklonil kristjanom versko svobodo (*De mortibus persec.* 24,9 (cit. ed., 106): »*Suscepto imperio Constantinus Augustus nihil prius egit quam christianos cultui ac deo suo reddere. Haec fuit prima eius sanctio sanctae religionis restitutae.*«) je zelo sporna. Gl. J. MOREAU, SC 39, 1954, 343 s., n. 30. Možnost takega ukrepa je zagovarjala M. SORDI, o. c., 355 ss.

⁷ Prim. LACTANTIUS, *De mortibus persec.* 15,6 (cit. ed., 94).

⁸ O Severovi politiki do kristjanov nam ne poroča noben sodoben vir. Na podlagi ocene, ki nam jo posreduje EUSEBIUS, *De mart. Palest.* 13,12—13 (cit. ed., 173; slov. prev. v nav. delu, 286), moremo soditi, da je bilo z odstopom Maksimijana na celotnem Zahodu (izrecno se omenjajo Italija, Sicilija, Galija, Hispanija, Mavretanija in Afrika), torej tudi na ozemlju cesarja Severa, po dveh letih preganjanja konec. Večinsko mnenje med zgodovinarji je, da je Sever sledil verski politiki avgusta Konstancija Klora in je prekinil preganjanje (gl. P. ALLARD, *Histoire*, V, 20; N. BAYNES, *The Cambridge Anc. Hist.*, 679; J. VOGT, o. c., 1197; J. ZEILLER (A. FLICHE-V. MARTIN), o. c., 433 (652)). Drugače sodi D. DE DECKER, *La politique religieuse de Maxence*, Byzantion 38, 1968, 503 s. V krščanski tradiciji Sever ne nastopa kot preganjalec.

⁹ O Maksenciju poroča njemu sicer zelo nenaklonjeni EUSEBIUS, *H. E.* 8,14,1 (cit. ed., 32), da je ob nastopu vlade hlinil, da je kristjan, da bi si pridobil naklonjenost rimskega plebsa. Na območju svoje vlade (Italija, Afrika, Hispanija) naj bi ustavil preganjanje kristjanov. Tudi Maksencijev odpor do proksineze (adoratio), o katerem poroča LACTANTIUS, *De mort. persec.* 18,9 (cit. ed., 98), je bil morda motiviran s krščanskim prepričanjem. OPTATUS MILEVITANUS, *De schismate donatistarum* 1,18 (PL 11, 919) poroča za Afriko, da je Maksencij ustavil preganjanje kristjanov (*«indulgentiam mittente Maxentio, Christianis libertas est restituta»*). Pod Maksencijevo vladjo je bil 15. maja 309 sklican koncil v hispanski Elviri (o datumu gl. H. GRÉGOIRE, o. c., 146—148 n. 73). AUGUSTINUS, *Breviculus collationis cum Donatistis* 3,18 (34) (PL 43, 645); IDEM, *Ad Donatistas post collationem liber unus* 13 (17) (PL 43, 661 s.) sporoča za čas papeža Miltiada (311—313), da je Maksencij povrnil kristjanom med preganjanji zaplenjeno premoženje in kultne prostore. Ta akt, ki datira v leto 311, je torej kristjanom dal več kakor istega leta izdani Galerijev tolerančni edikt, ki je dal kristjanom samo versko svobodo (*«indulgentiam... ut denuo sint christiani»*). O Maksencijevi verski politiki gl. zlasti D. DE DECKER, *La politique religieuse de Maxence*, Byzantion 38, 1968, 472—562 (s podrobno analizo stališč starejših avtorjev).

Tako moremo vsa mučeništva na oglejskem območju datirati okvirno v dobo od objave prvega protikrščanskega edikta februarja 303 do konca prve tetrarhije 1. maja 305. Zaradi tolerantne politike cesarjev, ki so v letih od 305 do 312 vladali v obravnavanih pokrajinah, ali si za kratek čas izbojevali oblast nad njimi, Severa, Maksencija, Galerija, Licinija in Konstantina, pomembni dogodki iz obdobja državljanskih vojn v odnosu do krščanskih skupnosti na tem področju niso prinesli nobene bistvene spremembe: tako niti Galerijev pohod v Italijo leta 307, ki je ostal v slabem spominu zaradi plenjenja in nasilja nad prebivalstvom, in ki je verjetno prizadel tudi Oglej,¹⁰ niti Licinijev vpad iz Panonije čez severno Istro v Benecijo in morda do srednje Italije poleti 310,¹¹ niti Konstantinovo obleganje in zavzetje Ogleja poleti 312.¹² Tako imenovani Milanski edikt iz leta 313 na tem področju ni prinesel v odnosu posvetne oblasti do krščanskih skupnosti nobene bistvene novosti.¹³ Konstantinova zmaga nad Maksencijem je pomenila začetek relativne politične stabilnosti, ki je nedvomno ugodno vplivala na razvoj krščanskih skupnosti tudi na oglejskem področju.¹⁴ Najbolj viden zunanji odraz te spremembe je razcvet

¹⁰ LACTANTIUS, *De mortibus persec.* 27,6 (cit. ed., 109); A. JELOČNIK, *Centurska zakladna najdba folisov Maksencija in tetrarhije*, Situla 12, 1973, 24.

¹¹ Ta vojaški pohod v pisanih virih ni izpričan, vendar ga zelo prepričljivo dokazuje analiza centurske zakladne najdbe (Centur-A); gl. A. JELOČNIK, o. c., 78–82; A. JELOČNIK-P. KOS, *Zakladna najdba Centur-C. Folisi Maksencija in tetrarhije*, Situla 23, 1983, 24 (zlasti diskusija v op. 29).

¹² Iz skopih in nejasnih poročil, ki nam jih posreduje *Panegyricus* 12 (9), 11–12 (*XII Panegyrici Latini*, ed. R. A. B. MYNORS, Bibl. Oxon., Oxford 1973², 279 s.) lahko povzamemo, da je bila v Ogleju močna Maksencijeva vojaška posadka (gotovo tudi zaradi nevarnosti Licinijeve intervencije!). Ta posadka se je brez bojev predala Konstantinu, ki je postopal z ujetniki zelo prizanesljivo. Oglej je bil, kot poroča *Panegyricus* 4 (10), 27,1 (cit. ed., 163 s.) poleg Mutine eno od mest, ki so najprej občutila »*incredibilium bonorum commoditates*«, ko so prešla pod Konstantinovo oblast. Gl. tudi A. CALDERINI, *Aquileia romana*, Milano 1930, 68.

¹³ Tako imenovani Milanski edikt navajata LACTANTIUS, *De mort. persec.* 48,2–12 (cit. ed., 132–135) in EUSEBIUS, *H. E.* 10,5,2–14 (cit. ed., 104–107). Kar nam sporočata oba avtorja, ni Milanski edikt, ki naj bi ga izdala cesarja ob srečanju v Milanu feb. 313, temveč Licinijev reskript, ki ga je ta objavil v Nikomediji 13. junija 313 na osnovi prejšnjega dogovora s Konstantinom o enotni verski politiki. Praktično veljavo je imel ta reskript samo na Vzhodu, saj so bili na Zahodu in na Balkanu kristjani že prej deležni verske tolerance. Gl. J. MOREAU, SC 39, 1954, 457 ss.; J. VOGT, *Constantinus der Grosse*, RAC 3, 1957, 329; A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa* III, Torino 1977³, 7 (26 s.; z navedbo obsežne literature).

¹⁴ Politično stabilnost je po koncu državljanskih vojn prekinil le emonski incident, provokativno rušenje Konstantinovih kipov »apud Emonam« s strani Licinijevega privrženca Senekijona (*Excerpta Valesiana* 1,15; edd. J. MOREAU-V. VELKOV, BT, 1968, 5; gl. J. ŠASEL, *K zgodovini Emone v rimskih napisih in literaturi*, Zgodovina Ljubljane, Ljubljana 1984, 39; IDEM, *Senecio auctor insidiarum* (Kommentar zu Anon. Vales. I 13–15), *Lebendige Altertumswissenschaft* (Festgabe... H. Vetters), Wien 1985, 262–264, z domnevo, da se omemba nanaša na rušenje Konstantinovih kipov na Trojanah), ki dokazuje, da je tudi Emona kot del Italije po zmagi nad Maksencijem leta 312 prišla pod Konstantina. Ta incident je bil uvod v prvo vojno med Konstantinom

oglejske krščanske skupnosti, ki se je tedaj prvič zanesljivo vključila v življenje ekumenske cerkve. To nam dokazuje udeležba škofa Teodorja, graditelja velikega cerkvenega kompleksa, na koncilu v Arlesu avgusta 314.¹⁵ Ta dva dogodka, gradnja cerkve in udeležba na koncilu, pomenita ne le prelomnico v novo obdobje v zgodovini oglejskega krščanstva, temveč tudi za zgodovinarja novost v načinu raziskovanja; oba dogodka nam dokumentirajo primarni viri.

Pred temi historično oprijemljivimi dogodki imamo z oglejskega območja en sam vir prve roke, ki nam ne osvetljuje življenja krščanske skupnosti v dobi cesarja Maksencija, temveč nam ilustrira versko politiko tega vladarja, ki je bila za razvoj te skupnosti velikega pomena. Na folisih tretje oficine oglejske kovnice se v drugi seriji reduciranih folisov, kovani v času od začetka leta 308 do začetka leta 309, pojavlja na reveru podoba templja z jasno razvidnim grškim križem v zatrepu.¹⁶ Ta podoba skoraj gotovo ne more biti napačno vsekana črka X (kot znak za deset — »vota suscepta decennalia«),¹⁷ temveč nastopa v funkciji krščanskega simbola in nam kot taka dokumentira Maksencijevo versko politiko. Ker se na enak način pojavljata na istem mestu še šesterokraka zvezda in polmesec¹⁸ ter črka X (za »vota suscepta decennalia«), moremo sklepati, da je Maksencij dopuščal na oglejskih novcih poleg poganskih simbolov kot enakovreden krščanski simbol.¹⁹ Seveda pomena tega dejstva ne smemo

in Licinijem, ki so jo nekdanj datiral v leto 314 (tako npr. E. STEIN, *Geschichte des spätromischen Reiches*, Wien 1928, 144), danes pa po večinskem mnenju v leto 316 (T. D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (Mass.) — London 1981, 66 s.; IDEM, *The new empire of Diocletian and Constantine*, Cambr. (Mass.) — London 1982, 73; 82; J. SASEL, l. c.). Edini vir z oglejskega področja, ki nam osvetljuje odnose med Konstantinom in Licinijem v letih 312—314 (316), pred izbruhom konflikta, je Licinijev milnik iz okolice Ogleja (ILS 675; V. NERI, *Un miliario liciniano ad Aquileia. Ipotesi sui rapporti tra Costantino e Licinio prima del conflitto del 314*, Rivista storica dell'antichità 5, 1979, 79—109).

¹⁵ Gl. kratko R. BRATOŽ, *Cerkvenopolitični in kulturnozgodovinski odnosi med Sirmijem in Akvilejo*, ZC 37, 1983, 260 op. 9—10. Družbeno in duhovno življenje oglejske krščanske skupnosti v tej dobi je odlično predstavil G. C. MENIS, *La cultura teologica del clero aquileiese all'inizio del IV secolo indagata attraverso i mosaici teodoriani ed altre fonti*, AAAd 22, 1982, 463—527.

¹⁶ Na to posebnost je prvi opozoril L. LAFFRANCHI, *Il problematico segno della croce sulle monete precostantiniane di Aquileia*, AN 3, 1932, 45—52. Njegovo razlago je sprejela večina raziskovalcev tega obdobja, npr. J. MOREAU, *Die Christenverfolgung*, 111; H. GRÉGOIRE, o. c., 85; M. SORDI, o. c., 355; D. DE DECKER, o. c., 516. S strani numizmatike je vprašanje nanovo osvetlil ob analizi čenturske najdbe A. JELOČNIK, o. c., 27, ki datira emitiranje teh novcev v čas od zač. 308 do zač. 309 (starejši avtorji večinoma v čas 307—308).

¹⁷ F. J. DOELGER, *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens III*, Jahrbuch für Antike und Christentum 3, 1960, 5.

¹⁸ Zvezda in polmesec sta simbola za »aeternitas Augusti« (L. LAFFRANCHI, o. c., 49).

¹⁹ V drugi seriji oglejskih reduciranih folisov z dvojnim signiranjem, kovani od začetka 308 do začetka 309, je upodobljen na reveru tempelj s šestimi stebri. V treh

predimenzionirati. V najvažnejši depojski najdbi z oglejskega območja iz Maksencijeve dobe, iz Centurske zakladne najdbe, je razvidno, da se ta krščanski znak pojavlja le v eni od treh novčnih emisij (2. emisija leta 308) in še v tej je skromno zastopan (ca. 3 %), tako da znaša delež novcev s krščanskim znakom v celotni sestavi oglejskih novcev iz Maksencijeve dobe manj kot en odstotek, v celotni novčni produkciji Maksencijevih kovnic (poleg Ogleja še Ticinum, Rim, Ostija in Kartagina) pa je komajda zaznaven. To dejstvo gotovo dokazuje Maksencijevo tolerantno versko politiko do kristjanov, nikakor pa ne kaže na to, da bi bil Maksencij kristjan ali da bi sam kakorkoli favoriziral krščanstvo. Težko je reči, ali je pobuda za kovanje novcev s krščanskim simbolom prišla od samih oglejskih kovničarjev kristjanov, ali je bilo dano posebno dovoljenje s strani države.²⁰ Dejstvo samo nam povsem v soglasju z literarnimi viri dokazuje, da je bilo krščanstvo na ozemlju cesarja Maksencija, torej tudi na oglejskem območju z Istro in Emono, že nekaj let pred tolerantnimi edikti »religio licita«.

oficinah oglejske kovnice so v zatrepu templja upodabljali naslednje znake (gl. A. JELOČNIK, o. c., 24 ss.):

1. oficina: ★ šesterokraka zvezda (A. JELOČNIK, o. c., p. 191, n. 66—69, 79—81; T. III (66, 68); IV (79, 80, 81); XXII (67 b); A. JELOČNIK-P. KOS, o. c., p. 53, n. 108—110; 120—123; T. IV (108); V (121, 123)).
 2. oficina: ☾ polmesec (A. JELOČNIK, 191 s. n. 70—73, 81a—84; T. III (71); IV (72, 84); XXII (81 a); A. JELOČNIK-P. KOS, 53 s., n. 111—114, 124—127; T. IV (112); V (113, 125, 127)).
 3. oficina: × znak za deset (?) (A. JELOČNIK, 191 s., 74—76, 85—87; T. IV (75, 76, 84); XXII (75 a); A. JELOČNIK-P. KOS, 53 s., n. 115—117, 128—129; T. V (116, 129)).
- + grški križ (A. JELOČNIK, p. 192, n. 77—78 a, 88; T. IV (77, 78, 88); XXII (78 a); A. JELOČNIK-P. KOS, 53, n. 118, 119; T. V (118, 119)).

Novci z grškim križem očitno niso bili pogosti. V najdbi Centur A (B) naletimo med 907 (398) primerki iz te serije na ta znak le na 29 (12) primerkih (A. JELOČNIK, o. c., 27), kar znaša le 3,2 (3) %, v najdbi Centur C pa med 546 novci iz te serije (A. JELOČNIK-P. KOS, o. c., 17) le na 14 novcih, kar znaša le 2,56 %. Če upoštevamo še emitiranje prve in tretje serije oglejske kovnice v času Maksencija (v najdbi Centur A (B) 3133 (1407) novcev (A. JELOČNIK, 29) oz. v najdbi Centur C 902 novca (A. JELOČNIK-P. KOS, 17), zajema delež novcev z grškim križem med Maksencijevim ostalim »poganskim« emitiranjem oglejske kovnice komaj približno 1 % novčne produkcije, če sodimo po sestavi centurskih najdb (v najdbi Centur A 0,92 %, Centur B 0,85 %, Centur C (z zelo okrnjeno 3. emisijo) komaj 1,55 %).

²⁰ K prvemu mnenju se ja nagibal L. LAFFRANCHI, o. c., 52, za njim A. JELOČNIK, o. c., 27, k drugemu pa (s sklicevanjem na dejstvo, da so bile kovnice v tej dobi strogo nadzorovane) D. DE DECKER, 517. Ne glede na to, ali gre za pollegalno kovanje krščanskih gorečnežev v kovnici (morda je bil vodja 3. oficine kristjan), ali je bilo to kovanje izrecno potrjeno s strani višjih funkcionarjev in s tem v celoti legalno, ostaja neizpodbitno dejstvo, da je Maksencij tako kovanje dopuščal.

2. Oglejski mučenci

Preganjanje kristjanov v obdobju tetrarhij, ki ga moremo na osnovi navedenih dejstev na obravnavanem ozemlju datirati v dveletno razdobje od februarja 303 do maja 305, dokumentirajo v Ogleju, Istri in Noriku pisani viri iz antike. Najstarejši med temi viri so le približno pol stoletja mlajši od dobe, na katero se nanašajo. S tem obdobjem stopimo pri proučevanju krščanstva v teh pokrajinah na relativno trdna tla. Izročilo nam sporoča le majhno število žrtev. Po imenu poznamo komaj eno desetino mučencev, neimenovanih je v virih še nekaj deset. Na tej podlagi moremo soditi, da preganjanje ni bilo posebno hudo, zlasti če ga primerjamo s preganjanji na Vzhodu, pa tudi v Panoniji.²¹ Ker nam viri za to preganjanje, zlasti legendarno izročilo, sporočajo na bolj ali manj zanesljiv način celo vrsto zelo važnih podrobnosti iz življenja krščanskih skupnosti na tem področju, zaslužijo še dodatno pozornost in historično obravnavo.

Zanesljivo dokazanih mučencev iz Dioklecijanove dobe je bilo v Ogleju le sedem ali osem. Kljub majhnemu številu je bilo njihovo čaščenje v Ogleju od konca preganjanj dalje zelo intenzivno. Pridige in traktati škofa Kromacija (388—408) nam poleg žal silno fragmentarno ohranjene pridige o domačih mučencih Feliksu in Fontunatu²² razkrivajo mučeniški kult v mestu, za katerega moremo domnevati, da je v znatni meri temeljil na domačih mučencih, saj je bilo število dotlej v Oglej zanesljivo prinešenih relikvij drugih mučencev prav majhno.²³ Kromacij je v svojih spisih razvil na več mestih teologijo mučeništva in opredelil vlogo mučencev v življenju Cerkve.²⁴ Njegove pogloblitve misli so naslednje.

Mučenci zavzemajo v Cerkvi posebno pomembno mesto. Kot se gore dvigajo nad dolinami, tako se očaki, preroki, apostoli in mučenci dvigajo nad grešniki in neverniki.²⁵ Njihov prvak (»princeps martyrum«) in njihov pastir je sam Kristus, čigar purpurni plašč simbolizira mučeništvo.²⁶ Mu-

²¹ Če upoštevamo, da nam viri za Oglej, Istro in Norik dokazujejo najmanj 50 žrtev preganjanja kristjanov v dobi cesarja Dioklecijana (od tega se jih ca. 40 nanaša na Norik, vendar samo 7 (8) na Oglej in 6 na Istro), je bilo število žrtev v primerjavi z velikostjo krščanskih skupnosti (tako zlasti oglejske) in v primerjavi s številom žrtev v Egiptu, Siriji, Mali Aziji in v podonavskih provincah ter v Afriki in Rimu, resnično majhno. O vprašanju števila žrtev preganjanj kristjanov gl. kratko R. BRATOŽ, ZC 37, 1983, 136 s.

²² Gl. op. 112.

²³ Gl. pogl. I, op. 154 in 155.

²⁴ Vsa mesta je zbral in komentiral J. LEMARIÉ, *La testimonianza del martirio nei sermoni di Cromazio di Aquileia*, Rivista di storia e letteratura religiosa 5, 1969, 3—12; gl. tudi S. TAVANO, *Appunti*, 144 s.; IDEM, *Riflessioni*, 342.

²⁵ CHROMATIUS, *Sermo* 5,2 (edd. R. ÉTAIX-J. LEMARIÉ, CSEL 9 A, 1974, 23, v. 19 ss.).

²⁶ *Sermo* 8,2 (p. 34, v. 52 s.); 19,1—2 (p. 89 s., v. 24 ss.); 23,2 (v. 105, 50 s.); J. LEMARIÉ, *La testimonianza*, 7 s.

čenci so Kristusovi pričevalci, ki so v času preganjanj raje izbrali mučeniško smrt kakor odpad od Cerkve, zato, da bi večno ostali v Kristusovi Cerkvi. S svojo smrtjo so okrasili Kristusovo Cerkev.²⁷ Mučeništvo je kot krvavi krst še boljše od krsta z vodo.²⁸ Mučenci so posebej zaslužni, ker so telo in dušo izročili mučeniški smrti; s tem, da so za Kristusa darovali svoja telesa, so dali največji davek veri (»fidei capitatio«).²⁹ V rangi posebej zaslužnih za Cerkev se navajajo mučenci sicer za očaki, preroki in apostoli, vendar pred spoznavalci, duhovniki (škofi in prezbiterji), služabniki (diakoni in ostalimi kleriki), devicami, vdovami in drugimi dobrimi kristjani.³⁰ Tako kot Kristus so mučenci premagali smrt. S tem so si priborili večno življenje in nebeško kraljestvo.³¹ V želji, da bi dosegli nebeško kraljestvo, se mučenci ne izogibajo preganjanja, telesnih kazni in smrti. Preganjanje samo je resda grenka izkušnja, vendar »rodi sladke sadove zveličanja«, to je spoznavalce in mučence.³²

Iz navedenih Kromacijevih misli je razvidno, da je bilo čaščenje mučencev v življenju krščanske skupnosti v Ogleju okrog leta 400 silno pomembno, tako kot nasplošno v vsem tedanjem krščanskem svetu. Za to dobo moremo na osnovi omenjenih Kromacijevih razmišljanj in na osnovi analognega razvoja drugod na Zahodu domnevati, da so postali zapisi o domačih mučencih (»acta« ali »passiones«) sestavni del vzgojne lektire med mašnimi obredi, vsaj na dan obhajanja spomina na te mučence. To dejstvo je samo na sebi gotovo veliko prispevalo k razvoju domače hagiografije.^{32a}

Čaščenje domačih svetnikov v tej dobi se je v popularni obliki odražalo še na dva načina: v dajanju imen po domačih mučencih in v pokopavanju pokojnikov v bližini njihovih domnevnih ali resničnih grobov. Tidine

²⁷ *Sermo* 9,1 (p. 39, v. 28 ss.); 19,2 (p. 90, v. 51 s.: »...ornant enim martyres ecclesiam Christi.«).

²⁸ *Sermo* 14,2 (p. 63, v. 37 ss.: »...Bonum est quidem et baptismum aquae, sed potius bonum et optimum baptismum martyrii. Illic indulgentia, hic praemium est. Illic remissio peccatorum, hic promeretur corona virtutum.«). Prim. RUFINUS, *Expositio symboli* 21 (ed. M. SIMONETTI, CCL 20, 1961, 158); J. LEMARIÉ, *La testimonianza*, 6 s.

²⁹ *Sermo* 19,2 (p. 90, v. 53 ss.); 32,1 (p. 144, v. 27 ss.).

³⁰ *Sermo* 24,3 (p. 110, v. 51 ss.): »Habet enim ecclesia diversas et varias gratias, habet martyres, habet confessores, habet sacerdotes, habet ministros, habet virgines, habet viduas, habet operarios iustitiae.« O vsebini izrazov gl. J. LEMARIÉ, SC 164, 1971, 73 s., op. 4.

³¹ *Sermo* 28,4 (p. 130, v. 61 ss.); *Tractatus* 17,8,1—2 (p. 276, v. 240 ss.).

³² *Sermo* 21,2 (p. 98, v. 38 ss.); prim. OPTATUS, *De schismate Donatistarum* 1,13 (PL 11, 908 s.).

^{32a} Spisi o (domačih) mučencih so postali sestavni del liturgičnih tekstov po sklepu koncila v Hiponi leta 393 in koncila v Kartagini leta 397 (»Liceat etiam legi (sc. in ecclesia) *passiones martyrum, cum anniversarii dies eorum celebrantur*«; gl. G. LAZZATI, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*, Torino 1956, 19). O odporu do uvajanju teh besedil v liturgijo prim. op. 76.

ljudski potezi kulta domačih mučencev moremo zaslediti tudi v Ogleju in na njegovem vplivnem območju.^{32b}

A. Kancijeva skupina

Čaščenje te skupine mučencev, ki jo sestavljajo Kancij, Kancijan (njegov brat), Kancijanila (njuna sestra) in Protus (njihov učitelj), posredno pa je z njo povezan še Krisogon,³³ je bilo že v antiki na oglejskem območju zelo popularno. Verjetno so bili Kanciji že od nekdaj najbolj znani oglejski mučenci, saj jih je Venancij Fortunat ob koncu 6. stoletja ob priložnostni potopisni omembi oglejskih mučencev postavil na prvo mesto.³⁴ Omenjajo se na več dni v Hijeronimijanskem martirologiju³⁵ in na 31. maj v histo-

^{32b} V Ogleju in na oglejskem območju so dokumentirani naslednji kristjani iz 5. in 6. stol., ki so dobili ime po domačih (oz. »podomačenih«) mučencih: »Hilarus et T[ati]an[us]« (napis iz Gradeža, gl. pogl. II, op. 19 in 22); »Hilara« in »Eufemia« (»basilica del fondo Tullio alla Beligna« pri Ogleju; G. BRUSIN-P. L. ZOVATTO, *Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado*, Udine 1957, 273; 278); »Felex«, »Eufemia«, »(T)hecla« (Santa Maria delle Grazie v Gradežu; G. BRUSIN-P. L. ZOVATTO, o. c., 430 op. 48); »Eufemia cum filio suo Crysogono def(ensore) s(an)c(t)ae eccl(esiae) Aquil(eiensis)« in »[Ca]nt[us] def(ensor)? s(an)c(t)ae eccl(esiae) Terg(estinae)?« (bazilika v ulici Madonna del mare v Trstu; G. CUSCITO, *Le epigrafi musive della basilica martiriale di Trieste*, AN 44, 1973, 141; 145 s.).

O pokopu v bližini grobov mučencev v Ogleju gl. op. 134.

³³ Glavna literatura: P. PASCHINI, *La chiesa*, 58—64; IDEM, *A proposito dei martiri aquileiesi*, AN 4, 1933, 25—26; F. LANZONI, *Le diocesi*, 866—872; I. DANIELE, *Canzio, Canziano e Canzianella*, BS 3, 1963, 758—760; E. JOSI, *Crisogono di Aquileia*, BS 4, 1964, 306—308; S. TAVANO, *Appunti*, 158—165 in 169—170; G. CUSCITO, *Testimonianze archeologico monumentali sul più antico culto dei santi nella «Venetia et Histria»*, AN 45—46, 1974—75, 641—644; IDEM, *Questioni agiografiche di Aquileia e dell'Istria. Contributo alla conoscenza del cristianesimo precostantiniano*, Atti del IX Congr. intern. di archeol. cristiana, Roma 1975, Città del Vaticano 1978, 173—178; IDEM, *Cristianesimo antico*, 89—93; V. SAXER, *L'hagiographie ancienne d'Aquilée à propos d'un livre récent*, Mélanges de l'École française de Rome. Moyen âge — Temps modernes 92, 1980—2, 373—392, zlasti 376 ss.; A. NIERO, *I martiri*, 158—166; S. TAVANO, *Riflessioni*, 346—353. Od domače literature o teh za zgodovino Cerkve na Slovenskem zelo pomembnih svetnikih gl. LS 2, 1970, 488—489.

³⁴ *De vita sancti Martini* 4, 658—660 (PL 88, 424):

»Aut Aquileiensem si fortasse accesseris urbem,
Cantianos Domini nimum veneris amicos;
Ac Fortunati benedictam martyris urnam.«

Poudariti velja, da Venancij v tem sicer zelo okrnjenem prikazu oglejskih mučencev tudi Kancijevo skupino predstavlja brez Prota in Krisogona.

³⁵ MH, Mai 31 (p. 283 in 284 n. 1):

»In Aquileia Canti Cantiani Proti Crisogoni et Cantianellae.« MH, Iun. 14 (318, n. 17—19): »Cantianellae. in Aquileia Proti.«

Iun. 15 (319, n. 8—10): »Candidi Cantiani Cantianellae Proti Crisogoni.«

Iun. 17 (322 in 323 n. 20): »in Aquileia Canti Cantiani et Cantianae.«

Medtem ko se omenja Protus skupaj s Kanciji (z izjemo 17. jun.), pa se omenja Krisogon skupaj s Kanciji in Protom samo 31. maja in 15. junija, poleg tega pa še dvakrat posamič, neodvisno od Kancijeve skupine: MH Feb. 17 (102 in 103 n. 13): »Aquileia

ričnih martirologijih od Florovega dalje ter v Rimskem martirologiju.³⁶ O teh mučencih se je ohranilo bogato legendarno izročilo, segajoče na konec 4. ali na začetek 5. stoletja, ki vsebuje mnoge avtentične sestavine in je postalo podlaga zapisov v martirologijih ter poznejšega svetniškega čaščenja. To legendarno izročilo, ki je izmed vseh doslej obravnavanih najbolj bogato z ozirom na obseg zapisov in njihovo izpovedno vrednost, sestavljajo tri skupine zapisov: legenda o Kancijih, ohranjena v več variantah, pridiga torinskega škofa Maksima s konca 4. ali z začetka 5. stoletja in (deloma) rimska legenda o mučenki Anastaziji. Odnos med temi tremi zapisi — presenetljivo je, da noben zapis ni oglejski, saj sta obe legendi v danes poznani obliki brez dvoma rimskega izvora, pridigo pa je napisal torinski škof — nam pojasni čas, okoliščine nastanka ter avtentičnost izročila o Kancijih.

Legenda nam v najbolj poznani varianti sporoča sledeče:³⁷

Crisogoni«; MH, Nov. 24 (618 s.): »in Aquileia civitate sancti Crisogoni« (v večini rokopisov nastopa tu kot rimski mučenec; gl. *var. lect.* in AA SS Nov. II/1 1894, 146).

³⁶ FLORUS, Mai 31 (Éd. prat., 98): »Apud Aquileiam, natale sanctorum martyrum Cantii, Cantiani et Cantianillae fratrum.« ADO (PL 123, 272) ponovi Florov elogij. Daljši elogij posreduje USUARDUS (p. 238): »Apud urbem Aquileiam, natalis sanctorum martyrum Cantii, Cantiani et Cantianillae fratrum, qui, cum ducerent prosapiam de genere Aniciorum, ob christianae fidei constantiam, una cum pedagogo suo Proto, capite plexi sunt.« MR, Mai 31 (3) (p. 216): »Aquileiae sanctorum martyrum Cantii, Cantiani et Cantianillae fratrum, qui cum essent ex illustri Aniciorum progenie, sub Diocletiano et Maximiano imperatoribus ob christianae fidei constantiam una cum paedagogo suo Proto capite plexi sunt.«

Krisogon se v historičnih martirologijih in v MR omenja samo kot rimski mučenec, čaščen 24. nov. (kot takega ga omenjajo BEDA, FLORUS (Éd. prat., 213; H. QUENTIN, *Les mart. hist.*, 58 s.; 252 s.), *Parvum Romanum* (H. QUENTIN, o. c., 447), USUARDUS (347); MR (542, n. 2)). Izjema med historičnimi martirologiji je le ADO (PL 123, 399—401), ki sicer imenuje Krisogona rimskega mučenca, vendar sledeč legendi v nadaljevanju postavlja njegovo mučeništvo v Akve gradate pri Ogleju. V *Synax. Eccl. CP* (st. 255) se navaja na isti dan, vendar brez omembe kraja mučeništva, drugič (st. 336) pa se omenja kot mučenec iz Nikaje.

³⁷ Legenda o Kancijih je poznana v več variantah, ki se med seboj nekoliko, vendar ne bistveno razlikujejo. Sistematična primerjalna analiza vseh variant je še vedno desiderat, vendar si na osnovi poznanih dejstev od nje ne moremo obetati bistvenih novosti, vsaj za zgodovinsko poznavanje problematike ne. Različne variante legende navaja BHL, 1543—1548 (1549). Najbolj poznana varianta je tista, ki je objavljena v AA SS Mai VII, 1866, 421—422 (= BHL 1546), ki se jo bomo držali pri navajanju.

V oblikovnem in vsebinskem oziru zelo odstopa od teh variant legenda, ki je ne upoštevajo niti AA SS, niti BHL, in jo je na osnovi pasijonarja iz 14. stoletja objavil P. KANDLER, CDI, A. 290. Ta legenda, ki ohranja od prvotnega jedra prav malo, je kasnejša in zato skorajda brez vrednosti. Po tej varianti naj bi Kancije, iz rodu Anicijev, krščanskih staršev, v Rimu preganjal mestni prefekt Asklepijades, ki je dal oba brata mučiti in zapreti v ječo. Od tam so ju rešili njuni sužnji in prijatelji. Kanciji so potovali po mestih in prišli čez čas v kraj v bližini Ogleja. Tu jih je preganjal prezes Sokracij ob pomoči svetovalca Aspazija. Opisu aretacije je sledilo mučenje (tega v glavni varianti sploh ni!). Stirinajstletno sestro Kancijanilo, ki se je sama javila prezesu, so golo gnali skozi mesto in šibali (očiten je vpliv legende o oglejskih devicah; gl. pogl. I, 4).

Uvodnemu poglavju, o katerem bomo še posebej govorili, sledi opis življenja in mučeniške poti Kancijev. Dva brata in sestra, ki ju je v katoliški veri že od detinstva vzgajal učitelj Protus, vsi trije iz visoke rimske družbe — izhajali so iz rodu Anicijev, iz katerega je izšel cesar Karin »božanskega spomina«, rojeni v 14. mestni regiji — so takoj potem, ko sta Dioklecijan in Maksimijan (prvi je vladal v Rimu, drugi v Iliriku (!), Karin pa v Galiji ni preganjal kristjanov) začela preganjati kristjane, po posvetu z učiteljem Protom razdelili revežem vse svoje imetje, krstili in osvobodili vseh 73 sužnjev. Nato so zbežali v okolico mesta, s pretvezo, da bodo obiskali svoja posestva. To priložnost so izkoristili za to, da so se vrnili v Oglej, v bližini katerega so imeli veliko zemljiško posest (non parva rura) in kamor jih je pritegnil zgled mučenca Krisogona. Toda v Ogleju je bilo še hujše preganjanje kristjanov kakor v Rimu. Ječe so bile polne mučencev in spoznavalcev. Kanciji so ponoči odšli k zaprtim kristjanom, ki so jim povedali, da je bil pred 36 dnevi obglavljen v bližini mesta, v kraju »Ad aquas gradatas«, mučenec Krisogon. Naslednje jutro so na čudežen način ozdravili številne bolnike: slepe, gobave, obsedene in celo napol mrtve. Tedanji oglejski prezes Dulcidij in njegov pomočnik (comes) Sisiniј sta ob prihodu Kancijev v Oglej odredila, da morajo žrtvovati poganskim bogovom. Ker so ti odbili, sta vprašala za svet cesarja Dioklecijana in Maksimijana. Cesarja sta odredila za Kancije smrtno kazen z obglavljenjem, če ne počastijo bogov. Ko so Kanciji to zvedeli, so se z vozom odpeljali iz Ogleja, da bi prišli na grob mučenca Krisogona, kjer naj bi jih po božjem razodetju doletela mučeniška smrt. Med vožnjo se je v kraju Ad aquas gradatas, kjer je kot mučenec umrl Krisogon, eden od mezgov zgrudil in tu jih je Sisiniј z biriči dohitel. Ker niso hoteli darovati Jupitru, jih je dal obglaviti. Prezbiter Zenus (očitno identičen z Zojlom, ki je že pokopal Krisogona) je na časten način pokopal tudi Kancije in Prota poleg Krisogona. To se je zgodilo 31. maja, 12 milj od Ogleja, onstran (= vzhodno od) Soče v kraju Aquae gradatae.

Pristno jedro legende, segajoče v čas okrog leta 400, nam razkriva pridiga torinskega škofa Maksima z začetka 5. stoletja (umrl med leti 408 in 423).³⁸ Gre za pridigo, ki jo je govoril škof očitno na spominski dan Kancijev v samem Ogleju ali na grobu mučencev v bližini mesta. Iz te

Sledila je epizoda s kočijo, ki je skorajda edina skupna vez med to in glavno varianto (le da tukaj Kanciji niso bežali, temveč so jih prezesovi služabniki peljali s kočijo, ker niso mogli hoditi) in opis obglavljenja. Učitelj Protus se prvič omenja šele ob opisu usmrtnitve, za katero nista podana niti kraj, niti datum.

Legenda je praktično brez vrednosti, ker imamo za Kancije druge bolj zanesljive vire. Edini moment, ki v njej zasluži pozornost, je omemba prefekta Asklepijada (*»Quaestionarius prefecture promereretur urbis Rome Asclepiades prefectus dioecesis Orientalis...«*), saj gre za znanega prefekta Vzhodne prefekture iz leta 303, ki je bil hud preganjalec kristjanov (gl. *PLRE I*, 114). »Prenos« tega funkcionarja iz Antiohije (mučitelj mučenca Romana; gl. *PRUDENTIUS, Peristephanon 10, passim*; ed. H. J. THOMSON, LCL, 1961, 228 ss.; *Synax. Eccl. CP*, 235; *MR, Nov. 18 (2) (530)*) v Rim je nehistorična.

³⁸ MAXIMUS episc. Taurinensis, *Sermo 15* (ed. A. MUTZENBECHER, CCL 23, 1962, 57—58).

pridige, ki gotovo celo vrsto podrobnosti izpušča, saj gre za govor pred občinstvom, ki je usodo Kancijev gotovo dobro poznalo,³⁹ moremo oceniti kot neizpodbitno dejstvo, da gre za dva brata in sestro s presenetljivo podobnimi imeni, ki so v času preganjanja kristjanov v Ogleju bežali z vozom iz mesta, bili zajeti in skupaj na enak način usmrčeni.⁴⁰ Lahek način smrti (tudi legenda ne omenja torture)⁴¹ in vožnja z vozom kažeta, da gre za ljudi iz višjih slojev.⁴² Epizoda bega z vozom je brez dvoma pristna in temelji na tedaj že fiksiranem izročilu.⁴³ Kot najbolj značilen in poučen del izročila o mučencih je iz prvotnega izročila (historia) prešla v pridigo in nato v legendo.⁴⁴ Primerjava z Elijevim vozom izvira od Maksima in je prek njega v oblikovno in vsebinsko enakem sklopu prešla v legendo. Z njo je dal torinski škof epizodi bega iz mesta novo vsebino. Ker je beg očitno

³⁹ S. TAVANO, *Appunti*, 161; A. NIERO, *I martiri*, 160.

⁴⁰ MAXIMUS, *Sermo* 15,1 (cit. ed., 57): »Hodie beatissimorum Canti Cantiani et Cantianillae natalis est. Quam bene et iucunde tres martyres uno paene vocabulo nuncupantur! Nec mirum si similes sunt nomine, qui sunt similes passione... Uniter enim vocati sunt a domino, non interposito tempore aliter et aliter passi, sed omnes eodem ictu pariter martyrium pertulerunt... et qui erant consanguinitate fratres, fierent etiam sanctitate germani...« Ker ob koncu 3. stol. stara, iz republikanske dobe izvira-joča načela pri dajanju imen niso bila več v veljavi, ni nujno upravičen sklep, da gre v primeru Kancijana za Kancijevega osvobojenca oz. adoptiranca (A. NIERO, *I martiri*, 159). Zelo podobna imena med brati in sestrami v tisti dobi očitno niso bila redkost (pomislimo samo na Konstantinovo družino), prav tako imena na -anus očitno niso bila več »signum« za nizek socialni izvor, saj so jih brez zadrege nosili številni cesarji (Diokles je ob nastopu vlade celo postal Diocletianus).

⁴¹ Dvakratno mučenje Kancijev, v Rimu in Ogleju, se omenja samo v pozni in slabši varianti legende, ki jo je objavil P. KANDLER, *CDI*, A. 290 (gl. op. 37). Obglavljenje z mečem, ki ga omenja passio (c. 8), nanj pa meri tudi Maksimus (»eodem ictu...«), je veljalo za najlažjo obliko usmrtnice (gl. D. 48,19,8). V času Dioklecijanovega preganjanja kristjanov se je šlo kot »quasi beneficium«; deležni so ga bili le redki, »qui ob merita impetraverunt bonam mortem« (LACTANTIUS, *De mort. pers.* 22,3 (cit. ed., 103)). Prim. Th. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, 923 ss.

⁴² A. NIERO, *I martiri*, 160. Na posreden način kaže na relativno visok družbeni status Kancijev tudi istrska veja tega rodu. V Poreču se omenja en Kancij kot ugleden kurial (*I. I.* X, 2, 16; *L'année épigraphique* 1966, 148; oba napisa iz 1. ali 2. stol. se verjetno nanašata na isto osebo), v Trstu kot »defensor ecclesiae« na mozaičnem napisu bazilike iz 5. stol. (P. L. ZOVATTO, *Il »defensor ecclesiae« e le iscrizioni musive di Trieste*, *RSCI* 20, 1966, 3 s.; z domnevo, da gre za sorodnika oglejskih mučencev). Visok socialni izvor Kancijev nam kaže tudi njihova upodobitev na relikviariju iz Gradeža (gl. op. 54), kjer je zlasti Kancijanila upodobljena kot dama iz visoke družbe.

⁴³ MAXIMUS, *Sermo* 15,2 (p. 57): »Refert autem de beatis supradictis historia quod tempore passionis, cum eos persecutor inquireret, ascenso vehiculo iunctis mulabus eos secedere voluisse; et cum non longe ab urbis moenibus iter agerent, unum animal de subiunctis conruisse; atque ita illos a persecutoribus conprehensos tentos ad poenam...«

⁴⁴ O pomenu termina »historia« pri Kromaciju in Maksimu (pri obeh se pojavlja v ohranjenih delih po trikrat in pri obeh pomeni v rahlih niansah zapisano poročilo ali fiksirano ustno izročilo o nekem dogodku, v nasprotju z neposrednim izkustvom), gl. S. TAVANO, *Riflessioni*, 348 s.; prim. V. SAXER, *L'hagiographie ancienne d'Aquilée à propos d'un livre récent*, (kot o op. 33), 376 s.



11. Sv. Just



12. Sv. Maver

veljal za premalo junaško in za nekatere tudi nepotrebno početje⁴⁵ je Maksim poiskal ustrezno razlago, da namreč ne gre za pravi beg, temveč za vožnjo slavnih smrti naproti. Stvarni argument za tako razlago je našel Maksim v dveh dejstvih, ki jih moremo oceniti kot resnični: Kanciji so bežali iz mesta, dasi bi se bili verjetno v mestni gneči lažje skrili, in so bežali skupaj, dasi bi bil beg brez dvoma bolj varen, če bi bežali posamič in vsak na svojo stran. Tako je »sramoten« beg preoblikoval v triumfalno vožnjo, beg pred smrtjo v hoteno iskanje slave mučeniške smrti.⁴⁶ Torinski škof nam poleg te osrednje epizode ne poroča ničesar o Kancijih, o njihovem izvoru (to je bilo gotovo publiki povsem jasno), prav tako se ne omenjata Protus in Krisogon ali katerakoli druga oseba, ki nastopa v legendi. V pridigi ni nobene aluzije na tuj, rimski izvor mučencev, o katerem govori legenda, zato moremo po pravici soditi, da gre za domače mučence. Dejstvo, da se v pridigi niti sam Oglej nikjer ne omenja, si moremo razlagati s tem, da je Maksim zelo verjetno nastopil s pridigo v samem mestu, bolj verjetno kakor na kraju usmrtitve ali na grobu mučencev.⁴⁷ Oznaka kraja usmrtitve v pridigi (nedaleč od mestnega obzidja)⁴⁸ je namreč napačna v toliko, ker gre za kraj, ki je od Ogleja oddaljen vsaj deset kilometrov. O kraju usmrtitve in pokopa Kancijev danes namreč ni nobenega dvoma več. *Aquae gradatae*, ki se omenjajo v legendi o Kancijih in v legendi o sv. Anastaziji nimajo nobene zveze z Gradežem, pač pa je to dan. Škocjan ob Soči, kjer se je vse do danes ohranil toponim »Grodato«.⁴⁹ Očitno so Kanciji bežali iz Ogleja po Viji Gemini proti

⁴⁵ Da je beg pred preganjalci neprimerno in nepotrebno dejanje, je dokazoval TERTULLIANUS, *De fuga* (edd. J. J. THIERRY, CCSL 2, 1954, 1135–1155, passim).

⁴⁶ MAXIMUS, *Sermo* 15,2 (p. 57, v. 24 ss.): »Nam sicut Helias curru adplicito quasi ascendit in caelum, ita et isti vehiculo admoto ad martyrium pervenerunt... (3) (p. 58, v. 35 ss.) Ergo cum beatos de quibus loquimur persecutor urgueret, vehiculum conscenderunt. Qua causa? Ut fugerent? Absit! Non ut fugerent, sed ut ad martyrium citius pervenirent; non ut latitarent, sed ut christianos se cunctis transeuntibus manifestius adprobarent. Ceterum occultius inter plures in civitate latere potuerant, tutius per diversa singuli fugae praesidium commendare. At vero ubi quis congregatione habita stratis vehiculis apparatu disposito per aggerem publicum egreditur, illic non fuga dicenda est sed profectus. Sancti enim viri hoc facto velut in triumphali curru positi contestabantur dicentes: 'Ecce persecutor, ecce proficiscimur, ecce praecedimus! ... Nolumus enim videri inviti ducti ad poenam, qui praecedere nos profitemur ad gloriam.'« Pisec legende je v c. 7 (AA SS Mai VII, 1866, 422 D–E) od mesta »Quod factum quam gloriosum sit...« do konca poglavja dobesedno povzel zadnji dve tretjini Maksimove pridige (*Sermo* 15,2–3; cit. ed 57 s., v. 21–48).

⁴⁷ Mesto, na katerega se nanaša dogodek, se enkrat označuje kot *urbs* (gl. nasl. op.), enkrat kot *civitas* (gl. op. 46). Oba izraza sta za Oglej ustrezna, saj gre za veliko mesto. Da je Maksim nastopil s pridigo v Ogleju ali Škocjanu ob Soči, je domneval S. TAVANO, *Appunti*, 161; prim. IDEM, *Riflessioni*, 350.

⁴⁸ »non longe ab urbis moenibus« (*Sermo* 15,2; p. 57, v. 18 s.).

⁴⁹ S. TAVANO, *Indagini sulle »Aquae Gradatae«*, Studi Goriziani 30, 1961, 157–164, ki na str. 161 opozarja na dejstvo, da razdalja 12 milj od Ogleja (*Passio Cant.* 8; AA SS Mai VII, 1866, 422 F) ustreza Stivanu ob izlivu Timava in ne Škocjanu ob Soči.

vzhodu in so bili zajeti na območju, ki je ležalo tedaj še v bližini morske obale, med itinerarsko cesto in morjem.⁵⁰ Gre za področje, ki je bilo v antiki morda last oglejskih Kancijev (praedium Cantianum?), gotovo pa je že v predlangobardski dobi obstajal »vicus Cantianorum«, kjer je že zelo verjetno od predlangobardske dobe obstajal samostan, posvečen Mariji, zgrajen v čast sv. Kancijev. Kot najstarejši dokument ga namreč omenja darovnica Ludvika Pobožnega iz leta 819.^{50a}

Avtentičnost legendarnega izročila o kraju pokopa dokazujejo tudi materialni viri. V Škocjanu ob Soči so arheološka raziskovanja v šestdesetih letih odkrila starokrščansko baziliko brez apside iz druge polovice 5. stoletja, zgrajeno na temeljih predhodne pokopališčne cerkve iz prve polovice 4. stoletja.⁵¹ Na območju oltarja je bil odkrit grob z ostanki treh okostij, moškega, mladeniča in ženske, za katere je antropološka analiza pokazala, da gre za sorodnike.⁵² Vse okoliščine najdbe kažejo, da gre zelo verjetno za okostja Kancijev.⁵³

⁵⁰ S. TAVANO, *Indagini*, 163; A. GRILLI, *Aquileia: il sistema viario romano*, AAAd 15, 1979, 253 s.; le s priobalno lego ali vsaj bližino obale si moremo razlagati poročilo v legendi o Krisogonu (*Passio Anastasiae* 8—9; H. DELEHAYE, *Étude sur le légendier romain. Les saints de novembre et de décembre*, Subsidia hagiographica 23, Bruxelles 1936, 227 s.), da je bilo truplo mučenca Krisogona, obglavljenega »ad locum qui dicitur Aquas Gradatas«, odvrženo na obalo (»corpusque eius ad litus iactatum est iuxta possessionem quae dicitur Ad Saltus«), glavo pa so vrgli v morje (»in mare iactassent caput eius«).

^{50a} »... monasterium sancte Marie quod est situm in territorio Foroiuliensi, constructum in honorem sanctorum Cantianorum... in memorato vico sanctorum Cantianorum...« (S. TAVANO, *Un monastero altomedioevale a San Canziano*, MSF 45, 1962—1964, 161—169 (zlasti 163 s., z objavo dokumenta); gl. še IDEM, *Appunti*, 161 s.; IDEM, *Riflessioni*, 352 s.; P. ZOVATTO, *Il monachesimo benedettino del Friuli*, Quarto d'Altino 1977, 118 s.).

⁵¹ M. MIRABELLA ROBERTI, *Una basilica paleocristiana a San Canzian d'Isonzo*, Studi Goriziani 39, 1966, 43—62; IDEM, *La basilica paleocristiana di San Canzian d'Isonzo*, AN 38, 1967, 61—86 (= Scritti di archeologia, AMSI 27—28 n. s., 1979—1980, 313—331); IDEM, *I mosaici di San Canzian d'Isonzo*, AAAd 8, 1975, 235—244; S. TAVANO, *Mosaici paleocristiani nel Friuli orientale*, Studi Goriziani 27, 1965, 117—130 (zlasti 120 ss.); IDEM, *Indagini a San Canzian d'Isonzo*, Ce fastu? 41—43, 1965—1967, 460—480; IDEM, *Ricerche e studi sull territorio di Monfalcone nell'antichità*, Studi Goriziani 46, 1977, 89—106 (zlasti 97 ss.); G. BOVINI, *Antichità cristiane di San Canzian d'Isonzo*, S. Giovanni al Timavo e Trieste, Bologna 1973, 1—24; M. MIRABELLA ROBERTI-S. TAVANO, *San Canzian d'Isonzo, Piccola guida*, Trieste 1977, 1—16.

⁵² C. CORRAIN, *Resti scheletrici umani dagli scavi di S. Canzian d'Isonzo*, Studi Goriziani 39, 1966, 63—72, zlasti 68 s.

⁵³ Hipotezo, da gre za okostje Kancijev, je postavil M. MIRABELLA ROBERTI, *Una basilica paleocristiana*, 62; IDEM, *La basilica paleocristiana*, 81 s. S. TAVANO, *Indagini a San Canzian*, 469 op. 25 (prim. *Riflessioni*, 349 op. 47) je na osnovi generacijske razlike med okostji (poleg okostja moškega in ženske je okostje približno dvajsetletnega mladeniča) postavil domnevo, da gre za dve starostni generaciji pokojnikov (Kancij in Kancijanila kot brat in sestra, Kancijan Kancijev sin ali osvobojenec?). Ne Maksim ne legendarno izročilo ne govorijo v prid tej interpretaciji in težko bi sprejeli domnevo, da je izročilo o tem, da gre za dva brata in sestro, pozno (ca. 400) in napačno, saj za tako »retuširanje« ni nobenega stvarnega razloga.

Kot zgođen dokaz čaščenja teh svetnikov moramo upoštevati srebrn relikviarij iz Gradeža iz 5. stoletja, na katerem so med osmimi podobami prikazani Kristus med apostoloma Petrom in Pavlom (brez napisa) ter pet svetnikov, ki so bili očitno v času nastanka relikviarija čaščeni v Ogleju; dva tuja (Kvirin iz Siscije in Latin iz Rima) in trije domači, Kancij, Kancijan in Kancijanila, vseh pet z napisom. Očitno gre za relikviarij, ki je bil nekdanj last oglejske cerkve, a je ob preselitvi cerkvenega zaklada v Gradež ob langobardski invaziji v Italijo leta 568 prišel v posest gradeške katedrale.⁵⁴

Kasnejša poročila o čaščenju teh svetnikov, ki se nanašajo na antično dobo, niso posebno bogata. Stare beneške kronike nam poročajo le to, da je tržaški prezbiter Geminijan po langobardskem porušenju Ogleja leta 568 našel med razvalinami mesta trupla treh Kancijev. Patriarh Pavlin naj bi jih nato pokopal v cerkvi Janeza Evangelista v Gradežu in kot datum njihovega čaščenja postavil 30. april.⁵⁵ Oba podatka sta nezanesljiva; pri najdbi gre očitno le za relikvije in ne za posmrtno ostanke mučencev (*corpora*), medtem ko je pri drugem poročilu pisec kronike napravil napako in je praznik s konca maja pomaknil na konec aprila.

Velik razmah je doživel kult teh brez dvoma tudi v evropskem merilu najbolj popularnih oglejskih svetnikov v srednjem veku. Čaščenje Kancijev je bilo posebno intenzivno v Benetkah, Raveni, Veroni in Milanu na severnoitalskem področju, v Sensu, Étampesu in Parizu v Franciji (po l. 1000) in v Hildesheimu na Nemškem (od okrog leta 1045).⁵⁶ Razumljivo je, da je bilo čaščenje Kancijev ves čas intenzivno na oglejskem področju, kar nam dokazuje cela vrsta koledarjev s furlanskega območja.⁵⁷ Prodor čaščenja teh svetnikov med Slovence, rezultat cerkvene politike Ogleja v slovenskih deželah od karolinške dobe dalje, je vprašanje zase in bi zaslužilo posebno obravnavo.⁵⁸ Vsekakor je treba opozoriti na presenetljivi-

⁵⁴ G. BRUSIN-P. L. ZOVATTO, *Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado*, Udine 1957, 513—522; G. CUSCITO, *Testimonianze archeologiche monumentali*, 645 s.; IDEM, *Questioni agiografiche*, 177; S. TAVANO, *Grado paleocristiana*, Grado. Società filol. friulana, 57ⁿ Congres sept. 1980, 80—83 (z datiranjem relikviarija na konec 5. stol.).

⁵⁵ *Chronicon Gradense* (ed. G. MONTICOLO, *Cronache*, p. 37, v. 15—18; p. 41, v. 5—9 in 30—34); *Origo civitatum Italiae seu Venetiarum*, ed. prima; ed. secunda (cit. ed., p. 38, 16 s.; p. 40, v. 22 s.; p. 41, v. 8 s.; p. 70, v. 25 s.; p. 73, v. 21 s.; p. 74, v. 9 s.); DANDULUS, *Chronica*, A. 568 (p. 75); A. 579 (84; *depositio s. Cantianorum* v cerkvi Janeza Evangelista je datirana v čas gradeške sinode 579 in patriarha Elija). Gl. F. KOS, *Gradivo*, I, 72 (72); 73 (74); 78 (83).

⁵⁶ AA SS Mai VII, 1866, 423—425; P. F. KEHR, *Italia pontificia* VII/2, 158 ss.; I. DANIELE, BS 3, 1963, 760; E. CATTANEO, *Santi Milanesi ad Aquileia e santi Aquileiesi a Milano*, AAAd 4, 1973, 241—245; M. MAZZOTTI, *Il culto e le reliquie dei santi Canziani in Ravenna*, AAAd 6, 1974, 343—350.

⁵⁷ G. BIASUTTI, *Il »Proprium sanctorum«*, 33; 37; 45.

⁵⁸ Zelo skromno nas o tem informira LS 2, 1970, 488. V tisku je temeljna študija o nastanku cerkvene organizacije na Slovenskem, ki obravnava prodor kulta teh svetnikov med Slovence: J. HÖFLER, *O prvih cerkvah in prazupnijah na Slovenskem. Prolegomena k historični topografiji predjožefinskih župnij*, (zbirka »Kronika« za leto 1986).

vo dejstvo, da so na Slovenskem (pa tudi v Furlaniji in v Benetkah) vsi toponimi, ki so nastali na osnovi čaščenja teh svetnikov, izvedeni od imena drugega v skupini, od sv. Kancijana.⁵⁹ Medtem ko je bila na ožjem območju oglejske škofije posvečena Kancijem ena sama cerkev (Škocjan ob Soči),⁶⁰ pa je bila ta trojica svetnikov, če sodimo po številu njim posvečenih cerkva in kapel, poleg skupine Mohor-Fortunat med Slovenci najbolj popularna skupina oglejskih svetnikov.⁶¹

Legenda o Kancijih postavlja pred zgodovinarja težko rešljivo vprašanje odnosa mučenca Prota do Kancijeve skupine. V legendi nastopa Protus vseskozi kot vzgojitelj in svetovalec Kancijev in njihov sopotnik v mučeniški smrti, vendar nikjer njegova vloga ni samostojna ali celo individualizirana.⁶² Dejansko nam (domnevni) grob Kancijev v Škocjanu ob Soči, relikviariz iz Gradeža med materialnimi viri, po drugi strani pa pridiga škofa Maksima iz Torina kot najstarejši pisani vir, ki se najbolj približuje avtentičnem izročilu (historia), kažejo, da Protus v najstarejših obdobjih očitno ni bil sestavni del Kancijeve skupine mučencev.⁶³ Oporna točka za datiranje njegove včlenitve v Kancijevo skupino je nedvomno Hijeronimijanski martirologij, kjer od štirih omemb Kancijev nastopa Protus kar v treh primerih.⁶⁴ Da gre v primeru Prota brez dvoma za historično osebnost, nam ne dokazuje le imenovani martirologij, temveč tudi dva prvovrstna materialna dokaza: sarkofag s sredine 4. stoletja z napisom, da je v njem pokopan ta mučenec, in plošča, očitno del nagrobnika, z vsebinsko enakim napisom, ki je še kakšno desetletje starejša od

⁵⁹ A. NIERO, *I martiri*, 159 s. domneva, da je vzrok za to njegova mladost; vrsta primerov kaže, da so tisti, ki so mladi darovali življenje za vero, zbuiali še posebno občudovanje.

⁶⁰ M. MIRABELLA ROBERTI-S. TAVANO, *San Canzian d'Isonzo*, 12.

⁶¹ Prim. J. HÖFLER, *Trije popisi cerkva in kapel na Kranjskem in Slovenskem Štajerskem s konca 16. stoletja*, Viri za zgodovino Slovencev 6, Ljubljana 1982, 20 (10); 22 (36); 24 (74); 32 (182); 36 (257); 38 (282); 46 (425); 50 (476); 75 (118); 90 (47); 94 (5); Omenjenim cerkvam je treba prišteti še nekaj cerkva na Koroškem južno od Drave in več cerkva na Primorskem. Od tiskanih »*Propria sanctorum*« Ljubljanske škofije (gl. »Uvod«, op. 24, 31, 36) ne omenja praznovanja sv. Kancijev »*Proprium sanctorum*« iz leta 1687, pač pa ga omenjajo (z lekcijami, ki povzemajo vsebino legende) »*Proprium sanctorum*« iz l. 1729 (str. 119: »*In festo SS. Martyrum Cantiani, Cantii, Cantianillae, et Prothi*«; slede lekcije na str. 120–122), iz leta 1781 (Pars verna, 82–85) in iz leta 1848 (170–172).

⁶² *Passio*, c. 2 (cit. ed., 421): »*Beatissimos igitur Martyres Christi... a paedagogo suo Proto valde Catholica fide fuisse edoctos... Beatissimi Christi Martyres... consilio habito cum B. Proto... (4)... Advenerunt enim tres germani ex urbe Roma... cum Proto paedagogo eorum... (5)... ascenso vehiculo una cum paedagogo suo Proto... (6) Beatissimi vero Martyres... una cum paedagogo suo Proto... (8) Beatissimi vero Martyres... una cum Proto paedagogo... Passi sunt autem beatissimi Martyres... cum paedagogo eorum...*«

⁶³ Odsotnost omembe Prota pri Maksimu je seveda le *argumentum ex silentio*; prim. S. TAVANO, *Appunti*, 163.

⁶⁴ Gl. op. 35.

sarkofaga.⁶⁵ Oba epigrafska spomenika izhajata iz cerkve sv. Prota iz 16. stoletja, zgrajene na mestu najstarejše (iz srede 4. stoletja) in prve odkrite grobne kapele (cella memoriae) na oglejskem področju, v kateri je bil pokopan mučenec Protus (in pozneje zelo verjetno tudi Krisogon), na robu Škocjana, približno petsto metrov oddaljene od bazilike z domnevnim grobom Kancijev.⁶⁶ Omemba v Hijeronimijanskem martirologiju in sam kraj pokopa tega mučenca nam zanesljivo dokazujeta, da gre za mučenca, ki je na neki način povezan s Kancijevo skupino.⁶⁷ Ne dokazujeta pa legendarnega izročila, da je bil učitelj Kancijev⁶⁸ in izpodbijata poročilo legende, da je bil pokopan skupaj z njimi.⁶⁹ Ob utrditvi legendarnega izročila se postavlja vprašanje, zakaj ni kot učitelj Kancijev zavzel v kultu teh mučencev pomembnejše vloge in zakaj je tako hitro zatonil v pozabo. Srednjeveški zapisi o relikvijah in čaščenju Kancijev ga namreč le redko omenjajo.⁷⁰

⁶⁵ S. TAVANO, *Testimonianze epigrafiche del culto dei martiri Proto e Crisogono a San Canciano*, Studi Goriziani 28, 1960, 151—164, zlasti 157 s. (fot.); IDEM, *Storicità dei martiri aquileiesi*, Gorizia 1962, 8 s. (z domnevo, da je starejši napis pripadal prvotnemu nagrobniku mučenca Prota, postavljenem po l. 313); G. CUSCITO, *Testimonianze*, 642 s.; IDEM, *Questioni agiografiche*, 175 s.

⁶⁶ M. MIRABELLA ROBERTI, *La memoria di San Proto a San Canzian d'Isonzo*, AN 31, 1960, 85—94; IDEM, *Memoriae paleocristiane nell'area aquileiese*, Akten des VII. Intern. Kongr. für christl. Archäol., Trier Sept. 1965, 629—635 (= Scritti di archeologia, AMSI 27—28 n. s., 1979—1980, 303—311); S. TAVANO, *Indagini a San Canzian*, 464—466; G. BOVINI, o. c., 2—11.

⁶⁷ S. TAVANO, *Appunti*, 163, je upravičeno postavil domnevo, da je prav dejstvo, da so bili čaščeni v istem kraju, vzrok, da se v Hijeronimijanskem martirologiju navajajo skupaj.

⁶⁸ Vzrokov za nastanek tega izročila je verjetno več. Gotovo je treba upoštevati sosedstvo pokopa (oba grobova oz. kulturna objekta nad njima sta bila že sredi 4. stol. romarski točki; gl. M. MIRABELLA ROBERTI, *La memoria*, 92; IDEM, *Una basilica*, 59 s.) in skupni dan čaščenja (to je poudaril zlasti S. TAVANO, *Testimonianze epigrafiche*, 163). Če upoštevamo, da je legenda nastala v Rimu, kjer je bil običaj, da so bogate družine imele grške učitelje, in kjer očitno niso poznali topografije tega »vicusa Cantianorum« v bližini Ogleja, si lahko predstavljamo, da je rimski pisec legende mučenca z grškim imenom, pokopanega nedaleč stran od Kancijev, napravil za učitelja in somučenca Kancijev, pokopanega skupaj z njimi. Prim. A. NIERO, *I martiri*, 164. Poudariti je treba, da v legendi včlenitev Prota v Kancijevo skupino učinkuje nekako umetno (prim. op. 62).

⁶⁹ MR, 217 n. 3. Protus se je v oglejski cerkvi slavil 14. junija (gl. nasl. op. in S. TAVANO, *Appunti*, 163 (15. jun.)). Verjetno je tudi časovna bližina usmrtnice — Protus je bil usmrčen samo dva tedna za Kanciji, očitno v isti kampaniji proti oglejskim kristjanom — pripomogla k njegovi včlenitvi v Kancijevo skupino v legendarnem izročilu.

⁷⁰ Med historičnimi martirologiji ga navaja šele USUARDUS, ki povzema legendo (gl. op. 36; tako tudi rožaški in videmski rokopis; gl. G. BIASUTTI *Il »Proprium sanctorum«*, 25). V lokalnih koledarjih z oglejskega področja nastopa kot dan čaščenja 14. junij (G. BIASUTTI, o. c., 33; 38; 45). O njegovih relikvijah ni ničesar znanega. DANDULUS, *Chronica*, A. 304 (p. 28) omenja njegovo mučeniško smrt skupaj s Kanciji v skladu z legendo.

Še bolj je zapleteno vprašanje mučenca Krisogona,⁷¹ ki je le na posreden način spremljevalec Kancijeve skupine. Legenda o Kancijih omenja ljubezen do Krisogona kot glavni vzrok, da so Kanciji zapustili Rim in se odpravili v Oglej. V Ogleju so pri zaprtih kristjanih poizvedovali po Krisogonu in zvedeli za njegovo mučniško smrt pred šestintridesetimi dnevi. Beg iz Ogleja z vozom, najbolj znan in brez dvoma avtentičen dogodek iz njihovega življenja, je pisec legende preoblikoval v nekakšno romanje na Krisogonov grob, kjer je Kancije in Prota zadela mučniška smrt in kjer naj bi jih prezbiter Zenus (ki je pokopal tudi Krisogona) pokopal v kamnito krsto poleg Krisogona.⁷² Legenda nam slika prestiž mučenca Krisogona v oglejski cerkveni skupnosti v času preganjanja. Krisogon je bil Kancijem najvišji zgled, ki jih je popeljal v nebeško kraljestvo.

Veliko več nam o Krisogonu poroča prvi del rimske legende o sv. Anastaziji, ki se v nekaterih ozirih presenetljivo ujema z legendo o Kancijih.⁷³

Po tej legendi, ki je sestavljena iz štirih legend (legende o Krisogonu, ki nas posebej zanima, legende o solunskih devicah, legende o mučenki Teodoti iz bitinijske Nikaje in legende o Anastaziji iz Sirmija), nastopa Krisogon kot vzgojitelj mlade Anastazije, hčere senatorja Pretekstata, poročene s poganskim veljakom Publijem. Anastazija je med preganjanjem kristjanov v Rimu nesebično pomagala zaprtim kristjanom, zaradi česar jo je mož doma postavil v »hišni zapor«. Tedaj je ukazal Dioklecijan zapreti Krisogona, visokega uradnika v pisarni vikarija Rufa. Po skrivnem posredovanju neke krščanske starke sta si Anastazija in Krisogon, prva zaprta doma, drugi v ječi, skrivaj dopisovala. Legenda nam sporoča štiri pisma te fiktivne

⁷¹ Glavna literatura: MH, 618 s. n. 1; E. JOSI, *Crisogono*, BS 4, 1964, 306—308; LS 4, 1973, 376 (gl. še op. 33).

⁷² *Passio Cant.* 2 (p. 421): »Beatissimi Christi Martyres... de Roma exierunt, et apud Aquilegiensem civitatem, pro amore Christianissimi Chrysogoni Martyris, eodem tempore repedaverunt. (3)... et interrogarunt viros Christianos, qui in carcere erant reclusi, si cum eis esset sanctissimus Christi Martyr Chrysogonus... Jam sunt dies triginta et sex, quod per martyrii palmam ab iniquissimis Principibus capite plexus est S. Chrsogonus, non longe ab hac civitate, loco ubi dicitur, Ad aquas gradatas, et ibi sepultus est a sanctissimo Zoilo Presbytero... (5)... ascenso vehiculo... festinantes ire ad corpus sancti Matryris Christi Chrysogoni, ... Festinate ire ad dilectum meum Chrysogonum, quia ibi vobis coronas praeparatas habeo: et ibi debetis coronari, et in regno Patris mei cum Chrysogono sine fine gaudere... (6)... in loco qui appellatur Ad aquas gradatas, ubi passus est B. Chrysogonus... (8) Venerabilis Zenus Presbyter colligens beatissimorum Martyrum corpora... et in locello marmoreo collocavit eos, juxta Chrysogonum.« Varianta legende, ki jo je objavil P. KANDLER, CDI, A. 290 (gl. op. 37), Krisogona ne omenja.

⁷³ BHL 1795—1796; H. DELEHAYE, *Étude sur le légendier romain. Les saints de novembre et de décembre*, Subsidia hagiogr. 23, Bruxelles 1936, 151—171 (študija o legendi) in 221—258 (tekstnokritična izdaja latinske in grške legende o sv. Anastaziji). Legendo o Krisogonu zelo podrobno povzema ADO, Nov. 24 (PL 123, 399—401), legendo o Anastaziji pa dokaj podrobno Synax. Eccl. CP (st. 335 s.; zlasti kodeks Cb iz 12/13. stol.; gl. v. 31 ss.), z eno bistveno razliko od latinske predloge: Krisogon po tem grškem povzetku legende ni bil mučen v Ogleju, temveč v Nikaji.

korespondence: Anastazijino pismo Krisogonu, Krisogonov spodbudni odgovor, po odhodu Anastazijinega moža v Perzijo, ko je bila Anastazija podvržena še hujšemu nadzoru in mukam, Anastazijino obupano pismo Krisogonu in njegov tolažilni odgovor. Po Publijevem povratku iz Perzije čez tri mesece je Anastazija postala prosta in je obiskala zaprtega Krisogona. Ko se je tedaj Dioklecijan zadrževal v Ogleju, je odredil usmrnitev za vse v Rimu zaprte kristjane, le Krisogona je dal poklicati predse. Na pot v Oglej mu je sledila Anastazija, ki je tako kot prej v Rimu tudi v Ogleju pomagala zaprtim kristjanom. Cesar je ponudil Krisogonu celo prefekturo in konzulat, če se odpove krščanstvu. Ker je ta odklonil ponudbo, ga je dal cesar odvesti v kraj »Aquae gradatae« in ga obglaviti. Njegovo truplo so odvrgli na morsko obrežje v bližini posestva »Ad saltus«, kjer so prebivale krščanske sestre Agape, Hionija in Irena s starim prezbiterjem Zojlom. Prezbiter je Krisogonovo truplo pokopal na svojem domu v podzemski grobnici. Po razodetju je našel še Krisogonovo glavo, ki so jo bili odvrgli v morje. Trideseti dan po pokopu je Zojlus umrl, potem ko se mu je v videnju prikazal Krisogon in mu povedal, da bodo sestre device v roku devetih dni zajete, vendar jim bo v ječi pomagala Anastazija. Datum dogodkov: Krisogon je bil obglavljen 24. nov. in pokopan 27. nov.

Legenda o Kancijih in prvi del legende o Anastaziji se v bistvenem dopolnjujeta, v nekaterih ozirih izpodbijata in postavljata pred zgodovinarja vrsto novih vprašanj. Ne sme nas presenetiti popolno ujemanje uvodnega poglavja v obe legendi, saj gre za klišejsko napisano apologijo mučeniškega kulta, naperjeno proti nasprotnikom kulta mučencev oz. nasprotnikom mučeniških spisov.⁷⁴ Ker ima isti uvod tudi rimska legenda o mučenki Pudencijani in še nekaj rimskih legend,⁷⁵ moremo domnevati, da so te legende, legenda o Kancijih, legenda o Krisogonu in legenda o Pudencijani, nastale v končni nam poznani redakciji v Rimu v približno istem času in v istem ali zelo sorodnem duhovnem ambientu, ki ga označuje ostro nasprotovanje kritikom mučeniškega kulta. Žal nam to dejstvo samo kaj malo pripomore k dataciji nastanka teh legend.⁷⁶

⁷⁴ Pisec uvodnega poglavja nam razkrije način nastajanja mučeniških legend (»*Scribimus, ut in gestis invenimus, quid egerint, quid locuti sint, quid passi sunt Sancti . . .*«), nato ostro udari po nasprotnikih mučeniških spisov, ki so hoteli te izločiti kot apokrifne (»*Ostenditis vos esse Catholicos, qui victorias Christi libenter legitis, libenterque auditis. Interrogo vos, qui ista inter apocryphas litteras abolenda censetis: per quos constat Canon Scripturarum divinarum? Numquid non per eos, qui pro ipso Canone occidi magis voluerunt, quam vinci? . . . Nihil praeter Scripturas Canonicas recipientes, ista studiose conscripsimus, ostendentes dogma Catholicum per Catholicos Martyres costoditum.*« AA SS Mai VII, 1866, 421 = H. DELEHAYE, *Étude*, 21 s.).

⁷⁵ BHL 6991; H. DELEHAYE, *Étude*, 151.

⁷⁶ Uporaba mučeniških spisov v liturgiji in sploh v življenju Cerkve v 5. in 6. stol. ni bila nesporna. *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* 4,4 (ed. E. v. DOBSCHÜTZ, *Texte und Untersuchungen zur Gesch. d. altchristl. Lit.* 38,4, Leipzig 1912, 9 (39 ss.)) sicer navaja »*gesta sanctorum martyrum*« med dovoljenimi spisi in zagovarja mučeniški kult (»*nos tamen cum praedicta (sc. Romana) ecclesia omnes martyres et eorum gloriosos agones, qui deo magis quam hominibus noti sunt, omni devotione*

Prav tako je med legendo o Krisogonu in legendo o Kancijih očitno ujemanje v navedbi kraja mučeništva in okoliščin pokopa mučencev. V obeh primerih se omenja kraj »Aquae gradatae«, obakrat nastopa prezbiter Zenus ali Zoilus. Ker se ta v drugih virih nikjer ne omenja, je očitno, da gre za legendarno osebnost, katere historičnost pri sedanjem stanju virov ne moremo dokazati, a je tudi ne moremo ovreči.⁷⁷ Prav tako je presenetljivo ujemanje med obema legendama pri navedbi lokalnih preganjalcev. Kot preganjalca Kancijev se omenjata v Ogleju prezes Dulcidij in komes Sisini, slednji kot njegov pomočnik in izvrševalec njegovih ukazov.⁷⁸ Odveč je opozorilo, da njuna naslova ne ustrezata upravnoorganizacijskim razmeram v Ogleju v dobi tetrarhij. Tadv a človeka nastopata v nadaljevanju legende o Anastaziji kot preganjalca devic Agape, Hijonije in Irene, znanih solunskih mučenk, katerih življenjsko pot, v izvirnih aktih postavljeno v Solun, je pisec rimske legende razpel med Oglej in Solun.⁷⁹ Očitno so bile solunske device v času nastajanja teh legend že čaščne v Ogleju in na dobri poti, da (tako kot npr. Evfemija) postanejo domače svetnice.⁸⁰ Pisec rimske legende je ne le vse tri svetnice, temveč tudi lokalnega preganjalca v Solunu, prezesa (Makedonije?) Dulcidija prevzel v legendo o Anastaziji, vendar mu je deloma spremenil vlogo.⁸¹ Očitno

veneramur»), vendar je skeptičen do uporabe teh spisov v liturgiji (*in sancta Romana ecclesia non leguntur, quia et eorum qui conscribere nomina penitus ignorantur et ab infidelibus et idiotis superflua aut minus apta quam rei ordo fuerit esse putantur... propter quod, ut dictum est, ne vel levis subsannandi oriretur occasio, in sancta Romana ecclesia non leguntur*). Očitno je bilo v rimski cerkvi relativno močno gibanje proti uporabi mučeniških spisov v cerkvenem življenju, proti kateremu je nastopil pisec uvoda. Na podlagi teh dejstev bi mogli nastanek rimskih legend o oglejskih mučencih datirati okvirno v 5. ali 6. stoletje.

⁷⁷ Gl. op. 49. O kultu prezbiterja Zoila, povezanem s čaščenjem mučenca Krisogona, gl. P. PASCHINI, *La chiesa*, 64; G. BIASUTTI, *Il »Proprium sanctorum«*, 30 s.; A. NIERO, *I martiri*, 171 (Bias. in N. ga s pridržkom ocenjujeta kot historično osebnost); S. TAVANO, *Riflessioni*, 352 s.

⁷⁸ *Passio Cant. 4*: »... in eadem civitate Aquilegiensi praesidatus officium Dulcidius impiissimus habebat cum Sisinnio comite suo... Dulcidius praeses, una cum Sisinnio comite...« V nadaljevanju nastopi samo komes Sisini kot preganjalec Kancijev, ki jih zasleduje in jih da obglaviti (c. 5–7).

⁷⁹ Akti solunskih devic (BHG³ 34; latinsko verzijo je objavil Th. RUINART, o. c., 424–427; slov. prevod. F. K. LUKMAN-I. POJAVNIK, o. c., 226–232) spadajo v skupino najboljših, kar jih imamo iz dobe preganjanj. Medtem ko v izvirnih aktih nastopajo mučenke kot Solunčanke, pa so predstavljene v rimski legendi o sv. Anastaziji kot oglejske device (!), ki jih je Dioklecijan v Ogleju zaslilal (tako kot je Krisogonu ponujal za odpad od vere visoke državne funkcije, tako je devicam ponujal imenitne žene) in jih vrgel v ječo, kjer jim je pomagala Anastazija (*Passio Anastasiae* 10–11; H. DELEHAYE, *Étude*, 228 ss.). Nato jih je dal Dioklecijan obenem z ostalimi zaprtimi (oglejskimi?) kristjani odpeljati v Makedonijo, v Solun, ki postane naslednje prizorišče v legendi o Anastaziji. Sele od tega mesta dalje se rimska legenda bolj naslanja na akte o solunskih devicah.

⁸⁰ Prim. G. BIASUTTI, *Il »Proprium sanctorum«*, 33; 36; 44 in op. 88.

⁸¹ Medtem ko v izvirnih aktih o solunskih devicah nastopa prezes Dulcidij (Dulce-tius) kot brezkompromisen državni uradnik, ki preganjanje spelje do konca, pa je v

je po tej poti Dulcidij iz legende o Anastaziji prešel v legendo o Kancijih in je torej v zgodovini preganjanj kristjanov v Ogleju izmišljena osebnost.⁸² Prav tako ne moremo dokazati historičnosti drugega preganjalca, komesa Sisinija, niti ne vemo, od kod je prešel v legendo o mučenki Anastaziji, od koder je očitno prešel v legendo o Kancijih. Obe legendi poročata o hudem preganjanju in o velikem številu zaprtih kristjanov v Ogleju v času preganjanja, kar bi moglo biti odsev resničnosti.⁸³ Obe legendi predpostavljata navzočnost cesarja Dioklecijana v Ogleju (legenda o Kancijih tudi navzočnost Maksimijana) v času smrti obravnavanih mučencev. Za to predpostavko se verjetno skriva sled resničnosti, namreč cesarjev obisk Ogleja v času, ko so bila preganjanja kristjanov na višku. Znano je, da je cesar ob koncu leta 303 in spomladi 304 potoval iz Rima na Vzhod in se je skoraj gotovo ustavil tudi v Ogleju. Da bi ob tej priložnosti bilo v mestu usmrčenih več kristjanov, je možno, da pa bi na lastno pobudo tedaj hudo bolni cesar na ozemlju, ki je bilo pod jurisdikcijo avgusta Maksimijana, preganjal kristjane, je manj verjetno, čeprav tega ne moremo izključiti.⁸⁴ Predstavljati si moremo, da je cesarjeva navzočnost dala preganjalcem novega poleta.

Na podlagi naštetih ujemanj bi mogli sklepati na neposredno odvisnost med obema legendama, da je torej legenda o Kancijih v mnogih ozirih mlajši derivat legende o Anastaziji. Spet drugi momenti pa kažejo,

rimski legendi njegova vloga okrnjena in osmešena. Literarno zanimiva je epizoda Dulcidijevega padca (*Passio Anast.* 12–14; H. DELEHAYE, *Étude*, 230 ss.), ki spominja na erotično obarvane miletske zgodbe in jo je v 10. stol. literarno upodobila Hrocvita v komediji »Dulcitus« (A. NIERO, *I martiri*, 162). Osmešenega Dulcidija je nadomestil v legendi o Anastaziji bolj zagrizen Sisini, ki je preganjanje speljal do konca.

⁸² V legendi o Kancijih se ne omenjata Dulcidijev padec in njegova zamenjava s Sisinijem; kot odsev njegovega padca v legendi o Anastaziji moremo oceniti dejstvo, da v drugem delu legende nastopa kot preganjalec Kancijev samo Sisini.

⁸³ *Passio Cant.* 3 (cit. ed., 421): »... Ita etenim omnis sanctorum martyrum vel confessorum pro Christi nomine multitudo in vinculis carcerum custodia tenebantur, ut numerari non potuissent.« Prim. *Passio Anast.* 11 (cit. ed., 229 s.): »Conveniebant enim omnes christiani ad Anastasiam viri et feminae indigentes, quia nimiam penuriam christiani illo tempore sustinebant. Nullo enim christiano licebat vel possidere vel artem aliquam exercere aut aliquod negotium agere ... (12) ... omnes christiani qui in vinculis erant simul a custodientibus ducti sunt ...«

⁸⁴ Dioklecijan je za priložnost praznovanja vicanalij pozno jeseni 303 obiskal Rim, kjer se je zadrževal nekako od začetka novembra do 20. decembra, nakar je »impatiens et aeger animi« zapustil večno mesto in 1. jan. 304 prevzel konzulat za leto 304 v Raveni. LACTANTIUS, *De mort. persec.* 17,3 (cit. ed., 96) takole opisuje njegovo pot iz Rima na Vzhod: »... profectus hieme saeviente, frigore atque imbris verberatus morbum levem, at perpetuum traxit vexatusque per omne iter lectica plurimum vehebatur.« Pot na Vzhod ga je nujno vodila skozi Oglej (gl. J. MOREAU, SC 39, 1954, 304 s. ter še vedno aktualno razpravo, ki jo je l. 1910 v ital. objavil F. BULIĆ, *Zapažanja o putovanju cara Dioklecijana iz Ravene u Nikomediju 304. godine*, Izabrani spisi, Split 1984, 71–85). V Ogleju se je cesar zadrževal v pozni zimi ali spomladi l. 304, kar je vsekakor prekasno, da bi v čas njegovega obiska datirali usmrtnice Krisogona, kot je domneval P. PASCHINI, *Intorno al viaggio di Diocleziano*, MSF 7, 1911, 274 ss.

da vezi med obema legendama le niso tako tesne. Po legendi o Anastaziji naj bi bil Krisogon pokopan 27. novembra, prezbitar Zojlus pa naj bi umrl trideset dni kasneje,⁸⁵ torej 27. decembra.⁸⁶ V legendi o Kancijih naj bi bil Krisogon usmrčen šestintrideset dni pred prihodom Kancijev v Oglej.⁸⁷ Če upoštevamo, da so bili Kanciji usmrčeni 31. maja, očitno prav kmalu po prihodu v Oglej, bi mogli Krisogonovo smrt datirati v čas pred 24. aprilom. Prezbitar Zojlus naj bi ob smrti Kancijev še živel in jih pokopal poleg Krisogonovega groba.⁸⁸ V datiranju Krisogonove smrti je med obema legendama časovno neskladje petih mesecev (24. november — ca. 24. april), ob omembi usode prezbitarja Zojla pa popolno neskladje, saj ena legenda omenja njegovo smrt, druga pa za isti čas to izključuje.

Na podlagi nedvomne odvisnosti med legendama in zgodovinskih okoliščin njunega nastanka moremo postaviti relativno in absolutno datiranje nastanka obeh legend.

Brez dvoma je legenda o mučenki Anastaziji starejša od legende o Kancijih. Našteli smo vrsto sestavin, ki jih je pisec legende o Kancijih povzel po legendi o Anastaziji (oz. legendi o Krisogonu in solunskih devicah), npr. Krisogonova smrt in okoliščine pokopa ter imena lokalnih preganjalcev. Obratno pa ni elementa, ki bi iz legende o Kancijih prešel v legendo o Anastaziji. Čas nastanka slednje lahko tudi absolutno datiramo. Legenda je nastala očitno v tisti fazi razvoja kulta oglejskega mučenca v Rimu, ko si je tega začela prisvajati rimska cerkev. Kult mučenca Krisogona dokumentirajo v Rimu različni viri od 6. stoletja dalje. Medtem ko se v aktih rimske sinode leta 499 omenja samo »titulus Chrysogoni«, očitno cerkev, ki jo je ustanovil neki laik Krisogon, pa se omenja v napisih iz let 521 in 522 ter v aktih rimske sinode leta 595 »titulus sancti Chrysogoni«, torej nastopa Krisogon kot svetnik.⁸⁹ Očitno je ustanovitelj cerkve dobil rang svetnika, nakar se je izoblikovala legenda na osnovi izročila o istoimenskem oglejskem mučencu, prirejena za potrebe rimske cerkve.⁹⁰ Tako moremo legendo o Anastaziji (oz. legendo o Krisogonu kot verjetno njen najbolj pozni del) datirati okvirno v čas (kmalu) po 521.⁹¹ Rimski izvor te legende je iz povedanega jasno razviden in se najbolj kaže pri poudarku, da je bil Krisogon doma iz Rima in da je izhajal iz visoke družbe.

⁸⁵ *Passio Anastasiae* 9 (H. DELEHAYE, *Étude*, 227 s.).

⁸⁶ Na ta dan ga tudi omenjajo nekateri rokopisi Uzuardovega martirologija in star oglejski koledar (P. PASCHINI, *La chiesa*, 64).

⁸⁷ *Passio Cant.* 3 (gl. op. 72).

⁸⁸ Gl. op. 72.

⁸⁹ *ILChV* 1137 a (napis iz l. 521); 1138; 694 (napis iz l. 522); *MH*, 618; H. DELEHAYE, *Étude*, 158. Vsi (25) »*tituli Romani*« po rimski tradiciji »*titulus s. Chrysogoni*« je na 24. mestu) so navedeni v A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa* III/2, Torino 1973, 567 (769 s.).

⁹⁰ Prim. H. DELEHAYE, *Étude*, 159 s.

⁹¹ To datiranje, ki ga je predložil H. DELEHAYE, o. c., sta sprejela tudi A. NIERO, *I martiri*, 163 in S. TAVANO, *Riflessioni*, 352.

Legenda o Kancijih je bila napisana gotovo pozneje, vendar le malo pozneje. Po legendi so bili Kanciji rojeni in vzgojeni »intra urbem Romam in quatra decima regione«, ⁹² to je onkraj Tibere (Trastevere), v mestni četrti, kjer je ležala med Tiberom in Janikulom cerkev sv. Krisogona. ⁹³ To nam kaže, da je legenda o Kancijih nastala v istem duhovnem ambientu kakor legenda o Krisogonu. Kanciji naj bi izhajali iz visoke rimske družbe, iz rodu Anicijev, ki naj bi izhajal od cesarja Karina »božanskega spomina«. ⁹⁴ Poudarjen rimski izvor Kancijev še bolj izrazito kaže na rimski nastanek legende. Izvajanje Anicijev, od konca 4. stoletja dalje prvakov krščanske stranke v mestu, od cesarja Karina, ki je tudi označen kot filokristjan, pa moremo datirati na sredo, morda že začetek 5. stoletja. To izvajanje je bilo ustrezno ne le zaradi prokrščanske politike Anicijev, temveč tudi zato, ker je ta rimska družina imela velike posesti v (zlasti zahodni) Benečiji in je bila na ta način povezana z Oglejem. ⁹⁵ Da bi oglejska družina Kancijev, ki je bila v starejših obdobjih zelo premožna in je imela zveze z Istro, Emono in Norikom, ⁹⁶ stopila v zvezo z družino Anicijev, je možno, vendar se tega ne da dokazati. Vsekakor pa cela vrsta okoliščin kaže na to, da je tudi legenda o Kancijih nastala s kombinacijo starejšega izročila o Kancijih in poznejših rimskih dodatkov v Rimu v prvi polovici 6. stoletja. Nekateri historični nesmisli tako zgodnje datacije nikakor ne izpodbijajo. ⁹⁷

Da je Krisogon brez dvoma oglejski mučenec, nam dokazujeta dva od obeh legend starejša vira: Hijeronimijanski martirologij, kjer se omenja ta mučenec enkrat skupaj s Kanciji (tudi to je dokaz stare povezave med temi svetniki, ki sega vsaj v sredo 5. stoletja), dvakrat pa samostojno, bodisi kot oglejski mučenec, bodisi kot rimski mučenec, za kar ga je naredilo kasnejše izročilo. ⁹⁸ Še bolj zanesljivo nam historičnost tega mučenca in zgodovinsko avtentično ozadje ene in druge legende dokazuje sarkofag s srede 4. stoletja, najden v Škocjanu ob Soči, z napisom, da je bil v njem pokopan mučenec Krisogon. ⁹⁹ Tudi z ozirom na kraj pokopa je tako zveza s Kanciji zanesljiva.

⁹² *Passio Cant.* 2 (cit. ed., 421).

⁹³ H. DELEHAYE, *Étude*, 158.

⁹⁴ *Passio Cant.* 2 (p. 421); gl. pogl. II, op. 196.

⁹⁵ *Passio Cant.* 2 (p. 421); gl. pogl. II, op. 197.

⁹⁶ P. LEBER, *Zur Geschichte der Gens Cantia*, Carinthia I 160, 1970, 496—503, zlasti 499 ss.

⁹⁷ Tak nesmisel je stavek v *Passio Cant.* 2 (p. 421): »... Diocletiano Romae imperante, Maximiano partibus Hilyricis...« Prva napaka je verjetno prišla v legendo iz legende o Anastaziji, druga pa je nastala, kakor nam kažejo številne analogije, na osnovi zamenjave z (Maksimijanom) Galerijem.

⁹⁸ Gl. op. 36.

⁹⁹ *ILChV* 2018; S. TAVANO, *Testimonianze epigrafiche*, 156 s. Sarkofag izhaja verjetno, kot je domneval S. TAVANO, *Ricerche e studi* (kot v op. 51), 99, bodisi iz grobne kapele (cella memoriae) mučenca Protia, bodisi iz druge grobne kapele, posvečene mučencu Krisogonu, ki pa še ni bila odkrita.

Ne le stalna navzočnost v martirologijih (vendar le kot rimskega mučenca),¹⁰⁰ tudi drugi viri dokazujejo, da je bilo čaščenje mučenca Krisogona že zgodaj razširjeno zlasti na italiskem področju. Tako je prišel Krisogon v kanon milanske in ravenske cerkve, kjer imamo (poleg Rima) največ in najbolj zgodnje dokaze za njegovo čaščenje.¹⁰¹ Na oglejskem področju je bil njegov kult navzoč, vendar ni igral kake pomembnejše vloge (znana je le ena cerkev sv. Krisogona v Gradežu), kakor tudi ne izven Italije, kjer se omenja samo v Kartagini in v Zadru.¹⁰²

Za zgodovino krščanstva v Ogleju je izredno pomembno vprašanje odnosa med mučencem Krisogonom in legendarnim 3. ali 4. znanim oglejskim škofom istega imena, ki ga navajata oba kataloga oglejskih »patriarhov« in srednjeveške kronike.¹⁰³ Nobena od obeh legend nam namreč ne sporoča, da bi bil Krisogon škof, temveč nastopa v obeh samo kot mučenec. Po drugi strani pa nobena od navedenih kronik ne omenja izrecno, da bi eden ali drugi Krisogon umrl mučeniške smrti, dasi je Dandulovo poročanje v tem oziru nekoliko nejasno. Ali je torej sploh upravičeno povezovanje mučenca Krisogona iz rimskih legend in istoimenskega oglejskega škofa iz poznih lokalnih kronik? Ker moremo videti v omembi Krisogonovega visokega rodu v legendi o Krisogonu (Anastaziji), še veliko bolj pa v poudarjenem prestižu mučenca Krisogona med oglejskimi kristjani v legendi o Kancijih,¹⁰⁴ kasnejši odsev izjemnega položaja te osebe v oglejski krščanski skupnosti, menimo, da je enačenje mučenca s škofom umestno, ne oziraje se na to, da je to že več kot pol stoletja »communis opinio« raziskovalcev oglejskega krščanstva.¹⁰⁵ Težave se pojavijo pri kronologiji dogodkov. Od dveh Krisogonov, ki nastopata v katalogih in kronikah, bi lahko prišel v poštev prvi, Tračan iz Bizanca, ali drugi, Dalmatinec, ki ga oglejsko izročilo (v nasprotju z gradeško-beneškim) postavlja v čas po Teodorju, že v obdobje cesarja

¹⁰⁰ Gl. op. 36.

¹⁰¹ H. DELEHAYE, *Les origines*, 327; *ILChV* 1959 a; 1962 a; E. JOSI, BS 4, 1964, 308; E. CATTANEO, *Santi Milanesi ad Aquileia e santi Aquileiesi a Milano*, AAA 4, 1973, 246 s.; LS 4, 1973, 376.

¹⁰² MH, 618; P. PASCHINI, *Storia del Friuli I*, Udine 1953², 38; S. TAVANO, *Appunti*, 169 op. 70. Prim. op. 32 b (napis iz Trsta). Od liturgičnih knjig s slovenskega ozemlja omenja praznik sv. Krisogona najprej »Appendix nova ad proprium sanctorum metropolitanae ecclesiae et archi-dioecesis Labacensis«, Labaci 1796, 59 in nato »Proprium sanctorum« iz l. 1848 (gl. »Uvod«, op. 36), 325 (z lekcijami, povzetimi iz legende o sv. Anastaziji).

¹⁰³ Gl. pogl. I, op. 84; *Chronicon Patriarcharum Aquileiensium* (DE RUBEIS, MEA, Appendix II, p. 6); DANDULUS, *Chronica*, A. 286 ss. (26 ss.); *Vitae patriarcharum Aquileiensium* (RIS XVI, 1730, 7); A. BELLONUS UTINENSIS, *De vitis et gestis patriarch. Aquil.* (ibidem, p. 25).

¹⁰⁴ Prim. op. 72.

¹⁰⁵ Da se za mučencem Krisogonom skriva škof Krisogon, so domnevali F. LANZONI, *Le diocesi*, 870; P. PASCHINI, *Storia del Friuli I*, 38; H. DELEHAYE, (MH, 619); S. TAVANO, *Appunti*, 169; G. CUSCITO, *Testimonianze*, 642; IDEM, *Questioni agiografiche*, 174; A. NIERO, *I martiri*, 163.

Konstantina.¹⁰⁶ Če Dandulus datira smrt mučenca Krisogona v dobo pontifikata oglejskega škofa Krisogona II. (Dalmatinca), moremo v tem videti sicer kasno, zato nezanesljivo in na neroden način izraženo povezovanje obeh osebnosti, ki ima relativno trdno historično veljavo. Zato je upravičena domneva, da se za mučencem Krisogonom skriva najverjetneje škof Krisogon II.¹⁰⁷

B. Feliks in Fortunat

Med oglejskimi mučenci je poleg Kancijeve skupine sorazmerno najboljše proučena druga skupina mučencev iz Dioklecijanove dobe, dvojica Feliks in Fortunat.¹⁰⁸ Osnova izročila o teh dveh mučencih, ki sta bila že v antiki na oglejskem področju zelo popularna, je legenda o njunem mučeništvu z naslednjo vsebino:¹⁰⁹

V dvanajstem letu vlade cesarjev Dioklecijana in Maksimijana se je z objavo edikta začelo preganjanje kristjanov. Celo pri vsakem trgovskem poslu je bilo treba opraviti pogansko žrtvovanje in tistega, ki je kristjane skrival, je prvega zadela kazen. Prefekt Apolinarij iz Rima je potoval po vsej Italiji in postavljajl prezese, uradnike ter sodnike z nalogo, da ukrepajo proti kristjanom. V Ogleju je postal prezes fanatični Evfemij, ki je takoj

¹⁰⁶ Da se za mučencem skriva škof Krisogon I., sta domnevala P. PASCHINI in G. CUSCITO (gl. v zgornji op. navedena dela).

¹⁰⁷ DANDULUS, *Chronica*, A. 295 ss. (27 ss.) datira dvanajstletni pontifikat Krisogona II. v dobo 295—307/8; v to dobo postavlja, povzemajoč legendo o sv. Anastaziji, smrt oglejskega mučenca Krisogona (A. 303, p. 28). O načinu smrti Krisogona I. sploh ne poroča, za Krisogona II. pa nejasno (p. 30). Iz razlogov kronologije oglejskih škofov se zdi bolj umestno identificiranje mučenca s Krisogonom II., ki je po graški tradiciji vladal krščanski skupnosti pred škofom Teodorjem. Prim. MH, 619 in R. BRATOŽ, *Cerkvenopolitični in kulturnozgodovinski odnosi*, 260.

¹⁰⁸ Glavna literatura: P. PASCHINI, *La chiesa*, 54—58; IDEM, *A proposito dei martiri aquileiesi*, AN 4, 1933, 27—29; IDEM, *Storia del Friuli I*, 38—39; IDEM, *La prepositura aquileiese dei Santi Felice e Fortunato*, Studi Goriziani 23, 1958 (sep. 15 strani; le začetek razprave se nanaša na antiko, ostalo na zgod. prošnje); F. LANZONI, *Le diocesi*, 872; H. DELEHAYE, *Les origines*, 331—332; IDEM, MH, 443; P. PASCHINI-G. LORENZON, BS 5, 1964, 588—591; S. TAVANO, *Appunti*, 167 ss.; M. P. BILLA-NOVICH, *Appunti di agiografia aquileiese*, RSCI 30, 1976, 5—24 (temeljna študija); G. CUSCITO, *Testimonianze*, 644; IDEM, *Questioni agiografiche*, 178—181; IDEM, *Cristianesimo antico*, 93—97; A. NIERO, *I martiri*, 167—171.

Domača literatura o teh dveh svetnikih nam ni poznana; gotovo ni v čast sicer solidni zbirki LS, da teh dveh mučencev iz neposredne bližine današnjega slovenskega ozemlja niti ne omenja! Od liturgičnih knjig s slovenskega ozemlja omenja praznik sv. Feliksa in Fortunata »*Proprium sanctorum*« Ljubljanske škofije iz l. 1848 (gl. »Uvod«, op. 36), 194—199 (z lekcijami na str. 195—197).

¹⁰⁹ Legenda (BHL 2860) je objavljena v AA SS Junii II, 1867, 456—457; z izjemo datuma mučeništva vsebinsko povsem identična, v jezikovnem oziru nekoliko različna je varianta, ki jo je v dveh delih na osnovi tržaškega pasijonarja iz 13. stol. (I. del) in rokopisa iz Vicenze (II. del) objavil P. KANDLER, CDI, A. 293.

ob vstopu v mesto odredil za vse žrtvovanje v Jupitrovem templju. Ko ga je uradnik Apamij obvestil, da se na mestnem območju zadržujeta dva tujca, brata, ki se izpovedujeta za kristjana, je takoj poslal ponju. Aretirali so ju v gostišču in ju odvedl pred prezesa. Ker nista odstopila od vere, se je začelo mučenje; najprej pretepanje, nato »equuleus«, ogenj, polivanje po trebuhu z vrelin oljem, nazadnje pretepanje s svinčnimi palicami po obrazu. Z božjo pomočjo muk sploh nista občutila. Nato so ju na prezesov ukaz odvedli izven mesta in ju ob reki, ki teče poleg mesta, obglavili. Ponoči so prišli kristjani iz mesta in ju na časten način pokopali. Zatem so prišli njuni rojaki iz Vicenze, da bi trupli odpeljali domov, česar jim Oglejci niso dovolili. Nastal je spor, ki so ga v strahu pred preganjalci rešili tako, da so enega mučenca obdržali Oglejci, drugega pa so pustili kristjanom iz Vicenze. Datum mučeništva: 14. maj.¹¹⁰

Legenda o mučeništvu Feliksa in Fortunata bi bila kot historičen vir nedvomno mnogo bolj v ozadju, če bi se ohranila pridiga škofa Kromacija, govorjena ob priložnosti praznika njune mučeniške smrti v Ogleju. Od te pridige se je ohranil samo začetni stavek, iz katerega lahko povzamemo samo to, da sta umrla mučeniške smrti v Ogleju, da je nastopal Feliks že tedaj (kot pozneje zelo izrazito v legendi) na prvem mestu,¹¹¹ in da je bil njun kult v tem mestu okrog leta 400 zelo intenziven, saj je to edina znana Kromacijeva pridiga, ki se poimensko nanaša na domače mučence.¹¹²

V skromni meri nam to izgubo nadomešča pol stoletja kasnejši zapis milanskega škofa Evzebija (449—462), napisan za priložnost praznovanja teh dveh svetnikov v Milanu. Iz tega zapisa moremo povzeti nekaj podatkov, ki potrjujejo avtentičnost sporočila legende, ki je nastala gotovo kasneje od tega zapisa. Po Evzebijevih besedah sta bila Feliks in Fortunat brata — Feliks se zopet omenja na prvem mestu — ki sta v času pre-

¹¹⁰ V varianti, ki jo je objavil P. KANDLER, 14. avgust.

¹¹¹ V legendi ima Feliks vseskozi iniciativo in v dialogu s sodnikom zastopa tudi Fortunata. V govornih partijah nastopa Feliks petkrat samostojno, Fortunat nasprotno samo dvakrat, oba pa skupno nastopita štirikrat.

¹¹² CHROMATIUS, *Sermo 7* (edd. R. ÉTAIX-J. LEMARIÉ, CCL 9 A, 1974, 31): »Natale est hodie sanctorum martyrum Felicis et Fortunati, qui civitatem nostram glorioso martyrio decorarunt...« Gl. tudi SC 154, 1969, 182 s. in V. SAXER, *L'hagiographie ancienne d'Aquilée*, 375 s.

¹¹³ »Qua praevalenti beatissimi martyres felix et fortunatus alvus quos protulit una, aeterno afflati suffragio, profana idolorum sprevere praestigia. Nam agnita xpi ihu filii tui mira credulitate potentia, scelestorum vitantes contagia, reliquerunt propria loca, potissimum consentes, in nemoribus inter feras aeterno famulari regi quam in sacrilegis continuatim coetibus vanissimo degere cultu. Denique obtutibus crudelissimi acciti praesidis, pia confessione xpi nominis indagata, atrocibus poenarum iubentur exagitari suppliciis. Quos celeberrimi martyres cruciatus, superno fulti superarunt praesidio. Cruento postremum cervicibus mucrone praecisis, polorum regna scandentes xpi locari gremio meruerunt.« (E. CATTANEO, *Santi Milanesi ad Aquileia e santi Aquileiesi a Milano*, AAAd 4, 1973, 240). A. NIERO, *I martiri*, 170 upravičeno domneva, da je zapis nastal na osnovi prvotnih, sedaj izgubljenih aktov o mučeništvu.

ganjanja kristjanov zapustila domači kraj, ker sta raje hotela služiti Bogu med zvermi v gozdovih kakor pa živeti med pogani. Ko sta bila zajeta, sta bila zaradi vztrajanja v veri strahovito mučena in nato usmrčena.¹¹³

Legenda o Feliksu in Fortunatu je gotovo ena najboljših, če ne kar najboljša, kar se jih je ohranilo o oglejskih mučencih. Njen nastanek moremo datirati nekako v drugo polovico 5. ali v 6. stoletje.¹¹⁴ Očitno ni oglejskega izvora, temveč je nastala v Milanu ali vsaj na območju milanske cerkve. Na to nam kaže zlasti spominski dan in navedbe psalmov, ki ustrezajo milanski in ne oglejski liturgiji.¹¹⁵

Legenda ima nekatere tipične šibke točke: uvodno napačno datiranje začetka preganjanja kristjanov v dvanajsto leto vlade Dioklecijana in Maksimijana, to je v leto 296,¹¹⁶ in izmišljena ali vsaj nepreverljiva imena lokalnih preganjalcev. Pozornost zbuja omemba obveznega pogankega žrtvovanja pred vsakim trgovskim poslom, ki ni izjema — nanjo naletimo deloma v legendi o sv. Anastaziji in zlasti v legendi o sv. Sebastijanu — in ki je nekoliko pretirana in enostranska intepretacija četrtega Dioklecijanovega edikta.¹¹⁷ Naslovi državnih funkcionarjev in uradov so — z izjemo napačnega prezesa namesto korektorja — pravilni.¹¹⁸ Dejanske razmere v dobi preganjanj odražata tudi opazka o zagroženi kazni za tiste, ki bi skrivali kristjane, in omemba masovnega ovajanja someščanov, celo prijateljev, ob začetku preganjanja.¹¹⁹ Avtentičen del legende

¹¹⁴ Očitno je legenda nastala po Evzebijevem zapisu in ne pred njim; Evzebijev jezik se razlikuje od jezika legende, prav tako nekateri detalji, npr. opis bega in usmrtnice. P. PASCHINI, *La chiesa*, 57, je datiral nastanek legende v čas po 4. stoletju, a pred »najbolj barbarskimi stoletji«, A. NIERO, *I martiri*, 170, v 6. stoletje. Ta okvirna datacija se zdi najbolj sprejemljiva.

¹¹⁵ P. PASCHINI, *La chiesa*, 57; A. NIERO, *I martini*, 169 s.

¹¹⁶ A. NIERO, *I martini*, 171 pripominja, da gre morda za napako prepisovalca, ki naj bi zapisal »anno duodecimo« namesto »a. duodevicesimo«, kar bi ustrezalo zgodovinsko točni letnici 303. Povsem napačno je datiral dogodke P. KANDLER, *CDI*, v leto 293.

¹¹⁷ *Passio*, c. 1 (cit. ed., p. 456): »... et constitutum erat, ut si forsitan aliquis compararet aut venundaret, primum idolis immolaret.« Prim. *Passio Anastasiae* 11 (v op. 83) in zlasti *Acta s. Sebastiani*, c. 65 (PL 17, 1048 s.): »Igitur occiso Carino... facta est persecutio talis, ut nullus emeret vel venundaret aliquid nisi qui statunculis positus in eo loco, ubi emendi gratia ventum fuisset, exhibuisset incensum, circa insulas, circa vicos, circa nymphaea quoque erant positi compulsores, qui neque emendi copiam darent, aut hauriendi aquam ipsam facultatem tribuerent, nisi qui idolis delibassent.« Četrty Dioklecijanov edikt (feb. ali marec 304) je poleg obveznega žrtvovanja za vse prebivalstvo (EUSEBIUS, *De mart. Palest.* 3,1; ed. G. BARDY, *SC* 55, 1958, 126; F. K. LUKMAN-L. POJAVNIK, 263) odredil obvezno žrtvovanje za vse, ki so bili udeleženi pri pravnih poslih (LACTANTIUS, *De mort. persec.* 15,5 (cit. ed. 93 in 289): »... arae in secretariis ac pro tribunali positae, ut litigatores prius sacrificarent atque ita causas suas dicerent, sic ergo ad iudices tamquam ad does adiretur«), kamor so spadali deloma tudi trgovski posli.

¹¹⁸ P. PASCHINI, *La chiesa*, 58.

¹¹⁹ *Passio*, c. 1 (456): »... si quis inventum Christianum celasset, ipse primus puniretur... universi amici Christianos amicos tradebant.«

je tudi omemba neoglejskega izvora obeh mučencev, v zvezi s katerim pa si poročila virov in mnenja raziskovalcev niso enotna. V legendi se mučenca predstavita kot človeka »iz bližnjega kraja, nedaleč od tega mesta« (očitno Ogleja). Prav tako Evzebij poroča, da sta mučenca zapustila »svoje kraje«. Vicenza kot domnevni kraj izvora se nikdar ne omenja pred koncem legende, ko se pojavijo »njuni rojaki iz mesta Vicenze«, da bi odnesli njuni trupli.¹²⁰ Zaradi tako pozne omembe Vicenze v legendi, na koncu, ki bi bil lahko tudi kasnejši dodatek, je mnenje nekaterih raziskovalcev, da gre za človeka iz Vicenze, dokaj sporno.¹²¹ Vicenza je namreč od Ogleja oddaljena okrog dvesto kilometrov (torej ne more biti bližnji kraj) in nastopa v virih vseskozi kot mesto (civitas — tako tudi v legendi) s svojo škofijo in ne kot navaden kraj (locus). Zato menimo, da je upravičeno mnenje tistih, ki vidijo v vicentinskem izvoru mučencev kasnejšo konstrukcijo, nastalo po delitvi relikvij.¹²² Prav tako je pristen del legende omemba bega, saj ga omenjata oba glavna vira. Feliks in Fortunat sta ob izbruhu preganjanja bežala »iz svojih krajev« tako kot Kanciji, le da sta prišla očitno precej dlje, kar je razvidno iz njunih besed ob aretaciji, da »raje živita z zvermi v gozdovih« kakor z malikovalci.¹²³ Smer bega z ničemer ni podana in vsakršna ugibanja o tem so lahko samo hipotetične narave. Gotovo pa je, da so se Ogleju najbližja nenaseljena in (pra)gozдна območja razprostirala na področju »Julijskih Alp« severovzhodno od mesta.¹²⁴ Da sta bila Feliks in Fortunat brata, kot nam poroča legenda in pred njo Evzebij, je prav verjetno in ni nikakršnih trdnih razlogov, da bi v to dvomili.¹²⁵

Gotovo se ne nanaša na čas usmrčitve, pač pa na poznejše dogodke dodatek na koncu, ki govori o sporu med Oglejci in kristjani iz Vicenze, komu bodo pripadli posmrtni ostanki mučencev, in o salomonski rešitvi, da namreč vsako mesto dobi po enega mučenca.¹²⁶ Dejstvo, da nam

¹²⁰ Passio, c. 2 (456): »Hinc sumus, de vicino loco, non longe ab hac civitate... (6) ...et supervenerunt ibidem provinciales eorum civitatis Vicentiae...« Prim. op. 113 in 123.

¹²¹ To mnenje zastopa zlasti G. CUSCITO (gl. v op. 108 nav. mesta).

¹²² A. NIERO, *I martiri*, 171.

¹²³ Passio, c. 2 (456): »...dimisimus loca nostra, volentes magis cum feris habitare in silvis quam vobiscum.« Gl. vsebinsko identično mesto pri Evzebiju (op. 113); prim. S. TAVANO, *Riflessioni*, 347 s. (z domnevo, da gre za odsev konfliktnega razmerja do mesta v 4. in 5. stol., ki se je manifestiralo v begu iz mest in eremitizmu).

¹²⁴ P. KANDLER, *CDI*, A. 293, je v komentarju k temu mestu s previdnostjo postavil domnevo, da gre za hribovito območje med Gorico in Nanosom, torej za področje Čavna in Trnovskega gozda. To je resnično Ogleju najbližje območje, ki ustreza opisu legende, vendar je omemba preveč nejasna in neprecizna, da bi lahko postavili kakršnekoli sklepe o smeri bega in o kraju aretacije (*tabernaculum*).

¹²⁵ Passio c. 1 (456): »germani fratres« (2)... Ego Felix vocor, frater vero meus Fortunatus«. Gl. op. 113 (*alvus quos protulit una*); prim. M. P. BILLANOVICH, *Appunti*, 15.

¹²⁶ Passio, c. 6 (457): »...Et dum diu inter eos esset contentio, metuentes Praesidis et Paganorum saevitiam, ex Dei nutu hoc inter se ordinarunt, ut unum tenerent

legenda ne poroča, katero truplo so dobili eni in drugi, kaže, da v času in kraju njenega nastanka to ni bilo jasno. Vprašanje, kdaj je do te delitve »domicilov« prišlo, nam pomagata osvetliti še preostala dva literarna vira iz antike, ki omenjata ta dva mučenca. V Hijeronimijanskem martirologiju se omenjata (v skladu z oglejsko tradicijo) 14. avgusta oba mučenca, vendar je zapis tako nejasen, da ni povsem razvidno, ali spadata oba v Oglej ali eden v Vicenzo, pri čemer je še dodatno nejasno, kateri od obeh bi lahko spadal v Vicenzo.¹²⁷ Popolnoma je bilo to jasno dobrih sto let kasneje pesniku Venanciju Fortunatu, ki je postavil Feliksa v Vicenzo in Fortunata v Oglej.¹²⁸ Prvi med pisci historičnih martirologijev, ki omenja ta dva mučenca, Ado, je na koncu izredno obsežnega elogija, ki je že kar izčrpna obnova legende, ponovno zameglil situacijo s poročilom, da so pri delitvi posmrtnih ostankov mučencev zamenjali glavi.¹²⁹ Na ta način naj bi oba mučenca imela domicil v obeh mestih. Od 9. stoletja so poročila virov o relikvijah teh dveh mučencev neenotna in često med seboj v popolnem nasprotju. Po eni strani so od lokalpatriotičnih teženj neodvisni avtorji nadaljevali izročilo, ki ga najdemo pri Adonu (npr. Dandulus sredi 14. stoletja), ali pa ga vsebinsko spremenili, vendar tako, da so mučenca pripisovali obema mestoma.¹³⁰ Po drugi strani sta

apud semetipsos, et alium memoratae civitatis Vicentiae civibus relinquerent.« Prim. M. P. BILLANOVICH, *Appunti*, 11.

¹²⁷ MH, Aug. 14 (p. 442): »*Aquileia Felicis Fortunatae... et in Aquileia Felicis Furtunati Vincentiae...*« Gl. tudi AA SS Nov. II/1, 1894, 106. Rekonstrukcija, ki jo je predložil H. DELEHAYE, MH, 443 (»in *Aquileia Furtunati, Vicetiae Felicis*«, torej obratno kot nam poroča večina rokopisov), ne pomaga rešiti problema, ker je napravljena na podlagi Venancija Fortunata (gl. nasl. op.).

¹²⁸ *Miscellanea VIII, c. 6 (de virginitate)*, v. 165–166 (PL 88, 271):

»*Felicem meritis Vicetia laeta refundit
et Fortunatum fert Aquileia suum.*«

V pesmi *De vita sancti Martini* 4, v. 660 (PL 88, 424), omenja »*Fortunati benedictam martyris urnam*« v Ogleju.

¹²⁹ ADO, *Iun. 11* (PL 123, 284 s.; primerjavo z legendo je napravil P. PASCHINI, *La chiesa*, 56; gl. tudi H. QUENTIN, *Les mart. hist.*, 532 s.); elogij se zaključí s poročilom: »...*pia contentio ita finita est nutu divino, ut Felicem Vicentini, Fortunatum haberent Aquileienses; ita tamen, ut caput beati Felicis Aquileia, caput vero Fortunati Vicetia sortiretur. Quod factum in laudem Domini nostri Jesu Christi usque hodie permaneret.*« USUARDUS (p. 245) in MR (p. 233), ki omenjata ta dva mučenca na isti dan kot Ado (11. jun.), nam v tej zvezi ne poročata ničesar. Datum 11. jun. za ta dva mučenca temelji na zmoti. Ado ga je prevzel od Flora, ki na ta dan omenja »*apud Aquileiam, natale sancti Fortunati episcopi et martyris*« (*Edit. prat.*, 105), Florus pa ga je napak povzel po MH, *Iun. 11.* (p. 314 s.), ki omenja »*in Aquileia translatio corporis Fortunati episcopi et martyris*« (o tem gl. pogl. I, op. 120).

¹³⁰ DANDULUS, *Chronica*, A. 293 (p. 27): »...*factum est inter eos (sc. Aquileienses et Vicentinos) concordia, ut scribit Ado: ut corpus Felicis et caput Fortunati Vicentini habeant, et corpus Fortunati, cum capite Felicis Aquileienses retineant: qui quidem ut sub Odone Ursiolo duce narabitur, in Clugia hodie requiescunt.*« Nasprotno poroča pol stoletja pozneje PETRUS DE NATALIBUS, *Catalogus sanctorum*, da sta »*caput s. Felicis et corpus s. Fortunati*« počivala v Vicenzi, »*caput vero s. Fortunati et corpus s. Felicis*« pa v

lokalni oglejsko-gradeška in vicentinska tradicija prisvajali zase relikvije obeh mučencev.¹³¹ Zmeda in nejasnost v zvezi z »domicilom« obeh svetnikov sta se od zgodnjega srednjega veka vlekli vse v 20. stoletje.¹³²

Če torej ne upoštevamo nejasnih, mestoma povsem napačnih in tendencioznih poročil srednjeveških virov, moremo delitev relikvij mučencev med Oglejem in Vicenzo datirati okvirno v čas po koncu preganjanj kristjanov (v nasprotju z legendo, ki omenja strah pred prezesom in pogani kot povod za zaključek spora) in pred ustvarjalno dobo rojaka iz bližine Treviza (med Vicenzo in Oglejem) Venancija Fortunata (okvirno zadnja tretjina 6. stoletja), torej okvirno v letih 313 — 550/560. Do te delitve relikvij, do katere je prišlo po našem prepričanju v drugi polovici navedenega časovnega intervala, so relikvije obeh mučencev brez dvoma počivale v Ogleju. To nam dokazujejo tudi starokrščanske arheološke najdbe, tako v Ogleju kakor v Vicenzi, ki nam bistveno dopolnjujejo in popravljajo hagiografsko izročilo.

Na območju starokrščanskega pokopališča »sub divo« na jugovzhodnem robu Ogleja, ki je bil pod patriarhom Poponom vključen v srednjeveško mesto, je bila očitno na mestu, kjer sta bila pokopana mučenca Feliks in Fortunat, zgrajena doslej še malo raziskana starokrščanska bazilika, znana iz srednjeveških virov kot cerkev sv. Feliksa, opuščena v času

Ogleju (AA SS Jun. II, 1867, 455 F). Nejasnost v tem oziru je trajala dalje; gl. M. P. BILLANOVICH, *Appunti*, 8 ss.

¹³¹ *Chronica de singulis patriarchis Nove Aquileie* (G. MONTICOLO, *Cronache*, 10, v. 23—25) poroča, da je gradeški patriarh Primogenij leta 628 po videnju našel »miliario tercio« od Ogleja »*corpora beati Hermachore . . . et sancti Felicis et Fortunati*« in jih dal prenesti v Gradež. Ker drugi viri, ki poročajo o Primogenijevem najdenju posmrtnih ostankov sv. Mohorja (gl. pogl. I, op. 110), nastali le nekaj desetletij pozneje, poročajo samo o najdbi trupel Mohorja in Fortunata, se vsiljuje misel, da je avtor naše kronike, ki Mohorjevega spremljevalca ne omenja, le tega zamenjal z veliko bolj znanim Feliksovim spremljevalcem in tako vnesel v poročilo Feliksa (kot domnevo je to misel izrazila že M. P. BILLANOVICH, *Appunti*, 12). S tem je grob obeh mučencev napačno prestavil na mesto Mohorjevega groba. Da gre v primeru poročila omenjene kronike za napako, kaže tudi sicer nerazumljivi molk drugih virov o tem.

Relikvije teh dveh mučencev se omenjajo skupaj z relikvijami Mohorja in Fortunata ob omembi deponiranja skupine relikvij »*in cripta sancti Marci*« v katedrali sv. Evfemije v Gradežu leta 992 (DANDULUS, *Chronica*, A. 992; p. 195) in ob priložnosti odkritja teh relikvij leta 1023 (gl. pogl. I, op. 114; M. P. BILLANOVICH, *Appunti*, 6 s.).

Vicentinski viri, ki trdijo, da sta oba mučenca pokopana v Vicenzi, so nekoliko mlajši od oglejsko-gradeških. Medtem ko je privilegij samostanu sv. Feliksa in Fortunata v bližini Vicenze, ki ga je izdal vicentinski škof Rodulf leta 975, še predpostavljal, da je v Vicenzi pokopan samo sv. Feliks (F. UGHELLI, *Italia sacra* V, Venetiis 1720,² 1032 s.; P. F. KEHR, *Italia pontificia* VII/1, 135; M. P. BILLANOVICH, *Appunti*, 6), pa je približno stoletje kasneje privilegij Henrika IV. istemu samostanu že kategorično trdil da obstaja tam »*Ecclesia SS. Felicis et Fortunati constructa foris civitate Vicentia, ubi corpora SS. Felicis et Fortunati requiescunt*« (AA SS Jun. II, 1867, 456 C).

¹³² M. P. BILLANOVICH, *Appunti*, 9 s.

jožefinskih reform leta 1774.¹³³ Na tem območju je bilo najdenih veliko starokrščanskih nagrobnikov iz 4. in 5. stoletja. Med temi so bili najdeni tudi trije nagrobniki z napisi, da je bil pokojnik pokopan v bližini mučenec, po navadi, ki je bila v tedanjem krščanskem svetu zelo razširjena.¹³⁴ Vsi trije napisi, nastali v 4. ali 5. stoletju, z uporabo množinske oblike predpostavljajo, da sta bila v bližini pokopana vsaj dva mučenca. Ker je skorajda izključena možnost, da bi se napisi nanašali na grobove drugih oglejskih mučencev — za vse znane namreč po pravici domnevamo, da so bili pokopani drugje¹³⁵ — moramo na tej podlagi sklepati, da sta bila v času nastanka teh napisov na robu Ogleja pokopana še vedno oba mučenca, Feliks in Fortunat. Skoraj nemogoče si je predstavljati, da bi oglejski kristjani za delitev z Vincenzo ne vedeli, če bi bila ta že izvršena.¹³⁶ Datiranje prenosa trupla sv. Feliksa v Vincenzo ostaja namreč še naprej odprto, tudi če pritegnemo arheološke vire iz starokrščanske dobe iz Vicenze. Na območju starokrščanskega pokopališča je bila odkrita bazilika iz 4. stoletja, očitno posvečena Feliksu in Fortunatu.¹³⁷ V baziliki je bila najdena plošča, očitno pokrov sarkofaga, z napisom, da sta tamkaj pokopana »blažena mučenca Feliks in Fortunat«, z odprtino (fenestella), skozi katero so verniki spuščali razne predmete v sarkofag in na ta način pridobivali nove relikvije »ex contactu«.¹³⁸ Ker je iz prej navedenih virov razvidno, da v Vicenzi ni bil nikdar pokopan sv. Fortunat — očitno

¹³³ H. SWOBODA v delu K. G. LANCKORÓNSKI, *Der Dom von Aquileia*, Wien 1906, 65 s.; S. TAVANO, *Aquileia cristiana*, AAAd 3, 1972, 157 s.; nekaj srednjeveških dokumentov, nanašajočih se na to cerkev, je objavil P. F. KEHR, *Italia pontificia* VII/1, 50.

¹³⁴ *ILChV* 2164 (*CIL* V 1698) (omenja se pokop »*hoc sanctorum loco*«); *ILChV* 2168 (*CIL* V 1678) (kot kraj pokopa se omenja »*sancta beatorum ... vicinia*«; oba napisa izhajata iz cerkve sv. Feliksa); *ILChV* 3349 (*CIL* V 1636) (napis na sarkofagu z bližnjega starokrščanskega pokopališča, s sklepno invokacijo: »*martyres sancti, in mente havite Maria*«). Vse tri napise je predstavil in analiziral G. CUSCITO, *Questioni agiografiche*, 179; IDEM, *Cristianesimo antico*, 94. O starokrščanski navadi pokopavanja ob grobovih mučencev gl. H. LECLERCQ, *Ad sanctos*, DACL 1, 1907, 479—509; vrsto nagrobnikov, ki dokumentirajo pokop »ad martyres«, navaja zbirka *ILChV* 2126—2187.

¹³⁵ Kancijeva skupina je bilo pokopana v Škocjanu ob Soči, za Mohorja in Fortunata imamo v kasnem izročilu sicer šibko podlago za domnevo, da sta bila pokopana v Terzu severno od Ogleja (gl. pogl. I, op. 72), o kraju pokopa Hilarija in Tacijana pa nimamo nikakršnega poročila. M. P. BILLANOVICH, *Appunti*, 21 je izrazila možnost, da bi bila onadva pokopana v bližini Feliksa in Fortunata, vendar tega ne podpira nikakršen, še tako pozen in slab vir. Nasprotno, dejstvo, da se ob reševanju oglejskih relikvij leta 568 omenjajo relikvije Hilarija in Tacijana, ne pa Fortunata (gl. pogl. II, op. 29; F. KOS, *Gradivo*, I, 72 (71 ss.)), kakor bi pričakovali v primeru, da bi bili mučenci pokopani na istem pokopališču, govori proti domnevi italijanske znanstvenice, ki predpostavlja, da je kult mučenca Fortunata na tem mestu izrinil kult starejših mučencev Hilarija in Tacijana.

¹³⁶ Prim. A. NIERO, *I martiri*, 168.

¹³⁷ M. P. BILLANOVICH, *Appunti*, 16 (z navedbo podrobne lit. v op. 52).

¹³⁸ »*Baeati martures Felix et Fortunatus*« (M. P. BILLANOVICH, *Appunti*, 16—18 (z navedbo ostale lit.)).

so bile v sarkofagu shranjene poleg Feliksovega trupla tudi manjše Fortunatove relikvije »ex contactu«¹³⁹ — bi na osnovi kolikor toliko preciznega datiranja napisa z rezervo mogli postaviti časovni okvir prenosa trupla sv. Feliksa v Vicenzo, seveda le če zavrneemo možnost, da napis iz Vicenze dokazuje samo posedovanje relikvij obeh mučencev, ne pa posedovanje trupla enega od njiju.¹⁴⁰ Žal se napis ne da precizneje datirati in strokovnjaki ga postavljajo v razdobje od 4. do konca 6. stoletja.¹⁴¹ Z ozirom na to, da oglejski napisi kažejo na navzočnost obeh mučencev v Ogleju, da Kromacijev fragment in Evzebij ne dokazujeta nasprotnega in da šele Hijeronimijanski martirologij postavlja na nekoliko nejasen način enega od mučencev v Vicenzo, bi mogli prenos Feliksovega trupla v Vicenzo datirati okvirno v dobo med sredo 5. in sredo 6. stoletja, verjetno precej bližje prvemu časovnemu mejniku kakor drugemu.

C. Vprašanje drugih mučencev in življenje oglejske krščanske skupnosti v dobi preganjanja

S Kancijevo skupino ter Feliksom in Fortunatom se število zanesljivih oglejskih žrtev iz dobe Dioklecijanovega preganjanja kristjanov zaključí. V virih se omenja sicer še ena desetina oglejskih mučencev, vendar gre

¹³⁹ Ker v Rimu in na vsem Zahodu (v nasprotju z običajem na Vzhodu) posmrtnih ostankov mučencev niso delili (gl. H. DELEHAYE, *Les origines*, 51 ss.), je izključena možnost, da bi vicentinska cerkev posedovala Fortunatovo glavo, kot trdi kasnejše izročilo (gl. op. 129; M. P. BILLANOVICH, 10). Očitno so bile v Vicenzi shranjene Fortunatove relikvije »ex contactu« (brandea, sanctuaria, palliōla).

¹⁴⁰ Tezo, da nam napis iz Vicenze ne dokazuje navzočnosti trupla mučenca Feliksa v Vicenzi, temveč le relikvije in kult obeh mučencev, je postavil S. TAVANO, *Appunti*, 168 (zlasti op. 64), sklicevaje se na dejstvo, da sta mučenca imenovana v nominativu. Enako meni A. NIERO, *I martiri*, 168, da gre v Vicenzi v primeru obeh mučencev za relikvije »ex contactu«.

¹⁴¹ G. LORENZON, BS 5, 1964, 590, ga datira v prvo polovico 4. stol.; M. P. BILLANOVICH, *Appunti*, 18, ga postavlja v drugo polovico 4. stol. ali v 5. stol.; S. TAVANO, *Appunti*, 168, op. 64, z rezervo dopušča možnost datacije v 5. stoletje; A. NIERO, *I martiri*, 168, ga postavlja v zgodnjelangobardsko dobo. Za preciznejše datiranje napisa imamo premalo opornih točk. Ortografska oblika »baeati« (namesto pravilnejše »beati«) ni izjemna in jo srečamo v različnih dobah na starokrščanskih napisih v severni Italiji, npr. ILChV 1719 (Verona); 1863 (Teodorov napis v južni dvorani oglejske bazilike izpred ca. 320); 2019 (Milano), pa tudi v Rimu (ILChV 1604; 4633) in v Afriki (ILChV 2039; 2330; 4849^a). Se bolj univerzalna je oblika »martures« namesto običajne »martyres« (gl. ILChV III, p. 365 (Indices)). Primitivno izklesana »hedera distinguens« tudi ne more biti oporna točka za datiranje, saj se pojavlja na starokrščanskih spomenikih skozi stoletja. Primitivno prostorsko izoblikovanje besedila, rustikalna oblika črk in celoten izgled napisa (zlasti če ga primerjamo z napisi Prota in Krisogona iz Skočjana ob Soči) bolj govorijo v prid mnenju o njegovem kasnem nastanku, zelo verjetno ne pred drugo polovico 5. stoletja, v delavnici očitno nevesčega kamnoseka.

brez dvoma za imena, ki so po naključju prišla med oglejske svetnike in z Oglejem gotovo nimajo nobene zveze ali pa se te ne da dokazati.

Ti mučenci so sestavljeni iz treh skupin, ki stojijo koledarsko zelo blizu (druga tretjina junija). Po zaporedju datumov čaščenja sestavljajo prvo skupino Emerit, Avit (?), Viktorijan in Viktor, drugo skupino Juvan, Mucij, Prodit in Klemens ter tretjo Kirijaka in Muska. Za vse te tri skupine »oglejskih« mučencev je značilno, da so nastale na osnovi zapisov v Hijeronimijanskem martirologiju, ki jih omenja na nejasen način in vedno na iste dneve, ko poroča o avtentičnih oglejskih mučencih ali o resničnih dogodkih v Ogleju.¹⁴² Tako se prva in tretja skupina omenjata na iste dneve kakor najbolj znani oglejski mučenci Kanciji, in po pravici moremo soditi, da so ti mučenci po pomoti postali družabniki Kancijev ali njihov privesek. Očitno gre v obeh primerih za imena, ki nimajo nobene zveze z Oglejem. Druga skupina pa se omenja na isti dan kot »translatio« škofa in mučenca Fortunata v Oglej; soditi moremo, da so tudi ti mučenci po pomoti prišli v vrste oglejskih svetnikov.¹⁴³ Ker so vsi ti »oglejski« mučenci pustili izjemno šibek odmev v oglejski tradiciji, jim ne bomo posvečali več prostora.¹⁴⁴ Prav tako ne spadajo med oglejske svetnike solunske mučenke Agape, Hijonija in Irena ter sirmijska mučenka Anastazija, ki jih je, v duhu rimske legende o sv. Anastaziji, ki življenjsko pot vseh teh povezuje z Oglejem in v skladu s kasnejšimi zapisi, ki postavljajo njihovo mučeništvo v Oglej, najkasneje od 12. stoletja dalje častila oglejska cerkev kot lokalne svetnice.¹⁴⁵ O Zojlu ali Zenu, ki v legendarnem izročilu o Kancijevi skupini ne nastopa kot mučenec, in čigar historičnosti ne moremo dokazati, smo že spregovorili.¹⁴⁶ Vsekakor gre za osebnost, ki bi jo mogli z vsemi pridržki uvrstiti v zbor maloštevilnih oglejskih svetnikov.

Naj končno predstavimo še enega zanesljivega mučenca iz dobe Dioklecijanovega preganjanja kristjanov, salonitanskega mučenca Anastazija, ki je bil doma iz Ogleja. O tem mučencu imamo sorazmeroma bogato

¹⁴² MH, Iun. 11 (314): »in Aquileia Emeriti Hereti Victuriani Victoris.«

MH, Iun. 15 (319): »in Aquileia Cantiani Prodi Clementis Cantianae.«

MH, Iun. 17 (322): »Aquileia Geriae Muscae Valerianae Mariae« Prim. op. 35 in pogl. I, op. 120 ter P. PASCHINI, *La chiesa*, 69–70 in A. NIERO, *I martiri*, 154 in 172.

¹⁴³ Gl. MH, 315, n. 36–38; 323, n. 32–36; AA SS Jun. III, 1867, 526.

¹⁴⁴ Teh mučencev ne omenja nobeden od rokopisov historičnih martirologijev z oglejskega področja. V liturgičnih koledarjih se pojavljata samo Kirijaka in Muska, o katerih nam je Ferrarius ohranil kratek povzetek sicer izgubljene legende (gl. AA SS Jun. IV, 1867, 230). Gl. G. BIASUTTI, *Il »Proprium sanctorum«*, 26; 33; 38 in I. DANIELE, *Ciriaca, Musca, Valeriana e Maria*, BS 3, 1963, 1289. Od liturgičnih knjig s slovenskega ozemlja omenja praznovanje »SS. Cyriacae et Muscae Virg. Mm. dupl.« »Proprium sanctorum« Ljubljanske škofije iz l. 1848 (gl. »Uvod«, op. 36), str. 194 (brez lekcij).

¹⁴⁵ P. PASCHINI, *La chiesa*, 47; G. BIASUTTI, *Il »Proprium sanctorum«*, 33; 34; 36; 42; 44; 50.

¹⁴⁶ Gl. op. 77.

sporočilo antičnih virov, verjetno bogatejše kot za kateregakoli oglejskega mučenca.¹⁴⁷ Poglavitni vir, legenda o mučeništvu sv. Anastazija,¹⁴⁸ vsebuje nekaj podatkov, ki so pomembni za poznavanje oglejske krščanske skupnosti v začetku 4. stoletja. Ta legenda namreč s svojimi koreninami sega globoko v antiko in je v svojem jedru nastala verjetno že pred sredo 5. stoletja.¹⁴⁹ Po legendi je bil Anastazij, oglejski meščan s obrtniškim poklicem (valjavec oz. čistilec oblačil) in lastno delavnico (ergasterium, statio), goreč kristjan. Ko je zvedel za hudo preganjanje kristjanov v Saloni, je v želji po mučeniški smrti odšel iz domačega mesta v Salono, bil tam zaradi provokativnega obnašanja (na steno gostišča in na mnoga javna mesta je narisal križ) aretiran in zaslišan. Ker so morali o sodbi obvestiti Dioklecijana, ki se je nahajal v drugem mestu, je bilo treba čakati na izvršitev kazni.¹⁵⁰ Nato so mu privezali kamen okrog vratu in ga potopili

¹⁴⁷ H. DELEHAYE, *S. Anastase martyr de Salone*, AB 16, 1897, 488—500; J. ZEIL-
LER, *Les origines (Dalmatie)*, 59—64; R. EGGER, *Forschungen in Salona III*, Wien 1939,
131—148 (temeljna študija s kritično izdajo legende); H. DELEHAYE, *MH*, 467 s.
(komentar); A. M. STRGACIC, *Kršćanstvo* (kot v pogl. I, op. 30), 40—48; A. AMORE,
Anastasio di Salona, BS 1, 1961, 1058—1059; F. BULIĆ, *Mučenici solinski*, Izabrani
spisi, Split 1984, 336 s.; 351 (prispevek prvič objavljen l. 1919).

¹⁴⁸ Legenda o sv. Anastaziju (BHL 414) je objavljena v AA SS Sept. III, 1868, 22—23;
Ephemeris Salonitana 1894, 21—24 (L. JELIĆ); *Forschungen in Salona III*, 136 (R.
EGGER; pri citiranju se ravnamo po tej ediciji).

¹⁴⁹ Elogij o sv. Anastaziju v *MH*, Aug. 26 (467) se glasi: »in Salona civitate sancti
Anastasi martyris hic fullo fuit.« Dodatek na koncu, ki označuje mučenčev poklic, je v
Hijeronimijanskem martirologiju vsekakor nenavaden, če ne izjemen, zato je upravičena
domneva, da gre za reminiscenco legende, ki naj bi torej nastala pred zapisom v
martirologiju (gl. H. DELEHAYE, AB 47, 1929, 83 in R. EGGER, *Forschungen III*,
131).

¹⁵⁰ To mesto v legendi je sprožilo zapleteno vprašanje (ne)navzočnosti cesarja Dio-
klecijana v Saloni leta 304, kjer naj bi se zadržal nekaj časa na poti iz Rima na Vzhod;
gl. op. 84; F. BULIĆ, *Mučenici*, 351 in R. EGGER, *Forsch. III*, 140 s.

¹⁵¹ Za našo predstavitev pomembni odlomki iz legende: »Passio sancti Anastasii
martyris; in Aquileia civitate (!) sub die VII Kalendas Septembres... 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 perfectam christianitatis gloriam adipisceret,
relicto argesterio artis suae mandatum evangelicae artis implevit... Sequens ad Salo-
nitana 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 mini-
stri persecutoris agnitum arreptumque ante iudicem statuisse narrant. Ad plenum tamen
testimonium stationem artis beatissimi martyris in Aquilegiensi civitate constituta facta
est domus orationis ut ubi tunc vestimentorum sordes abluebantur nunc populorum
oratione profusa animarum sordes creduntur abstergi. Verum cum ante iudicem sta-
tutus fuisset, et quae gesta sunt vel quae responsio de professione christianitatis pro-
cesserit quasque poenas impius iudex intulerit, subtraxit necessitas, quia (ad) Dio-
cletianum persecutorem longe in alia positum civitate perlata(m) moment(o) dicant
sententiam. Tamen tale mendasse refertur, ut suspensum lapidem mari praecipitatus
triumphum martyrii consequi meruit.« (R. EGGER, *Forsch. III*, 136).

v morje.¹⁵¹ Kot datum usmrtnitve navajata legenda in Hijeronimijanski martirologij 26. avgust.¹⁵²

Za nas posebej zanimivo sporočilo legende je, da je bila njegova delavnica v Ogleju spremenjena v molilnico (*domus orationis*), ki naj bi kot taka obstajala še v času zapisa legende (*nunc*).

Ob veliki salonitanski tradiciji o sv. Anastaziju je oglejsko izročilo zelo skromno. Če odmislimo sporno in nerešljivo vprašanje, ali je avtor legende Oglejec,¹⁵³ je treba reči, da ni poznan vir z oglejsko-gradeškega področja iz pozne antike in zgodnjega srednjega veka, ki bi omenil tega mučenca, pa tudi kasnejše omembe so prav redke.¹⁵⁴ Šele od Petra de Natalibus (2. polovica 14. stoletja) se zopet omenja pri avtorjih z oglejskega področja.¹⁵⁵ V oglejski liturgiji, kjer sledeč drugemu zapisu v Hijeronimijanskem martirologiju nastopa 7. septembra, je sv. Anastazij imel vseskozi svoje mesto, vendar je bil sorazmeroma malo opažen svetnik.¹⁵⁶

Če sedaj povzamemo vsebino virov za zgodovino Dioklecijanovega preganjanja kristjanov v Ogleju, moremo priti do nekaterih zaključkov. Prganjanje kristjanov v Ogleju, ki ga moremo okvirno datirati v čas od februarja 303 do maja 305, očitno ni bilo hudo. Iz Ogleja je znanih iz te dobe prav malo žrtev: pet mučencev Kancijeve skupine ter Feliks in Fortunat, vsega skupaj sedem mučencev oz. osem, če prištejemo še Anastazija, ki je umrl v Saloni. Trditev o izredno hudem preganjanju, o polnih ječah mučencev in izpovedovalcev, na katero naletimo v legendah, je brez dvoma vsaj nekoliko pretirana. Proti njej ne govori samo majhno število mučencev, temveč tudi dejstvo, da je moral Anastazij v želji po mučeniški smrti to iskati drugod. Lokalni prganjalec (*corrector Venetiae et Histriae*) ni poznan. Različna imena, ki nastopajo v legendah so nezanesljiva ali se vsaj ne dajo preveriti z drugimi viri. Vse legende, vključno z legendo o Anastaziju, postavljajo mučeništvo v zvezo z Dioklecijanovo navzočnostjo, kar bi moglo biti reminiscenca na cesarjevo potovanje iz Rima na Vzhod v prvi polovici leta 304. Vsa mučeništva, ki koledarsko padejo v čas od konca novembra do srede junija (oz. Anastazijevo v Saloni na konec avgusta) moremo datirati na konec leta 303 oz. v leto

¹⁵² MH tudi 7. sept. (gl. op. 155).

¹⁵³ Domnevo, da gre za oglejskega pisca in za spis, namenjen oglejskim kristjanom, je zagovarjal zlasti R. EGGER, *Forsch.* III, 139 in 141, na osnovi uvodnega stavka in omembe oglejske molilnice. V primeru oglejskega nastanka legende bi vsekakor pričakovali njeno močnejšo zasidranost v oglejski tradiciji.

¹⁵⁴ Verjetno se ne na našega mučenca nanaša omemba prinosa relikvij »sv. Anastazija« iz Soluna na Beneško (*Origo civitatum Italiae seu Venetiarum*, ed. *tertia*, p. 143, v. 24). Prav tako se Anastaziju posvečena cerkev na otoku pred Porečem (P. F. KEHR, *Italia pontificia* VII/2, 230; F. BABUDRI, *Le antiche chiese di Parenzo*, AMSI 29, 1913, 190 ss.; A. ŠONJE, *Crkvena arhitektura zapadne Istre*, Zagreb—Pazin 1982, 72) ne nanaša na salonitanskega mučenca.

¹⁵⁵ R. EGGER, *Forschungen* III, 146 s.

¹⁵⁶ MH, Sept. 7 (492); na ta dan nastopa tudi v MR, 383 s.; gl. P. PASCHINI, *La chiesa*, 71; G. BIASUTTI, *Il »Proprium sanctorum«*, 27; 34; 48.

304. Z izjemo Krisogona so torej vsi mučenci postali žrtve Dioklecijanovega četrtega edikta (feb. ali marca 304), ki je odredil za vse prebivalstvo države pogansko žrtvovanje. V pretirani obliki merita na to tudi legenda o sv. Anastaziji ter legenda o Feliksu in Fortunatu. Način usmrtitve oglejskih mučencev ne kaže na pretiran fanatizem preganjalca oz. preganjalcev. Mučenci Kancijeve skupine so bili obglavljeni, ne da bi bili predhodno mučeni, Feliks in Fortunat sta bila obglavljena po predhodnem mučenju. Očitno gre pri različnem postopku za odraz različnega tretiranja s pripadniki višjih slojev (*honestiores*) in nižjih slojev (*humiliores*) v kazenski zakonodaji. Preganjalec očitno ni imel namena uničiti posmrtnih ostankov mučencev. Drugače pa je v primeru Krisogona in Anastazija. Krisogon je bil obglavljen, njegovo truplo so vrgli na obalo (v morje?), glavo v morje. Anastazij, ki je trpel v Saloni, kjer je bilo preganjanje očitno hujše, verjetno najhujše na vsem jadranskem področju,¹⁵⁷ pa je bil s kamnom okrog vratu potopljen na morsko dno. Eden in drugi način usmrtitve kažeta na preganjalčev namen, da se izničijo posmrtni ostanki in s tem prepreči svetniški kult.¹⁵⁸

Legendarni viri nam le skromno in nezanesljivo osvetlijo življenje oglejske krščanske skupnosti v dobi preganjanja. Majhno število mučencev ne kaže nujno, da je bila ta cerkvena skupnost majhna. Niti en vir ne govori o cerkveni organizaciji in o cerkveni hierarhiji, ki je tedaj brez dvoma obstajala. Omemba prezbiterja Zoila v legendi o mučencih Kancijeve skupine je edina omemba pripadnika cerkvene hierarhije v vseh teh zapisih. Očitno je cerkvena hierarhija, z edino (zelo verjetno) izjemo škofa Krisogona II. (?), dobro prestala preganjanje in so bile žrtve predvsem med laičnimi pripadniki cerkvene skupnosti, »izbrane« po načelu slučajnosti. Legende nam predstavijo nekaj pripadnikov te skupnosti, vendar bistveno premalo, da bi lahko prišli do trdnih zaključkov. Omenjajo se relativno premožni Kanciji, morda pripadniki tako imenovanega municipalnega plemstva, s posestvi v okolici mesta, in mestni »proletarec« Anastazij. Primer Kancijev, ki so imeli posestva in so vodili manjši center krščanskega življenja v bližini mesta, in primer Feliksa in Fortunata, ki sta izhajala iz okoliških krajev, kaže, da je krščanstvo v tem času že seglo iz mesta na podeželje. Tri imena mučencev so grška (Krisogon, Prot in Anastazij), ostalih pet je latinskih. Na tej osnovi bi mogli sklepati, da je krščanstvo zajelo tudi domače latinsko prebivalstvo, celo njegove premožnejše sloje, kamor so spadali Kanciji.

Idejna plat življenja oglejskih kristjanov nam je iz obravnavanih virov prav malo poznana. Če so Kanciji ter Feliks in Fortunat bežali pred preganjalci — za oboje moremo domnevati kot smer bega vzhod oz. severovzhod, proti današnjemu zahodnemu slovenskemu ozemlju — pa je

¹⁵⁷ R. EGGER, *Forschungen III*, 140.

¹⁵⁸ Prim. EUSEBIUS, *H. E.* 8,6,7 (ed. G. BARDY, SC 55, 1958, 13; slov. prev. F. K. LUKMAN-I. POJAVNIK, o. c., 242).

Anastazij v želji, da bi postal mučenec, sam odšel »iskati« preganjalce. V tem njegovem početju, v katero ne moremo dvomiti, moremo videti navzočnost montanističnih idej o prostovoljnem in hotenem žrtvovanju za vero, idej, ki so bile v času preganjanj vseskozi navzoče, dasi jih v glavnem niso odobraval. ¹⁵⁹

Kakor nam ti viri skoraj nič ne povedo o cerkveni organizaciji, tako nam tudi skoraj nič ne povedo o kulturnem življenju. Iz legende o Anastaziju izvemo le to, da je Anastazij očitno pred odhodom v Salono svojo delavnico prepustil krščanski skupnosti, ki jo je preuredila v molilnico. Ta naj bi obstajala še v času zapisa legende in naj bi bila porušena ob hunskem zavzetju mesta. ¹⁶⁰ Obstoj cerkvene organizacije v Ogleju v tej dobi dokazujejo katalogi škofov in lokalne kronike, ki postavljajo v to dobo dva škofa, Krisogona I. in Krisogona II. ¹⁶¹ V tej dobi je oglejski škof že imel prestiž na območju Benečije in Istre, saj je eden od Krisogonov (verjetno »Dalmatinec« Krisogon II.) kot »škof tiste škofije« posvetil istrskega kristjana Donata za prezbiterja. ¹⁶²

Kultno življenje oglejskih kristjanov v tej dobi nam nekoliko razkrijava arheološke raziskave. Pred izgradnjo monumentalne Teodorove bazilike okrog leta 320 je na istem mestu obstajala po arheoloških analizah zasebna hiša s prostorom, prirejenim za krščanski kult (domus ecclesiae). ¹⁶³ Napis škofa Teodora, Krisogonovega naslednika, na mestu, kjer naj bi bila ta domus ecclesiae (zahodni del tako imenovane severne Teodorove bazilike) nam z očitno aluzijo na škofovo preteklost osvetli čas ne le pred izgradnjo bazilike, temveč tudi čas pred njegovo izvolitvijo za škofa. ¹⁶⁴ Sporočilo napisa, da je Teodor »na tem mestu rasel«, lahko pomeni

¹⁵⁹ Prim. LACTANTIUS, *De mort. persec.* 13,2 (cit. ed. 92 in komentar na str. 279).

¹⁶⁰ R. EGGER, *Forschungen III*, 141 in 148.

¹⁶¹ Oglejski tradiciji, ki postavlja Krisogona II. za Teodorom, sledijo *Chronicon Patriarch. Aquil.* (DE RUBEIS, MEA, Appendix II, 6), ANONYMUS, *Vitae patriarch. Aquil.* in BELLONUS UTINENSIS, *De vitis et gestis patriarch. Aquil.* (ed. L. MURATORIUS, RIS XII, 1730, 7; 25). Gl. pogl. I, op. 84. DANDULUS, *Chronica*, A. 284 ss. (p. 26 ss.), sledeč gradeški tradiciji, datira devetletni pontifikat Krisogona I. (*»origine tracijs, de civitate Bisancio«*) v leta 284—294, dvanaestletni pontifikat Krisogona II. (*»in Dalmacia natus, et in aquileiensi ecclesia diu conversatus«*) v leta 295—307.

¹⁶² Gl. op. 283.

¹⁶³ M. MIRABELLA ROBERTI, *Considerazioni sulle aule Teodoriane di Aquileia*, Studi aquileiesi, offerti a G. Brusin, Aquileia 1953, 209—243 (= Scritti di archeologia, AMSI 27—28 n. s., 1979—1980, 197—226 (z navedbo starejše literature); G. BRUSIN-P. L. ZOVATTO, *Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado*, Udine 1957, 20—22; G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 160; L. BERTACCHI, *Architettura e mosaico*, v kolektivnem delu »Da Aquileia e Venezia«, Milano 1980, 191; P. TESTINI, »Basilica«, »domus ecclesiae« e aule teodoriane di Aquileia, AAAd 22, 1982, 369—398, zlasti 387 ss.

¹⁶⁴ »[Theod]ore felix hic crevisti hic felix« (G. BRUSIN-P. L. ZOVATTO, *Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado*, Udine 1957, 60—61; G. BOVINI, *Le antichità cristiane di Aquileia*, Bologna 1972, 46—52; G. CUSCITO, *Crist. antico*, 160; G. C. MENIS, *La cultura teologica*, 464 s; P. TESTINI, o. c., 395 s.).

dvoje; manj verjetno je to, v dobesednem pomenu, škofova mladost in rast v (očetovi?) hiši, saj iz kronik vemo, da je bil Teodor po rodu Tračan. Bolj verjetno je, da se sporočilo nanaša na njegov razvoj v duhovnem smislu oz. rast v cerkveni hierarhiji. Če se Teodor zanesljivo omenja kot škof skupaj s svojim diakonom Agatonom med udeleženci sinode v Arlesu leta 314¹⁶⁵ — Dandulus njegovo izvolitev za oglejskega škofa datira v leto 308¹⁶⁶ — moremo njegovo »rast« prek nižjih duhovniških stopenj, lektorata, poddiakonata in diakonata prek prezbiterijata do škofovskega dostojanstva datirati v dobo cesarja Dioklecijana in v nemirna leta državljskih vojn po Dioklecijanovem odstopu.¹⁶⁷ Kot aktivnega nižjega klerika morda že v času Dioklecijana, gotovo pa v času pred tako imenovanim Milanskim ediktom, moremo upoštevati tudi Teodorovega diakona Agatona. Kot verjetnega člana samega vrha oglejske krščanske skupnosti v predkonstantinski dobi moremo oceniti misterioznega Kiriaka, ki ga omenja posvetilni napis severne dvorane Teodorove bazilike.¹⁶⁸ S tem se zaključi število zanesljivo dokumentiranih pripadnikov oglejske krščanske skupnosti iz dobe pred nastopom verske svobode.^{168a} Kozmopolitski značaj oglejske škofijske stolice, posvečevanje klerikov na območju, ki ni spadalo pod neposredno mestno okolico ter zlasti udeležba njenega škofa na sinodi v Arlesu leta 314 z (resda izjemnim) zastopanjem Dalmacije,¹⁶⁹ vse to nam dokazuje, da je imela oglejska krščanska skupnost že v dobi

¹⁶⁵ *Concilia Galliae* A. 314 — A. 506 (ed. C. MUNIER, CCSL 148, 1963, 14 (v. 17 s.); 16 (v. 10 s.); 17 (v. 10 s.); 18 (v. 10 s.); 19 (v. 6 s.); 21 (v. 8 s.)). Gl. še R. BRATOŽ, *Cerkvenopolitični in kulturnozgodovinski odnosi*, 260 op. 9—10.

¹⁶⁶ *Chronica*, A. 308 (p. 30).

¹⁶⁷ O duhovniških stopnjah, pri katerih je bilo za napredovanje iz nižje v višjo praviloma več let »službene dobe«, gl. A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa II*, Torino 1977³, 349—352 (556—563).

¹⁶⁸ Mozični napis »Cyriace vibas« nad podobo ovna v severni dvorani Teodorove bazilike na mestu, ki je bilo med evharistijo rezervirano za klerike, v bližini oltarja, so različno razlagali (gl. G. BRUSIN-P. L. ZOVATTO, o. c., 43; G. BOVINI, o. c., 60—67, s kritičnim prikazom različnih tez; L. BERTACCHI, o. c., 194; P. TESTINI, o. c., 397 s.; G. C. MENIS, *La cultura teologica*, 467). Če zavrnemo kot prešibko utemeljene hipoteze, da gre za domnevnega lastnika prakrščanske »domus ecclesiae« ali celo za Teodorovega očeta (G. BRUSIN) oz. da gre za graditelja ali morda mojstra mozaikov (M. MIRABELLA ROBERTI), oz. da gre za »signum« oz. psevdonim, za katerim naj bi se skrival sam škof Teodor (E. MARCON) oz. da gre le za apelativ (sinon. theophilus, predan bogu; C. COSTANTINI, L. BERTACCHI), moremo sprejeti kot najbolj realno domnevo, da gre za uglednega oglejskega klerika, očitno enega od ožjih škofovih sodelavcev.

^{168a} Na donatorskem napisu v severni dvorani Teodorove bazilike se omenja »Ianuariu[s] de Dei dono v[ovit] p[edes] DCCCLXXX[...].« (G. BRUSIN-P. L. ZOVATTO, o. c., 52—57; G. BOVINI, o. c., 52—60). Če je napis nastal že v Teodorovi dobi in ne pozneje (v Teodorov čas sta ga datirala G. BRUSIN in G. BOVINI, v drugo polovico 4. stol. pa P. TESTINI, *Aquileia e Grado*. Rivista di archeologia cristiana 34, 1958, 173), bi mogli vsaj mladost tega resnično premožnega oglejskega kristjana (darovalca ca. 77 m² mozaika!) postaviti še v čas pred nastopom verske svobode.

¹⁶⁹ R. BRATOŽ, o. c., 260 op. 10.

pred nastopom verske tolerance velik prestiž na vsem severnojadranskem območju. Oglejska škofija je že v tej dobi začela v praksi izgrajevati regionalno zasnovano škofijsko oblast na svojem vplivnem območju.

3. Istrski mučenci in krščanske skupnosti v Istri v začetku 4. stoletja

Kljub bogatemu legendarnemu izročilu o krščanstvu v Istri, ki postavlja začetke misijona v drugo polovico prvega stoletja, prva mučeništva pa v drugo stoletje in v prvo polovico 3. stoletja, stopimo na trdna tla pri proučevanju krščanstva v Istri šele z obdobjem velikega preganjanja kristjanov. Na podlagi sorazmeroma dobrih virov nam tedaj stopita pred oči krščanski skupnosti v Trstu in Poreču.

A. Sveti Just in krščanska skupnost v Trstu

Krščansko skupnost v Trstu v dobi cesarja Dioklecijana nam sorazmerno zanesljivo predstavi legenda o mučencu Justu s sledečo vsebino:¹⁷⁰

V času vlade cesarjev Dioklecijana in Maksimijana, ko je bilo hudo preganjanje kristjanov, je prišel z Vzhoda prefekt Manacij, da bi organiziral preganjanje. V Ogleju je postavil za prezesa nekega Evnomija, sam (ali neki njegov soimenjak) pa je postal najvišji funkcionar v Trstu, mestu v Istri, v bližini Ogleja. Ko je Manacij zvedel, da prebiva v mestu kristjan Just, ga je ukazal privedi pred sodišče (consistorium) in ga zaslišal. Ker je Just vztrajal v krščanstvu, ga je dal zapreti. V ječi je Just preživel eno noč v molitvi. Naslednjega dne ga je dal Manacij privedi pred sodišče (auditorium) in ga je potem, ko je še naprej vztrajal v krščanski veri, obsodil na smrt

¹⁷⁰ Legenda o mučeništvu sv. Justa (BHL 4604) je znana na osnovi treh rokopisov (beneškega iz 12. stol., dunajskega iz 13. stol. in tržaškega), ki se med seboj ne bistveno razlikujejo. Na osnovi tržaškega rokopisa iz 14. stol. (kopija originala iz 11. stol.?) jo je objavil P. KANDLER, *CDI*, A. 290; IDEM, *Pel fausto ingresso* (v prilogi »Atti...« na šestem mestu). Kritično izdajo je z upoštevanjem vseh treh rokopisov pripravil G. VAN HOOFF v AA SS Nov. I, 1887, 428—430 (z uvodno študijo, ki je še danes temeljnega pomena). To izdajo je povzel G. CUSCITO, *S. Giusto e le origini cristiane a Trieste*, Archeografo Triestino ser. IV, 31—32 n. s. (80—81), 1969—1970, 33—36.

Od ne posebno obsežne literature o sv. Justu velja omeniti najprej še vedno uporabne prispevke starejših istrskih in kranjskih starinoslovcev: N. MANZUOLI, *Vite e fatti*, 38—42 (svoboden ital. prevod legende); M. BAVČAR, *Historia*, 2, 89 (slov. prev. p. 118 s.); J. L. SCHÖNLEBEN, *Carniolia*, III, 204; IRENEO della Croce, *Historia antica e moderna*, 429—435. Od novejših del naj omenim naslednja: G. BUTTIGNONI, *S. Giusto*, 17—25 (le obnova legende); F. LANZONI, *Le diocesi*, 863; I. DANIELE, BS 7, 1966, 33; M. MIRABELLA ROBERTI, *San Giusto*, Trieste 1970, 15 s.; G. CUSCITO, *S. Giusto e le origini*, 3—32; IDEM, *Cristianesimo antico*, 106—124; V. SAXER, *L'Istria e i santi istriani* *Servolo, Giusto e Mauro nei martirologi e le passioni*, AMSI 32 n. s., 1984, 60—68. Od slovenskih del naj omenim skromen prispevek v LS 4, 1973, 247, ki (z napakami vred) povzema geslo o sv. Justu v BS.

z utopitvijo. Justa so odvedli na obalo, mu privezali svinčene uteži na roke in noge, ga odpeljali s čolnom na odprto morje in ga vrgli v vodo. Potem ko so se pretrgale vezi z utežmi, je njegovo truplo morje zvečer naplavilo na obalo v bližini mesta. Ponoči je neki prezbiter Sebastijan po nočnem videnju zbral kristjane iz mesta. Skupaj so poiskali truplo, ki je ležalo na morski obali, posuto s peskom, in ga pokopali v bližini mesta, kjer so ga našli. Datum mučeništva: 2. november.

Legenda, ki so jo nekateri ocenjevali kot brezvredno,¹⁷¹ ima nekatere šibke točke. Gotovo je napačno uvodno datiranje preganjanja kristjanov in s tem letnice Justove smrti v četrto leto konzulata in deveto leto vlade obeh cesarjev. To datiranje je ne le v vsebinskem oziru neustrezno, temveč niti teoretično ni mogoče.¹⁷² Ostale historično oprijemljive sestavine legende lažje uskladimo s stanjem, kakršnega nam opisujejo drugi viri. Aluzija na organizacijsko pripravo preganjanja kristjanov, o prihodu posebnega komisarja z Vzhoda, je nepreverljiva, ker o tem iz drugih virov ni ničesar znanega, vendar je odraz dejstva, da se je preganjanje začelo na Vzhodu in se je od tam razširilo na Zahod.¹⁷³ Iz legende dobimo vtis, da je bil Just usmrčen na samem začetku preganjanja, potem ko se je to z Vzhoda razširilo na Zahod, tako da je najverjetnejša letnica Justove smrti 303.¹⁷⁴ Ob predpostavki, da je bil Just usmrčen na osnovi določb prvega edikta in sicer kmalu po njegovi objavi na Zahodu, ostaja nerešeno vprašanje tako kasnega datuma njegove usmrtitve, kar osem mesecev po začetku preganjanja na Vzhodu (konec februarja) oz. kak mesec manj po njegovem razširjenju na Zahod. Zaradi te nejasnosti in (sicer nezanesljive) reminiscence na vsebino Dioklecijanovega četrtega edikta (zgodnja

¹⁷¹ Tako zlasti H. DELEHAYE, *Les origines*, 330; IDEM, MR, 491 n. 3 (komentar k elegiju); pod njegovim vplivom tudi I. DANIELE, o. c., in LS 4, 1973, 247.

¹⁷² Datiranju začetka preganjanja kristjanov v legendi (c. 1: »*Temporibus Diocletiani et Maximiani imperatorum, consulatus eorum quarto anno, imperii ipsorum nono*«) sta najbližji letnici 290 (Dioklecijan četrtri konzul, Maksimijan tretjič, v šestem letu vlade Dioklecijana in petem (oz. četrtem, če upoštevamo imenovanje za avgusta) letu vlade Maksimijana) oz. še bolj 293 (Dioklecijan petič konzul, Maksimijan četrtrič, v devetem in osmem (oz. sedmem) letu vlade cesarjev). Da je pisec legende kombiniral letnico Dioklecijanove vlade (9) in Maksimijanovega konzulata (4), je domneval G. VAN HOOFF, AA SS Nov. I, 1887, 422 F. Ne moremo izključiti možnosti, da je prišlo do napake pri prirejanju iz neke starejše avtentične predloge, saj tudi letnici 303 in 304, ki edini prideta v poštev, vsebujeta nekatere elemente tega datiranja (leta 303 Dioklecijan osmič konzul, Maksimijan sedmič, v devetnajstem in osemnajstem oz. sedemnajstem letu vlade; leta 304 Dioklecijan devetič konzul, Maksimijan osmič, v dvajsetem in devetnajstem oz. osemnajstem letu vlade; gl. PLRE I, 1042), zlasti če upoštevamo podobnost zapisa teh števil (za leto 303 možno napačno branje konzulata IIII namesto VIII, možna zamenjava XIX z IX). Na napako v datiranju je opozoril tudi G. CUSCITO, S. *Giusto*, 13; IDEM, *Cristianesimo antico*, 109.

¹⁷³ Prim. LACTANTIUS, *De mortibus persec.* 15,6–16,2 (cit. ed., 93 s.); AA SS Nov. I, 1887, 423 B–C; G. CUSCITO, S. *Giusto*, 15 s.; IDEM, *Cristianesimo antico*, 110 s.

¹⁷⁴ AA SS Nov. I, 1887, 423 s.; G. CUSCITO, S. *Giusto*, 17; IDEM, *Cristianesimo antico*, 112.

pomlad 304)¹⁷⁵ je prav tako možno, da je bil Just usmrčen leta 304. Imeni lokalnih preganjalcev sta nezanesljivi. V času preganjanja kristjanov v Ogleju gotovo ni bil prezes Evnomij — legende o oglejskih mučencih omenjajo za isti čas Dulcidijski oz. Evfemija — saj je za to dobo korektor Benečije in Istre s sedežem v Ogleju poznan iz zanesljivih virov.¹⁷⁶ Več zaupanja zbuja omemba Manacija kot mestnega funkcionarja in lokalnega preganjalca v Trstu, saj ima zaslonbo v istrski onomastici.¹⁷⁷ Nejasno in neresljivo ostaja tudi vprašanje odnosa med Manacijem prefektom (*praefectus, civis Orientis*) in Manacijem kot tržaškim mestnim funkcionarjem (*magistratus*). Iz sosledja pripovedi je razvidno, da je imel pisec legende v mislih dve osebi; v nasprotnem primeru bi bila nerazumljiva degradacija visokega državnega uradnika v lokalnega mestnega funkcionarja, podrejenega oglejskemu prezesu, ki ga je bil sam imenoval. Rešitev vprašanja moremo iskati v domnevi, da je pisec legende morda dve precej podobni imeni pomotoma združil v eno samo. Terminologija za rimski upravni aparat resda ni precizna, vendar odstopanja od pravilnega niso velika.¹⁷⁸ Omemba Trsta kot mesta v provinci Istri (namesto v provinci Benečiji in Istri) je odraz političnega lokalizma, ki ga zasledimo v domala vseh tržaških legendah, in ki ustreza razmeram ob koncu antike.¹⁷⁹

Zaupanje v avtentičnost jedra legende povečuje odsotnost standardnih sestavin mučeniških legend: dolgih opisov mučenja (omenja se, povsem v skladu z rimskimi šegami, le bičanje pred utopitvijo)¹⁸⁰ in zlasti čudežnih elementov. Legenda ne vsebuje frazeologije, tipične za tržaške legende.¹⁸¹ Opis procesa proti Justu je z izjemo vstavljenih dialogov verjeten in temelji po vsej priliki na izvirnem izročilu. Povsem v duhu načina kaznovanja je tudi opis smrtne kazni, namreč usmrčitve z utopitvijo. Ta oblika smrtne kazni je bila v Dioklecijanovi dobi pogosta predvsem na Vzhodu in v podonavskih provincah, večkrat pa se omenja tudi v Italiji in Afriki.¹⁸² Če

¹⁷⁵ Sodnik je od Justa zahteval, da žrtvuje bogovom (*c. 2: »accede et diis thura offer«*), tako kot je za vse kristjane brez izjeme odredil 4. Dioklecijanov edikt (EUSEBIUS, *De mart. Palest.* 3,1; ed. G. BARDY, SC 55, 1958, 126).

¹⁷⁶ To je bil *Attius Insteius Tertullus*, »corrector Venetiae et Histriae« v letih ca. 286—305 (PLRE I, 883).

¹⁷⁷ Oblika imena je nejasna; v beneškem rokopisu nastopa *Mannacius*, v tržaškem *Munacius*, v dunajskem *Mannasius* (AA SS Nov. I, 1887, 423 C). V Pulju se na napisih omenjata dva Munacija (*I. I. X, 1, 331; 360*) in en Menatius (*ibidem, n. 70*); gl. G. CUSCITO, *S. Giusto*, 16 op. 36; IDEM, *Cristianesimo antico*, 111 op. 37.

¹⁷⁸ Neprecizno, posplošeno, vendar ne napačno, so označeni naslovi *praefectus* (*c. 1*), *praeses* (*c. 1*) in *magistratus* (*c. 1 in passim*), točno pa *decurio civitatis* (*c. 1*) in *consistorium* ter *auditorium* kot sinonimna izraza za sodišče (*c. 2; 3*).

¹⁷⁹ Gl. pogl. I (preglednica I) in pogl. II, op. 81.

¹⁸⁰ D. 48,9,9 pr.

¹⁸¹ Prim. pogl. I, preglednica I.

¹⁸² Smrtno kazen z utopitvijo so izvajali zelo pogosto ob začetku Dioklecijanovega preganjanja kristjanov v Nikomediji (LACTANTIUS, *De mort. persec.* 15,3 (cit. ed., 93 in 286—288); EUSEBIUS, *H. E.* 8,6,6 (SC 55, 1958, 13 = F. K. LUKMAN-I. POJAVNIK, 242). Gre za precej svobodno priredbo stare rimske oblike smrtne kazni z utopitvijo

vzamemo kot izhodišče Rimski martirologij, ki je nekakšna sinteza (večkrat resda nekritična) historičnega in legendarnega izročila, moremo ugotoviti to omembo smrtne kazni v naslednjih primerih, ki jih ponazarja preglednica.

Preglednica III: Usmrtitve z utopitvijo po Rimskem martirologiju

št. datum	ime mučenca	kraj	čas	način usmrtitve
1. jan. 2(4)	Argeius	Tomis in Ponto	sub Licinio	in mare mersus
2. jan. 13(4)	Hermylus, Stratonicus	Singidunum	sub Licinio	in Istrum flumen demersi
3. jan. 23(7)	Asclas	Antinous (Egipt)	?	in flumen praecipitatus
4. feb. 14(5)	Bassus, Antonius, Protolicus	Alexandria	?	demersi sunt in mare
5. mart. 1(5)	Antonia	Cea (?)	sub Diocletiano	in paludem... demersa
6. mart. 4(5)	Caius	Antiochia	?	in mare demersus
7. mart. 8(4)	Arianus, Theoticus et alii tres	?	?	submersi in mare
8. mart. 13(3)	Sabinus	Hermopolis (Egipt)	Diocl.	proiectus in flumen

(poena culci), s katero so kaznovali morilce sorodnikov in svetoskrunce (gl. Th. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, 921—923; P. COLLINET, *Les supplices de l'immersion et du sac appliqués à des Martyrs chrétiens*, RHE 45, 1950, 136—140). Še bolj kot sežig in izpostavitve zverem je bila v dobi preiganjanj kristjanov ta oblika kaznovanja »primerna« zato, ker za pokojnim ni ostalo nič posmrtnih ostankov, ki bi lahko postali predmet čaščenja. Zaradi tega so večkrat posmrtni ostanke tistih žrtev, ki so jih usmrtili na drugačen način (z mečem ali ognjem), metali v morje ali reke; prim. EUSEBIUS, *H. E.* 8,6,7 (cit. ed. 13 = F. K. LUKMAN-I. POJAVNIK, 242); MR, Jan. 24 (4) (p. 33: »Neocaesareae... omnes igni traditi sunt, et eorum reliquiae in flumen dispersae«); Feb. 18 (2) (p. 68: »Apud Ostia Tiberina... concremati... quorum reliquiae in flumen projectae...«); Mart. 25 (2) (111: »... gladio interfectus est et in Tiberim proiectus«); Mai 10 (4) (181: »gladio occidi, et corpus eius... in Tiberim iactari...«); Mai 22 (3) (p. 201: »... capite obtruncatus et in flumen projectus«); Nov. 24 (2) (542: »S. Chrysogonus... Aquileiam perductus, ibidem capite caesus et in mare proiectus«). Ta oblika smrtne kazni se je izvajala proti kristjanom v različnih obdobjih, po vsem cesarstvu (in celo izven njega, v Perziji; prim. MR, Jan. 22 (2) (p. 31: »... a Chosroe Persarum rege... septuaginta socios in fluentia demersos...«; gl. komentar p. 31 n. 2)) ter pozneje pri Langobardih in drugod (prim. MR, Jun. 13 (3) (p. 235: »a Langobardis... in Aternum flumen demersus est«); prim. Mai 16 (7) (p. 191: »Pragae in Bohemia s. Joannis Nepomuceni... in flumen Moldavam deiectus...«)), vendar pa večina teh usmrtitev pade v Dioklecijanovo dobo na vzhodno državno polovico. MH omenja to obliko smrtne kazni devetkrat, pri čemer se kar pet omemb nanaša na Vzhod (MH Jan. 3 (23); Jan. 14 (40); Feb. 14 (92); Mart. 4 (125); Apr. 30 (219)), po ena na Panonijo (Mart. 26 (162)), Norik (Mai 4 (229)), Grčijo (Apr. 16 (193)) in Afriko (Jul. 4 (352)).

št. datum	ime mučenca	kraj	čas	način usmrtitve
9. mart. 16(4)	Julianus	Anazarbus (Cilicia)		in sacco una cum serpentibus inclusus, in mare demersus est
10. mart. 24(3)	Pigmenius	Roma	Julianus Apost.	praecipitatus in Tiberim
11. mart. 26(4)	Montanus et Maxima	Sirmium	Diocl.	in flumen demersi
12. apr. 2(2)	Amphianus	Caesareia (Palest.)	Galerius	in mare demersus
13. apr. 2(3)	Theodosia	Tyrus	Galerius	in mare ... proicitur
14. apr. 3(3)	Vulpianus	Tyrus	Galerius	cum aspide et cane insutus culeo in mare demersus
15. apr. 4(2)	Agathopus et Theodulus	Thessalo- nica	Galerius	alligato ad collum saxo, in mare demersi sunt
16. apr. 8(1)	Aedesius	Alexan- dria	Galerius	in mare demersus
17. apr. 10(2)	plurimi mar- tyres	Roma	Trajan (?)	navi vetustae impo- sitos in altum mare deduci et illic ligatis ad colla lapidibus mergi praecepit
18. apr. 10(3)	Apollonius et alii quinque	Alexan- dria	Galerius	in mare demersi
19. apr. 12(2)	Saba	Cappa- docia	Valens	in flumen proiectus
20. apr. 16(1)	Callistus et Charisius cum aliis septem	Corinthus	?	omnes in mare demersi
21. apr. 24(2)	Saba	Roma	?	demersus in flumen
22. apr. 25(4)	Stephanus	Antiochia	Zeno	in Orontem fluvium praecipitatus
23. apr. 27(1)	Anthimus episc. et grex sua	Nicomedia	Diocl.	alios naviculis impo- sitos pelago immergi fecit
24. mai. 4(6)	Florianus	Lauriacum	Diocl.	ligato ad collum saxo in flumen Anisum praecipitatus
25. mai. 11(1)	Anthimus	Roma	Diocl.	in Tiberim praecipi- tatus
26. mai. 15(5)	Isidorus	Chius (insula)	(Decius)	puteus, in quem fer- tur fuisse iniectus
27. mai. 18(5)	Theodotus et sept. virgines	Ancyra	?	lapidibus ad colla ligatis in paludem mersae sunt
28. iun. 1(9)	Secundus	Ameria	Diocl.	in Tiberim proiectus

št. datum	ime mučenca	kraj	čas	način usmrtnitve
29. iun. 4(3)	Quirinus	Siscia	Galerius	molari saxo ad collum ligato, in flumen praecipitatus est
30. iul. 4(3)	Jucundianus	Africa	?	in mare mersus
31. iul. 7(2)	Claudius, Nicostriatus, Castorius, Victorinus et Symphorianus	Roma	?	in mare praecipites dari
32. iul. 7(3)	Peregrinus et sex alii	Dyrrachii in Maced.	Traianus	in mare demersi
33. iul. 18(2)	Symphorosa	Tibur (Roma)	?	saxo alligata in flumen praecipitata est.
34. iul. 24(2)	Christina	Tyri in Tuscia	(Diocl.)	cum magno saxi pondere in lacum projecta
35. iul. 28(5)	Eustathius	Ancyra	?	in flumen demersus
36. iul. 31(2)	Calimerius	Mediolanum	Antoninus	praeceps in puteum deiectus
37. aug. 16(5)	Ambrosius	Ferentini in Hernicis	Diocl.	demersus in aquam
38. aug. 18(4)	Florus et Laurus	in Illyrico (Ulpianum, Dardania)	?	in profundum puteum sunt demersi
39. aug. 22(3)	Hippolytus	in Portu Romano	Alexander	manibus pedibusque ligatis in altam foveam aquis plenam praecipitatus
40. aug. 24(7)	Aurea	Ostia	?	saxo ad collum ligato in mare demersa
41. aug. 26(2)	Irenaeus et Abundius	Roma	Valerianus	in cloacam demersi
42. aug. 27(6)	Anthusa		(Valerian.)	in puteum mersa
43. sept. 2(4)	9 martyres	(Pantagapae)	?	alii aqua... martyrium compleverunt
44. sept. 5(7)	Urbanus et ceteri	Constantinopolis	Valens	in navigio impositi iussi sunt in mari comburi
45. sept. 12(4)	Hieronis et ceteri	Alexandria	Maximinus	in mare sunt demersi
46. sept. 26(2)	Callistus et ceteri	Roma	Diocl.	insutus culeo et in mare demersus
47. oct. 2(4)	Eleutherius et alii	Nicomedia	Diocl.	alii in mare praecipitabantur

št. datum	ime mučenca	kraj	čas	način usmrtitve
48. oct. 5(4)	Charitina	Corycos, Cilicia	Diocl.	in mare proiecta
49. oct. 14(1)	Callistus	Roma	Alexander	in puteum demersus
50. nov. 1(2)	Caesarius et Julianus	Tarracina in Campania	?	in saccum missus, in mare praecipitatus est
51. nov. 8(2)	Claudius et ceteri quatt.	Roma	Diocl.	in fluvium praecipites dari
52. nov. 18(3)	Hesychius	Antiochia	Maximian. (Galer.)	ligato in dextera eius ingenti saxo, in fluvium praecipitari iussus est
53. nov. 20(5)	Agapius	Caesareia in Palest.	Galerius	lapidibus ad pedes appensis in mare demergitur
54. nov. 23(1)	Clemens	apud Chersonesum	Traianus	alligata ad collum eius anchora in mare praecipitatus
55. dec. 3(3)	Claudius	Roma	Numerian.	ingenti saxo alligato in flumen praecipitem dari

Za legendo o Justu moremo po pravici domnevati, da temelji na izvirnem izročilu, bodisi na starejšem zapisu, bodisi na ustnem izročilu, ki sega daleč v antiko. Žal ne moremo domneve o historično pristnem jedru legende potrditi z nobenim zapisom iz antike. Zelo nezanesljiva omemba nekega mučenca Justa med afriškimi mučenci 2., 3. in 16. novembra v Hijeronimijanskem martirologiju, ki se zelo verjetno ne nanaša na tržaškega mučenca,¹⁸³ in popolna odsotnost tega mučenca v historičnih martirologijih¹⁸⁴ kažeta, da čaščenje tega mučenca tako kot drugih istrskih mučencev ni preraslo lokalnih mestnih ali pokrajinskih okvirov. Zelo intenzivno je bilo čaščenje sv. Justa v samem Trstu, kjer je postal prvi mestni patron, vendar se med ohranjenimi dokumenti prvič omenja šele v (nepristni?) listini iz leta

¹⁸³ MH, Nov. 2 (582, 584 n. 19); Nov. 3 (584 n. 8); Nov. 16 (601, 602 n. 10 in 30); prim. SAXER, o. c., 61 s.

¹⁸⁴ Omenja se samo v dopolnjenih izdajah Uzuardovega martirologija (tako imenovana *auctaria*; gl. AA SS Nov. 1, 1887, 426 B). Tri *auctaria* (Grevenus, Maurolycus, Galesinius) omenjajo v elegijah način usmrtitve, ne pa elegij v MR, Nov. 2 (3) (491): »*Tergeste passio beati Iusti, qui in eadem (sc. Diocl.) persecutione sub Manatio praeside martyrium consumavit.*«

911, zanesljivo pa v listini iz leta 948.¹⁸⁵ Legendo je med srednjeveškimi kronisti podrobno ekscerpiral Dandulus.¹⁸⁶

O krščanski skupnosti v Trstu nam legenda sporoča le malo podatkov. Morda je hagiografski topos, morda tudi odraz resničnosti poročilo, da je bil Just kristjan od rojstva oz. da je bil sin krščanskih staršev;¹⁸⁷ to poročilo predpostavlja obstoj krščanske skupnosti v mestu v še eno generacijo starejšem obdobju. Legenda omenja Justovo pozdravljanje krščanskih bratov in prijateljev na poti od sodišča do obale; to poročilo predpostavlja obstoj krščanske skupnosti v mestu, ki je očitno vsaj na ta pasiven način, z nemo navzočnostjo ob Justovi poti v smrt, demonstrirala svojo versko pripadnost.¹⁸⁸ Kot predstavnik te skupnosti — očitno vodilni ali vsaj eden vodilnih — se omenja samo prezbiter Sebastijan, ki naj bi po nočnem videnju obiskal krščanske sobrate v mestu in skupaj z njimi ponoči pokopal Justovo truplo.¹⁸⁹ Dejstvo, da se v legendi (tako kot v vseh tržaških legendah!) ne omenja škof, je očitno odraz tega, da tržaška cerkvena skupnost tedaj še ni bila organizirana kot škofija.¹⁹⁰ O duhovnem življenju te skupnosti in mučenca samega nam sporoča legenda zelo malo. Just se je ob vstopu v sodno dvorano provokativno prekrizal, med zasliševanjem je izjavil, da prosi Boga, da bi tudi sam umrl za vero. Na prizorišče smrti je hitel, kakor da bi šel povabljen na

¹⁸⁵ F. KOS, *Gradivo*, II, 349 (271 s.); 394 (302 s.); M. SZOMBATHELY, *Appunti sulla cattedrale di s. Giusto*, Archeografo Triestino s. III, 15, 1929—1930, 393—405 (temeljna študija); G. CUSCITO, *S. Giusto*, 24 ss.; IDEM, *Cristianesimo antico*, 119 ss.

Na področju Ljubljanske škofije je bil sv. Just malo opažen svetnik. Praznovanje sv. Justa omenja kot prva šele »Appendix nova ad proprium sanctorum metropolitane ecclesiae et archi-dioecesis Labacensis«, Labaci 1796, 52 (»In festo S. Justi m. eccl. Tergest. Patroni duplex«), nato z lekcijami iz legende »Proprium sanctorum« iz leta 1848 (gl. »Uvod«, op. 36), str. 311—313.

¹⁸⁶ *Chronica*, A. 304 (29): »Iustus, vir catholicus, piis operibus intentus, a Manacio magistratu in civitate Tergesto extensus crudis nervis affligitur pro Christi nomine; postea, ligatis manibus et pedibus, et plumbo in collo eius, in mare submersus est; cuius corpus, ante solis occasum, ad litus Tergesti proiectum Sebastianus presbyter admonitus sepelivit.«

¹⁸⁷ *Passio*, 1: »... Justus, ab infantia timens nomen Domini nostri Jesu Christi... (2)... 'Christianus sum a parentibus ab infantia mea'«.

¹⁸⁸ *Passio*, 4: »... valedicens fratribus vel amicis suis fidelibus, qui erant in civitate...«

¹⁸⁹ *Passio*, 5: »Ea vero nocte per visum commonitus est quidam presbyter, Sebastianus nomine... Consurgens autem beatissimus Sebastianus presbyter noctu, pergyrans domos fidelium annuntiavit eis corpus beatissimi sancti Justi martyris. Qui exeuntes omnes coeperunt quaerere per circuitum litoris maris. Quem cum invenissent, Domino gratias egerunt...« Vloga prezbiterja Sebastijana spominja na vlogo prezbiterja Zojla v legendi o Krisogonu; tudi Zojlus je po videnju našel na obali mučenčevo glavo in jo nato pokopal skupaj z ostalim truplom (*Passio s. Anastasiae* 9; H. DELEHAYE, *Étude*, 227).

¹⁹⁰ Prim. G. CUSCITO, *S. Giusto*, 18 ss.; IDEM, *Cristianesimo antico*, 113 s.

gostijo.¹⁹¹ Vse tri Justove poteze so morda rahel odraz montanistične miselnosti, morda le hagiografski topos, in spominjajo na legendo o oglejsko-salonitanskem mučencu Anastaziju in na legendo o mučencu Florijanu iz Lavriaka.¹⁹²

Po legendi naj bi tržaški kristjani pokopali Justa nedaleč od obale, kjer so našli mučenčevo truplo.¹⁹³ Po kasnejši tradiciji, ki se opira na legendo, naj bi ga pokopali na pokopališkem območju antičnega Trsta, na področju, kjer se od 10. stoletja dalje do jožefinskih reform omenja Marijina cerkev (Madonna del Mare, opuščena leta 1784).¹⁹⁴ Prav na mestu te cerkve so leta 1963 odkrili starokrščansko baziliko s tlorisom v obliki križa, nastalo ob koncu 4. stoletja ali v začetku 5. stoletja, predelano ob koncu 5. stoletja ali še verjetneje v začetku 6. stoletja. Gre za zunaj mestnega obzidja zgrajeno pokopališčno cerkev s šestnajstimi historično zelo zanimivimi mozaičnimi napisi, ki nam predstavljajo tržaško cerkveno skupnost v 5. in v začetku 6. stoletja.¹⁹⁵ V prezbiteriju so naleteli na prostor za relikvije. Ni znano, čigave relikvije so bile shranjene na tistem mestu oz. komu je bila cerkev posvečena. Večinsko mnenje je, da so na tem mestu počivali posmrtni ostanki mučenca Justa, potem ko naj bi bili prenešeni iz groba nekje v bližini. Ker se ni ohranil noben napis o prenosu ali

¹⁹¹ Passio, 2: »*Qui cum venisset in medium consistorium, signo crucis armavit frontem suam ... 'Et ego hoc frequenter Dominum nostrum Jesum Christum deprecor ut unus ex ipsis (sc. martyribus) fieri merear ... (4) ... quasi ad epulas vocatus ita festinando ambulabat.*« V prvi Justovi potezi sta G. VAN HOOFF, AA SS Nov. I, 1887, 423 C in G. CUSCITO, S. *Giusto*, 16 s.; IDEM, *Cristianesimo antico*, 112, videla avtentično potezo legende, ki spominja na početje kristjanov na Dioklecijanovem dvoru v Nikomediji ob začetku preganjanja (LACTANTIUS, *De mortibus persec.* 10,2; cit. ed., 88 s.).

¹⁹² Gl. op. 151.

¹⁹³ Passio, 5: »... *et sepelierunt eum non longe ab eodem litore, ubi inventum est sancti martyris corpus.*«

¹⁹⁴ AA SS Nov. I, 1887, 424 C—D; M. MIRABELLA ROBERTI, *San Giusto*, 16—18.

¹⁹⁵ P. L. ZOVATTO, *Il »defensor ecclesiae« e le iscrizioni musive di Trieste*, RSCI 20, 1966, 1—8; G. PROS GABRIELLI, *L'oratorio e la basilica paleocristiana di Trieste*, Trieste 1969 (temeljna objava najdb; rec. S. TAVANO, MSF 49, 1969, 164—171); M. MIRABELLA ROBERTI, *Considerazioni sulla basilica suburbana di Trieste*. Atti dei Civici Musei di Storia ed Arte di Trieste 6, 1969—1970, 101—112 (= Scritti di archeologia, AMSI 27—28 n. s., 1979—1980, 143—154); IDEM, *San Giusto*, 16—18; G. CUSCITO, S. *Giusto*, 20—24; IDEM, *La basilica martiriale paleocristiana di Trieste*, AMSI n. s. 18, 1970, 37—68; B. FORLATI TAMARO, *Il cosiddetto oratorio e la basilica paleocristiana di Trieste*, Rendiconti della Pontif. Accad. di Archeol. 43, 1970—1971, 259—265; G. BOVINI, *Antichità cristiane di S. Canzian d'Isonzo, S. Giovanni al Timavo e Trieste*, Bologna 1973, 39—82; G. CUSCITO, *Le epigrafi musive della basilica martiriale di Trieste*, AN 44, 1973, 127—166; M. BONFIOLI, *In margine ai mosaici di via Madonna del Mare a Trieste. Osservazioni sui numerali*, AN 45—46, 1974—1975, 573—590; G. LETTICH, *Ancora sulla basilica martiriale di Trieste*, AMSI, n. s. 26, 1978, 157—188; G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 114—117; 239—252.

hrambi relikvij ali drug dokument iz pozne antike, ki bi to domnevo potrjeval ali ovrgel, ostaja vprašanje še naprej odprto.¹⁹⁶

Zanesljivih materialnih virov, ki bi dokazovali obstoj in življenje tržaške krščanske skupnosti v predkonstantinski dobi, zaenkrat še ni. Tradicionalne predstave, da so se tržaški kristjani zbirali v hiši mučenk Evfemije in Tekle, ki naj bi jo spremenili po njuni smrti v oratorij, v konstantinski dobi pa preimenovali v prvo katedralo sv. Silvestra (kot se še danes imenuje cerkev na pobočju Kapitola, v bližini današnje cerkve s. Maria Maggiore),¹⁹⁷ so bile zaradi nezanesljivosti legendarnega izročila o tržaških mučenkah opuščene. Raziskave po vojni na mestu današnje cerkve sv. Silvestra sicer niso potrdile obstoja predromanske faze te po tradiciji starokrščanske cerkve, vendar so ugotovljeni ostanki zidov rimske stavbe in ostanki mozaičnega tlaka dali šibko izhodišče za hipotezo, da je bila na tem mestu, ob samem mestnem obzidju, »domus ecclesiae« tržaških kristjanov.¹⁹⁸ Zaenkrat še ni zanesljivih arheoloških dokazov, ki bi potrjevali to hipotezo.

Prav v nobenem oziru ne moremo poglobiti poznavanja krščanstva v Trstu v Dioklecijanovi dobi s pomočjo druge legende, postavljene v ta

¹⁹⁶ Vprašanje, komu je bila posvečena cerkev v ulici Madonna del mare, ostaja nerešeno. Večina raziskovalcev je bolj ali manj previdno postavila domnevo, da so bile v cerkvi spravljene relikvije mučenca Justa (G. PROS GABRIELLI, o. c., 29; S. TAVANO, o. c., 167; M. MIRABELLA ROBERTI, *San Giusto*, 18; G. CUSCITO, *S. Giusto*, 21; IDEM, *Crist. antico*, 116 s.; IDEM, *Storia di Trieste Cristiana attraverso le sue chiese I*, Trieste 1982, 13). Nasprotno je G. LETTICH, o. c., 186 ss., postavil dobro utemeljeno domnevo, da gre verjetno za cerkev, posvečeno apostolom. Čas nastanka (konec 4. ali zač. 5. stol.) časovno sovпада s prinosom relikvij in gradnjo cerkva apostolov na severnoitaliskem področju (Oglej, Pulj, Konkordija, Milano, Brescia, Verona, Como, Gradež (?), Štivan). Na tloris v obliki križa naletimo najprej in zlasti pri apostolom posvečenih cerkvah. Vse te cerkve so bile zgrajene izven mestnega obzidja na območju pokopališč. Kult tržaških mučencev naj bi bil osredotočen v cerkvi Sv. mučencev, zgrajeni na istem območju, približno 200 metrov oddaljeni od te cerkve, ki se prvič s tem imenom navaja v (nepristni?) listini iz leta 949 (F. KOS, *Gradivo*, II, 397 (p. 308: »in ecclesia sanctorum martirum de Tergesto«); gl. G. LETTICH, o. c., 175). Domnevi, da gre za baziliko, posvečeno apostolom, nasprotuje dejstvo, da je bila na tem mestu zgrajena cerkev posvečena Mariji. Težko si namreč predstavljamo, da bi bil kult apostolov, če bi bil navzoč, opuščen v prid Marijinega kulta. To bi bil na tem področju izjemen primer. G. LETTICH, o. c., 187, navaja primere, da je bil kult apostolov opuščen (Milano, Ravena, Konkordija, Padova), vendar niti v enem primeru ni bil opuščen v prid Marijinega kulta (temveč vedno v prid kulta mučencev) in ni bil opuščen nikjer na oglejskem področju (Pulj, Štivan, verjetno Oglej in Gradež).

¹⁹⁷ IRENEO, della Croce, o. c., 405; C. BUTTIGNONI, o. c., 79; prim. V. SCRINARI, *Tergeste*, Roma 1951, 96.

¹⁹⁸ Hipotezo je z vso previdnostjo postavil M. MIRABELLA ROBERTI, *La basilica paleocristiana di San Giusto a Trieste*, Kunsthistorische Studien. Festschrift Friedrich Gerke, Baden-Baden 1962, 62 (= Scritti di archeologia, AMSI n. s. 27—28, 1979—1980, 119). Njegovo hipotezo so z rezervo sprejeli G. CUSCITO, *S. Giusto*, 12 op. 24; IDEM, *Cristianesimo antico*, 108 op. 25; IDEM, *Storia di Trieste Cristiana*, 37; G. BOVINI, o. c., 35—37.

čas, legende o mučeništvu Justine in Zenona. Ta legenda je izmed vseh sedmih legend o tržaških mučencih gotovo najslabša kot zgodovinski vir. Gre za umetno sestavljeno zgodbo, v kateri si sledi vrsta hagiografskih klišejev in motivov, vzetih od drugod.¹⁹⁹ Očitno se za legendo skriva kult padovanske mučenke Justine in veronskega mučenca Zenona, katerih čaščenje je bilo z relikvijami neznano kdaj zanešeno v Trst in združeno na en dan.²⁰⁰ Poznejša poročila o teh dveh mučencih so zelo redka. Iz napisa na svinčeni plošči, odkriti leta 1859, ki izvira iz poznega srednjega veka, zvedemo le, da so bili njuni posmrtni ostanki, očitno v času, ko je bilo mesto ogroženo, skupaj z relikvijami še enega neimenovanega mučenca, prenešeni iz cerkve Sv. mučencev izven mestnega obzidja v katedralo sv. Justa.²⁰¹ Ker gre za kult svetnikov poznega nastanka, ki v ničemer ne poglobi poznavanje obravnavane dobe, se tej legendi ne bomo posebej posvečali.

¹⁹⁹ Legendo (BHL 9000) je objavil P. KANDLER, *Pel fausto ingresso* (dodatek *Atti...*, na petem mestu), v daljših ali krajših povzetkih pa so jo predstavili N. MANZUOLI, *Vite e fatti*, 60—64; L. SCHÖNLEBEN, *Carniolia*, III, 203—204; J. V. VALVASOR, *Die Ehre*, II/VIII, 516—517; M. BAVČAR, *Historia*, 2,85 (slov. prev. 115—116); IRENEO della Croce, o. c., 419—421; C. BUTTIGNONI, o. c., 81—86; A. NIERO, *Zenone e Giustina*, BS 12, 1969, 1481—1482. Kratka vsebina: v času cesarjev Dioklecijana in Maksimijana (ostali elementi datacije manjkajo) je tržaški prezes Sapricij zaslišal mlado kristjanko Justino in jo je dal po hudem mučenju obglaviti. Pred usmrtnitvijo ji je načelnik prezesove pisarne Zenon zasmehljivo rekel, naj mu prinese jabolko iz raja. Justina je izpolnila željo. Pred smrtjo je naročila nekemu fantiču, naj nese robček Zenonu. Ko je Zenon dobil robček, je v trenutku začel verovati. Ker ga je pri prezusu zatožil neki uradnik Belial (evfemizem za Satana; gl. 2 Kor 6,15), so Zenona prijeli, ga mučili in usmrtili. Za oba mučenca je podan datum mučenštva 13. julij. Legenda v nekaterih potezah spominja na legendo o tržaških devicah Evfemiji in Tekli (Justinina starost 14 let, zavračanje snubcev, med mučenjem trganje prsi s kavli), v ostalem pa je ponaredek znane legende o Doroteji in Teofilu, prirejen za domače potrebe (nespremenjeno je ime prezesa, namesto jabolka nastopa tu kot prenašalec vere mučenkin robček, ime Teofila je zamenjano z Zenonom). Gl. A. AMORE, *Dorotea e Teofilo*, BS 4, 1964, 820—824; LS 1, 1968, 404—406; gl. elogij v MR, Feb. 6 (2) (51).

²⁰⁰ Domnevo je izrazil G. CUSCITO, *S. Giusto*, 12; IDEM, *Cristianesimo antico*, 108 (z napačno trditvijo, da gre za dva veronska svetnika). Gl. MR, Apr. 12 (1) (135) in Oct. 7 (5) (439 s.).

²⁰¹ P. KANDLER, CDI, A. 568 (besedilo napisa na plošči): »Pateat hanc cernentibus quod in hoc loco reliquie condite sunt sanctorum Martyrum Genonis et Justine Civium Tergestinorum, tercii vero Altissimus Deus qui cognitor est secretorum, nomen retinet, que ne hec civitas propter gueras ac cupidas voluntates tanto talique thesauro privaretur, de altari summo Ecclesie Sanctorum martyrum extra menia Civitatis per pontificem et dignos sacerdotes clam extracta et in presenti tumultu summa religione sunt, quousque summo Deo placuerit, contutate.« P. KANDLER (v koment.) je okoliščine prenosa povezoval z langobardskim zavzetjem Trsta leta 568, ko naj bi prezbitar Geminijan rešil pred propadom relikvijs dvainštiridesetih mučencev (gl. pogl. I, op. 304). V resnici je iz okoliščin najdbe razvidno, da je napis nastal po letu 1312 (G. LETTICH, o. c., 175 s. op. 109).

B. Sveti Maver in krščanska skupnost v Poreču

Zapleteno vprašanje identitete poreškega mučenca Mavra moremo oceniti po celi vrsti študij, napisanih v zadnjih sto letih,²⁰² kot dokončno rešeno. Po legendi naj bi bil poreški Maver laik menih, doma iz Afrike, mučen v Rimu 22. novembra (284?) v času cesarja Numerijana in mestnega prefekta Celerina.²⁰³ Legendo so priredili za lastne potrebe v Poreču, v Fleuryju v Franciji, v Fondiju, Galipoliju in Lavellu v južni Italiji.²⁰⁴ Ta

²⁰² A. AMOROSO, *Le basiliche cristiane di Parenzo*, AMSI 6, 1890, 489—514 (zlasti 497—502); G. PESANTE, *S. Mauro protettore della città e diocesi di Parenzo*, Parenzo 1891; P. DEPERIS (A. AMOROSO), *S. Mauro e S. Eleuterio vescovi martiri di Parenzo*, AMSI 14, 1898, 1—85; H. DELEHAYE, *Saint d'Istrie et de Dalmatie*, AB 18, 1899, 370—384 (ital. prev. AMSI 16, 1900, 360—405); F. BABUDRI, *I vescovi di Parenzo e la loro cronologia*, AMSI 25, 1909, 177—184; F. LANZONI, *Le diocesi*, 851—852; H. LECCLERCQ, *Parenzo*, DACL 13,2, 1938, 1663—1690 (o Mavru zlasti 1665—1670); I. DANIELE, *Mauro di Parenzo*, BS 9, 1967, 228—231; G. CUSCITO, *Hoc cubile sanctum. Contributo per uno studio sulle origini cristiane in Istria*, AMSI 19 n. s., 1971, 77—99; zlasti 81 ss.; G. CUSCITO-L. GALLI, *Parenzo*, Padova 1976, 52—55 (avtor prispevka G. C.); G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 124—146; D. NEŽIĆ, *Istarski sveci*, Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva, Zagreb 1979, 264—267; A. ŠO-NJE, *I mosaici parietali del complesso architettonico della Basilica Eufrasiana di Parenzo*, Atti (Centro di ricerche storiche — Rovigno) 13, 1982—1983, 65—138, o Mavru zlasti 95—100. Poljuden prikaz sv. Mavra in drugih poreških mučencev posreduje tudi D. NEŽIĆ, *Prvokrščanski mučenici Poreča*, v kolekt. delu »Istrska crkva jedna«, Poreč 1978, 25—30; obširno analizo legendarnega izročila o sv. Mavru je nazadnje priobčil V. SAXER, *L'Istria e i santi istriani Servolo, Giusto e Mauro nei martirologi e la passioni*, AMSI 32 n. s., 1984, 68—96.

²⁰³ Legendo (BHL 5786) nam sporoča v najstarejši obliki leta 856 RABANUS MAURUS, *Martyrologium*, XI. Kal. Dec. (PL 110, 1179—1180). Ob analitični primerjavi s *Passio Parentina* (gl. nasl. op.) sta jo ponatisnila G. PESANTE, o. c., 202—204 in P. DEPERIS, o. c., 30—34. Na tej legendi temelji elogij, ki ga posredujeta USUARDUS, Nov. 22 (2) (346: »Item Romae, sancti Mauri martyris, qui sub Celerino praefecto agonizavit«) in MR, Nov. 22 (3) (p. 539: »Item Romae sancti Mauri martyris, qui ex Africa veniens ad sepulchra apostolorum sub Numeriano imperatore et Celerino Urbis praefecto agonizavit«). Datiranje Mavrovega mučeništva v Numerijanovo dobo je nezanesljivo. Očitno se je pisec legende oprl na legendo o Krisantu in Dariji (gl. pogl. II, op. 177), od koder je vzel ime lokalnega preganjalca, mestnega prefekta Celerina (gl. MR, Oct. 25 (1) (475)), ki je morda identičen s prefektom Egipta iz leta 283 (PLRE I, 190).

²⁰⁴ *Passio Parentina* (BHL 5787—5788) je precej razširjena verzija legende, ki jo posreduje Rabanus Maurus. Rabanovi legendi so dodani trije nebitveni dodatki (opis Mavrovega življenja v neki votlini ob nastopu preganjanja, opis zasliševanja oz. dialoga med Mavrom in prefektom Celerinom, razširjen opis mučenja) in en bistven dodatek na koncu. Medtem ko RABANUS (PL 110, 1180) zaključuje legendo, ob opisu, da je prefekt ukazal ladjo z Mavrovimi posmrtnimi ostanki sredi morja sežgati, s stavkom »Sed gubernante Domino Martyrem suum, ubi Christus voluit, ad portum salutis perduxit« (oznaka je krajevno nejasna in ne predpostavlja nobenega konkretnega »domicila« Mavrovih relikvij), pa sledi v poreški varianti nastavek »hoc est juxta litus Hystriae civitatis Parentinae, ubi corpus martyris requiescit usque in hodiernum diem et ejus beneficiis universi salutem consequuntur« (to varianto legende sta objavila P. KANDLER, CDI, A. 284 in G. PESANTE, o. c., 202—205; nanjo se je opiral DANDULUS, *Chronica*,

legenda v poreškem primeru torej ni »historični roman« o lastnem domačem mučencu, temveč je od drugod prevzet in prirejen spis, ki je brisal lokalno tradicijo in je napravil v njej veliko zmedo.

Kdaj je do kontaminacije legende o rimskem mučencu Mavru z izročilom o lokalnem istoimenskem mučencu prišlo, ni znano. Vendar moremo ta proces datirati nekako med sredo 9. stoletja in koncem 10. stoletja. Rabanus Maurus v martirologiju iz leta 856 namreč poreške legende še ne omenja (zelo verjetno tedaj še ni obstajala), medtem ko je v samostanu v Fleuryju prišlo do nadaljnje predelave poreške legende, v kateri nastopa kot pomembna osebnost fleuryjski opat Rihard (umrl 979).²⁰⁵ Od udržitve veljave legende o sv. Mavru v Poreču se je vse bolj utrjevala predstava, da se za lokalnim mučencem skriva rimski mučenec, doma iz Afrike. Za ta proces imamo iz Poreča vrsto virov od 13. stoletja dalje.²⁰⁶

A. 284 (26)). V kasnejši verziji sledi še dodatek o genovežanskem zavzetju mesta in prenosu relikvij v Genovo leta 1354 (to varianto je objavil P. DEPERIS, o. c., 30—34; v ital. prevodu že l. 1611 N. MANZUOLI, o. c., 75—80).

Passio Parentina je bila temeljni vir za prikaz poreškega svetnika v starejši historiografiji do konca prejšnjega stoletja. Od kranjskih starinoslovcev se je nanjo opiral J. L. SCHÖNLEBEN, *Carniolia*, III, 202. Kot zadnji je historično avtentičnost te legende z veliko erudicijo zagovarjal G. PESANTE v navedeni obsežni monografiji.

Na poreško legendo se navezuje *Passio Floriacensis* (BHL 5789), ki poroča, da je po mnogih stoletjih Mavrovo truplo prišlo na čudežen način »per pelagus maris ad fines Britanniae«, od koder ga je pred Normani rešil in prinesel v samostan Fleury opat Rihard (umrl 979); gl. H. DELEHAYE, o. c., 374—375.

Legendo o Mavru, kot nam jo posreduje Rabanus, je za lastne potrebe predelala cerkev v Fondiju (v Kampaniji); po tej verziji naj bi se Maver ob začetku preganjanja umaknil iz Rima »ad agrum Fundanum« in se tam skrnil »in spelunca Arcani montis«. Na koncu je daljši dodatek o prinosu Mavrovih posmrtnih ostankov v Fondi (*Translatio Fundana*; gl. H. DELEHAYE, o. c., 272—274). Na isto legendo, ohranjeno samo v grškem izviru (lat. prevod tega izvlečka je objavljen v AA SS Mai I, 1866, 41—42), se navezuje legenda o prinosu Mavrovih relikvij v Galipoli (Apulija), od koder so bile leta 1042 prenešene v Lavello (Basilicata) (*S. Mauri martyris Afri translatio Lavellum*, AB 30, 1911, 238—244). Gl. tudi G. PESANTE, o. c., 52—64; P. DEPERIS, o. c., 8—11 in 35—37; E. JURLARO, BS 9, 1967, 227—228; V. SAXER, o. c., 68 ss.; 79 ss.

Iz vseh navedenih variant ene in iste legende je razvidno, da se za Mavrom, čaščenim v Poreču, Fleuryju, Fondiju, Gallipoliju in Lavellu skriva ena in ista osebnost, rimski mučenec Maver. Hijeronimijanski martirologij omenja enega rimskega mučenca Mavra, mučenega 10. dec. (MH, p. 641 s.). Damasus ga v epigramu imenuje »insons puer«; verjetno je ta mučenec postal podlaga za istoimenskega mladoletnega mučenca v legendi o Krisantu in Dariji (gl. pogl. II, preglednica II). Zaradi sorodnosti med legendama o Krisantu in Dariji ter legendo o Mavru (gl. op. 203) ne moremo izključiti možnosti, da je ta mučenec postal podlaga tudi za nastanek naše legende. Ker nimamo za to domnevo nobenih zanesljivih opornih točk, ostaja to le hipoteza (prim. H. DELEHAYE, o. c., 376).

²⁰⁵ Neizpodbiten terminus ante quem je verzificirana verzija fleuryjske legende, ki jo je v zač. 12. stol. spesnil Raoul Tortaire (odlomek ključnega vsebinskega pomena navaja H. DELEHAYE, o. c., 375). Gl. V. SAXER, o. c., 78 s.

²⁰⁶ Najstarejši vir, ki prikazuje sv. Mavra kot meniha, je mozaična upodobitev na ciboriju glavnega oltarja poreške stolnice iz leta 1277 (G. CUSCITO, *Hoc cubile*, fig. 2); sledi oznaka mučenca pri DANDULU, *Chronica*, A. 284 (26) in več zapisov legende in

Zanesljivo izhodišče za poznavanje osebnosti poreškega mučenca Mavra je napis na delu sarkofaga (očitno so bili v njem shranjeni posmrtni ostanki tega mučenca), odkrit pod glavnim oltarjem Evfrazijeve bazilike leta 1846. Fragmentarno ohranjen napis nam sporoča sledeče:²⁰⁷

V tem svetem počivališču je shranjeno snežnobelo telo spoznavalca Mavra. Z njegovimi molitvami je bila ta prvotna cerkev obnovljena. Sem je bil na časten način prenešen, kjer je postal škof in spoznavalec. Zato je bil v dostojanstvu podvojen prostor ...

Napis, ki ga po večinskem mnenju datirajo z ozirom na obliko črk na konec 4. ali na začetek 5. stoletja, nam zanesljivo označuje domačega svetnika dvakrat z naslovom »confessor« in enkrat z naslovom »episcopus«. S tem nam predstavi bistvene poteze tega svetnika. Maver je bil prvi znani poreški škof, ki je očitno umrl mučeniške smrti med preganjanjem kristjanov. Časa Mavrovega mučeništva se niti iz napisa, niti s pomočjo drugih virov ne da določiti. Ker se ne da dokazati, da bi bil poreški mučenec Eleuterij škof,²⁰⁸ je majhna verjetnost, da bi bil Maver usmrčen že v času Decija ali Valerijana, Eleuterij kot njegov naslednik pa v času Dioklecijana.²⁰⁹ Verjetno je bil Maver obenem z drugimi poreškimi mučenci

drugih zapisov za liturgično uporabo od 13. stoletja dalje. Kot rimskega mučenca, doma iz Afrike, ga prikazuje tudi himna v čast sv. Mavra, ki se vsebinsko točno opira na poreško legendo (objavil jo je P. KANDLER, *L'Istria* 2, 1847, 221–222). Gl. P. DEPERIS, o. c., 2 ss.; G. CUSCITO, *Hoc cubile*, 82; IDEM, *Cristianesimo antico*, 129.

²⁰⁷ I. I. X, 2, 64: »Hoc cubile sanctum confessoris Mauri[n] nibeum contenet corpus. [H]aec primitiva eius oratibus reparata est ecclesia. [H]ic condigne translatus est, ubi episcopus et confessor est factus. Ideo in honore duplicatus est locus [...] s[ub] actus [...] s.

Napis je prvi, še precej pomanjkljivo objavil P. KANDLER, *Di una lapida cristiana rinvenuta in Parenzo*, *L'Istria* 2, 1847, 219–221, ki je napis datiral v čas istrske shizme, na konec 6. ali začetek 7. stol. Nato so ga objavili in komentirali številni avtorji, ki so se posvečali bodisi vprašanju tega svetnika, bodisi vprašanjem nastanka starokrščanskega središča v Poreču. Objave do l. 1934 so navedene v I. I., l. c., objave med leti 1934 in 1965 navaja A. ŠONJE, *Sarcofagi paleocristiani dell'Istria*, *Actas dell VIII congresso internacional de arqueologia cristiana* (Barcelona 1969), Città del Vaticano—Barcel. 1972, 490 op. 13; V novejšem času so napis objavili in komentirali A. ŠONJE, *Predeufrazijske bazilike u Poreču*, *Zbornik Poreštine I*, Poreč 1971, 224 ss. (s hrvatskim prev.); G. CUSCITO, *Hoc cubile*, 81 s.; IDEM, *Parenzo*, 52 s.; IDEM, *Cristianesimo antico*, 127 ss.; G. BOVINI, *Le antichità cristiane della fascia costiera istriana da Parenzo a Pola*, Bologna 1974, 88 ss.; D. RENDIC-MIOČEVIĆ, *Per una nuova interpretazione dell'epigrafe sepolcrale del vescovo e »confessor« parentino Mauro*, *Atti del IX Congr. intern. di archeologia cristiana* (Roma 1975), Città del Vaticano 1978, 441–449; D. NEŽIĆ, *Istarski sveci* (kot v op. 202), 265 (hrvatski prev.); A. ŠONJE, *I mosaici parietali*, 97 s.; IDEM, *Crkvena arhitektura zapadne Istre*, Zagreb—Pazin 1982, 22 ss.

²⁰⁸ Gl. op. 240.

²⁰⁹ Domnevo je postavil A. ŠONJE, *Arheološka istraživanja na području Eufrazijske bazilike u Poreču*, *Jadranski zbornik* 7, 1966–1969, 274; IDEM, *Predeufrazijske bazilike*, 225; možnost, da bi bil Maver usmrčen že za Decija, je dopustil tudi G. BOVINI, o. c. (op. 207), 92.

žrtev Dioklecijanovega preganjanja. Njihove posmrtno ostanke so pokopali izven mesta, na starokrščanskem pokopališču Čimare,²¹⁰ od koder so bili kasneje prenešeni v mesto in shranjeni v obnovljeni »prvotni cerkvi«. Ta prenos nam dokumentira še en napis, ki govori o prenosu mučeniških relikvij v Poreč. Ker se na napisu ne omenja ime mučenca, je možno, da se nanaša na kakega drugega poreškega mučenca, čigar relikvije so tedaj prenesli v mesto.²¹¹ Nerazumljivo je poročilo, da je Maver bil prenešen na mesto, kjer je postal škof in spoznavalec. Pri dobesednem razumevanju napisa bi to pomenilo, da je bil mučen in usmrčen v najstarejši starokrščanski cerkvi,²¹² torej na možnem mestu aretacije, kar ni v skladu z določbami rimskega kazenskega prava in sodne prakse v času preganjanja kristjanov, namreč zasliševanja na sodišču (auditorium) in usmrčitve v mestni ječi oz. še pogostejše izven mestnega obzidja.²¹³

Naslov »confessor«, ki se je običajno uporabljal za tiste, ki so v času preganjanj trpeli za vero, vendar niso umrli kot mučenci, za tako razlago ni nobena ovira. Več virov iz pozne antike nam dokazuje, da ponavadi jasno razlikovanje med mučenci in spoznavalci ni bilo vselej navzoče in da so s tem naslovom označevali tudi prave mučence.²¹⁴ Da je z naslovom »confessor« v Mavrovem primeru lahko mišljen samo mučenec, nam dokazujejo tudi drugi viri iz pozne antike in srednjega veka, ki ga še pred uveljavitvijo legendarne podobe svetnika označujejo kot mučenca, včasih tudi kot škofa, vendar nikoli kot spoznavalca. Tako je treba omeniti kot najstarejši in najbolj reprezentativen vir njegovo upodobitev na mozaiku glavne apside Evfrazijeve bazilike s srede 6. stoletja, o čemer bomo spregovorili posebej. Le kakega pol stoletja mlajši je napis, vpraskan na steno glavne apside, na katerem se omenja Maver kot »nepremagljivi

²¹⁰ Poreško starokrščansko pokopališče je bilo odkrito leta 1893 na kraju s ledinskim imenom Čimare (od coemeterium) vzhodno od mesta; gl. A. AMOROSO, *L'antico cimitero cristiano di Parenzo*, AMSI 10, 1894, 504–517; A. ŠONJE, *Crkvena arhitektura*, 38 s.

²¹¹ I. I. X, 2, 187: »... [cuius] victricia membra nunc requiescent [i]ntra muros huius civita[t]is Parent[inae].« Gl. G. CUSCITO, *Hoc cubile*, 85 s.; IDEM, *Cristianesimo antico*, 133 s.

²¹² Tako razlaga vsebino napisa A. ŠONJE, *Arheološka istraživanja*, 274; IDEM, *I mosaici parietali*, 98; IDEM, *Crkvena arhitektura*, 23.

²¹³ Gl. Th. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, 362; tak potek postopka proti kristjanom nam slikajo domala vse doslej obravnavane legende o mučencih. Kljub temu možnosti usmrčitve na mestu delovanja, v sami cerkvi, kakor nam pri dobesedni razlagi pravi napis, ne moremo povsem izključiti. Tak način kaznovanja spominja na obliko zastraševalne kazni (usmrnitev zlikavca na mestu storjenega zločina), ki jo je poznala rimska kazenska zakonodaja vsaj od severske dobe dalje (prim. D. 48, 19, 28, 15).

²¹⁴ Prim. citat iz Kromacija v op. 30.; D. RENDIĆ-MIOČEVIĆ, o. c., 447 s. (ki je zaradi izraza »confessor« izrazil dvome, da gre za pravega mučenca). Primere zamenjave obeh terminov navajata G. CUSCITO, *Hoc cubile*, 84 s.; IDEM, *Crist. antico*, 131; A. ŠONJE, *I mosaici parietali*, 98 s. (po pravici zavrača pomisleke D. Rendić-Miočevića).

svetnik« in (domači) škof.²¹⁵ Po poročilu, ki nam ga posreduje »Liber pontificalis«, naj bi dal papež Janez IV. (640—642) prenesti v Rim posmrtno ostanke nekaterih dalmatinskih in istrskih mučencev in jih spraviti v lateranski baziliki. Ti svetniki, med njimi tudi sv. Maver kot edini istrski mučenec, so upodobljeni na monumentalnem mozaiku v kapeli sv. Venancija v lateranski baziliki.²¹⁶ To poročilo nikakor ne izključuje nadaljnje navzočnosti Mavrovih relikvij v Poreču, saj je lateranska zbirka relikvij obsegala le skromne dele posmrtnih ostankov mučencev.²¹⁷ Kot mučenca in škofa, torej v duhu izvirnega izročila, označujeta Mavra še dva dokumenta z začetka 11. stoletja²¹⁸ in molitvena formula iz istega ali še starejšega obdobja.²¹⁹ Od druge polovice 10. stoletja dalje imamo vrsto dokumentov iz Poreča, v katerih se omenja Maver samo kot mučenec. Iz generične oznake »martyr« ni razvidno, ali je avtor dokumenta

²¹⁵ I. I. X, 2, 113: »... Marinus p(res)b(ite)r invicti s(an)c(t)i Ma(u)ri e(piscopi).« Če je že termin »sanctus« splošen, saj se je uporabljal tako za mučence kakor za spoznavalce (gl. H. DELEHAYE, *Sanctus*, Subsidia hagiographica 17, 1927, passim), pa nam kaže svetniški epiteton »invictus«, ki je silno redek (ILChV ne navaja niti enega takega napisa!), na predstavo o zmagi v mučniškem agonu.

²¹⁶ *Liber pontificalis LXXIII* (ed. L. DUCHESNE, p. 330): »... Eodem tempore fecit ecclesiam beatis martyribus Venantio, Anastasio, Mauro et aliorum multorum martyrum, quorum reliquias de Dalmatias et Histrias adduci praeceperat, et recondit eas in ecclesia suprascripta, iuxta fontem Lateranensem, iuxta oratorium beati Iohannis evangelistae, quam ornavit et diversa dona optulit...« Na omenjenem mozaiku je Maver upodobljen z nadpisom »Scs. Maurus« (tako kot v Evfrazijevi baziliki), v škofijskem paliju in s kodeksom v rokah (drugače kot v Evfrazijevi baziliki). Med osmimi mučenci, po štirimi na vsaki strani od osrednje podobe (ta predstavlja Kristusa, Marijo, apostola Petra in Pavla, Janeza Krstnika in Janeza Evangelista, papeža Teodora in Janeza IV. ter mučenca Venancija in Domnija), nastopa Maver kot prvi v četverici desno od osrednje podobe in kot edini nedalmatinski svetnik. Gl. F. BULIČ-J. BERVALDI, *Kronotaksa solinskih biskupa*, Zagreb 1912—1913, Tab. III; I. DANIELE, o. c., (op. 202), 229—230; G. CUSCITO, *Hoc cubile*, Fig. 6.

²¹⁷ A. ŠONJE, *I mosaici parietali*, 99 s. op. 63. Relikvije mučenca Mavra se omenjajo v Poreču v (nepristni) listini iz leta 956 (F. KOS, *Gradivo*, II, 404 (313)), v (nepristni) listini iz leta 965 (?) (F. KOS, o. c., 410 (321)), v pristni darovnici Otona II. poreški cerkvi iz leta 983 (F. KOS, o. c., 477 (372 s.)), na posreden način okrog l. 1000 (beneški dož Peter Orseolo II. je obiskal tudi »sancti Mauri oraculum« in prisostvoval obredu »in sancti Mauri aeclesia«; IOHANNES DIACONUS, *Cronaca Veneziana*, ed. G. MONTICOLO, p. 156; F. KOS, *Gradivo*, II, 528 (404; z letnico 998)) in leta 1247, ko jih je škof Paganus spravil skupaj z relikvijami mučenca Eleverija (napis navaja P. DEPERIS, o. c., 84, za njim H. DELEHAYE, o. c., 382). Leta 1354 so ob zavzetju mesta Genovežani relikvije obeh mučencev odnesli v Genovo in jih vrnili šele leta 1934 (H. DELEHAYE, o. c., 382 op. 4 in I. DANIELE, o. c., 231).

²¹⁸ P. KANDLER, CDI, A. 1014 (»... ad honorem sancte Matris ecclesie Parentine, et sancti Mauri sacerdotis, et martyris episcopi«); A. 1017 (»... episcopus de sede s. Mauri«).

²¹⁹ Molitev, ki spominja na molitveni obrazec k sv. Apolinariju in papežu Sikstu (oba škofa in mučenca!) se glasi: »Deus, qui Beato Mauro Sacerdoti et Martyri tuo virtutem et victoriam tribuisti; praesta, quaesumus ut, dum ejus merita veneramus, imitari studia valeamus.« (P. DEPERIS, o. c., 18 s., ki po pravici datira nastanek molitve v čas, ko se še ni uveljavila predstava o svetniku iz legende).

pri tem mislil na domačega mučenca in škofa ali na legendarnega mučenca, čigar relikvije naj bi na čudežen način prispele iz Rima v Poreč.²²⁰ Pri dokumentih, ki ne izhajajo iz Poreča, in so nastali od zadnje četrtine 9. stoletja dalje, moremo domnevati, da je vse bolj prevladovala legendarna podoba mučenca.²²¹

Napis z Mavrovega sarkofaga je tudi izhodiščni vir za poznavanje

²²⁰ Najbolj znan med poreškimi dokumenti, ki omenjajo mučenca Mavra, je tako imenovani Evfrazijev privilegij, fiktivno datiran v leto 543, nastal v 13. stoletju iz različnih vsebinskih sklopov, od katerih nekateri segajo v starejša obdobja, vse do kasno-bizantinske in zgodnjefrankovske dobe, nekatere formulacije morda celo v Evfrazijevo dobo. Gl. P. KANDLER, *CDI*, A. 543; F. KOS, *Gradivo*, I, 30 (21–23); B. BENUSI, *Privilegio Eufasianio*, AMSI 8, 1892, 49–86 (besedilo vira 49–51); F. CUSIN, *Il «Privilegio Eufasianio» e la Charta libertatis del comune di Parenzo*, Archivio Veneto s. VI, 30, 1942, 65–84 (besedilo vira 82–84; temeljna študija). V uvodnem delu listine se označuje Evfrazij kot »pastor in Ecclesia B. Mariae Virginis, et S. Mauri martyris, qui pro Christi nomine martyrii palmam non recusavit accipere...«

Ostale dokumente iz Poreča z omembo mučenca Mavra navajajo G. PESANTE, o. c., 142 op. 1; P. DEPERIS, o. c., 15 (deloma že F. UGHELLI, *Italia sacra* V, 1720,² 399 ss.).

²²¹ Najstarejše in še ne povsem pojasnjeno je poročilo, ki ga posreduje (ca. 875) USUARDUS, Nov. 21 (3) (p. 345): »In provincia Histria, passio sancti Mauri martyris.« To poročilo je edini Uzuardov samostojni prispevek k istrski hagiografiji (gl. pogl. I, op. 296). Ker je Uzuard na osnovi BHL 5786 kot prvi vnesel tudi elogij o rimskem mučencu Mavru za naslednji koledarski dan (gl. op. 203), se postavlja vprašanje, kako je mogel zagrešiti tako napako pri identificiranju mučenca, da je namreč vnesel dva elogija o enem in istem svetniku (prim. USUARDUS, ed. J. DUBOIS, 121). Vir, na katerega se je opiral Uzuard pri sestavljanju tega elogija, ni poznan. Ker je znano, da se je Uzuard pri zbiranju gradiva zadrževal tudi v Furlaniji (J. DUBOIS, 99), v bližini Istre, moremo domnevati, da je prišel v stik s (pra)verzijo poreške legende, ki je morala biti precej neodvisna od legende BHL 5787/8. Uzuardova formulacija »in provincia Histria« nekoliko spominja na formulacijo v legendi »iuxta litus Hystriae« (gl. op. 204). Vendar pa BHL 5787 ne postavlja v Istro »passio«, temveč le »translatio« Mavrovih relikvij. Morda je Uzuard pomešal vsebino BHL 5786 (izključni vir za elogij o rimskem mučencu Mavru za 2. nov.) z lokalnim izročilom o istrskem (poreškem) mučencu, ki je bilo tedaj še živo in s katerim bi se mogel seznaniti v Furlaniji. Na podlagi take kontaminacije si moremo razložiti Uzuardov elogij, ki vsebuje elemente obeh svetnikov: »passio« v Istri od poreškega mučenca, datum 21. nov. od legende o rimskem mučencu, ki je zaradi tega za proučevanje poteka preganjanja kristjanov v Istri neuporaben. P. DEPERIS, o. c., 19 in 22–23, 26, je tudi datum 21. nov. kot dan smrti poreškega mučenca smatral za del avtentičnega izročila; bolj previden je bil po pravici H. DELEHAYE, o. c., 384.

Na Uzuardov zapis se opirajo drugi liturgični koledarji in nekaj drugih zapisov, ki izhajajo večinoma z oglejskega področja (gl. G. PESANTE, o. c., 143 s. op. 1 (2)). Od neoglejskih liturgičnih zapisov je vreden posebne pozornosti »Kalendarium Vaticanum praeifixum Sacramentario Gregoriano« z začetka 11. stol., z elogijem, ki se zgleduje po Uzuardu (»In Hystria civitate sancti Mauri martyris«; A. AMOROSO, *Le basiliche cristiane*, 502; H. DELEHAYE, o. c., 384); enak elogij vsebuje vatikanski rokopis Bedovega martirologija iz 9. stoletja (?) (L. QUENTIN, *Les mart. historiques*, 22).

Praznik škofa in spoznavalca Mavra na 21. nov. v Veroni (MR, Nov. 21 (9) (537 in 538 n. 9) temelji na zmoti. Očitno gre za prenos kulta poreškega mučenca v Verono (njegov kult na Beneškem dokazuje *Origo civitatum*, ed. tertia (p. 144, v. 4–5; 156, v. 15 s.)), kjer je bil poreški mučenec pomotoma vključen v seznam veronskih škofov.

kraja in okoliščin delovanja tega škofa in mučenca. Napis je namreč glavna opora pri interpretaciji arheoloških raziskovanj najstarejših faz razvoja starokrščanskega središča v Poreču. Poročilo napisa, najdenega v oltarju bazilike, da je bil Maver prenešen na mesto, kjer je postal škof in mučenec, nas zanesljivo pripelje na kraj njegovega delovanja in (verjetno tudi) mučeniške smrti, torej na območje najstarejših kulturnih prostorov krščanske skupnosti v Poreču v dobi preganjanj.²²²

Arheološke raziskave na območju Evfrazijeve bazilike so razkrile tri faze arhitekture iz visoke antike; v tretji fazi, v prvi polovici 3. stoletja, je bila na tem mestu zgrajena privatna hiša z mozaičnim podom. V osrednjem delu te hiše (triclinium oz. tablinium) so se začeli nekako od srede 3. stoletja zbirati kristjani. Tako je privatna hiša postala privatna »domus ecclesiae« s tablinijem kot glavnim kulturnim prostorom in krstilnico, ki je doslej edina arheološko dokazana krstilnica na Zahodu v dobi preganjanja kristjanov.²²³ V teh prostorih je deloval škof Maver. Ali je bila hiša Mavrova last, ostaja odprto vprašanje, vendar te možnosti ne moremo izključiti.²²⁴ Velikost kulturnega prostora (8,5 krat 20 metrov) in krstilnice (8,20 krat 3 metre) kaže na majhen obseg krščanske skupnosti, ki je štela le nekaj desetini vernikov.

Ta privatna »domus ecclesiae«, kot (domnevno) prizorišče Mavrove mučeniške smrti gotovo prizadeta in verjetno tudi zaplenjena,²²⁵ je bila po objavi tolerančnih ediktov »z njegovimi molitvami« (povrnjena in) obnovljena ter spremenjena v prvo poreško javno cerkev.²²⁶ Pri tej obnovi

²²² Najzgodnejša obdobja v razvoju starokrščanskega središča v Poreču so postala znana zlasti s povojnimi arheološkimi raziskavami, ki jih je vodil A. ŠONJE. Rezultate teh raziskav je objavil v naslednjih razpravah: *Il complesso della prima basilica nella zona della basilica Eufrasiana a Parenzo*, Atti del VII Congr. Internazionale di Archeologia Cristiana (Ravenna 1962), Città del Vaticano 1965, 799–806; *Contributo alla soluzione della problematica del complesso della Basilica Eufrasiana di Parenzo*, Felix Ravenna s. III, 46, 1968, 27–65; *Arheološka istraživanja na području Eufrazijeve bazilike u Poreču*, Jadranski zbornik 7, 1966–1969, 249–287; *Predeufrazijeve bazilike u Poreču*, Zbornik Poreštine I, 1971, 219–312 (z ital. prev. celotne razprave; temeljna študija o bazilikah); *Krstionice gradevnog ansambla Eufrazijeve bazilike u Poreču*, AV 23, 1972, 289–322 (temeljna študija o krstilnicah); *Crkvena arhitektura zapadne Istre*, 21–29; dober pregled posreduje tudi G. BOVINI, *Le antichità cristiane* (kot v op. 207), 77–93 in G. CUSCITO, *Hoc cubile*, 87–95; IDEM, *Parenzo*, 73–79; IDEM, *Cristianesimo antico*, 135–144.

²²³ A. ŠONJE, *Predeufrazijeve bazilike*, 221–225; IDEM, *Krstionice*, 289–299 in 313 s.; IDEM, *Crkvena arhitektura*, 22 s.

²²⁴ Prim. A. ŠONJE, *Predeufrazijeve bazilike*, 225 s.

²²⁵ Že prvi Dioklecijanov edikt je namreč odredil med drugim rušenje cerkva (EUSEBIUS, *H. E.* 8,2,4 (ed. G. BARDY, SC 5, 1958, 7; slov. prev. F. K. LUKMAN-I. POJAVNIK, 238 s.).

²²⁶ Zveza »reparata est ecclesia«, ki jo A. ŠONJE, *Predeufrazijeve bazilike*, 226, razlaga kot materialno in duhovno obnovitev poreške cerkve, bi se mogla nanašati tudi na njeno obnovo v juridičnem pomenu, namreč na povračilo zaplenjene cerkve in njenega inventarja cerkveni občini (restitutio), tako kot je določal tako imenovani Mi-

prejšnja »domus ecclesiae« ni bila povečana in sklepati moremo, da se krščanska skupnost v Konstantinovi dobi ni bistveno razširila. Ob tej predelavi so v mozaična tla nekdanje rimske hiše vnesli podobe rib kot krščanskega simbola in nanovo preuredili ter razširili krstilnico.²²⁷ Poreško starokrščansko središče je bilo nanovo pozidano in bistveno povečano šele tričetrto stoletja pozneje, ob koncu 4. stoletja. To je zadnje dejanje v njegovem razvoju, ki ga registrira napis na Mavrovem sarkofagu. Ta je namreč nastal po prenosu Mavrovih relikvij v novo cerkev, kar je bilo sklepno dejanje in v nekem smislu posvetitev novega cerkvenega središča.²²⁸ Poročilo napisa, da je bil ob prinosu Mavrovih relikvij »prostor podvojen« z ozirom na dostojanstvo, si moremo razlagati v duhovnem smislu (njegovo dostojanstvo je »podvojila« navzočnost mučenčevih relikvij),²²⁹ v nekem smislu pa tudi dobesedno, saj se je z ozirom na lego prejšnje cerkve starokrščansko središče razširilo na jug in zahod. Vendar pa je novost število, obseg in funkcija prostorov. Zgrajena je bila bazilika s tremi ladjami: glavno ladjo (»basilica«) kot osrednjim kulturnim prostorom, južno ladjo (martyrium), kjer so bile shranjene Mavrove relikvije, in severno ladjo (catechumeneum), v bližini katere je bila nanovo zgrajena krstilnica.²³⁰ Vsi prostori so imeli mozaični tlak; sedem ohranjenih donatorskih napisov iz glavne ladje in martirija²³¹ nam v skromni meri predstavi poreško krščansko skupnost v času nastanka prve bazilike, nekako v osmem desetletju četrtega stoletja.²³²

lanski edikt (LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum* 48,7—8; ed. J. MOREAU, SC 39, 1954, 133 s.).

²²⁷ A. ŠONJE, *Predefrazijeve bazilike*, 226 s.; IDEM, *Krstionice*, 299—302; IDEM, *Crkvena arhitektura*, 23.

²²⁸ O tej »prvi baliziki« (*haec primitiva ecclesia*) gl. A. ŠONJE, *Predefrazijeve bazilike*, 228—235; IDEM, *Crkvena arhitektura*, 23—25; G. BOVINI, o. c., 77—89.

²²⁹ G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 141, navaja kot analogijo mozaični napis v apsidi bazilike sv. Kozma in Damijana v Rimu z istim vsebinskim pomenom (*ILChV* 1784, v. 4: »ex sacro crevit honore locus«).

²³⁰ A. ŠONJE, *Predefrazijeve bazilike*, 229 s.; IDEM, *Krstionice*, 303—306.

²³¹ Nاپise navajajo I. I. X, 2, 57—63; A. ŠONJE, *Predefrazijeve bazilike*, 231; G. BOVINI, o. c., 81—85; G. CUSCITO, *Parenzo*, 78—79.

²³² Kot terminus post quem je A. ŠONJE, *Predefrazijeve bazilike*, 234, navedel novce cesarjev Valensa (364—378) in Gracijana (367—383), kot terminus ante quem pa Teodozijeve zakon o prepovedi prenašanja posmrtnih ostankov mučencev, ki je priporočal čaščenje le teh v grobnih kapelah (martyria); CT 9,17,7 (386): »Humatum corpus nemo ad alterum locum transferat; nemo martyrem distrahat, nemo mercetur. Habeant vero in potestate, si quolibet in loco sanctorum est aliquis conditus, pro eius veneratione quod martyrium vocandum sit addant quod voluerint fabricarum.« Očitno gre za enega iz množice zakonov poznega cesarstva, ki se niso nikdar izvajali. Prav v zadnji četrtini 4. stoletja in v 5. stoletju so bila prenašanja posmrtnih ostankov iz prvotnih grobov najbolj pogosta (prim. H. DELEHAYE, *Les origines*, 54 ss.).

G. CUSCITO, *Un nuovo nome nella serie dei verscovi di Parenzo*, AMSI n. s. 31, 1983, 126 omenja kot domnevnega graditelja bazilikalnega kompleksa in prenašalca Mavrovih relikvij v mesto škofa Julijana, zelo verjetno poreškega škofa, ki ga v doslej malo opaženem kontekstu omenja RUFINUS, *H. E.* 11,28 (EUSEBIUS Werke II; Die

Drugi najbolj znani poreški mučenec je sv. Eleuterij, ki se slavi 18. aprila.²³³ O tem svetniku, za razliko od Mavra, nimamo nobenega zanesljivega vira iz antike ali zgodnjega srednjega veka, pa tudi pozneje so zapisi o njem prav redki. Najstarejša zanesljiva omemba tega svetnika v Poreču je šele na napisu iz leta 1247, ki nam pove, da je tedanji poreški škof Paganus v katedrali pokopal skupaj relikvije sv. Mavra in sv. Eleuterija.²³⁴ Le nekoliko poznejša, iz leta 1277, je njegova upodobitev na ciboriju glavnega oltarja, kjer je upodobljen kot škof.²³⁵

Starejše od kulta sv. Eleuterija v poreški katedrali so omembe čaščenja tega svetnika v mestni okolici. Cerkev sv. Eleuterija, ki je ležala na območju antičnega pokopališča, se omenja v letih 1183 (omemba se nanaša na dogodke v letih 1158—1160) in 1225. Ta cerkev je bila v začetku 15. stoletja razrušena, leta 1488 pa jo je nadomestila nova kapela sv. Eleuterija, zgrajena ne na mestu predhodne cerkve, temveč v njeni bližini. Spričo lege prvotne cerkve sv. Eleuterija na območju starokrščanskega pokopališča, tudi še tedaj, ko je bilo to že opuščeno, je upravičena sodba, da gre za kontinuiteto kultne stavbe (pokopališčne kapele) iz pozne antike in da se za tem kultom skriva domači mučenec, ki je bil pokopan na tem mestu do prenosa njegovih relikvij v katedralo leta 1247.²³⁶

V predstavi, da je bil škof in mučenec, je Eleuterij živel v domačem izročilu in v liturgiji poreške cerkve.²³⁷ To izročilo je brez dvoma zelo sporno. Datum 18. april ustreza prazniku mučenca in škofa Eleuterija v Rimu, ki ga omenja že Hijeronimijanski martirologij.²³⁸ O tem mučencu je ohranjena legenda v več variantah; po eni nastopa kot ilirski škof, mučen v času cesarja Hadrijana.²³⁹ Očitno je torej, da niti datum čaščenja, niti škofovska funkcija nimata nobene zveze s poreškim svetnikom. Tudi v primeru Eleuterija imamo torej pojav, da Poreč ni razvil lastne legende o mučencu, temveč je le priredil drugo znano legendo o istoimenskem mučencu. Zaradi tega sta datum čaščenja in oznaka tega mučenca (škof)

Kirchengeschichte, Die lateinische Übersetzung des Rufinus, ed. Th. MOMMSEN, GCS 9,2,2, 1908, 1034, v. 13—14), in ga omenja kot prenašalca relikvij (*«...reliquias per Iulianum diaconum suum, post etiam Parentinae urbis episcopum mittit.»*).

²³³ Lit.: P. DEPERIS, *S. Mauro e S. Eleuterio*, 79—85; H. DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 386—388; G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 146—147; D. NEŽIĆ, o. c., 265—266; IDEM, *Prvokrščanski mučenici*, 27—29; A. ŠONJE, *I mosaici parietali*, 101 s.

²³⁴ P. DEPERIS, o. c., 84; H. DELEHAYE, o. c., 382.

²³⁵ M. PRELOG, *Poreč. Grad i spomenici*, Beograd 1957, 106.

²³⁶ A. AMOROSO, *L'antico cimitero* (kot v op. 210), 517; P. DEPERIS, o. c., 82 s.; H. DELEHAYE, o. c., 386 s.; F. BABUDRI, *Le antiche chiese di Parenzo*, AMSI 29, 1913, 172. Leta 1354 so relikvije sv. Eleuterija obenem z relikvijami sv. Mavra odnesli Genovežani; v Poreč so bile vrnjene leta 1934 (gl. op. 217).

²³⁷ Nekateri elementi tega izročila navaja P. DEPERIS, o. c., 82.

²³⁸ MH, *Apr. 18* (196): *«Romae Eleuteri episcopi et Antea matris eius.»* Gl. MH, 197, n. 21.

²³⁹ Gl. H. QUENTIN, *Les mart. hist.*, 256—257; MR, 144, n. 2; F. CARAFFA, BS 4, 1964, 1012—1016; prim. pogl. I, op. 26.

popolnoma nezanesljiva.²⁴⁰ Za poreškega Elevterija moremo reči le to, da je bil lokalni mučenec, od katerega sta se ohranila samo ime in lokalni kult.

Prav tako sporni so viri za proučevanje svetniške skupine Julijan in Demetrij.²⁴¹ O njiju se ni ohranilo nobeno sporočilo iz antike ali zgodnjega srednjega veka. Najstarejša vira sta zapis o posvetitvi oltarja in deponiranju njunih relikvij 8. maja 1233²⁴² in njuna mozaična upodobitev na vzhodni strani ciborija glavnega oltarja stolnice iz leta 1277, iz katere je razvidno, da gre za domača mučenca, laika ali nižja klerika, ki sta se častila v poreški stolnici.²⁴³ Veliko več nam pove o obeh mučencih anonimni spis, nastal verjetno po letu 1354 (ohranjeni rokopis je s konca 14. stoletja), ki poroča o prenosu relikvij mučencev Julijana in Demetrija.²⁴⁴ Vsebinsa spisa je naslednja:

Nekoč je živel neki zelo zaslužen poreški škof, ki je z veliko vnemo častil relikvije mučencev Julijana in Demetrija. Te so bile tedaj spravljene v kapeli sv. Nikolaja v škofiji. Dolgo zatem (*»tractu temporis longaevis«*), v času poreškega škofa Fulkerija,²⁴⁵ sta se mučenca, katerih spomin je *»longitudine nimia et temporum varietate«* zatonil v pozabo, v treh vizijah prikazala cerkovniku poreške katedrale Tomazinu iz Buj v novigrajski škofiji, zelo vnetemu verniku. Povedala sta mu, da se mu bosta prikazali naslednje jutro njuni podobi na steni kapele v škofijski palači (tedaj kapela sv. Nikolaja, ki se sedaj imenuje po Mariji Magdaleni) nad oltarjem v mozaičnih podobah z napisanimi imeni.²⁴⁶ To se je res zgodilo in Tomazin je o čudežu obvestil škofa. Ko se je na praznik mučenca Mavra zbrala v cerkvi velika

²⁴⁰ Prim. H. DELEHAYE, o. c., 388; k mnenju, da gre za škofa, naslednika mučenca Mavra, sta se nagibala P. DEPERIS, o. c., 82 in A. ŠONJE, *Arheološka istraživanja*, 274; *Predeufrazijske bazilike*, 225.

²⁴¹ Lit.: P. DEPERIS (A. AMOROSO), *S. Mauro e S. Eleuterio*, 101—116; H. DELEHAYE, o. c., 389—393; F. LANZONI, *Le diocesi*, 850—851; A. NIERO, *Giuliano e Demetrio*, BS 6, 1965, 1223—1224; G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 147 s.; D. NEŽIĆ, *Prvokrščanski mučenici*, 29 s.; IDEM, *Istarski sveci*, 266.

²⁴² P. DEPERIS (A. AMOROSO), o. c., 111; H. DELEHAYE, o. c., 392.

²⁴³ M. PRELOG, o. c. (op. 235), 107; D. NEŽIĆ, l. c.

²⁴⁴ Spis z naslovom *»De revelatione inventionis et translationis sanctorum martyrum Iuliani et Demetrii quorum corpora sunt in Parentio«*, že dolgo poznan v italijanskem prevodu (N. MANZUOLI, *Vite et fatti*, 80—85), je prvi objavil G. PESANTE, *Celebrando il M. R. Pre Tommaso Franca la sua prima messa*, Parenzo 1890, 9—13; spis natančno povzema razprava P. DEPERIS-a (A. AMOROSO), o. c., 102 ss. Da je spis nastal po letu 1354 (genovežansko zavzete Poreče in zaplemba relikvij sv. Mavra ter Elevterija), je razvidno iz dveh mest. V *lect. 1* (p. 9) se omenja, da so bili spisi o mučeništvu Julijana in Demetrija *»tempore clavis Parentii civitatis«* uničeni; v *lect. 4* (11) meri na to, da truplo sv. Mavra v času nastanka spisa ni več počivalo v poreški katedrali (*... ad ipsum festum sancti Mauri, qui pridie istorum sanctorum martyrum inventionem colitur ... quoniam tunc ipsius corpus ibidem quiescebat ...*).

²⁴⁵ P. B. GAMS, *Series episcoporum Ecclesiae catholicae*, Ratisbonae 1873, 799, ga je datiral okvirno v čas 1200—1214, D. NEŽIĆ, o. c., v dobo 1200—1216.

²⁴⁶ *Lectio 3* (p. 11): *»Videbuntur nanque in mane nostre ymagines cum scriptis nostris nominibus in pariete predictae Capelle episcopalis palatii supra altare depictae, more mosayco, que nunquam fuerunt vise ab homine.«*

množica vernikov, so vsi s škofom in kleriki na čelu odšli v kapelo. Tam sta se vsem razkrili mozaični podobi mučencev z nadpisanimi imeni.²⁴⁷ V oltarju kapele pa je imenovani škof skupaj s kleriki našel relikvije obeh mučencev in jih dal 22. nov., prenesti v glavni oltar ter jih tam položil poleg (ob tej priložnosti odkritih) relikvij dvanajstih svetnic, ki so naslikane na apsidalnem loku nad glavnim oltarjem.²⁴⁸ S pomočjo relikvij teh dveh mučencev so se zgodili številni čudeži; eden takih se je zgodil tedaj, ko so na praznik obeh mučencev po odredbi papeža Inocenca v cerkvi molili za osvoboditev Jeruzalema.²⁴⁹ Takrat je neki meščan Ventura namenil mučencema gorečo molitev. V trenutku je ozdravel od težke bolezni. Luč, ki je nekdanj svetila v omenjeni kapeli pred relikvijami obeh mučencev, se je prižgala sama od sebe. Oba čudeža so videle številne zanesljive priče.

Spis postavlja pred zgodovinarja vrsto zapletenih vprašanj. Poročilo o najdbi relikvij dveh svetnikov v začetku 13. stoletja, z imeni, ki nas spominjajo na znane mučence, samo na sebi zbuja resne pomisleke o njegovi avtentičnosti.²⁵⁰ Vendar vsebuje spis eno posebnost, ki nam, obenem z rezultati arheoloških raziskav, pomaga s precej veliko verjetnostjo določiti starost in vlogo kulta obeh svetnikov v Poreču. Anonimni spis namreč poroča o odkritju dotlej neznanih mozaičnih podob obeh mučencev z nadpisanimi imeni. Iz zgodovine cerkvenega kompleksa Evfrazijeve bazilike sta znana le dva škofa kot stvaritelja oz. naročnika mozaičnih podob: v prvi vrsti graditelj cerkve Evfrazij sredi 6. stoletja, za njim pa samo še Oton v drugi polovici 13. stoletja, ki ne pride v poštev, ker je živel prepozno. Tako ostaja kot edini možen naročnik teh dveh mozaičnih podob Evfrazij, ki se očitno skriva za anonimno omembo poreškega škofa, častilca relikvij obeh mučencev, v začetku spisa.²⁵¹ To domnevo potrjujejo tudi arheološke raziskave, ki so pokazale, da je bila škofijska

²⁴⁷ *Lectio 4* (p. 11): »... *viderunt omnes qui aderant pre nimia letitia lachrimantes, ipsum mirificum signum predictarum ipsarum ymaginum more mosayco depictarum, cum suis nominibus suprascriptis*...« Te podobe naj bi obstajale še v času nastanka spisa, v drugi polovici 14. stol.; prim. *Lectio 5* (11): »*Et ipsas picturas que et modo usque apparent*.«

²⁴⁸ *Lectio 5* (12): »... *in altri majori secus quedam duodecim vascula reliquiarum duodecim sanctorum videlicet Euphémie, Teclé, Valerie, Felicitatis, Perpetue, Agathe, Agnetis, Cecilie, Susanne, Eugénie, Iustine et Basillisse: que eminenter in circulis sunt depicte, ad chuliam altaris maioris prefate ecclesie: que tunc scilicet reliquie, in ipso altari fuerunt invente*.« Pisec se ne drži vrstnega reda podob; gl. I. I. X, 2, 83 in op. 268.

²⁴⁹ *Lectio 6* (12): »... *clerus et populus ex constitutione domini pape Innocentii flectunt genua, orantes pro recuperatione terre sancte Hierosolime*...« Očitno se poročilo nanaša na papeža Inocenca III. (1198—1216), v čigar čas pade 4. križarska vojna (1202—1204).

²⁵⁰ Tako je F. LANZONI, *Le diocesi*, 851 kot najostrejši kritik tega poročila domneval, da se za svetnikoma skriva kult dveh vzhodnih mučencev, Julijana iz Anazarba in Demetrija iz Soluna, ki naj bi se v začetku 13. stol. z najdbo relikvij razširil v Istro. Kot tuja mučenca ju označuje tudi S. TAVANO, *Mosaici parietali in Istria*, AAA 8, 1975, 269.

²⁵¹ P. DEPERIS (A. AMOROSO), o. c., 107 s.; H. DELEHAYE, o. c., 391.

palača s kapelo sv. Nikolaja (oz. Marije Magdalene) zgrajena v času škofa Evfrazija.²⁵² Očitno gre za dve mozaični podobi svetnikov iz Evfrazijevega kompleksa, ki sta zaradi svoje lege in predvsem zato, ker sta bili od dima prižganih sveč po več stoletjih povsem zatemnjeni, sčasoma zatonili v pozabo, in ju je nanovo »odkril« cerkovnik katedrale v začetku 13. stoletja. V drugi polovici 14. stoletja sta očitno še obstajali, pozneje pa sta bili uničeni, tako da se ni ohranila za njima nobena sled. Upravičeno domnevo, da gre za Evfrazijevo delo, podpira tudi poročilo o nadpisanih imenih obeh svetnikov nad portretoma. Na ta način je Evfrazij, z izjemo portretov na desni strani apsidalnega mozaika, popolnoma v duhu svojega časa, upodabljal svetnike in svetniške skupine v cerkvi.²⁵³ To dejstvo, obstoj portretnih podob svetnikov od srede 6. stoletja dalje, obenem z najdbo relikvij v kapeli (očitno je bila kapela prvotno posvečena tema dvema mučencema, pozneje pa je ta posvetitev zatonila v pozabo), kaže na to, da gre zelo verjetno za domača mučenca. Prav poročilo o napisu nad portretoma govori v prid domnevi, da sta se mučenca najbrž imenovala Julijan in Demetrij. Na Julijana poleg tega spominjata imeni kar dveh poreških škofov, enega iz zadnje tretjine 4. stoletja in enega s srede 9. stoletja, in ime nekega poreškega vernika iz 7. (?) stoletja.²⁵⁴ Ta domneva se zdi bolj verjetna kakor druga domneva, da naj bi namreč škof Fulkerij ob najdbi relikvij dveh sicer neznanih mučencev te pripisal dvema mučencema, ki naj bi po pomoti prišla v zvezo z Istro. Prvega, Julijana, je Hijeronimijanski martirologij po pomoti postavil v Istro, drugega pa isti martirologij omenja na isti dan kot se slavita poreška mučenca.²⁵⁵

Pozni in nezanesljivi so tudi viri za poznavanje druge dvojice poreških svetnikov, Projekta in Akolita.²⁵⁶ Najstarejša vira, ki zanesljivo dokazujeta kult teh dveh svetnikov v Poreču, sta iz leta 1277. To sta mozaični upodo-

²⁵² A. SONJE, *I mosaici parietali*, 72—73, 118, 130; IDEM, *Bizant i crkveno graditeljstvo u Istri*, Rijeka 1981, 11 s.; IDEM, *Crkvena arhitektura*, 34—36.

²⁵³ Prim. H. DELEHAYE, o. c., 392.

²⁵⁴ O obeh škofih gl. G. CUSCITO, *Un nuovo nome* (kot v op. 232), 126 s. Na ime mučenca Julijana spominja tudi napis iz 7. (?) stol. v apsidi katedrale, na katerem se omenja neki Iulianus, ki je morda po navadi tistega časa dobil ime po domačem svetniku (*I. I. X*, 2, 157).

²⁵⁵ Domnevo je postavil H. DELEHAYE, o. c., 392 s. Fulkerij naj bi vzel ime za prvega mučenca od Julijana, ki ga omenja *MH* na 12. avg. in ga po pomoti postavlja v Istro (gl. pogl. I, op. 296; vendar so to pomoto popravili že avtorji historičnih martirologijev, ki so bili v srednjem veku, zlasti Uzuardov, neprimerno bolj razširjeni kakor *MH*), ime za drugega mučenca pa naj bi vzel od Demetrija, ki ga omenja en rokopis *MH* (*Codex Epternacensis*) na 22. nov. z elegijem: »et in Ostea Demetri« (*MH*, 612). H. DELEHAYE poudarja možnost preoblikovanja »et in Ostea« v »in Istria«, vendar nam te možnosti ne potrjuje noben rokopis.

²⁵⁶ Lit.: P. DEPERIS (A. AMOROSO), *S. Mauro e S. Eleuterio*, 89—99; H. DELEHAYE, o. c., 388—389; G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 147; D. NEŽIĆ, o. c., 266; *Istrska crkva jedna*, 29.

bitvi obeh svetnikov na severni strani ciborija glavnega oltarja v Evfraziji baziliki z napisom (Projekt je upodobljen kot škof, Akolit kot mlad laik)²⁵⁷ in napis škofa Otona, ki nam poroča, da je imenovani škof 9. maja 1277 spraval njune relikvije v bližini glavnega oltarja. Relikvije obeh mučencev se nato omenjajo še v letih 1361, 1363, 1622, 1729 in 1847.²⁵⁸

Očitno zato, ker se je o teh dveh mučencih izgubilo vsakršno domače izročilo, je v Poreču že zgodaj prišlo do priredbe znane legende o škofu in mučencu Projektu iz Clermonta.²⁵⁹ Že Otonova upodobitev na ciboriju je napravljena nedvomno pod vplivom te legende. Kot datum čaščenja se je uveljavil 25. januar, tako kot za svetnika iz Clermonta.²⁶⁰

Ker je izključeno, da bi relikvije obeh mučencev pred letom 1277 ali tudi pozneje prispele iz Clermonta v Poreč,²⁶¹ moremo domnevati, da gre

²⁵⁷ M. PRELOG, o. c. (op. 235), 106 s.; G. LUCCHESI, *Proietto, vescovo di Imola*, BS 10, 1968, 1182 (v Poreču upodobljenega škofa Projekta identificira kot škofa iz Imole, po našem mnenju popolnoma brez osnov). Neupravičeno je Prelogovo mnenje, da pri Akolitu ne gre za svetnikovo osebno ime, temveč za naziv nižje stopnje med kleriki nekega po imenu sicer neznanega mučenca, ki nastopa skupaj s Projektom. A. ŠONJE, *I mosaici parietali*, 101, je po pravici poudaril, da se v virih mučenec omenja samo kot Akolit; če bi bila to oznaka za naslov v hierarhiji, bi se pojavljalo zraven imena, tako kot na dveh napisih, vpraskanih v steno apside, iz 7. (?) stoletja, na katerih se omenjata »Mauricius acolitus« in »Basilus ac(o)l(uthus)« (I. I. X, 2, 161 in 174). Ta naslov se pojavlja vedno z imenom nosilca tudi na starokrščanskih napisih drugod (prim. *ILChV* 1249—1257). Ker je to ime tako redko (*ILChV* 386 a navaja le enega) in vsebuje določen pomen, so Akolita po adaptaciji legende o Projektu iz Clermonta preimenovali v El(p)idija, kot se je imenoval spremljevalec tega škofa, ki so ga iz opata »degradirali« v akolita. Zapis iz l. 1729 nam npr. sporoča (H. DELEHAYE, o. c., 389): »*Apparuerunt praedictorum sanctorum martyrum Proiecti et Elidi acolithi reliquiae*.«

²⁵⁸ P. DEPERIS (A. AMOROSO), o. c., 96 ss.; H. DELEHAYE, l. c.

²⁵⁹ Legenda (*BHL* 6916; gl. tudi *MR*, 34 in 35 n. 3; G. MATHON, BS 10, 1968, 1184—1185) je tako kot legenda o Mavru prirejena za poreške potrebe z majhnim dodatkom na koncu. Medtem ko se legenda zaključuje z mislijo: »*Perseverat hodie ostensa per Projectum virtus Altissimi, non solum in territorio urbis Arvernicae, sed etiam ubicumque in honore illius sanctae conduntur reliquiae*« (*Vita s. Proiecti* 25; AA SS Jan. III, 1863, 250), pa je N. MANZUOLI, o. c., 88, vrnil dostavek, da se svetnik ne časti samo v Clermontu, »ma ancora in Parenzo dove riposano le sue Sante Reliquie«. N. MANZUOLI, o. c., 85—88, ki nam sporoča istrsko »varianto« legende, v nasprotju z naslovom (p. 85) imenuje kot Projektovega spremljevalca opata Marina, Akolit pa se ne omenja nikjer. Očitno je istrska priredba legende nastala zelo pozno, po čemer se ta priredba razlikuje od nastanka istrske variante legende o sv. Mavru. Razlika od legende o sv. Mavru je tudi ta, da ničesar ne sporoča o prenosu relikvij iz Clermonta v Poreč. Kar nem v tej zvezi sporoča FERRARIUS (AA SS Jan. III, 1863, 248; gl. še P. DEPERIS (A. AMOROSO), o. c., 89 s.; H. DELEHAYE, o. c., 388), je popolnoma nezanesljivo.

²⁶⁰ H. DELEHAYE, o. c., 389; D. NEŽIĆ, l. c.

²⁶¹ P. DEPERIS (A. AMOROSO), o. c., 92 ss.; ne le, da viri s francoskega področja tak prenos relikvij izključujejo, tudi primerjava med relikvijami clermontskih mučencev s poreškimi kaže na različen način usmrtnitve. Medtem ko sta bila clermontska mučenca obglavljena, sta poreška mučenca umrla na grmadi.

za dva domača mučenca, od katerih se je ohranilo samo ime. Zaradi tega je poreška cerkev, tako kot v primeru Mavra in Elevterija, posegla po znani legendi od drugod in jo priredila za lastne potrebe.

Če sedaj zaokrožimo podobo poreških mučencev, moremo ugotoviti, da je neizpodbitno dokazana avtentičnost le za škofa in mučenca Mavra, ki ga dokazujejo viri iz antike. Za ostalih pet mučencev (Elevterij, Julijan in Demetrij, Projekt in Akolit) imamo zanesljive omembe v virih šele iz visokega srednjega veka, za nobenega ne pred drugo polovico 12. stoletja. Ali teh pet svetnikov spričo tako poznih omemb sploh lahko štejemo med poreške mučence iz Dioklecijanove dobe, ali gre za kult mučencev, ki je bil v mesto prinešen od drugod? Odločilno vplivata na potrditev mnenja, da gre za domače mučence, dva vira iz pozne antike: ostanki pokopališčnih kapel na starokrščanskem pokopališču in zlasti upodobitve mučencev na stenskih mozaikih Evfrazijeve bazilike.

Med arheološkimi raziskovanji na območju starokrščanskega pokopališča vzhodno od mesta so bili leta 1893 odkriti temelji petih nagrobnih kapel (*cellae memoriae, martyria*), okrašenih z mozaiki, očitno kapel nad grobovi domačih mučencev.²⁶² Dejstvo, da je število kapel za eno manjše od števila domačih mučencev, je lahko razložiti. Morda kakšna kapela še ni bila odkrita, morda so v kateri počivali ostanki dveh mučencev, ki sta skupaj umrla in bila skupaj pokopana.²⁶³ Še bolj verjetno pa »manjka« ena kapela zato, ker so relikvije mučenca Mavra kot svetnika z nedvomnim primatom kot prve pred letom 400 prenesli v mesto, medtem ko so ostale mučence, povsem v duhu Teodozijevega zakona iz leta 386,²⁶⁴ častili na mestu njihovega pokopa. Tudi ti mučenci so bili pozneje prenešeni v mesto, verjetno deloma že za gradnjo predevfrazijeve bazilike v prvi polovici 5. stoletja in za gradnjo Evfrazijeve bazilike sredi 6. stoletja.²⁶⁵

Še večjo izpovedno moč imajo upodobitve mučencev na stenskih mozaikih Evfrazijeve bazilike.²⁶⁶

Medtem ko so bili v stranskih ladjah bazilike, kot nam kažeta fragmentarno ohranjena apsidalna mozaika, čaščeni svetniki, katerih kult je prišel v Poreč od drugod, skoraj gotovo iz Ravene (kult vzhodnih mučencev Kozma in Damijana, upodobljenih v severni oz. levi apsidi, se je raz-

²⁶² A. AMOROSO, *L'antico cimitero cristiano di Parenzo*, AMSI 10, 1894, 504—517 (gl. zlasti skico v prilogi, za str. 540); F. BABUDRI, *Le antiche chiese di Parenzo*, AMSI 29, 1913, 160—167; A. SONJE, *Crkvena arhitektura*, 38—39.

²⁶³ A. AMOROSO, o. c., 511; F. BABUDRI, o. c., 162.

²⁶⁴ Gl. op. 232.

²⁶⁵ Gl. citat v op. 270.

²⁶⁶ Literatura o stenskih mozaikih Evfrazijeve bazilike je izredno obsežna. Najbolj izčrpna in najnovejša je bibliografija, ki jo je predstavil A. SONJE, *I mosaici parietali*, ki na str. 88—89 v op. 48 navaja okrog 50 naslovov knjig in razprav. Od slovenskih del naj navedem razpravo J. KASTELICA, *Stil in ideja mozaikov Evfrazijeve bazilike v Poreču*, Situla 8, 1965, 209—212, ki jo A. SONJE pozna samo v ital. verziji.

širil v Italiji, najbližje v Raveni in Gradežu, med leti 530 in 550, Apolinarij (?) in Sever, upodobljena na južni oz. desni apsidi, sta ravenska svetnika,²⁶⁷ pa je bil glavni oltar namenjen predvsem Marijinemu kultu in kultu domačih mučencev, katerih relikvije so bile shranjene v oltarju. Dvanajst mučenk, upodobljenih v medaljonih v apsidalnem loku nad oltarjem, predstavlja Marijino spremstvo. Tudi v izboru in načinu upodobitve teh svetnic se odražajo oglejski (sv. Evfemija) in zlasti ravenski vplivi.²⁶⁸ Za relikvije vsaj nekaterih domačih svetnikov, ne le za Mavrove relikvije, je gotovo, da so bile spravljene že v predevfrazijeve bazilike. Tega nam ne dokazujejo le arheološke raziskave,²⁶⁹ temveč tudi Evfrazijev mozaični napis v apsidi, s katerim škof in graditelj nove bazilike sporoča, da je bila predhodna cerkev v zelo slabem stanju in je stala samo s čudežno močjo navzočih svetnikov.²⁷⁰ Kult teh mučencev je prešel iz predevfrazijeve bazilike v Evfrazijevo, v kateri je zavzemal poleg Marijinega čaščenja osrednje mesto. Na mozaiku glavne apside so prikazani štirje domači svetniki, katerih relikvije so bile zelo verjetno že tedaj shranjene v glavnem oltarju ali v njegovi neposredni bližini. Od teh je nesporno identificiran samo Maver, edini svetnik med portretiranci levo od Marije na prestolu, ker nosi napis. Še naprej ostaja odprto vprašanje identificiranja treh svetnikov, ki so upodobljeni desno od Marije in izjemno ne nosijo napisov. Ker je gotovo, da je mozaik na tem mestu v celoti ohranjen, da torej ni bil podvržen morda preveč samovoljnemu ali premalo strokovnemu posegu restavratorja,²⁷¹ ostaja nerešeno vprašanje, zakaj Evfrazij k podobam teh treh svetnikov ni dal izdelati napisov, tako kot je to storil pri vseh ostalih mozaičnih portretnih upodobitvah svetnikov in kot je bila tedaj navada.²⁷² Vsako iskanje odgovora na to vprašanje se lahko

²⁶⁷ S. TAVANO, *Mosaici parietali in Istria*, AAA 8, 1975, 266—269; A. ŠONJE, *I mosaici parietali*, 114 (oba s fot.).

²⁶⁸ S. TAVANO, o. c., 260 s.; A. ŠONJE, o. c., 111—113. Od teh dvanajstih mučenk z napisi (*I. I. X*, 2, 83) jih kar devet najdemo upodobljenih med dvaindvajsetimi mučenkami v triumfalnem sprevodu Marijinih spremljevalk v baziliki S. Apollinare Nuovo v Raveni, pet od teh pa je upodobljenih med šestimi mučenkami v kapeli nadškofijske palače v Raveni (H. DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 392; IDEM, *Les origines*, 327), relikvije štirih naj bi bile shranjene v cerkvi sv. Štefana v Raveni (gl. op. 297). O legendarni najdbi njihovih relikvij v glavnem oltarju Evfrazijeve bazilike, ki se sicer ne omenja v nobenem (drugem) viru, gl. op. 248.

²⁶⁹ A. ŠONJE, *Predevfrazijeve bazilike*, 250; IDEM, *Crkvena arhitektura*, 26.

²⁷⁰ *I. I. X*, 2, 81, v. 4: »sed meritis tantum pendebant putria tecta«. Izraz »merita« pomeni pri tem lahko čudežno moč svetnikov, lahko pa je metonimija za relikvije mučencev (pril. *ILChV* 1992, v. 4 in op. 297).

²⁷¹ A. ŠONJE, *I mosaici parietali*, 81 ss.

²⁷² Kot primere naj navedemo mozaične upodobitve svetnikov z nadpisanimi imeni v ravnenskih bazilikah iz 6. stoletja (S. Apollinare Nuovo, S. Vitale, kapela nadškofijske palače), baziliko sv. Priske v Kapui (5.—6. stol.) in kapelo sv. Venancija v Lateranski baziliki iz 7. stol. (gl. H. DELEHAYE, *Les origines*, 255; 302; 326 s.).

konča le z ugibanjem.²⁷³ Nesporno pa je dejstvo, da je Evfrazij s tem bistveno okrnil in otežil proučevanje začetkov krščanstva v Poreču.

Ker je iz kompozicije mozaika razvidno, da gre za upodobitev treh domačih svetnikov — na levi strani so namreč upodobljeni Maver in še živeči domači cerkveni dostojanstveniki, upodobitev tujih svetnikov brez napisa pa ne bi imela nobenega smisla — je umestno njihovo vzporejanje z lokalnim izročilom. Za mučenca Julijana in Demetrija vemo, da sta bila upodobljena v kapeli v škofijski palači, kjer so bile shranjene njune relikvije, tako da na apsidalnem mozaiku njunih podob ne moremo pričakovati.²⁷⁴ Tako ostanejo kot možni portretiranci še Elefterij, Projekt in Akolit. Število teh upodobljenih svetnikov se povsem ujema z lokalnim izročilom, tako da je identificiranje omenjenih treh svetnikov s temi tremi upodobitvami umestno. Identificiranje je toliko bolj umestno, ker je škof Oton na mozaičnih podobah ciborija glavnega oltarja iz leta 1277 želel prikazati podobe in glavno idejo apsidalnega mozaika, ki je bil v njegovem času očitno zelo slabo viden, deloma zaradi poškodb, predvsem pa zato, ker je bil zatemnjen od dima, ki se je skozi šest stoletij dvigal iz prižganih sveč na oltarju.²⁷⁵ Tako je na ciboriju še enkrat upodobil Oznanjenje, eno glavnih tem Evfrazijevega mozaika, in portrete domačih svetnikov, le s to razliko, da jim je dodal imena in da je štirim upodobljenim mučencem (Maver, Elefterij, Projekt, Akolit) dodal še dva (Julijana in Demetrija), katerih relikvije so bile v začetku 13. stoletja prenešene v glavni oltar. Od tod naprej temelji identificiranje samo na ugibanju in nobena od doslej predlaganih rešitev ni naletela niti na večinsko soglasje med strokovnjaki.²⁷⁶

²⁷³ Najbolj enostaven, vendar ne zadovoljiv odgovor na vprašanje »anonimnosti« treh svetnikov na mozaiku je, da je Evfrazij dal upodobiti tri mučence, od katerih so se ohranile samo relikvije, ime pa naj bi že zatonilo v pozabo (A. POGATSCHNIG, *Parento. Dalle origini sino all'imperatore Giustiniano*, AMSI 26, 1910, 49; mnenje z rezervo sprejema G. CUSCITO, *Testimonianze archeologico monumentali*, 637). Če bi bili upodobljeni trije anonimni mučenci, je nerazumljivo, da niso upodobljeni enako (srednji se namreč bistveno razlikuje od ostalih dveh, gl. op. 276). Ne moremo si predstavljati, da bi se ob kontinuiranem razvoju krščanstva v Poreču, ki ga dokazujejo tudi arheološke raziskave, pozabila imena treh mučencev. Znano je, da v krščanskem izročilu nastopa anonimnost mučencev (*»martyres, quorum nomina Deus scit«*) le pri velikem številu žrtev, če so te umrle naenkrat (prim. MH, Feb. 17 (102); Mai 12 (249); Jun. 22 (330); Oct. 9 (547)). Težko si predstavljamo, da bi poreška krščanska skupnost v zgodnjem ali celo visokem srednjem veku »krstila« te mučence z imeni svetnikov, ki nimajo nobene zveze z Istro (npr. Projekt in Elpidij) ali katerih imena so sicer zelo redka (Akolit).

²⁷⁴ Gl. op. 252.

²⁷⁵ M. PRELOG, o. c., 106; G. CUSCITO, *Parento*, 88 s.; S. TAVANO, o. c., 272 s.; A. ŠONJE, *I mosaici parietali*, 74.

²⁷⁶ Od treh svetnikov na desni strani mozaika (levo od Marije na prestolu) sta prvi in tretji upodobljena domala enako kot sv. Maver: v beli tuniki s purpurnim robom in v belem paliju; ta prekriva tudi roke, ki držijo venec z draguljem (corona martyrii); obuti so v sandale brez nogavic. Na enak način so oblečeni vsi apostoli na

Ker se število podob svetnikov ujema z lokalnim izročilom in ker tudi skromno nakazane značilnosti podob svetnikov niso v nasprotju s tradicijo, moremo vse te mučence po pravici šteti za domače. Krščanska skupnost v Poreču je torej v času preganjanja kristjanov izgubila šestero svojih članov: škofa Mavra in pet nižjih klerikov ali laikov.²⁷⁷ O teh mučeništvih ne vemo ničesar.²⁷⁸ Spomin na te mučence je moral že zelo zgodaj zbledeti, tako da se ni razen imen ohranilo nič. Kakor je v primeru škofa in mučenca Mavra zaradi pozabljenja domačega izročila nekako med 10. in 11. stoletjem prišlo do priredbe legende o istoimenskem afriško-rimskem mučencu, tako je do takih adaptacij prišlo kasneje, pred 13. stoletjem, v primeru Elevterija ter Projekta in Akolita. Mejnika v tem razvoju so mozaične podobe v katedrali: Evfrazijeve upodobitve temeljijo na izvirni tradiciji, podobe škofa Otona na ciboriju glavnega oltarja iz leta 1277 pa so izdelane po meri že sprejetih in uveljavljenih predelanih legend. Ker se je izgubilo izvirno izročilo, so vsi datumi mučeništev neznani.²⁷⁹ Razen za Mavra, ki je bil zanesljivo škof, ne moremo ugotoviti vloge teh ljudi v poreški krščanski skupnosti.

Do presenetljive ugotovitve pridemo, če primerjamo poreško »hagio-

mozaiku nad apsido, od katerih prav tako štirje držijo v rokah mučeniško krono. Razlika med Mavrom in dvema mučencema na desni strani je samo v detaljih: Mavrova tunika ima nekoliko širši rob, njegov palij krasita dve purpurni gemi s križema, palij prvega mučenca na desni strani pa dve uvezeni črki H, tretjega dve uvezeni črki L. Svetnik na sredini je oblečen v zlat palij (tako kot Jezus v Marijinem naročju in kot mali Evfrazij, arhidiakonov sin) z dvema uvezenima črkama N (o pomenu teh črk, imenovanih »*gammadiae*«, kot kristoloških simbolov, gl. A. QUACQUARELLI, *Convergenze simboliche di Aquileia e di Ravenna*, AAAd 13, 1978, 378 s.; A. ŠONJE, *I mosaici parietali*, 120 s.) in drži v rokah kodeks. Vsi trije svetniki na desni strani so golobradi in mlajšega videza od nekoliko poraščenega Mavra. Identifikacija svetnikov, ki jo je nazadnje predlagal A. ŠONJE, *I mosaici parietali*, 102 (prvi, najbližje prestolu, Projekt, drugi, kot najuglednejši med njimi in klerik, Elevterij, tretji na zunanji strani Akolit), ne rešuje nekaterih temeljnih vprašanj. V tem primeru bi bila Projekt in Akolit ločena (v tradiciji nastopata skupaj), Projekt pa bi zavzemal najbolj častno mesto, najbližje Mariji in nasproti Mavru, kar se tudi ne sklada z lokalno tradicijo, ki daje primat Elevteriju. Zato se zdi najverjetnejša rešitev, ki jo je predlagal A. POGATSCHNIG, *Parento* (kot v op. 273), 48 s., da je vrstni red svetnikov naslednji: Elevterij, Projekt, Akolit.

²⁷⁷ P. DEPERIS (A. AMOROSO), o. c., 119 in D. NEŽIČ, o. c., 266, so trdili, da so na pročelju bazilike upodobljeni še štirje domači mučenci, da je torej Evfrazij dal upodobiti v celoti deset mučencev iz poreške cerkvene skupnosti. Dejansko predstavljajo konec prejšnjega stoletja nezadovoljivo restavrirani liki štirih svetnikov na zapadni fasadi v zelo fragmentarno ohranjeni kompoziciji Razodetja (Poslednje sodbe) štiri evangeliste (S. TAVANO, *Mosaici parietali*, 258; A. ŠONJE, *I mosaici parietali*, 114–117).

²⁷⁸ Le za Projekta in Akolita moremo domnevati, da sta bila sežgana na grmadi (gl. P. DEPERIS (A. AMOROSO), o. c., 95).

²⁷⁹ Vsi prazniki lokalnih svetnikov se opirajo bodisi na sekundarno legendarno izročilo (tako za Mavra, 21. nov., Elevterija, 18. april, Projekta in Akolita, 25. januar), bodisi na kasnejše najdbe (revelatio) in prenosa (translatio) relikvij (tako za Julijana in Demetrija, 22. nov.). Trditve P. DEPERISA (o. c., 17; 22–23), da je datum 21. nov. za mučenca Mavra avtentičen, se ne da dokazati. Prim. op. 221.

grafijo« s tržaško. Medtem ko je v Trstu prišlo do nastanka več legend, ki po dosedanjem poznavanju virov temeljijo na kultu od drugod prinesenih relikvij in iz njih (z izjemo legende o sv. Justu) o domači cerkveni skupnosti ne izvemo skoraj nič, pa je poreška cerkvena skupnost skoraj v celoti »pozabila« na resnične domače mučence iz antike. Namesto da bi iz skromnih ostankov izročila ustvarila domače legende, je nespretno prevzemala legende od drugod, jih prirejala za lastne potrebe in na ta način brisala spomin na svojo preteklost.

*C. Druge krščanske skupnosti v Istri in v njenem
sosodstvu in vprašanje razvoja
cerkvene organizacije*

O obstoju drugih krščanskih skupnosti v Istri v dobi preganjanj v času cesarja Dioklecijana nimamo nikakršnih poročil. Legenda o mučencu Germanu, ki naj bi umrl v času cesarja Numerijana, ima po vsej verjetnosti pristno jedro in kaže na obstoj krščanstva tudi v Pulju, v tretji rimski koloniji v Istri, kjer bi v tej dobi obstoj kristjanov vsekakor pričakovali. Novejše arheološke raziskave so ta pričakovanja potrdila. V kapeli sv. Janeza v samostanu sv. Frančiška so bili leta 1963 odkriti ostanki starokrščanskega oratorija iz dobe preganjanj, s fragmentarno ohranjenim mozaikom, na katerem so upodobljeni nekateri krščanski simboli.²⁸⁰ Očitno gre za privatno »domus ecclesiae«, kjer so se zbirali puljski kristjani.

Drugi arheološki dokaz za obstoj krščanstva na puljskem območju je majhna kapela (ca. 5 krat 4 metre), ki so jo odkrili že v začetku tega stoletja v peristilu vile rustike v Barbarigi severozahodno od Pulja.²⁸¹ Najdba sama nas navaja na več sklepov. Očitno se je krščanstvo že v tej dobi začelo širiti iz glavnih mestnih jeder na bližnje podeželje. Najdba privatne molilnice v vili rustiki kaže, da so se krščanstva oprijemali tudi ljudje iz premožnejših slojev. To nas spominja na primer oglejskih Kancijev s posestvi v bližini mesta.

Za druga istrska mesta nimamo za dobo preganjanj nobenih dokazov za obstoj krščanstva, in če izvzamemo Novigrad, tudi nikakršnega, še tako nezanesljivega legendarnega izročila.

V celoti gledano je o krščanskih skupnostih v Istri v dobi preganjanj malo znanega. Znale so samo tri krščanske skupnosti, v rimskih kolo-

²⁸⁰ B. MARUŠIČ, *Kasnoantička i bizantinska Pula*, Pula 1967, 9; IDEM, *Kršćanstvo i poganstvo na tlu Istre u IV i V stoljeću*, AV 29, 1978, 552 in 553 sl. 3. Na sredini fragmentarno ohranjene kompozicije mozaika z geometrijskimi liki (v zgornjem desnem kotu podoba svastike) je kantaros z vrisano svastiko. Na spodnjem delu je upodobljen morski konjiček, nad osrednjim poljem s kantarom je slabo viden križ.

²⁸¹ A. GNIRS, *Frühe christliche Kultanlagen im südlichen Istrien*, Kunsthistor. Jahrbuch 5, 1911, 4; B. MARUŠIČ, *Kasnoantička i bizantinska Pula*, 9; IDEM, *Kršćanstvo i poganstvo*, 555 sl. 5 in 556.

nijah Trstu, Poreču in Pulju. Na podlagi arheoloških virov (za Poreč in Pulj) in hagiografskih virov (za Trst) moremo sklepati, da so bile te krščanske skupnosti majhne, da so šteje največ od več deset do kakih sto vernikov. Kdaj so se te skupnosti izoblikovale, ni znano. Arheološka dokumentacija, ki nam dokazuje organizirano versko življenje, sega v Poreču nekako do srede tretjega stoletja. To dobo si moremo okvirno predstavljati kot čas oblikovanja krščanskih skupnosti tudi v drugih mestih, tako v Trstu, Pulju, in v bližini istrskega ozemlja, v italiskem mestu Emoni. Stopnja organiziranosti teh krščanskih skupnosti je bila okrog leta 300 različna. V Trstu očitno še ni bilo škofije, saj se škof ne omenja v nobeni tržaški legendi in tudi v legendi o sv. Justu nastopa prezbiter kot najvišji predstavnik te skupnosti. Za Pulj ni ničesar znanega. Edina krščanska skupnost, ki je bila organizirana kot škofija, je bila poreška. Ta je verjetno tudi zato med preganjanji najbolj trpela. Smrt škofa Mavra in smrt še petih poreških kristjanov (od katerih je bil eden zelo verjetno klerik) je največji krvni davek od vseh istrskih krščanskih skupnosti, skoraj tako velik kot je bil krvni davek v Ogleju v dobi Dioklecijanovega preganjanja. Vprašanje stopnje organiziranosti cerkvenih skupnosti v Istri nam pomaga vsaj deloma osvetliti še nekaj drugih virov. V prvi vrsti je to legenda o sv. Donatu, škofu in mučencu iz mesta Tmuisa v Egiptu, ki je bil doma iz Istre.²⁸² Ta legenda nam o »istrsko-oglejskih« letih mučenca Donata poroča sledeče:

²⁸² Legenda o sv. Donatu (BHG³ 564) je objavljena v grškem izvirniku in v latinskem prevodu v AA SS Mai V, 1866, 145—152. Lit.: D. FARLATI, *Illyricum sacrum I*, Venezia 1751, 709—713; P. STANCOVICH, *Biografia degli uomini distinti dell'Istria I*, Trieste 1828, n. 92 (nova ed.: Atti (Centro di ricerche storiche — Rovigno) 2, 1971, 203—207); H. DELEHAYE, *Les martyrs d'Égypte*, AB 40, 1922, 119—120; A. TESSA-ROLO, BS 4, 1964, 796—797.

Legendo, z mnogimi potezami avtentičnosti, sestavljajo trije deli. Prvi del, ki nas posebej zanima, opisuje Donatovo mladost v Istri, posvetitev v Ogleju, borbo proti poganom in Judom v Ogleju in beg iz mesta ob začetku preganjanja. Drugi, osrednji del, opisuje dogodke v Dalmaciji (aretacija, zasliševanje pred cesarjem Dioklecijanom, spreobrnitev dveh cesarjevih oficirjev, Makarija in Teodora), zadnji del pa opisuje mučenje Donata in obeh spreobrnencev, čudežno rešitev iz amfiteatra (potres, v zmedi beg na obalo iz z ladjo v Egipt) in zelo na kratko delovanje v Egiptu v mestu Tmuis, kjer jih je vse tri zadela mučeniška smrt pod Licinijem. Da spis ni nastal v Egiptu, temveč zelo verjetno v Dalmaciji, kažejo tiste poteze legende, ki odražajo razmere na vzhodnojadranskem območju:

a) Podrobni topografski opisi, nanašajoči se na Istro (Donatov rojstni kraj) in Oglej (npr. omemba reke Nadiže v c. 6), ki si jih le težko zamislimo, če bi legenda nastala v Egiptu.

b) Donatova disputacija s poganskimi intelektualci v Ogleju (c. 2) spominja na Rufinovo polemiko s pagani v zvezi z vprašanjem Marijinega brezmadežnega spočetja (gl. RUFINUS, *Expositio symboli* 9; ed. M. SIMONETTI, CCSL 20, 1961, 146 s.).

c) Donat je med zasliševanjem pred cesarjem Dioklecijanom povzel formulo veroizpovedi z značilnimi oglejskim dodatkom o Kristusovem odhodu v podzemlje (c. 9: »ἐκείνον εἰς τὸν ἄδην κατεληλυθέναι«). Ta formula je bila v 4. stol. in dalje značilna za oglejsko območje in Balkan (gl. pogl. I, 5 (C)).

Donat, Krescentinov sin, je bil rojen v nekem istrskem mestu na meji z Dalmacijo in Panonijo. Že prav mlad je postal kristjan in se je nato pogosto mudil v združenjih vernikov (nekakšnih samostanih?) in v cerkvah. Ko mu je bilo dvajset let, se je ves predal študiju svetih spisov. Tedaj so ga poklicale istrske cerkvene skupnosti, da bi s pomočjo svoje vere in znanja izganjal poganstvo. Odšel je v Oglej in od tamkajšnjega škofa sprejel posvečenje za prezbiterja. Takoj zatem je nastopil proti poganom, ki so zlasti sramotili največjo skrivnost krščanske vere, Marijino (brezmadežno) spočetje. Ko se je v Ogleju začelo preganjanje kristjanov, je srečno ušel in zbežal z ladjo v dalmatinsko Salono...²⁸³

Če odmislimo problematično poročilo o samostanih, ki je gotovo anahronistično, nam legenda le dopolni podobo krščanstva v Istri okrog leta 300. Poročilo, da je Donat, poklican od istrskih cerkva, odšel v Oglej po duhovniško posvečenje, je služilo mnogim kot dokaz, da v Istri tedaj še ni bilo škofij in da so bile obstoječe cerkvene skupnosti cerkveno-organizacijsko podrejene Ogleju.²⁸⁴ Gotovo je krščanska skupnost v Ogleju imela nedvomen primat na širšem območju, kar nam kaže tudi Dandulovo poročilo, vzeto iz danes izgubljene gradeške kronike, da je oglejski škof Hilarij po letu 276 razširil krščanstvo v Istro.²⁸⁵ Vendar nam legenda o sv. Donatu sama take cerkvenoorganizacijske odvisnosti Istre od Ogleja ne dokazuje. Donat je izhajal z obmejnega območja z Dalmacijo in Panonijo, tako kakor Hijeronim,²⁸⁶ s področja, ki se nekako ujema z današnjo južno Notranjsko in je ležalo nekako na meji vplivnega in

²⁸³ *Acta s. Donati* 2 (AA SS Mai V, 1866, 145 s.):

»Δανάτος... ὁρμώμενος ἐκ τῆς Ἰστριῶν πόλεως, ἐν τῇ συνορίᾳ τυγχανούσης Δαλματίας τε καὶ Παννονίας, ἐκ νέας ἡλικίας τὸ τοῦ Χριστοῦ δεξιόμενος βάπτισμα τοῖς μοναστηρίοις καὶ ταῖς ἐκκλησίαις ὁσημέραι προσεκαρτερεῖ... χρόνου δὲ ἀπελθόντος παρακληθεὶς παρὰ τῶν ἐν Ἰστρίᾳ ἐκκλησιῶν διαβῆναι, πρὸς αὐτὸν πρὸς ἔλκερον τῶν ἐκεῖσε διαγόντων ἐθνικῶν ἐν τῇ Ἀκυληᾷ ἀφηκόμενος, παρα τοῦ τῆς ἐπαρχίας ἐκείνης Ἐπισκόπου χειροτενεῖται Πρεσβύτερος...«

²⁸⁴ Tako je poročilo legende razlagal D. FARLATI, o. c., 710, in za njim P. KANDLER, *Pel fausto ingresso...* (pogl. *Vicende della santa Chiesa Tergestina*; brez paginacije); to naziranje sta zavrnila A. AMOROSO, *Le basiliche cristiane di Parenzo*, AMSI 6, 1890, 503–504 in P. DEPERIS, *Parenzo cristiana*, AMSI 14, 1898, 485 s. Gl. G. CUSCITO, *Hoc cubile*, 80; IDEM, *Cristianesimo antico*, 145.

²⁸⁵ DANDULUS, *Chronica*, A. 276 (p. 25); gl. pogl. II, op. 28.

²⁸⁶ Donatov rojstni kraj je v legendi označen skoraj tako, kot je Hijeronim označil svoj rojstni kraj (*«oppido Stridonis... Dalmatiae quondam Pannoniaeque confinium fuit...»*; *De viris illustribus* 135 (PL 23, 715 ss.)), zaradi česar je P. STANCOVICH, o. c., 205, domneval, da gre za isti kraj. Vsekakor sta bila Donat in dve generaciji mlajši Hijeronim rojaka, nista pa izhajala iz istega kraja. Težko si namreč mislimo, da Hijeronim v vsem opusu ne bi nikjer omenil mučenca, če bi bil doma iz njegovega rojstnega kraja, o katerem je imel Hijeronim, vsaj kar se predanosti krščanstvu tiče, slabo mnenje (gl. *Epistula* 7,5; ed. J. LABOURT I, 1949, 24; slov. prev. F. K. LUKMAN, Svetega Hijeronima izbrana pisma I, Celje 1941, 95). Zaradi podobnosti obeh zapisov (podobno je izražen tudi patronimij, »patre Eusebio natus« oz. »τεχθεὶς ἐκ πατρὸς Κρεσχεντίνου«) moremo soditi, da se je avtor legende navdihoval ob Hijeronimovem zapisu, ki je bil kmalu po nastanku preveden v grščino.

upravnega območja Trsta in Emone, dveh mest, ki v tem času še nista imeli škofije. Zato nas ne sme presenetiti njegov odhod v Oglej. Ta mu je bil bližji kakor istrska mesta na polotoku (Poreč, Pulj). Istra tedaj kot tudi pozneje vse do šestega stoletja ni nastopala kot samostojna provinca, temveč je bil Oglej njeno glavno mesto z velikim prestižem. Zaradi tega oznaka oglejskega škofa v legendi kot »škofa tiste province« ne skriva v sebi cerkvenoorganizacijske hierarhije, temveč je odraz velikega vpliva oglejske krščanske skupnosti in šibke razvitosti istrskih krščanskih skupnosti.

Iz legende moremo povzeti v zvezi s širjenjem krščanstva še eno važno dejstvo. Krščanstvo se je začelo v tisti dobi iz mest širiti tudi na podeželje. Cerkev v Barbarigi nam kot arheološki vir materialno dokazuje ta proces, prav tako ga dokazuje tudi legendarno poročilo o Donatovem zgodnjem krstu v rojstnem kraju v istrski notranjosti, pomaknjeni proti mejam Panonije in Dalmacije. Ta proces nam omogoča razumevanje silovitega vzpona krščanstva na podeželju v 4. stoletju.

Severovzhodno od Istre je v mejah Italije kot najbolj vzhodno italsko mesto ležala Emona, ki je zaradi svoje izredne prometne lege in bližine Ogleja verjetno zgodaj prišla v stik s krščanstvom.²⁸⁷ Žal nimamo za obdobje velikih preganjanj kristjanov nobenega zanesljivega vira, ki bi pričal o življenju emonskih kristjanov v tej dobi. Legendi o sv. Maksimu in sv. Pelagiju sta, kot smo videli, silno problematična vira, in ne dajeta zanesljivega izhodišča za proučevanje začetkov krščanstva v Emoni. Arheološka raziskovanja mesta od začetka tega stoletja dalje so s svojimi dognanji opravičila nastanek hipoteze o dveh starokrščanskih oratorijih s srede 4. stoletja, vendar niso prinesla arheoloških dokazov za obstoj krščanstva že v začetku 4. stoletja.²⁸⁸ Zelo verjetno so se emonski kristjani v tej dobi zbirali v hiši na severozahodnem robu mesta, v bližini zahodnih mestnih vrat, kjer naj bi se v 3. stoletju izoblikoval sakralni prostor.²⁸⁹ Upravičenost te domneve potrjuje cela vrsta analognih primerov razvoja

²⁸⁷ O administrativni pripadnosti in prometni legi Emone gl. J. ŠAŠEL, *Emona*, RE Suppl. XI, 1968, 541 s.; 573 ss.; IDEM, *K zgodovini Emone v rimskih napisih in literaturi*, Zgodovina Ljubljane, Ljubljana 1984, 35 ss.

²⁸⁸ J. KLEMENC, *Krščanstvo v Emoni*, Nova pot 14, 1962, 356 ss., je na osnovi izkopavanj W. Schmidta z začetka stoletja in na osnovi drobnih starokrščanskih najdb (kristogram kot del svečnika, več oljenk s kristogramom) domneval obstoj starokrščanskih kulturnih prostorov na mestu emonskih insul 12 (območje Filozofske fakultete) in 30 (severozahodni vogal mesta). Gl. tudi L. PLESNICAR-GEC, *Starokrščanski center v Emoni*, Katalogi in monografije 21, Ljubljana 1983, 18.

²⁸⁹ Kot domnevo je to misel izrazil J. ŠAŠEL, *Emona*, Kulturni in naravni spomeniki Slovenije 50, Ljubljana 1975, 22. Tako kot v primeru Trsta tudi za Emono nimamo nobenih arheoloških dokazov za obstoj hipotetične »domus ecclesiae«. Arheološka analiza starejših gradbenih faz starokrščanskega središča v Emoni na območju insule 32 namreč ni potrdila obstoja zgodnjekrščanske molilnice iz predkonstantinske dobe, saj se začne krščanska kulturna namembnost tega stavbnega kompleksa šele z dvoransko cerkvijo v drugi polovici 4. stoletja (L. PLESNICAR-GEC, o. c., 16 ss.).

drugod (Pulj, Poreč, Trst?, Oglej), kjer so se razvila središča krščanskega življenja prav tako na območju predhodnih privatnih oratorijev, ki praviloma niso ležali v središču mesta, temveč na njegovem robu. Z obsežnega emonskega območja nimamo za ta čas o kristjanih nobenih poročil. Vendar pa nas posredna poročila iz njegove bližine — rojstvo sv. Donata v manjšem istrskem mestu okrog leta 270 v krščanski družini in rojstvo sv. Hijeronima v Stridonu okrog leta 347 v že pokristjanjenem ambientu²⁹⁰ — navajata na sklepanje, da je v tej dobi krščanstvo že začelo prodirati na podeželje. O cerkveni organizaciji prav tako ne vemo nič. Življenjska pot obeh omenjenih svetnikov, z začetkom »kariere« v Ogleju, nam kaže, da je vse to območje spadalo pod vpliv oglejske krščanske skupnosti.

4. Preganjanja kristjanov v Noriku

Razvoj krščanstva v Noriku v dobi preganjanj le deloma po pravici obravnavamo v okviru razvoja krščanstva na oglejskem vplivnem območju. Dejansko za ta čas ne razpolagamo z nobenim zanesljivim virom, ki bi dokazoval vpliv ali celo misijonsko — organizacijsko odvisnost krščanskih skupnosti v Noriku od Ogleja. Brez dvoma so bili v Noriku oglejski vplivi veliko šibkejši kakor v Istri in v Benečiji ali na ozemlju kasnejše Karniole. Tudi so bili objektivni pogoji za razvoj krščanskih skupnosti v Noriku v tem času drugačni kakor v prej obravnavanih pokrajinah. Norik je bil kot del panonijske dieceze podrejen cezarju Galeriju, ki je bil izmed vseh najbolj fanatičen preganjalec kristjanov. Preganjanje kristjanov na tem območju ni prenehalo leta 305 kakor v Italiji, temveč je trajalo teoretično do Galerijevega tolerančnega edikta aprila 311. Po pravici pa moremo soditi, da prelom v cerkveni politiki na območju panonijske dieceze ni prinesel Galerijev tolerančni edikt, temveč že imenovanje Licinija za vladarja teh pokrajin na konferenci v Karnuntu 11. novembra 308.²⁹¹ Ker iz začetne dobe vlade avgusta Licinija ne poznamo v panonijski diecezi nobenega mučeništva, moremo domnevati, da je Licinij, ki se je začel postopoma politično povezovati s Konstantinom, iz političnih razlogov prenehal z Galerijevo protikrščansko politiko.²⁹² Tako

²⁹⁰ Gl. R. BRATOŽ, *Kratek oris zgodovine krščanstva na Slovenskem v pozni antiki*, ZC 35, 1981, 213 s.

²⁹¹ A. JELOČNIK, *Centurska zakladna najdba*, Situla 12, 1973, 79 s.

²⁹² Gl. op. 4 in 5. Zaradi tega moremo sklepati, da Licinijeva začasna osvojitve Istre leta 310, ki jo poleg Centurske najdbe dokumentirata napisa iz Pulja (*I. I. X*, 1, 45) in Poreča (*I. I. X*, 2, 7; gl. A. JELOČNIK, o. c., 80 s.), ni prizadela istrskih krščanskih skupnosti. Zmotno je poreški napis v tem oziru interpretiral A. SONJE, *Predeufrazijske bazilike*, 226, ki je trdil, da posvetitev napisa Liciniju kot preganjalcu kristjanov kaže na težke razmere za krščanske skupnosti v Istri in na poskus poganske restavracije. Licinij je bil namreč versko indiferenten in je postal preganjalec kristjanov šele okrog

moremo verjeten čas preganjanja kristjanov v Noriku omejiti na obdobje od 303 do 308, kar je tri in pol let več kakor v Ogleju in Istri. Tako se razvoj krščanstva v Noriku razlikuje od sočasnega razvoja v Istri in Ogleju v tem, da je potekal v trših razmerah, ki so trajale dlje časa. S celotnega območja Norika, ki je bil v toku Dioklecijanovih reform neznano katerega leta razdeljen na dve provinci in kateremu je bila tedaj priključena Petoviona,²⁹³ imamo (z izjemo Petovione) o obstoju krščanstva v tej dobi prav malo virov.

A. Sveti Florijan

Poleg Viktorina iz Petovione, ki z ozirom na pomen zasluži posebno obravnavo, je edini po imenu poznani noriški mučenec iz te dobe sv. Florijan.²⁹⁴ Trdno izhodišče za poznavanje tega mučenca postavljata dva

leta 320, ko je prišel v spor s Konstantinom (gl. A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa III/1*, Torino 1977³, 51—52 (str. 66—69)).

²⁹³ Ne za delitev Norika, ne za premik meje na jugovzhodu province ne vemo niti približne letnice. Terminus ante quem za prvo spremembo je 304 (letnico postavlja oba vira o sv. Florijanu, gl. op. 295 in 303), priključitev Petovione Noriku pa kot prvi vir registrira šele *Itinerarium Burdigalense (Hierosolymitanum)* iz leta 333 (gl. J. ŠASEL v ANSl, 78). Sklepamo, da je do teh sprememb prišlo v sklopu Dioklecijanovih upravnih reform, ki so trajale vso dobo njegove vlade (gl. W. SESTON, *Dioclétien et la tétrarchie I*, Paris 1946, 320 ss.; T. D. BARNES, *The new empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge (Mass.) — London 1982, 209 ss.). O upravni razdelitvi Norika in priključitvi Petovione gl. E. POLASCHEK, *Noricum*, RE 17, 1936, 986 in 994; B. SARIA, *Petovio*, RE 21, 1951, 1174; G. ALFÖLDY, *Noricum*, London—Boston 1974, 199 (vsi z navedbo virov in diskusijo).

²⁹⁴ Glavna novejša literatura: J. ZEILLER, *Les origines* (prov. danub.), 62—64; I. ZIEBERMAYR, *Noricum, Baiern und Österreich*, München 1944, 17—30; R. NOLL, *Frühes Christentum in Österreich*, Wien 1954, 22—36; A. LHOTSKY, *Quellenkunde zur mittelalterlichen Geschichte Österreichs*, MÖG, Ergänzungsband 19, 1963, 132—135; A. AMORE, *Floriano di Lorch*, BS 5, 1964, 937—938; W. NEUMÜLLER, *Sie gaben Zeugnis. Lorch-Stätte des heiligen Florian und seiner Gefährten*, Wien—Linz—Passau 1968, 9—18; IDEM, *Der heilige Florian und seine »Passio«*, Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs 10, 1971, 1—35 (temeljna študija in temeljna objava legende); P. F. BARTON, *Frühzeit des Christentums in Österreich und Südostmitteleuropa bis 788*, Wien—Köln—Graz 1975, 48—54; K. REHBERGER, *Der hl. Florian — Ein Literaturbericht*, Lorch in der Geschichte (Herausgeb. R. ZINNHOBLER), Linz 1981, 98—116; R. PILLINGER, *Preganjanje kristjanov in uničevanje templjev na ozemlju Avstrije v rimski dobi*, ZČ 39, 1985, 173—183; zelo izčrpen prikaz čaščenja sv. Florijana od zgodnjega srednjega veka dalje je oskrbel K. REHBERGER, *Zur Verehrung des hl. Florian im Stift St. Florian*, Mitteilungen des oberösterreichischen Landesarchivs 11, 1974, 85—98.

Slovenska literatura o sv. Florijanu je skromna. Od novejših del naj navedemo le prispevek v LS 2, 1970, 311—312.

Čaščenje sv. Florijana je bilo med Slovenci precej razširjeno. Na to kaže stiški rokopis legende o sv. Florijanu (sedaj rokopis št. 650 Avstrijske narodne knjižnice na Dunaju; gl. J. GREGORIC, *Literarnokulturna dejavnost cistercijanov na Slovenskem*, Redovništvo na Slovenskem I. Benediktinci, kartuzijani, cistercijani, Ljubljana 1984, 63), številne upodobitve tega svetnika v njemu posvečenih cerkvah in liturgične knjige. Kot prvi

naša samo Codex Bernensis, glavni rokopis tako imenovane druge recenzije martirologija,²⁹⁹ tako zgodnje datacije nastanka zapisa in s tem hipotetične praverzije legende ne omaja. Rokopis je namreč nastal v Franciji (Metz), kjer ni bil razširjen kult sv. Florijana, zato je minimalna možnost, da bi avtor rokopisa v svoji dobi samovoljno vnesel v martirologij ta elogij. Tudi vsebinske in jezikovne značilnosti zapisa kažejo na njegov izvor v pozni antiki.³⁰⁰ 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 Hijerinomijanski martirologij.³⁰¹ 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.³⁰²

Osrednji vir o sv. Florijanu pa je legenda o njegovem mučeništvu, ki v tolikšni meri kot nobena od doslej obravnavanih vsebuje avtentične sestavine. Ohranjena je v dveh verzijah, krajši in daljši, ki sta nastali približno v istem času, krajša po vsej verjetnosti kot povzetek daljše in ne kot njena predloga.³⁰³ Legenda v nekaterih potezah izrazito spominja na ledendo o mučeništvu škofa Ireneja iz Sirmija, vendar je ujemanje le v oblikovnem oziru in zato ne zbija njene vrednosti.³⁰⁴ Prav tako so prese-

²⁹⁹ Gl. AA SS Nov. II/1, 1894, p. 54 in zlasti W. NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 13—21. Fotografijo zapisa o sv. Florijanu prinašata W. NEUMÜLLER, *Sie gaben Zeugnis*, Abb. 5 in R. PILLINGER, o. c., slika 3.

³⁰⁰ Na izvor zapisa v pozni antiki kaže tipično poznoantično formuliranje naslova »*ex principe officii*« (analogija: CASSIODORUS, *Variae* 2,28; ed. Th. MOMMSEN, MGH Auctores ant. 12, 1894, 62; gl. R. PILLINGER, op. 22). Ker srednjeveški pisar ni več razumel termina, ga je »popravil« v vsebinsko in slovnično nesmiselno zvezo »*et principii officii*«. Prav tako kaže na pisarjevo nerazumevanje zapisa oblika »*praecipitatum*«.

³⁰¹ Tudi W. NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 21, je ocenjeval možnost obstoja poročila o mučeništvu sv. Florijana kot »zelo verjetno«.

³⁰² Gl. op. 297.

³⁰³ Legendo (BHL 3054—3058; gl. tudi H. FROS, *Inédits non recensés dans la BHL*, AB 102, 1984, 186) sta v novjšem času objavila R. NOLL, *Frühes Christentum*, 26—32 (passio longior z nem. prev.) in W. NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 25—35 (krajša in daljša varienta, nem. prev. na str. 4—7). Vsebinske razlike med krajšo in daljšo verzijo legende so minimalne. Daljša verzija vsebuje kot osrednji del pripovedi (c. 4—7) dialog med Florijanom in prezesom, ki ga v krajši verziji ni. V krajši verziji se Lavriak omenja v srednjeveški varianti imena (*Lavoriaco*), v daljši v izvorni antični obliki (*Lauriacum*). V krajši verziji je izvršitelj smrtne kazni označen z ozirom na starost in razpoloženje (*iuvenis quidam saevus nimis*), v daljši samo z ozirom na razpoloženje (*quidam plenus rabie*, c. 8). V krajši verziji se ne omenja smrt štiridesetih spoznavalcev v ječi, ki jo omenja daljša verzija (c. 10). Stilistične podobnosti in razlike med obema verzijama legende našteva W. NEUMÜLLER, o. c., 7. Daljšo verzijo s slovenskim prevodom objavljamo (po Neumüllerjevi izdaji, vendar brez tekstnokritičnega aparata) v »Prilogi II«.

³⁰⁴ Dejanske podobnosti med legendo o mučencu Ireneju iz Sirmija (gl. Th. RUI-NART, o. c., 432—434; slov. prev. K. S. LUKMAN-I. POJAVNIK, o. c., 210—213) niso velike in se omejujejo le na odlomke, ki so v mučeniških spisih najpogostejše tipizirani: skoraj enak je uvodni stavek (do izraza »*efficiebant*« oz. »*efficiebantur*«), zelo podoben

netljive nekatere podobnosti z oglejskimi in istrskimi legendami.³⁰⁵ V danes poznani obliki je legenda nastala v 8. ali najkasneje 9. stoletju. Iz tega časa izhajajo najstarejši rokopisi.³⁰⁶

Osrednji del legende, Florijanova mučeniška smrt, se ujema s tem, kar nam sporoča Hijeronimijanski martirologij, z majhnimi odstopanji. Florijanov naslov »ex princeps officii«, ki ga (ne povsem zanesljivo) navaja martirologij, se omenja samo v enem rokopisu legende, v vseh ostalih pa se omenja Florijan kot aktiven »princeps officii«.³⁰⁷ Zelo verjetno je zgodovinska osebnost prezes Akvilin, ki ga martirologij ne omenja.³⁰⁸ Po zasliševanju pred prezesom, ki je spočetka bolj prepričevanje, nato pa tortura, ki pa ostaja v mejah možnega ali celo verjetnega, je sledila usmrtitev, ki je opisana na enak način kot v martirologiju. Nejasen zaključek elogija je tukaj razložen kot kaznovalni čudež, ki je zadel izvršitelja smrtne kazni.³⁰⁹ Nadaljevanje legende je vrsta čudežnih dogodkov, ki govorijo o rešitvi trupla, pokopu in čaščenju mučenca, in gotovo niso del prvotnega izročila.³¹⁰

je zaključek (vendar bi za tak zaključek lahko našli v mučeniških spisih na stotine analogij), vsebinsko so si podobni nekateri deli dialoga med mučencem in prezesom (načelo zavračanje poganškega kulta, stopnjevanje od »dialoga« k torturi) in način mučenja (v obeh legendah se omenja »*fustibus caedi*« (Pass. Iren. 4; Pass. Flor. 7) ter smrtna obsodba z utopitvijo (Pass. Iren. 4 »*in fluvium praecipitari*«); Passio Flor. 8 »*duci ad fluvium Anesum et ibi praecipitari de ponte*«); oba mučenca sta pred eksekucijo iztegnila roke proti nebu (Pass. Iren. 5 »*extendens manus in caelum*«); Pass. Flor. 8 »*extendens manus suas ad caelum*«)). Na podlagi teh podobnosti ne bi mogli trditi, da je legenda o Florijanu prirejena po legendi o Ireneju iz Sirmija, kot je trdil I. ZIBER-MAYR, o. c., 21.

³⁰⁵ Gl. op. 310.

³⁰⁶ W. NEUMÜLLER, o. c., 25.

³⁰⁷ Gl. op. 295 in Passio Floriani 2 (W. NEUMÜLLER, o. c., 30).

³⁰⁸ Prezes Akvilin iz drugih virov ni poznan. Med preganjalci kristjanov s tem imenom je poznan še *praefectus Orientis* iz dobe cesarja Decija (*Acta ss. Tryphonis et Respicii*; gl. Th. RUINART, o. c., 208—210) in *ἐπαρχος* (*praefectus*) v Izavriji iz Dioklecijanove dobe (*Synax. Eccl. CP*, 237 v. 18; *MR*, Nov. 19 (9) (p. 533)). Nobeden od teh ni služil za predlogo imenu noriškega prezesa. Ker elogij o Florijanu v *MH* (op. 295) ne navaja imena prezesa, je historičnost prezesa Akvilina sporna. Vendar je treba dodati, da se v večini drugih daljših elogijev v *MH*, ki so nastali kot povzetek obstoječih poročil o mučencih (gl. op. 298) prav tako ne navaja ime lokalnega preganjalca (tega navajata samo elogija za 1. in 7. mučenca). Ker je Passio Floriani nastala gotovo na podlagi starejšega spisa, ki je brez dvoma vseboval ime lokalnega preganjalca, menim, da lahko Akvilina prištevamo med zgodovinske osebnosti. V strokovni lit. zastopajo to mnenje G. WINKLER, *Die Reichsbeamten von Noricum und ihr Personal*, Österr. Akad. d. Wiss., Sitzungsber., 261/2, 1969, 110 s.; G. ALFÖLDY, *Noricum*, 199. Historičnost noriškega prezesa izpodbija T. D. BARNES, o. c. (kot v op. 293), 161 op. 54, ob nepoznavanju Passio Floriani in sklicevanju na starejšo, že preseženo literaturo; prav tako ga ne upošteva PLRE I.

³⁰⁹ Passio Floriani 8 (W. NEUMÜLLER, o. c., 33). Opis dogodka v »passio brevior« dopušta dvojno interpretacijo, oslepitev rablja ali oslepitev žrtve. Prim. op. 295.

³¹⁰ V opisu dogodkov od mučenčeve usmrtitve do pokopa (c. 8—9) se omenjajo štirje čudeži, ki so tipični za hagiografsko književnost in smo jih večino že spoznali v doslej obravnavanih legendah:

vira, elogij v Hijeronimijanskem martirologiju in legenda o njegovi mučeniški smrti. Prvi vir nam (v enem od možnih prevodov) sporoča sledeče:²⁹⁵

V Obrežnem Noriku v kraju Lavriaku rojstni dan Florijana, nekdanjega načelnika prezesove pisarne, na čigar ukaz so mu privezali skalo okrog vratu in ga vrgli v reko Anizo. Tisti, ki ga je porinil, je oslepel, kar so videli vsi navzoči.

Elogij o sv. Florijanu, ki se je ohranil le v enem od treh glavnih rokopisov Hijeronimijanskega martirologija (codex Bernensis s konca 8. stoletja),²⁹⁶ nas postavlja pred nekatera še nenačeta vprašanja. Florijan je bil v antiki zapažen svetnik, gotovo pa ni spadal v krog najbolj znanih mučencev. Edini dokaz njegovega kulta izven matične province je poročilo, da je ravenški škof Maksimilijan okrog leta 550 posvetil cerkev sv. Štefana v Raveni, v kateri je spravil relikvije dvajsetih svetnikov (aposto-

omenja njegovo čaščenje »*Proprium sanctorum*« Ljubljanske škofije iz leta 1729 (»*In festo SS. Floriani et sociorum martyrum. Duplex majus*«; v nepaginiranem dodatku, z lekcijami), nato »*Proprium sanctorum*« iz leta 1781 (Pars verna, str. 55—57) in iz leta 1848 (str. 149—150), oba z lekcijami, ki povzemajo vsebino legende (gl. »Uvod«, op. 24, 31, 36). Sv. Florijanu je posvečen eden najstarejših hagiografskih spisov v slovenščini: M. POHLIN, *Kratku popisovanje tega shiivenja S. Floriania ... S. Donata ... SS. Jannes inu Paula*, V Lublani 1769, 3—18 (31).

²⁹⁵ Besedilo rokopisa (Codex Bernensis; AA SS Nov. II/1, 1894, 54; W. NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 17 s.): »*et in murico ripense loco lauriaco natale Floriani et principii officii presidis ex cuius iussu ligato saxo collo eius deponente in fluvio Aniso missus est oculis crepantibus praecipitatum videntibus omnibus circumstantibus*«. Od vsebinskih korektur se vsi komentatorji strinjajo s korekturo »*de ponte*« namesto »*deponente*«. Besedno zvezo »*et principii officii*« večina bere »*ex principe officii*« (gl. op. 300), le H. DELEHAYE, *MH*, 230, predlaga izpustitev veznika »*et*« in branje »*principis officii*«. Manj soglasja je pri razlagi zadnjega dela elogija (»*oculis crepantibus ...*«), ker je vsebinsko nejasen in dopušča dvojno razlago. W. NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 20, je postavil domnevo, da za »*praecipitatum*« manjka odnosnica »*corpus*«, da moremo torej stavek razumeti tako, da so se ob sunku v vodo Florijanu razlile oči. Misel je nejasna. Predpostavlja namreč prehodno torturo na glavi (paralela k temu bi bilo poročilo o mučenju filozofa Boetija v Teoderikovih mučilnicah: »*Qui accepta chorda in fronte diutissime tortus, ita ut oculi eius creparent ...*«; *Excerpta Valesiana II*, 87 (edd. J. MOREAU-V. VELKOV, BT, 1968, 25)). Vendar pa dejanje samo nima z izvršitvijo smrtne kazni nobene vsebinske zveze. Bolj logična je razlaga, da moramo namesto »*praecipitatum*« brati »*praecipitatoris*«, ne da bi dodajali druge besede. V tem primeru stavek predpostavlja kaznovalni čudež, ki je v celotnem *MH* sicer enkrat in ki kaže na to, da je pisec povzel vsebino nekega danes izgubljenega poročila o mučeništvu. Na tako razlago, ki jo zastopata H. QUENTIN in H. DELEHAYE (*MH*, 229 in 230), nam kaže zaključek stavka z »*videntibus omnibus circumstantibus*« — gre za tipično sklicevanje na številne priče pri čudežu — in analogno poročilo v Bedovem martirologiju (22. jun.) o podobni kazni, ki je zadela rablja britanskega mučenca Albana (*Édit. prat.*, 112: »... *oculi ejus qui eum percussit pariter ceciderunt*«). Pravilnost take domneve potrjuje dejstvo, da je najstarejši med historičnimi martirologiji, ki je navajal Florijana, tako imenovani ANONYMUS LYONENSIS, ob dosledni naslovitvi na *MH* to mesto tako razumel (*Édit. prat.*, 81: »... in flumen Anisi praecipitatus est et mox, omnibus qui circumstabant videntibus, oculi praecipitatoris ejus crepuerunt.«).

²⁹⁶ Gl. AA SS Nov. II/1, 1894, IX s.

lov, mučencev in mučenk), med njimi tudi relikvije sv. Florijana.²⁹⁷ Kako je pri tem mogoče, da je elegij o njem v koledarju mučencev, ki je nastal sredi 5. stoletja v severni Italiji, verjetno na oglejskem območju, eden najdaljših v celotnem martirologiju (32 besed), daljši kot ga imajo nekateri zelo znani svetniki, in da je po številu elementov (kraj dogodka, poklic mučenca, podroben opis usmrtitve z novo podrobno oznako kraja, omemba čudežnega dogodka ob tem) v celotnem martirologiju enkrat?²⁹⁸ Ker je pri znanem načinu kompiliranja martirologija izključeno, da bi sestavljali iz lastne pobude dodajali elegiju nove in nove elemente (ogromna večina svetnikov, med njimi tudi najbolj znani, se navaja samo z imenom in krajem mučeniške smrti), je neizpodbiten sklep, da so avtorji elegija črpali iz nekega spisa o mučencu Florijanu, praverzije kasnejše legende, ki je v prvi polovici 5. stoletja že obstajal. Samo dejstvo, da ta elegij pri-

²⁹⁷ AGNELLUS, *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis* 72 (ed. O. HOLDER-EGGER, MGH *Scriptores rerum Langobard. et Italic. saec. VI—IX*, 1878, 327 s.): »Collocavit autem hic (sc. episc. Maximilianus in ecclesia s. Stephani) merita apostolorum et martirum, id est sancti Petri, sancti Pauli . . . sancti Quirini, sancti Floriani, sancti Emiliani, sancti Apolenaris, sanctae Agathae, sanctae Eufimiae, sanctae Agnetis, sanctae Eugeniae, qui orent pro nobis.« Gl. H. DELEHAYE, *Les origines*, 326. Ker drugi mučenec Florijan iz antike ni poznan (vse ostale omembe Florijanov v MH so nezanesljive), moremo sklepati, da gre za noriškega mučenca, zlasti zaradi intenzivnih stikov Ravene z Norikom v drugi polovici 5. stol. (EVGIPIJ, *Življenje svetega Severina*, izd. R. BRATOŽ, Ljubljana 1982, 382; R. BRATOŽ, *Severinus von Noricum* (kot v pogl. I, op. 373), 39 s. op. 161).

²⁹⁸ Elegije podobne dolžine ima v MH še devet svetnikov in svetniških skupin, kar prikazuje sledeča tabela:

datum.	ime mučenca	štev. besed	elementi elegija
jan. 1(19)	Alamachus	28	kraj, preganjalec, vzrok in način usmrtitve
jan. 3(23)	Theogenes	60 (?)	kraj, oznaka mučenca, preganjalec, usmrtitev, pokop, čaščenje
jan. 12(37)	mart. anon.	25	kraj, vzrok aretacije, usmrtitev
mart. 6(130)	Victor et Victorinus	36	kraj, mučenje in smrt
mart. 26(162)	Montanus	26	kraj, poklic, aret., usmrtitev, najdba rel.
mai. 3(227)	Helena	25	najdba sv. križa v Jeruzalemu
mai. 4(229)	Antoni(n)a	26	kraj, mučenje in smrt, preganjalec
mai. 19(261)	Calocerus et Partenus	35	kraj, poklic, vzrok smrti, kraj pokopa
jul. 10(362)	Nabor et Felix	17	mučenje in smrt, »translatio« relikvij

Ker je za vse te elegije zelo verjetno, da je njihov avtor črpal iz mučeniških aktov (v primeru Feliksa in Narobja se ti omenjajo s formulo »*quorum gesta habentur*« (p. 362)), moremo isto predpostavljati tudi za elegij o sv. Florijanu (prim. elegij o s. Mametu, MH, Aug. 17 (447): »*cuius gesta habentur*«).



13. Anonimni poreški mučenci



14. Mučeništvo sv. Florijana

Legenda nam poleg osrednje zgodbe o Florijanu poroča o okoliščinah, v katerih je potekalo preganjanje kristjanov v Noriku v dobi Dioklecijana in Maksimijana (Galerija). Omenja se beg v gore in skrivanje v skalnih votlinah — lahko razumljivo v gorski deželi, kakršen je bil Norik — kar po vsej verjetnosti ni hagiografski topos, temveč odsev resničnih dogodkov.³¹¹ Poročilo o begu in aretaciji štiridesetih kristjanov v Lavriaku kaže, da krščanstvo tedaj v deželi ni bilo nekaj izjemnega. Dasi je število samo brez dvoma sfirizirano,³¹² nam vendar odraža velikost krščanskih skupnosti v Noriku v mestih. Ob predpostavki, da so med preganjanji zajeli in kaznovali le del kristjanov, praviloma tiste, ki so bili najbolj goreči in so se najbolj izpostavljali, moremo oceniti velikost teh krščanskih skupnosti od več deset do največ nekaj sto pripadnikov. Očitno je Florijan postal žrtev preganjanja, ker je bil najbolj znan kristjan, v provincialnih razmerah visok uradnik, in zaradi svojega provokativnega nastopa ob začetku preganjanja. Poročilo, da je Florijan iz Cetija pohitel v Lavriak preganjalcem naproti in se jim sam javil, moremo vzeti kot avtentično, temelječe na izvirnem izročilu, saj ni razloga, da bi ga pozneje spre-

a) Čudežni prenos mučenčevega trupla po reki (kljub temu, da je bil mučenec usmrčen tako, da so mu privezali utež za vrat) in odložitev trupla na bregu spominja na podobne opise v drugih legendah, kjer je bil mučenec usmrčen z utopitvijo (npr. *Passio s. Justi* 4; AA SS Nov. I, 1887, 429); v širšem smislu spadajo v te vrste čudežev tudi čudežne plovbe mučeniških relikvij čez morje (npr. v legendi o sv. Evfemiji in legendi o sv. Mavru; gl. pogl. I, op. 160; pogl. III, op. 204).

b) Florijanovo truplo je na bregu zaščitil po božjem namigu orel, ki je že po poganskih predstavah veljal za božjo ptico.

c) Čudež videnja, da se mučenec predstavi kakemu pobožnemu kristjanu, da bi ga pokopal, je v legendah prav tako pogosto; prim. *Passio s. Justi* 5 in *Passio s. Anastasiae* 9 (H. DELEHAYE, *Étude*, 227).

č) Čudež, da živali na božji namig na nekem mestu obnemorejo in na ta način zaznamujejo kraj nekega pomembnega dogodka (na tistem kraju ponavadi izbruhne studenec in tam se dogajajo čudežna ozdravljenja) nas spominja na legendo o Kancijih (*Passio Cant.* 6—8; AA SS Mai VII, 1866, 422).

³¹¹ Beg kristjanov v gore v času preganjanja omenjajo različni viri predvsem za Vzhod. Tako poroča EUSEBIUS, *H. E.* 6,42,2—4 (ed. G. BARDY, SC 41, 1955, 151 s.; slov. prev. F. K. LUKMAN-I. POJAVNIK, o. c. 122) o begu kristjanov v gore in puščave v času Decijevega preganjanja v Egiptu; GREGORIUS THEOLOGUS, *Oratio* 43,5 (PG 36, 501) poroča o begu v gore med preganjanjem Maksimina Daja v Pontu. *Acta ss. Agapes, Chioniae, Irenes* 2 (Th. RUINART, o. c., 424) omenjajo beg solunskih devic v gore v času Galerijevega preganjanja v Makedoniji. Med zahodnimi viri omenja na obravnavanem ozemlju beg kristjanov v divjino legenda o oglejskih mučencih Feliksu in Fortunatu (gl. op. 113). Kljub temu, da se ta opis nahaja v uvodnem poglavju legende o sv. Florijanu, moremo domnevati, da ni splošen, temveč se nanaša na razmere v Noriku; s tem drugim uvodnim stavkom se namreč legenda o Florijanu loči od legende o Ireneju iz Sirmija, ki tega poročila nima.

³¹² Zaradi velikega pomena števila štirideset v krščanstvu (gl. A. GRABNER-HAIDER-J. KRAŠOVEC, *Biblični leksikon*, Celje 1984, 712) naletimo na to število večkrat tudi v najstarejših poročilih o mučencih. Prim. *MH, Ian.* 13 (38—39; štirideset mučencev iz Rima); *Mart.* 9 (134; štirideset muč. iz Sebaste); *Dec.* 24 (664; štirideset antiohijskih devic).

minjali, ker je bil Cetij v srednjem veku skorajda neznano mesto. Florijan je po odpustu iz službe, verjetno na osnovi Dioklecijanove čistke v vojski in upravi pred začetkom glavnega preganjanja, okrog leta 300, živel v Cetiju, od koder se je v začetku preganjanja napotil v Lavriak, na svoje delovno področje, in se predal svojim nekdanjim kolegom.³¹³ Florijanovo smrt moremo najverjetneje datirati v leto 304, dasi ne moremo izključiti letnice 303, saj legenda datira dogodke na sam začetek preganjanja v Noriku, ko je ukaz cesarjev prispel v Norik.³¹⁴ Poročilo o Florijanovem prebivanju v Cetinju nam objektivno dokazuje obstoj krščanstva v dveh noriških mestih, Cetiju in Lavriaku, ki je očitno imel najštevilčnejšo krščansko skupnost. Florijanova pot preganjalcem naproti in njegov provokativen nastop po vsej verjetnosti odražata montanistično miselnost, ki smo jo srečali pri nekaterih mučencih na obravnavanem področju, in ki v uradni cerkvi ni žela odobravanja.³¹⁵ Način usmrčitve je brez dvoma avtentičen, vendar nikakor ne edini možen v Noriku v tisti dobi. Poleg smrti v ječi zaradi mučenja in izčrpanosti (kot nam kaže primer štiridesetih spoznavalcev), je kristjane lahko zadela smrt na grmadi, na kar je meril Florijan v pogovoru s prezesom in kakor je v bližnji Reciji umrla sv. Afra.³¹⁶

B. Lorški mučenci

Legenda o sv. Florijanu je edini vir, ki nam poroča o smrti štiridesetih kristjanov, ki so bili med preganjanji v Lavriaku aretirani, mučeni in zaprti, in so nato, očitno zaradi mučenja in izčrpanosti, vsi pomrli v ječi.³¹⁷

³¹³ *Passio Floriani* 2—3; W. NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 11, je domneval, da je bil Florijan odstavljen na podlagi prvega Dioklecijanovega edikta (feb. 303), ki je vsem kristjanom odvzel dostojanstvo in poveljitve državljanske pravice (gl. LACTANTIUS, *De mortibus persec.* 13,1; ed. J. MOREAU, SC 39, 1954, 91 s.). Verjetneje se zdi, da je bil Florijan odstavljen že na osnovi predhodne čistke v vojski in v centralnem državnem aparatu v letih 299/300, ko so bili kristjani le odstavljeni, niso pa še bili usmrčeni zaradi zavrnitve prisege oz. počastitve državnih bogov. Norik je ležal na ozemlju Galerija, ki je bil pri izvajanju te čistke posebno temeljit. LACTANTIUS, *De mort. pers.* 10,4 (p. 89 in kom. na str. 265) poroča, da so čistko naprtili tudi poveljnikom obmejne vojske, kakršno je imel Norik (*«datisque ad praepositos litteris, etiam milites cogi ad nefanda sacrificia praecepit, ut qui non paruissent, militia solverentur»*). Gl. tudi EUSEBIUS, *H. E.* 8,4,3 (SC 55, 1958, 10). Florijan bi postal žrtev kot pripadnik *«militie officialis»* (v *Pass. Flor.* 6 označuje svojo službo kot *«humana militia»*, pripadniki policijskih sil se označujejo kot Florijanovi kolegi *«cum quibus ante militaverat»*).

³¹⁴ *Passio Floriani* 2 (*«cum venisset sacrilegorum principum praeceptio apud Noricum Ripensem»*). Če je bil edikt izdan konec februarja in je bil kmalu nato poslan na Zahod, je verjetno v začetku aprila prispel v Obrežni Norik. Treba pa je poudariti, da je tudi 4. edikt, izdan zgodaj spomladi 304, nekako v tem času (aprila?) prispel v Norik. Iz vsebine edikta, zapovedi žrtvovanja za vse prebivalce države (*Passio Floriani* 3: *«praecepta imperatorum ... ubi iubent omnes homines diis libamina exhibere»*), je razvidno, da gre verjetneje za 4. edikt, da je torej verjetnejša letnica Florijanove smrti

³¹⁵ Prim. op. 191.

Po pripovedi legende sodeč naj bi bili aretirani pred Florijanom (ki je bil verjetno aretiran v drugi polovici aprila), umrli pa naj bi po njegovi mučeniški smrti 4. maja, zelo verjetno leta 304. Ker teh mučencev ne omenja noben drugi vir, niti Hijeronimijanski martirologij, niti historični martirologiji, niti lokalni srednjeveški viri, so bili ti anonimni mučenci dolgo časa neopaženi.³¹⁸

Pozornost nanje so obrnile arheološke najdbe. Pri restavraciji cerkve sv. Lovrenca v Lorchu leta 1900 so v glavnem oltarju odkrili kamnit zaboj, poln človeških kosti, zaviti v preprost lanen in volnen prt.³¹⁹ Analiza najdbe je pokazala, da gre za relikvije, ki so bile shranjene v tako imenovani drugi starokrščanski baziliki iz druge polovice 5. stoletja. Ker so bile kosti ožgane in ker je relikviarij ustrezal meram oltarja prve starokrščanske bazilike, je upravičen sklep, da so bile relikvije požgane ob katastrofi, ki je sredi 5. stoletja zadela baziliko (hunski vpad?). Razmetane kosti so tedaj zbrali, zavili v prt in ponovno pokopali v kamnitem zaboju v drugi baziliki. Relikviarij je vseboval kosti najmanj enaintridesetih oseb, v glavnem moških. Verjetno je bilo v prvotnem stanju, v prvotni starokrščanski baziliki, v njem še več kosti, približno štirideset. Začetek njihovega čaščenja moremo datirati v dobo nastanka prve starokrščanske bazilike okrog leta 370. Posebej z novjšimi arheološkimi raziskavami je postalo identificiranje relikvij nesporno; gre za izvirne relikvije iz pozne antike, shranjene v relikviariju, ki je eden najstarejših ohranjenih v krščanskem svetu sploh.³²⁰

Arheološke raziskave so tako zanesljivo kot samo še v primeru oglejskih mučencev Kancijev potrdile avtentičnost legendarnega izročila.

³¹⁶ *Passio Floriani* 7; o sv. Afri gl. F. PRINZ, *Die heilige Afra*, Bayerische Vorgeschichtsblätter 46, 1981, 210—215; W. BERSCHIN, *Die älteste erreichbare Textgestalt der Passio s. Aefrae*, ibidem, 217—224.

³¹⁷ *Passio Floriani* 2; 10.

³¹⁸ W. NEUMÜLLER, *Die Lorcher Martyrer*, Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs 11, 1974, 19 ss.

³¹⁹ W. NEUMÜLLER, *Sie gaben Zeugnis*, 24 ss; IDEM, *Die Lorcher Martyrer*, 8 ss.

³²⁰ L. ECKHART, *Die Kontinuität in den Lorcher Kirchenbauten mit besonderer Berücksichtigung der Kirche des 5. Jahrhunderts*, Die Völker an der mittleren und unteren Donau im fünften und sechsten Jahrhundert, Wien 1980, 23—27; IDEM, *Die St. Laurentius-Basilika von Enns-Lorch/Lauriacum in Geschichte, historischer Theorie und archäologischer Praxis*, Lorch in der Geschichte, Linz 1981, 57—71; IDEM, *Die Stadtpfarrkirche und Friedhofskirche St. Laurentius von Enns-Lorch-Lauriacum in Oberösterreich. Die archäologischen Ausgrabungen 1960—1966*, Forschungen in Lauriacum 11, 1—3, Linz 1981 (rec. R. BRATOŽ, AV 33, 1982, 548—550); IDEM, *Die archäologischen Ausgrabungen 1960 bis 1966 in der St. Laurentius Basilika von Enns-Lorch-Lauriacum*, Severin zwischen Römerzeit und Völkerwanderung (Katalog der Ausstellung), Linz 1982, 375—385; IDEM, *Die Heiligen der Lorcher Basilika und die Archäologie*, Oberösterreichische Heimatblätter 36, 1982, 28—41; IDEM, *Archäologische Zeugnisse des frühen Christentums in Oberösterreich*, Oberösterreich in der Völkerwanderungszeit, Oberösterreich. Kulturzeitschrift 1, 1982, 7—15; gl. tudi R. ZINNHOBLER, *Der Lorcher Reliquienschatz*, Lorch in der Geschichte, Linz 1981, 117—127; R. PILLINGER, o. c., 176.

IV.

VIKTORIN PTUJSKI IN NJEGOVA DOBA

1. Življenje

Največja in zgodovinsko najbolj dokumentirana osebnost iz zgodovine krščanstva v predkonstantinski dobi je bil na obravnavanem ozemlju Viktorin Ptujski. To je prvi literarni ustvarjalec ne le na območju današnje Slovenije, temveč tudi na vsem področju podonavskih provinc, če seveda odmislimo ustvarjanje dveh Rimljanov, Ovidija v izgnanstvu v Tomih med leti 8—18 in cesarja Marka Avrelija na območju Panonije med markomanskimi vojnami, okvirno med leti 168/9 do 178/180. Leta 392 je Viktorinov daljnji rojak Hijeronim v Betlehemu zapisal o njem:

»Viktorin, petovionski škof, ni enako (dobro) znal latinsko kakor grško. Zaradi tega se zdijo njegova dela velika po mislih, manjvredna pa v slogovnem oziru. Ta (dela) so naslednja: Komentarji h Genezi, k Eksodu, Levitiku, Izaiji, Ezekijelu, Habakuku, Pridigarju, k Visoki pesmi, k Janezovemu Razodetju, Proti vsem herezijam in številna druga. Na koncu je bil kronan z mučeništvom.«¹

To kratko poročilo nas postavi pred številna nerazrešljiva vprašanja. Kljub temu, da moremo oceniti kot dokončno razrešen spor o tem, kje je bil Viktorin škof, v Petovionu ali v akvitanskih Piktavijih,² nam ostane

¹ HIERONYMUS, *De viris illustribus* 74 (PL 23, 683): »Victorinus, Petavionensis episcopus, non aequae Latine ut Graece noverat. Unde opera eius grandia sensibus, viliora videntur compositione verborum. Sunt autem haec: Commentarii in Genesim, in Exodum, in Leviticum, in Isaiaem, in Ezechiel, in Abacuc, in Ecclesiasten, in Cantica Canticorum, in Apocalypsim Joannis, adversus omnes haereses, et multa alia. Ad extremum martyrio coronatus est.«

² Vzrok za nastanek spora o kraju Viktorinovega delovanja je dejstvo, da so srednjeveški kopisti zaradi neznanja, manj verjetno iz domoljubnih motivov, Viktorinov pridevek *Petabionensis*, *Petavionensis*, v Hijeronimovih spisih »popravljali« v njim razumljivejši *Pictaviensis*, saj je bil Poitiers tedaj splošno znano mesto, medtem ko je za Ptuj le malokdo vedel. Tej zmoti so sledili nekateri izdajatelji Hijeronimovih del od 15. stol. dalje. To zmoto je prepričljivo ovrgel sorbonski profesor J. de LAUNOY z razpravo *De Victorino episcopo et martyre dissertatio* (Paris 1653), ki pomeni začetek znanstvenega raziskovanja Viktorinovega življenja in dela. V njej je na podlagi roko-

še vedno nerazrešeno vprašanje Viktorinovega izvora. Ker je krščanstvo vzhodna religija, nastopajo kot prvi nosilci in razširjevalci nove vere na Zahodu praviloma orientanci z grškimi imeni. Ime prvega znanega petovionskega škofa je latinsko, vendar nam to dejstvo samo pove prav malo. Latinska imena so bila razširjena tudi na Vzhodu in so jih ravno med kristjani imeli večkrat pravi Grki ali vzhodnjaki. Kot značilen primer naj navedemo Hijeronimijanski martirologij, kjer med najmanj šestimi različnimi Viktorini najdemo tri orientance oziroma Grke.³ Hijeronimovo poročilo, da je bolje znal grško kakor latinsko, nas pri iskanju odgovora na vprašanje Viktorinovega izvora pusti tavati v temi. Res so na njegovi podlagi mnogi raziskovalci menili, da je bil po rodu Grk in da je prišel v Petovion z Vzhoda.⁴ Vendar pa, če bi bil Viktorin pravi Grk, bi bila taka Hijeronimova oznaka sama po sebi nesmiselna.⁵ Najbolj v duhu Hijeronimove opazke bi bila predstava, da je Viktorin izhajal iz jezikovno in etnično mešanega ozemlja, kjer se je lahko naučil obeh jezikov. Taki

pisne in vsebinske analize Hijeronimovih omemb sv. Viktorina, na podlagi Sofronijevega prevoda Hijeronimovega dela »O slavnih možeh« v grščino ter na podlagi poročil v martirologijih in pri raznih srednjeveških avtorjih neizpodbitno dokazal, da je bil Viktorin lahko škof samo v panonijsko-noriški Petovioni. Rezultate te razprave je sprejela velika večina raziskovalcev, redki nasprotniki so predvsem iz domoljubnih nagibov vztrajali vse v drugo polovico prejšnjega stoletja. Gl. G. VAN HOOFF, AA SS Nov. 1, 1887, 433 ss.; M. NAPOTNIK, *Sveti Viktorin, škof Ptuijski, cerkveni pisatelj in mučenec*, Na Dunaji 1888, 112 ss. (ponatis celotne Launoyeve razprave); 264 ss.; O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur II*, Freiburg in Breisgau 1903, 594.

Povsem zadostnim in prepričljivim Launoyevim argumentom lahko dodamo še tri argumente zgodovinske narave, na katere doslej še ni bilo opozorjeno:

a) Pictavii so ležali na ozemlju pod oblastjo cesarja Konstancija Klora, ki ni preganjal kristjanov, zato nam zanesljiva mučeništva iz te dobe v Galiji niso poznana; gl. LACTANTIUS, *De mortibus persec.* 15,7 (ed. J. MOREAU, SC 39, 1954, 94 in 291).

b) V zgodnjem srednjem veku (?) se na območju današnje Zgornje Avstrije pojavijo skupaj relikvije mučencev Viktorina in Florijana (gl. op. 27). Če bi bil Viktorin akvitanški mučenec, bi bilo to praktično nemogoče.

c) Upoštevaajoč napise, zbrane v *CIL XIII* (1899—1943), ne poznamo iz Piktavijev niti enega Viktorina, iz Petovione pa jih je znanih kar pet ali šest (gl. op. 10).

³ Kar 37 omemb Viktorinov v *MH* pripada najmanj šestim in gotovo ne več kot desetim različnim Viktorinom. Od teh šestih so trije gotovo vzhodnjaki (po en mučenec iz Aleksandrije, Nikomedije in Izavrija; gl. *MH*, Feb. 24 (113); Mart. 6 (130); Mai 16 (257)), trije pa zapadnjaki (po en mučenec iz Afrike, Aminterna in Rima; *MH*, Jan. 14 (40); Jul. 24 (393); Aug. 8 (424)).

⁴ Tako mnenje so zastopali O. BARDENHEWER, o. c., 594; J. ZEILLER, *Les origines (prov. danub.)*, 66 s.; H. LECLERCQ *Illyricum*, DACL 7/1, 1926, 100; G. BARDY, *Victorin de Pettau*, DTC 15/2, 1950, 2282. Od njega so se distancirali G. VAN HOOFF, AA SS Nov. I, 1887 439; M. NAPOTNIK, o. c., 172 s.; F. HORVAT, *Die 1600-jährige Jubiläums-Feier des Märtyrertodes des Hl. Viktorinus, Bischofes von Petovio*, Marburg 1904, 12; A. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius II/2*, Leipzig 1958², 427 (zlasti op. 3). Gl. naslednjo op.

⁵ F. KOVACIĆ, *Šestnajststoletnica smrti sv. Viktorina*, Voditelj v bogoslovnih vedah 7, 1904, 57; IDEM, *Petovij in Celeja v starokrščanski dobi*, Buličev zbornik, Zagreb—Split 1924, 388.

jezikovno in etnično mešani otoki so bila velika mesta na Zahodu, ki so nekako od drugega stoletja dalje imela vse več grško govorečega prebivalstva.⁶ Tedaj še poganska in kulturno nerazvita jezikovno mešana podeželska področja južnega Balkana ne pridejo v poštev. Tako mesto je bila tudi Petoviona, ki je imela v tretjem stoletju, po govorici epigrafskega gradiva, znaten delež prebivalstva grško-orientalskega porekla.⁷ Če torej Viktorinove domovine spričo izrecnih Hijeronimovih poročil, da gre za njegovega rojaka in za zahodnega, latinsko pišočega človeka,⁸ ne moremo iskati na Vzhodu, je najbolj smiselno, da jo iščemo v sami Petovioni.⁹

K temu sklepu nas navaja posredno tudi epigrafsko gradivo. Ime

⁶ T. FRANK, *Rassenmischung im Römischen Reich*, Der Untergang des Römischen Reiches, Herausgeg. v. K. CHRIST, Wege d. Forschung 269, Darmstadt 1970, 138 ss., zlasti 155 ss.

⁷ O grško-orientalskem prebivalstvu Panonije, ki se je zlasti povečalo od konca 2. stol. dalje, gl. lit. v pogl. I, op. 192). Statistična analiza petovionskih napisov, objavljenih v CIL III 4015—4098, 10871—10886, 13410—13416, 14051—14065, 14354²⁵—14355⁵, 15184—15186, AIJ 265—444, ILJu 337—353, 1134—1162, nas vodi do sklepa, da je bilo v antični Petovioni močno zastopano prebivalstvo grško orientalskega izvora. Od okrog 285 poznanih imen s petovionskih napisov je 41 imen (14,4 %) takih, ki kažejo na grški ali orientalski izvor njihovih nosilcev. Seveda je ta izračun le grobi približek, ki nam pokaže spodnjo mejo, saj ne vemo, koliko Grkov in vzhodnjakov se skriva pod latinskimi imeni, zlasti imeni sužnjev, osvobodencev in tistih meščanov, katerih ime »Aurelius« kaže, da so sprejeli rimsko državljanstvo s Karakalovo konstitucijo iz leta 212. Med temi 41 imeni gre v pretežni meri za sužnje in osvobodence v upravi carinske službe ilirskega carinskega okrožja. Če upoštevamo dejstvo, da je večina napisov s konca 1., iz 2. in z začetka 3. stoletja, torej v znatni meri še iz časa latinske kolonizacije, in da se začne večati delež grško-orientalskega prebivalstva šele od konca 2. stoletja dalje, si moremo jezikovno in etnično sestavo petovionskega prebivalstva v Viktorinovi dobi predstavljati še z večjim delom grško-orientalskega življa, kot ga izkazuje ta izračun (morda do ene petine?). Očitno so se ti priseljenci hitro prilagodili latinsko govorečemu okolju, saj napisi kažejo na mešane zakone in je grških napisov razmeroma malo (CIL III 4075; 14355⁴ = AIJ 412 (dvojezičen napis); M. ŠASEL-KOS, *Fragment* (kot v pogl. I, op. 401).

⁸ Hijeronim na dveh (treh?) mestih z izrazom »noster« apostrofira Viktorina kot svojega rojaka (*Epistula* 18,6 (ed. J. LABOURT, I, CB, 1949, 61); *Epistula* 36,16 (cit. ed. II, 63); *Praefatio in omelias Origenis super Lucam evangelistam* (edd. H. CROUZEL et cet., SC 87, 1962, 96; v tem primeru se epiteton »nostri homines« nanaša bolj verjetno na latinske krščanske pisce nasplošno in ne konkretno na Viktorina)), štirikrat ga označuje kot latinskega pisca ali pa ga našteva v zaporedju latinskih piscev (*In Matthaeum, Praefatio* (edd. D. HURST-M. ADRIAEN, CCSL 77, 1969, 5); *In Esaiam XVIII, Prologus* (ed. M. ADRIAEN, CCSL 73 A, 1963, 740); *In Hiezechielem* 11,36,1/15 (ed. F. GLORIA, CCSL 75, 1964, 500); *De viris illustribus* 18 (PL 23, 637)).

⁹ Če bi bil Viktorin Grk ali orientalec, bi Hijeronim to gotovo vedel in bi to zapisal, na način, kakor to poroča za tiste krščanske pisatelje, pri katerih se »origo« ne ujema s krajem delovanja, npr.: *Methodius, Olympi Lyciae, et postea Tyri episcopus* (*De viris ill.* 83; PL 23, 691); *Eustathius, genere Pamphylius, ... deinde Antiochiae rexit Ecclesiam* (*De viris ill.* 85; PL 23, 691); *Eusebius, natione Sardus ... Vercellensis episcopus* (*De vir. ill.* 96; PL 23, 697); *Fortunatianus, natione Afer, Aquileiensis episcopus* (*De vir. ill.* 97; PL 23, 697); *Victorinus, natione Afer, Romae ... rhetorican docuit* (*De vir. ill.* 101; PL 23, 701).

(cognomen) Victorinus je bilo v Zgornji Panoniji in Noriku dokaj pogosto, še zlasti pogosto je bilo v sami Petovionii, kjer je za dobo 2. in 3. stoletja znanih kar pet, morda celo šest Viktorinov.¹⁰ Zgornjepanonijski in noriški Viktorini so bili po družbenem izvoru predvsem pripadniki vojaškega stanu, med njimi naletimo tudi na pripadnike municipalnega plemstva.¹¹ Ali naj iščemo korenine našega Viktorina v teh družbenih slojih? Temu v prid govori dejstvo, da bi kot pripadnik nižjih slojev težko postal škof, in pa ne povsem zanesljivo Kasiodorovo poročilo, da je bil pred opravljanjem škofovske funkcije retor.¹² Spričo dejstva, da so pripadniki municipalnega plemstva in vojaškega stanu nasplošno pozno in neradi sprejemali krščanstvo, ki je bilo v tretjem stoletju na Zahodu še vedno v pretežni meri vera nižjih slojev in zlasti ljudi vzhodnega izvora, bi bilo bolj primerno iskati Viktorinov izvor v teh slojih petovionskega prebivalstva. Takemu sklepanju pa nasprotujejo rezultati analize epigrafskega gradiva iz Zgornje Panonije in Norika, ki kažejo, da med Viktorini praktično ne naletimo na Grke in orientince. Ker nas viri puščajo povsem na cedilu, bo vprašanje verjetno za vedno ostalo nerazrešeno.

Tudi razmišljanja o Viktorinovem šolanju so lahko samo hipotetične

¹⁰ CIL III 4016 (pripadnik nižjih slojev?); 4036 (rimska državljanka, napis iz leta 189); 6010₂₃₄ (socialno poreklo nedoločljivo); 6761 (centurion v raznih legijah, doma iz Petovione, umrl v Ankari); ILJu 1135 (verjetno iz vrst premožnih meščanov, napis iz leta 243); bolj verjetno Victor kakor Victorinus se je imenoval vojak iz Petovione, omenjen na napisu iz Rima (CIL VI 3262_{D4}).

¹¹ Cognomen »Victorinus« se pojavlja na napisih Zgornje Panonije (če ne upoštevamo napisov iz Petovione) devetnajstkrat (CIL III 3917; 3974; 3996a; 4008 (=AIJ 474); 4148; 4419; 4433; 4452; 4537; 6018₁; 10820 (= AIJ 500); 10914; 10964; 10987; 11116; 11180; ILJu 331; 1130; 1133), v Noriku osemkrat (CIL III 4853; 4876; 5185; 5352; 5567; 5632; 11635; 11779). V glavnem gre za pripadnike vojaškega stanu, ki so zastopani kar na trinajstih napisih: vojak ali nižji oficir (CIL III 4419; 4452_{2,15}; 10987; 11180; ILJu 1130), vojakov sorodnik (CIL III 5567), veteran ali član njegove družine (CIL III 4008; 4148; 4853; 5632; ILJu 1133), beneficiarius (CIL III 5185; ILJu 331). Le v Sisciji naletimo na pripadnike municipalnega plemstva (CIL III 10820 = AIJ 500) in na krščansko družino (CIL III 3996a). V osmih primerih je socialni izvor nedoločljiv, čeprav moremo sklepati, da gre v glavnem za pripadnike nižjih slojev. Samo enkrat se izrecno omenja suženj (CIL III 4876). Največ Viktorinov je epigrafsko dokazanih v Petovionii (gl. op. 10), Karnuntu (5), Sisciji (4), Andautoniji in Virunu (po dva). Etnični izvor je latinski ali domači, le v enem primeru moremo sklepati, da gre za orientince (CIL III 6018₁). Predaleč je šel v svojih zaključkih o visokem družbenem poreklu zgornjepanonijskih Viktorinov G. VAN HOOFF, AA SS Nov. I, 1887, 439 s., ki se mu je pridružil M. NAPOTNIK, o. c., 270.

¹² CASSIODORUS, *De institutione divinarum litterarum* 5 (PL 70, 1116 s.: »... Victorinus, ex oratore episcopus...«); 7 (PL 70, 1119). Gl. A. VAN HOOFF, AA SS Nov. I, 1887, 438; 440. Morda temelji ta Kasiodorova oznaka na zamenjavi ptujskega škofa z retorjem Marijem Viktorinom Afrom (tako sta menila O. BARDENHEWER, o. c. (op. 2), 594 in F. KOVACIC, *Šestnajststoletnica* (op. 5), 59). To domnevo izpodbija dejstvo, da je Kasiodor Viktorina očitno predobro poznal, da bi ga lahko zamenjal s kom drugim; imenuje ga »saepē dictus episcopus« (ibidem, 9; PL 70, 1122) in mu pripisuje avtorstvo komentarjev k Pridigarju in k Matejevemu evangeliju, kakršnih Marij Viktorin ni nikdar pisal, niti ni bil nikdar škof. Prim. M. NAPOTNIK, o. c., 92.

narave. Slabo jezikovno znanje bi ustrezalo razmeram v sicer nekdanj gospodarsko cvetočem, upravno pomembnem, a kulturno nedvomno »provincialnem« mestu ob Dravi, kjer bi se gotovo težko naučil izbranega latinskega izražanja. Hijeronim mu večkrat očita ne le pomanjkanje jezikovnega znanja,¹³ temveč tudi pomanjkanje izobrazbe.¹⁴ Ta kritika je umestna samo v primeru, da je imel v mislih Viktorinovo splošno oziroma posvetno izobrazbo, ne pa verske, na področju katere je bil petovionski škof nedvomno velik erudit.¹⁵ Viktorin je bil predvsem učenec grških cerkvenih očetov, v prvi vrsti Origena. Kje se je poznejši petovionski škof dokopal do tega znanja, kje je prišel do Origenovih del, ki niso bila niti majhna, niti poceni, niti lahko dostopna? Najbolj preprosto bi bilo pomisliti na velika središča krščanske učenosti na Vzhodu, kot so bila mesta Aleksandrija v Egiptu, Cezareja v Palestini ali Antiohija v Siriji. Po drugi strani pa si težko predstavljamo, da bi v tistih tako nemirnih časih državljanskih vojn, anarhije in stopnjevanih barbarskih vpadov, ki so trajali do Dioklecijanove utrditve na oblasti, lahko potoval na Vzhod in vzdrževal stike s temi za navadnega človeka tako daljnimi mesti. Viktorin bi lahko dobil svoje znanje tudi v bližnjih grško makedonskih mestih z močnimi krščanskimi skupnostmi ali pa v vlemestih na Zahodu, zlasti v samem Rimu, ker so bile tamkajšnje krščanske skupnosti grško orientirane in so imele dobre zveze z Vzhodom.¹⁶ Viktorinovo sicer zelo skromno, a nedvoumno poznavanje latinskih cerkvenih očetov, zlasti afriških, vpliv grških krščanskih mislecev Zahoda, kot sta bila Irenej in Hipolit, in pa ideološka konfrontacija, ki jo odražajo njegova dela,¹⁷ vse to celo govori v prid tej domnevi. Ob skromni in malo opazni vlogi latinske teološke učenosti moremo reči, da je bil Viktorin fasciniran od Origenove biblijske eksegeze, ki jo je skušal z velikimi ustvarjalnimi naporji prenesti v latinski svet.

Hijeronim imenuje Viktorina petovionskega škofa.¹⁸ To poročilo je za

¹³ *De viris illustribus* 74 (gl. op. 1); *Epistula* 58,10 (cit. ed. III, 84); In *Esaiam*, Prologus (ed. M. ADRIAEN, CCSL 73, 1963, 3); *Apologia contra Rufinum* 1,2 (ed. P. LARDET, CCSL 79, 1982, 2). Medtem ko je A. HARNACK, *Geschichte* (kot v op. 4), 427 s. menil, da se zadnji citat nanaša na Viktorinov preprost slog, je sodil bolj upravičeno M. NAPOTNIK, o. c., 76, da se nanaša na svetnikov preprost in odkrit značaj.

¹⁴ *Epistula* 70,5 (cit. ed. III, 214): »Victorino martyri in libris suis, licet desit eruditio, tamen non deest eruditionis voluntas.«

¹⁵ Prim. M. NAPOTNIK, o. c., 80.

¹⁶ O vzhodnih središčih krščanstva gl. H. JEDIN, *Velika povijest crkve I*, prev. J. RITIG i V. BAJSIĆ, Zagreb 1972, 253 ss.; A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa II*, Torino 1977³, 333 ss. (210 ss.; obe deli z zelo izčrpno bibliografijo). O grškem značaju rimske cerkve, ki jo je zajela postopna »latinizacija« šele s papežem Viktorjem (189–199), gl. A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung* (kot v pogl. I, op. 1), 798 ss.; 817 ss. in A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa II*, 575 ss. (363 ss.).

¹⁷ Gl. op. 215 (f).

¹⁸ *De viris illustribus* 74 (op. 1); *Adversus Helvidium* 17 (PL 23, 201); In *Hiezechielem* 11,36,1/15 (ed. F. GLORIA, CCSL 75, 1964, 500).

nas izrednega pomena. Krščanska skupnost v Petovionu je bila v času njegovega delovanja, ki pade v zadnje obdobje štiridesetletnega »verskega miru« po Galijenovem »tolerančnem ediktu« iz leta 260 in pred začetek Dioklecijanovega preganjanja kristjanov,¹⁹ organizirana kot škofija, tako kot v nekaterih drugih večjih mestih Panonije.²⁰ To dejstvo samo kaže na zadostno velikost krščanske skupnosti, na njeno materialno samozadostnost in cerkvenopravno organiziranost.²¹ Vse to pa je posledica daljšega razvoja krščanstva v mestu, saj je od pojava prvih kristjanov ali skupin kristjanov do ustanovitve škofije gotovo preteklo več desetletij. Pri tem pa niti ne vemo, ali je bil Viktorin prvi petovionski škof, ali je imel kakega predhodnika. Analiza Viktorinovih spisov, zlasti njihove ideološke polemičnosti, nas pripelje do sklepa, da je krščanstvo v Petovionu moralo živeti vse tretje stoletje, da je torej pognalo korenine po vsej verjetnosti že v severski dobi.²² Verjetno se je tamkajšnja krščanska skupnost zlasti v pogalijenski dobi toliko opomogla, da je razpolagala z zadostnimi materialnimi sredstvi in da je vzdrževala stike z drugimi krščanskimi skupnostmi na Balkanu in v Italiji, morda celo na Vzhodu in v Afriki. Viktorin se je pri svojem delu opiral na bogato knjižnico krščanskih spisov, predvsem

¹⁹ Dobo Viktorinovega delovanja na škofovskem prestolu v Petovionu različno datirajo. Zlasti starejši raziskovalci so jo z ozirom na množico ustvarjenih del raztegovali na daljše obdobje (M. NAPOTNIK, o. c., 175 s. je sodil, da je Viktorin pisal svoja dela trideset do štirideset let, kot škof v času okvirno 270–303; G. VAN HOOFF, AA SS Nov. I, 1887, 441, je sklepal podobno: »Si opera sua... in episcopatu scripsit, per multos annos Poetovionensi ecclesiae praefuit... possumus fortassis triginta aut triginta quattuor annorum episcopatum Victorino probabili tribuere conjectura«). Z ozirom na dejstvo, da je sodeč po ohranjenih spisih in po oznakah antičnih avtorjev pisal krajša dela (HIERONYMUS, *In Matthaeum, Praefatio* (edd. D. HURST-M. ADRIAEN, CCSL 77, 1969, 5: »Victorini... opuscula«); CASSIODORUS, *De inst. div. litt.* 5,7 (PL 70, 1117/19: »nonnulla disseruit«); 9 (PL 70, 1122: »dificillima quaedam loca breviter tractavit«)), moremo njegovo aktivnost na literarnem (in pastoralnem?) področju skriti na dobo približno dveh desetletij, torej na obdobje Dioklecijanove vlade.

²⁰ Na prehodu iz 3. v 4. stoletje so bile organizirane kot škofije krščanske skupnosti v Sirmiju, Cibalah in Sisciji (A. LIPPOLD-E. KIRSTEN, *Donauprovinzen*, RAC 4, 1959, 167; A. MÓCSY, *Pannonia*, RE Suppl. 9, 1962, 750 s.). Na zahodu sta bili najbližje kot škofiji organizirani krščanski skupnosti v Ogleju in Poreču.

²¹ Nikakršnih podatkov nimamo, na podlagi katerih bi lahko dobili statistično predstavo o številu kristjanov v Petovionu in v drugih škofijskih mestih Panonije v Viktorinovi dobi. Vendar pa, če predpostavljamo, da je mesto po krizni dobi 3. stoletja štel okrog 20 000 prebivalcev (P. KOS, *Numizmatika antičnega Ptuja*, Ptuj 1980, 26, ceni, da je v najbolj cvetočih obdobjih štela Petoviona do 40 000 prebivalcev), in da so mesta na Zahodu imela v predkonstantinski dobi 5–10 % prebivalcev kristjanov, pridemo do števila 1000–2000 kristjanov (prim. hipotetični izračun za Rim v 3. stol., ki ga podaja A. HARNACK, *Die Mission*, 806 op. 2). To število ni previsoko, če pomislimo, da je moralo biti škofu podrejenih več nižjih klerikov, ki so morali skrbeti za duhovno življenje in za materialno stanje občine, ki je razpolagala, če ne več, vsaj z eno cerkvijo in knjižnico starokrščanskih spisov. Na obravnavanem področju se je s petovionsko krščansko skupnostjo z ozirom na velikost lahko merila samo oglejska.

²² Argumenti za to sklepanje so predstavljeni v pogl. 9.

grških in v majhni meri tudi latinskih. Kajti če je že po navadi tedanjih učenjakov znal Biblijo na pamet in jo je navajal (včasih tudi napačno) po spominu in na opisen način — to je še dodatna oteževalna okoliščina, ko hočemo ugotoviti, na kateri latinski prevod se je opiral²³ — pa je moral imeti v rokah znaten del ogromnega Origenovega opusa, spise mučenca Hipolita in Ireneja Lugdunskega, pa tudi spise Afričanov Tertulijana, Minucija Feliksa in Ciprijana, da je lahko črpal iz njih znanja in navdiha. Viktorinova ohranjena dela nam o avtorjevi osebnosti in času neposredno žal povedo prav malo in le s previdno analizo moremo dobiti iz njih ne povsem jasne obrise petovionske krščanske skupnosti na predvečer Dioklecijanovega preganjanja.

Datuma in kraja Viktorinove smrti nam Hijeronim ne sporoča. Iz dejstva, da omenja Viktorina kot mučenca v svojem kronološko zasnovanem delu o krščanskih pisateljih za Anatolijem iz Laodiceje, ki je umrl pred začetkom Dioklecijanovih preganjanj, in pred Pamfilom iz palestinske Cezareje, ki je umrl mučeniške smrti pod Maksiminom Dajo leta 309,²⁴ sledi sklep, da je bil Viktorin žrtev Dioklecijanovega (oz. Galerijevega) preganjanja kristjanov. Iz Hijeronimovega poročila moremo sklepati, da je bil edini krščanski pisec, ki je umrl mučeniške smrti pod cesarjem Dioklecijanom.

Koledarski dan mučeništva nam je ohranila poznejša krščanska tradicija, ki je v tem oziru skorajda enotna. Od Florovega martirologija dalje

²³ O izredno zapletenem vprašanju rekonstrukcije latinske predloge Viktorinove Biblije gl. H. J. VOGELS, *Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypse-Übersetzung*, Düsseldorf 1920, 48 ss.

²⁴ *De viris illustribus* 73—75 (PL 23, 683—685); gl. A. HARNACK, *Geschichte*, II/2 (kot v op. 4), 427. Palmo mučeništva pripisuje Hijeronim Viktorinu na naslednjih mestih: *De viris ill.* 74 (op. 1); *Epistula* 58,10 (cit. ed., III, 84); 70,5 (gl. op. 14); *In Esaiam, Prologus* (ed. M. ADRIAEN, CCSL 73, 1963, 3); *Apologia contra Rufinum* 1,2 (ed. P. LARDET, CCSL 79, 1982, 2); *Praefatio in omelias Origenis super Lucam evangelistam* (edd. H. CROUZEL et cet., SC 87, 1962, 96).

²⁵ FLORUS je na podlagi Hijeronimovega zapisa o Viktorinu (gl. op. 1) sestavil za 2. nov. naslednji elogij: »*Natale sancti Victorini, Pitabionensis episcopi: qui, persecutione Diocletiani, martyrio coronatus est.*« (Édit. prat., 200; H. QUENTIN, *Les mart. hist.*, 310). Elogij je dobesedno povzel ADO (PL 123, 389), neznatno pa razširil z vrinkom »*qui post multa documenta, ut sanctus Ieronimus testatur*« USUARDUS (cit. ed. 334). Tak je z neznatno stilistično retušo (»*multa edita scripta*« namesto »*documenta*«) in z napačno oznako kraja (»*Pictavensis episcopi*«) prešel v MR, Nov. 2 (2) (p. 491). V zvezi s temi poročili martirologijev se postavljata dve vprašanji, bistveni za kronologijo Viktorinovega življenja:

a) Od kod Floru podatek, da gre za mučenca iz Dioklecijanove dobe? Ker nam ni poznan vir, iz katerega je ta podatek prevzel Florus, se na to vprašanje ne da odgovoriti (gl. H. QUENTIN, *Les mart. hist.*, 310 op. 7).

b) Od kod datum 2. november? MH omenja kot datumsko najbližjega Viktorina na 1. nov., brez oznake kraja mučeništva (»*et alibi sanctorum Ianuari Vitalis Petri Crescentis Victorini Marcoti*«; cod. Bernensis: »*Victorini martyris*«; p. 581). Medtem ko je G. VAN HOOFF, AA SS Nov. I, 1887, 432 menil, da gre pri tej omembi za petovionskega Viktorina, pa je bolj upravičeno sodil H. DELEHAYE v komentarju k temu

nam martirologiji poročajo, da je bil Viktorin usmrčen 2. novembra.²⁵ Način usmrčitve iz virov ni poznan. Po analogijah iz drugih mest v Noriku in Panoniji in po običajih postopanja oblasti s krščanskimi dostojanstveniki ter po sicer zelo poznem likovnem izročilu, ki ga upodablja s palmovo vejo in mečem v rokah,²⁶ moremo sklepati, da je bil po predhodnem mučenju obglavljen. Oblastnikom ni uspelo uničiti njegovih posmrtnih ostankov, saj se pozneje pojavijo njegove relikvije. Omemba Viktorinovih relikvij v prvi tiskani izdaji Uzuardovega martirologija iz leta 1475 nas postavi v dvome glede kraja Viktorinovega mučeništva. Tu se namreč omenjajo Viktorinove relikvije skupaj z relikvijami sv. Florijana iz Lavriaka, ko naj bi bile prenešene v samostan (sv. Florijana) v bližini Ennsa.²⁷ Postavlja se vprašanje, ali ni bil morda Viktorin usmrčen v glavnem mestu Obrežnega Norika, tako kakor sv. Florijan in njegovi spremeljevalci.²⁸ To je malo verjetno, čeprav ni izključeno, da bi ga doletela smrt v sosednji provinci, tako kakor na primer Kvirina iz Siscije. V tem primeru se ne bi mogla izgubiti za njim vsakršna sled, ob tako bogatem izročilu o sv. Florijanu. Če zagovarjamo verjetnejše stališče, da je bil usmrčen v Petovionii, se postavlja vprašanje, kdaj, kako in zakaj so njegove relikvije prispale v današnjo Zgornjo Avstrijo. Od začetka petega stoletja dalje je vsak val beguncev iz Panonije odnesel številne svetniške relikvije na jug in zahod, v Makedonijo, Dalmacijo in zlasti v Italijo.²⁹ Zakaj so ravno Viktorinove relikvije ubrale drugačno pot, na severozahod? Edini smiseln odgovor na to vprašanje bi bil, da so Viktorinove

zapisu (MH, p. 582 n. 68), da gre za ponovitev omembe Viktorina Aminternskega, čaščenega 31. okt., saj se z Viktorinom ponovi omemba celega sklopa imen z 31. okt. H. QUENTIN, *Les mart. hist.*, 380 in H. DELEHAYE (MH, 584 n. 11 in MR, 491 n. 2) sta menila, da je Florus, ne da bi bil pozoren na pravilno ime svetnika, ime afriškega mučenca Viktorja, ki se slavi na 2. nov. (*«Victoris»*) priredil v Viktorina (*«Victorini»*) in *«proprio marte»* uvedel datum čaščenja tega škofa in mučenca. Prav tako je *«nulla fretus auctoritate»* naredil Viktorina za mučenca pod Dioklecijanom (MR, p. 491), o čemer res ne obstaja nobeno sporočilo iz antike, čeprav je to zelo verjetno (eventualno bi bil lahko mučen po Dioklecijanovem odstopu leta 305, vendar pred letom 309; gl. op. 24 in pogl. III, op. 5). Vsekakor se dneva, leta in kraja Viktorinovega mučeništva ne da zanesljivo ugotoviti, zato se bomo držali tradicionalnih gledanj, ker do bolj zanesljivih podatkov na osnovi razpoložljivih virov ne moremo priti, seveda ob upoštevanju dejstva, da sam datum Viktorinove smrti in omemba trpljenja pod Dioklecijanom ne moreta služiti kot zanesljiva opornika pri študiju preganjanj kristjanov na noriško-panonijskem področju.

²⁵ LS 4, 1973, 244 (avtor prispevka J. RICHTER).

²⁷ AA SS Nov. I, 1887, 442 (C): *«Ipso die (sc. IV Non. Nov.) in Monasterio translationis sanctorum Victorini et Floriani martyrum.»* Zaradi velike množice rokopisov Uzuardovega martirologija (H. QUENTIN, *Les mart. hist.*, 675 ss. našteva okrog dvesto njemu poznanih; gotovo je njihovo število še znatno večje) in ker J. DUBOIS v svoji izdaji ne prinaša rokopisnih variant, ni znano, na katero in koliko zanesljivo izročilo se opira ta podatek.

²⁸ G. VAN HOOFF, AA SS Nov. I, 1887, 442 (E) je dopuščal celo možnost, da gre za enega iz skupine štiridesetih spoznavalcev iz Lavriaka.

²⁹ R. EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 55 s.

relikvije prispele v Obrežni Norik v drugi polovici petega stoletja, po zaslugi vneta prizadevanja svetega Severina, ki je zbiral relikvije mučencev za noriške cerkve in ki je bil vrhu tega skoraj gotovo v prijateljskih odnosih z družino zadnjega rimskega cesarja Romula Avgustula, ki je po materini strani izvirala iz Petovione.³⁰

2. Izgubljeni spisi

Predno se posvetimo predstavitvi ohranjenih Viktorinovih del, naj na kratko omenimo njegove izgubljene spise.³¹

Viktorin se je v prvi vrsti posvetil biblijskim komentarjem. Je prvi

³⁰ EUGIPIIUS, *Vita s. Severini* 9,3 (izd. R. BRATOŽ, Ljubljana 1982, 214): »*Quo loco martyrum congregavit sanctuaria plurimorum...*« (omemba se nanaša na baziliko samostana v Faviani). O domnevnih stikih sv. Severina z družino zadnjega rimskega cesarja Romula Avgustula gl. R. BRATOŽ, *Severinus von Noricum und seine Zeit*, Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, Denkschriften Bd. 165, 1983, 14 s. in v uvodu k navedeni izdaji Evgipija, 26 ss.

³¹ Viktorinovo delo je najbolj obširno in temeljito predstavil J. HAUSSLEITER v uvodni študiji h kritični izdaji ohranjenih Viktorinovih spisov: VICTORINI EPISCOPI PETAVIONENSIS *Opera*, Rec., commentario critico instruxit, proleg. et ind. adiecit J. HAUSSLEITER, CSEL 49, 1916 (študijo na str. VII—LXVI navajam z izvirnim naslovom *Prolegomena*). Dobro, a precej krajše preglede dajejo tudi vse poglobitve zgodovine krščanske književnosti: A. HARNACK, *Geschichte*, II/2 (kot v op. 4), 426—432; O. BAR-DENHEWER, *Geschichte*, II (kot v op. 2), 593—598; P. de LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris 1924, 295—300; J. QUASTEN, *Patrology*, vol. II (*The Ante-Nicene Literature after Irenaeus*), Utrecht-Antwerp 1953, 411—413; M. SCHANZ- C. HOSIUS-G. KRÜGER, *Geschichte der römischen Literatur* III, München 1969³, 405—407; M. SIMONETTI, *Letteratura cristiana antica greca e latina*, Milano 1969, 173; B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, Freiburg—Basel—Wien 1978⁸, 182—183. Pomembna so naslednja enciklopedijska gesla: J. HAUSSLEITER, *Victorinus*, *Realenzyklopädie für protestantische Theologie* 20, 1908, 614—619; G. BARDY, *Victorin de Pettau*, DTC 15/2, 1950, 2882—2887; M. SCHUSTER, *Victorinus von Pettau*, RE VIII A, 2, 1958, 2081—2085. V okviru zgodovine krščanstva v podonavskih provincah oz. v Panoniji so Viktorinovo delo temeljito predstavili J. ZEILLER, *Les origines (prov. danub.)*, 205—214; H. LECLERCQ, *Illyricum*, DACL 7/1, 1926, 99—100 in zlasti T. NAGY, *Die Geschichte des Christentums in Pannonien bis zu dem Zusammenbruch des römischen Grenzschutzes*, Dissert. Pannonicae II/12, Budapest 1939, 31—52 (le v madžarščini). Presenetljivo skromen je prispevek slovenske znanosti k Viktorinovim študijam, zlasti če upoštevamo, da gre za edinega književnega ustvarjalca na slovenskem ozemlju v antiki. Edini zares pomemben prispevek je napisal M. NAPOTNIK (gl. op. 2; predstavitev Vikt. spisov na str. 182 ss.). Njegova monografija je obširna in temeljita, vendar pa zastarela, saj je bila napisana tri desetletja pred prvo tekstnokritično izdajo Viktorinovih del. Prav tako je zastrel ob priložnosti svetnikovega jubileja napisan prispevek F. KOVACICA, *Šestnajststoletnica smrti sv. Viktorina*, Voditelj v bogoslovnih vedah 7, 1904, 55—63, 179—195. Majhne vrednosti je oris Viktorinovih del (v glavnem izveček iz Napotnika), ki ga je za proslavo 1600-letnice svetnikove smrti objavil F. HORVAT, o. c. (kot v op. 4), 54—68. Le informativne vrednosti je prispevek v LS 4, 1973, 242—244 (avtor J. RICHTER). Prevod odlomka iz Viktorinovega komentarja k Razodetju, prirejen za liturgične potrebe, prinaša *Bogoslužno branje* 5, Ljubljana 1977, 310 s. Kratek obris Viktorinovega dela posreduje R. BRATOŽ, *Viktorin iz Petovione in njegova doba*, Ziva antika 34, 1984, 119—125.

latinski ekseget in s tem začetnik nove literarne smeri v latinski cerkveni književnosti, ki je šele slabo stoletje kasneje, z Ambrozijem in zlasti s Hijeronimom, doživela pravi razcvet. Samo dejstvo, da se je Viktorin ob koncu tretjega stoletja v »provincijski« Petovion posvečal eksegetskim študijam, je posreden dokaz za precej razvito krščansko življenje v mestu. Na Vzhodu je biblijska eksegeza doživela silovit vzpon in vrhunec v prvi polovici tretjega stoletja z aleksandrijsko šolo, v času, ko je krščanstvo v grško orientalskem svetu doživelo velik razmah. Starejša, bolj začetna obdobja v razvoju krščanskih skupnosti, je na književnem področju spremljal pojav apologetskih, dogmatičnih in herezioloških spisov — takega je napisal Viktorin le enega — medtem ko se je biblijska eksegeza razvila pozneje kot bolj »zahtevna« književna zvrst. Poraja se vtis, da je Viktorin s svojim delom, ki ga je snoval pod vplivom grškega sveta, prehitel razmere, v katerih je sam živel.

Viktorinovo osrednje področje literarnega ustvarjanja je bila starozavezna eksegeza. Napisal je komentarje k prvim trem Mojzesovim knjigam, k štirim preroškim knjigam in k Visoki pesmi. Od novozaveznih knjig je komentiral samo Matejev evangelij in Janezovo Razodetje. Od vsega tega opusa, torej od komentarjev k desetim knjigam Svetega pisma,³² se je z izjemo zadnjega komentarja ohranilo zelo malo. Od komentarja k Prvi Mojzesovi knjigi se ni neposredno ohranilo nič, pač pa na posreden način. Hijeronim navaja v pismu papežu Damazu dolg odlomek iz Hipolita o Izakovem blagoslovu (Gen 27), s pripombo, da se s Hipolitovo razlago ujema Viktorinova.³³ Odlomek nam posreduje tipično alegorično razlago obravnavanega poglavja, kakršno je gojila aleksandrijska šola. V njem zasledimo tudi milenaristične ideje. Ker se izvirni Hipolitov tekst v grščini ne ujema z besedilom, ki ga podaja Hijeronim, in ker odraža odlomek Viktorinovega duha, je upravičen sklep, da gre v navedenem primeru verjetno za svobodno Hijeronimovo predelavo Viktorinovega besedila.³⁴

Od Viktorinovih komentarjev k Drugi in Tretji Mojzesovi knjigi in k Visoki pesmi se ni ohranilo nič.³⁵ Samo drobec se je ohranil od komentarja k preroku Izaiju, ki odraža pisateljev alegoričen način razlaganja. Hijeronim se namreč v svojem komentarju k Izaiju spotika ob nazore milenaristov in ob tem omenja tudi Viktorina. Lahko domnevamo, da je v tem komentarju izrazil več Viktorinovih misli, kot jih je izrecno navedel, bodisi, da jih je povzel, bodisi da je izrazil do njih kritično stališče.³⁶ Od Viktorinovih komentarjev k Ezekielu in Habakuku se ni ohr-

³² Hijeronim jih imenuje »*crebrae 'Expositiones'*« (In *Hiezechielem* 11,36; ed. F. GLORIA, CCSL 75, 1964, 500).

³³ *Epistula* 36,16 (cit. ed. II, 63 ss.).

³⁴ J. HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XVI.

³⁵ J. HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XVI, XXI.

³⁶ In *Esaia* XVIII, Prologus (ed. M. ADRIAEN, CCSL 73 A, 1963, 740); *Epistula*

nilo nič, čeprav je tudi v tem primeru verjetno, da je Hijeronim precej Viktorinovi misli prevzel v svoja komentarja istih preroških knjig.³⁷ O Viktorinovem komentarju k Pridigarju nam poroča poleg Hijeronima tudi Kasiodor.³⁸ Hijeronim nam posreduje Origenovo in Viktorinovo tolmačenje Prid 4,13, ki nam jasno odraža Viktorinovega duha in njegove ideje.³⁹ Komentarja k Matejevemu evangeliju Hijeronim ne navaja v zgoraj navedenem seznamu Viktorinovi del, temveč v uvodu k svojemu komentarju Matejevega evangelija in v predgovoru k Origenovim pridigam o evangelistu Luku.⁴⁰ O Viktorinovem komentarju k Matejevemu evangeliju nam poroča tudi Kasiodor, po čigar opazki bi mogli soditi, da je Viktorin napisal le komentar k posameznim poglavjem evangelija, ne pa k celotni knjigi.⁴¹ Iz Hijeronimovih poročil pa je razvidno, da je komentiral celo knjigo, le s to razliko od velikih grških predhodnikov, da je bilo njegovo delo skromno po obsegu. Hijeronim izrecno pravi, da je le malo povzel iz Viktorinovega komentarja. V obeh poročilih daje prednost Hilarijevemu delu, čeprav je poznejšega nastanka.⁴² Verjetno sta spadala k Viktorinovemu komentarju Matejevega evangelija mesto, ki ga navaja Hijeronim v polemičnem spisu proti Helvidiju,⁴³ in izredno zanimiv fragment o kronologiji Kristusovega življenja, ki ga je povzel po vnetem Origenovem privržencu, jeruzalemskem škofu Aleksandru iz prve polovice tretjega stoletja.⁴⁴

18 A, 6 (cit. ed. I, 61). Se nekaj mest iz Hijeronimovega komentarja k Izaiju, ki verjetno izražajo Viktorinove misli, navaja J. HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XVII s.

³⁷ In *Hiezechielem* 11,36 (ed. F. GLORIA, CCSL 75, 1964, 500); J. HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XVIII s.

³⁸ *De institutione divinarum litterarum* 5 (PL 70, 1116 s.).

³⁹ In *Ecclesiasten* 4, 13/16 (ed. M. ADRIAEN, CCSL 72, 1959, 290); J. HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XIX ss.

⁴⁰ In *Matheum*, *Praefatio* (edd. D. HURST-M. ADRIAEN, CCSL 77, 1969, 5); *Praefatio in omelias Origenis super Lucam evangelistam* (edd. H. CROUZEL et cet., SC 87, 1962, 96).

⁴¹ *De institutione divinarum litterarum* 7 (PL 70, 1119; »nonnulla disseruit«).

⁴² Gl. op. 40 in preglednico IV.

⁴³ *Adversus Helvidium* 17 (PL 23, 201); J. HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XXII; prim. pogl. I, op. 207.

⁴⁴ PL 129, 1369: »In commentariis Victorini inter plurima haec etiam scripta reperimus. Invenimus in membranis Alexandri Episcopi, qui fuit in Hierusalem, quod transcripsit manu sua de exemplaribus Apostolorum...« Fragment je ohranjen v dveh redakcijah:

a) V rokopisu Ambrozijanske biblioteke v Milanu iz 9. stol. v krajši izvirni redakciji, po kateri ga je izdal L. A. Muratori leta 1713; po tem rokopisu je izdan fragment v PL 129, 1369 in pri A. HARNACKU, *Geschichte*, I/2, 506 s., z navedbo starejše literature.

b) Rokopis padovanske univerzitetne knjižnice iz 15. stol., po katerem je fragment prvi objavil G. MORIN, *Notes sur Victorin de Pettau*, The Journal of Theological Studies 7, 1906, 459 (za njim J. HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XXIII), nam sporoča poznejšo razširjeno redakcijo fragmenta, s sledečima bistvenima dodatkoma: z nadpisom »Hieronymus« in z dodatkom na koncu, v katerem redaktor precizira in korigira kronološko

Če pustimo za poznejšo obravnavo spis »Proti vsem herezijam«, naj na kratko predstavimo Viktorinov neimenovani opus. Hijeronim pravi, da je napisal poleg naštetih še »mnoga druga« dela, na način, kakor to poroča tudi za nekatere druge pisce.⁴⁵ V to skupino neimenovanih »mnogih drugih« del ne bi prištevali komentarja k Matejevemu evangeliju, ki ga je avtor očitno po pomoti izpustil iz seznama, temveč celo vrsto manj pomembnih, krajših in njemu slabše poznanih del, od katerih se je ohranil samo Traktat o nastanku sveta. Gotovo ne spada v to skupino cela vrsta krajših in tudi daljših spisov v prozi in celo v verzih, ki so jih nekoč pripisovali Viktorinu Ptujskemu. Njihovo avtorstvo ostaja še naprej neznano. Ker so dokazi za Viktorinovo avtorstvo nezadostni, jih tu ne bomo posebej obravnavali.⁴⁶

shemo, podano v prvi redakciji. Zanimivo je dejstvo, da je ta dodatek, ki ne more biti Viktorinov (prim. op. 108), pripisan Hijeronimu. Ta detajl nam v primeru, da je Hijeronim resnično avtor druge redakcije, še za spoznanje poglobi poznavanje Hijeronimovega odnosa do Viktorina. Ker gre tukaj za podoben pristop k Viktorinovemu tekstu, kot ga kaže razmerje med Viktorinovým izvirnikom in Hijeronimovo predelavo njegovega komentarja k Razodetju (gl. op. 120), se postavlja vprašanje, ali ni Hijeronim na enak način kot komentar k Razodetju popravljaj in dopolnjeval tudi druga Viktorinova dela.

⁴⁵ Tak nedoločen način oznake je uporabljal Hijeronim v drugem delu spisa *De viris illustribus* (prvič naletimo nanj prav pri Viktorinu, c. 74), v splošnem za oznako njemu manj znanih del krščanskih pisateljev, za obdobje, ko se je krščanska književnost tako razmahnila, da jo je bilo težko zasledovati celo v takih študijskih središčih kot je bil Betlehem. Svojo zadrego zaradi nepoznavanja ali naveličanosti spričo dolgoveznega naštevanja je reševal s sledečimi frazami (prim. J. HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XXVI): »et multa alia« (c. 74; 83; 92; 94; 114; 119; 128; prim. c. 87: »et multa alia, quae enumerare longum est«); »et nonnulla« (c. 84) »et nonnulla alia« (c. 89) »et nonnulla volumina alia« (c. 102); »et multa« (c. 120); »multa« (c. 129); »et alia« (c. 131); »et infinita alia quae dirigere proprii indicis est« (c. 109); »et infinitae epistolae, quas enumerare longum est« (c. 85).

⁴⁶ Dvomljivi Viktorinovi spisi so naslednji:

a) *Anonymi chiliastae in Matthaum XXIV fragmenta* (ed. G. MERCATI, *Studi e testi* 11, Roma 1903, 1—45; C. H. TURNER, *An exegetical fragment of the third century*, *The Journal of Theological Studies* 5, 1904, 218—241). Opazna je velika vsebinska podobnost med tem anonimnim delom in ohranjenima Viktorinovima spisoma. Delo je nastalo, tako kot Viktorinovi spisi, v dobi preganjanj kristjanov, kar se iz njega jasno odraža, v času in okolju, kjer so kristjani predstavljali izrazito manjšino prebivalstva (C. H. TURNER, o. c., 219 s.; *fragm. c. 14,16—28; 19,6*). Avtor je uporabljal star latinski prevod Biblije, ki je zelo podoben onemu, ki ga je imel v rokah Ciprijan (C. H. TURNER, o. c., 221 ss.; prim. op. 66). Z Viktorinom ga družijo velik interes za eshatologijo. Najbolj podrobno obravnavani temi sta delovanje hudiča in Antikrista (*fragm. c. 2—3*) in zlasti prvo in drugo vstajenje (c. 7—8; 14) ter tisočletno Kristusovo kraljevanje na zemlji (c. 9—13). Milenarizem, vključno z idejo o kozmičnem tednu (c. 12,13; prim. op. 208) ima tako kot pri Viktorinu poduhovljene poteze. Avtor polemizira s senzualističnim in materialističnim pojmovanjem tisočletnega kraljestva. Edini resen pomislek, ki nas odvrča od misli, da bi delo pripisali Viktorinu, sta dokaj različen jezik in slog. C. H. TURNER, o. c., 226 s. domneva, da gre v primeru tega najbrž najstarejšega latinskega eksegetskega teksta za Viktorinovo predelavo Hipolitovega komentarja k Matejevemu evangeliju. Prim. op. 152.

b) *De decem virginibus* (PL Suppl. I, 1958, 172—174). Spis je z vrsto tehničnih argu-

3. Vzorniki

Za razumevanje Viktorinovih del je velikega pomena, da poznamo njegove vzornike. Petovionski škof je od njih prevzel veliko. Res je, da ni bil velik mislec, vendar pa zaradi tega ne zasluži pridevkov epigonstva,⁴⁷ zlasti če upoštevamo, da je ustvarjal v osamljenosti, s šibkim zaledjem in zato še posebej v težkih razmerah. Petoviona je bila ob koncu tretjega stoletja z Viktorinovo literarno dejavnostjo na razmeroma šibko pokristjanjenem Zahodu kot osamljen otok sredi morja, saj se je dotlej vse književno delo na tem področju odvijalo bodisi v Rimu, bodisi v latinski Afriki.

Viktorin je po svoji teološki usmerjenosti, znanju in načinu pisanja

mentov pripisal Viktorinu A. WILMART, *Un anonyme ancien De X virginibus*, Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes 1, 1911, 35—49 in 88—102. Krajši spis, ki se je ohranil v enem samem rokopisu iz Epinala iz merovinške dobe med Hije-ronimovimi deli, po vsebini razlaga prilike o desetih družicah (Mt 25,1—13), je fragment komentarja k Matejevemu evangeliju, ki je bil napisan še v dobi preganjanj kristjanov. V spisu se omenja krščansko ljudstvo z besedami »*carceres penetrat, metalla ergastula exilia adit ... exilia, metalla carceres aequo animo sustinet*«, dobri kristjani so »*exules, metallici carcerati*«. Avtor spisa je neki Viktorinov sodobnik, ki ga s petovionskim škofom povezuje vrsta skupnih potez, npr. alegorična interpretacija parabole, pri kateri se je zgledoval po Origenu in Hipolitu (A. WILMART, o. c., 101), enako zaporedje evangeli-jev (A. WILMART, 44 s.), navajanje enega od starejših latinskih prevodov Biblije (o. c., 88 ss.) in veliko zanimanje za eshatologijo. Od Viktorina pa ga ločuje navajanje Petrove apokalipse, spisa, ki je bil bistveno manj razširjen na Zahodu kakor na Vzhodu (gl. A. WILMART, 46 ss.; prim. A. GEORGE-P. GRELOT, *Uvod v Sveto pismo nove zaveze*, Celje 1982, 746), odsotnost milenarističnih idej in drugačen jezik. Pripisovanje Viktorinu je nezanesljivo. Spis je nastal pod možnim grškim vplivom, v neki izolirani arhaični krščanski sredini, podobni petovionski, morda verjetneje neke v severni Italiji kakor v Iliriku.

c) *De Genesi* »*Factum est vespere et mane, dies unus*« (PL 8, 1009—1014); *Ad Justinum Manichaeum* (PL 8, 999—1010; oba spisa je objavil tudi P. J. WÖHRER, 24. Jahresbericht des Privat-Gymnasiums der Zisterzienser in Wilhering für das Schuljahr 1926/27, Wilhering 1927, 3—8; 25. Jahresbericht ... Wilhering 1928, 3—7); *De physicis* (PL 8, 1295—1310). Avtorstvo teh spisov je pripisoval Viktorinu J. WÖHRER, *Studien zu Marius Victorinus*, 2. Jahresbericht des Privat-Untergymnasiums d. Zist. zu Wilh. 1904/5, Wilhering 1905, 3—44, zlasti 38 ss.

č) Gotovo ni Viktorinovo delo verzificiran spis *Adversus Marcionem*; o tem zaplenem vprašanju gl. H. WAITZ, *Das pseudotertullianische Gedicht Adversus Marcionem. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Literatur sowie zur Quellenkritik des Marcionismus*, Darmstadt 1901, 85—112.

d) Prav tako ne moremo pripisovati Viktorinu avtorstva raznih anonimnih pesmi (*Carmen de Jesu Christo, Deo et Homine; De ligno vitae seu de Pascha Domini*); argumenti, ki jih je navedel M. NAPOTNIK, o. c., 210 ss., niso prepričljivi. Gl. H. WAITZ, o. c., 106 ss.

e) O problematiki spisa *Adversus omnes haereses* gl. op. 215. O vprašanju dvomljivih Viktorinovih del gl. G. BARDY, o. c. (op. 31), 2885; PL Suppl. I, 1958, 171; E. DEKERS-A. GAAR, *Clavis patrum Latinorum*, Sacris erudiri 3, 1961², 81 ss. (vsi z navedbo podrobne literature).

⁴⁷ Preostro je sodil Viktorina P. de LABRIOLLE, o. c. (op. 31), 300.

zasidran v grškem krščanskem svetu. Od Grkov je sprejel dve najbolj značilni in po svojem bistvu izključujoči se sestavini svojega ustvarjanja: milenarizem in alegorično biblijsko interpretacijo, ki jo je gojila aleksandrijska šola. Zato ni nič nenavadnega, da se pretežni del omemb Viktorina v poznejši krščanski književnosti nanaša na ti dve duhovni komponenti vzhodnega krščanstva v njegovih delih.⁴⁸

Viktorin se je v prvi vrsti zgledoval pri aleksandrijskem učenjaku Origenu. Imenovati ga moremo najstarejšega in poleg Hilarija, Evzebija iz Vercel ter mladega Hijeronima najzvestejšega Origenovega privrženca na Zahodu.⁴⁹ Med latinskimi posnemovalci Origena ga Hijeronim navaja na prvem mestu, pred Hilarijem in Ambrozijem.⁵⁰ Iz njegovih poročil moremo sklepati, da Viktorin ni epigonsko posnemal ali celo prevajal oz. prirejal Origenovih del, temveč da jim je tako kot Hilarij vtil lastnega duha.⁵¹ Vendar pa so mu manjkali vzornikov ustvarjalni zamah in bolj naklonjene razmere, zato se njegova dela po obsegu in globini ne morejo primerjati z obsežnimi Origenovimi komentarji, po lepoti jezika pa tudi ne s Hilarijevimi. Pač pa so bili njegovi biblijski komentarji prežeti z globoko pobožnostjo in niso bili omadeževani z zahrbtnim ali napadalnim pisanjem, zato je Hijeronim Viktorina prišteval med stebre katoliške cerkve.⁵²

Postavlja se vprašanje, koliko je Viktorin neposredno dolgoval svojemu aleksandrijskemu vzorniku. Spričo dejstva, da je izgubljenega približno devet desetin Viktorinovega opusa in znaten del Origenovega opusa, ter da edini ohranjen Viktorinov komentar ni mogel nastati pod Origenovim vplivom, ker ta ni napisal komentarja k Razodetju,⁵³ je to nemogoče ugotoviti. Ker je v ohranjenih Viktorinovih spisih Origenove dediščine prav malo, moramo v tem oziru verjeti sodbi Hijeronima, največjega poznavalca krščanske književnosti v svoji dobi. To se da zaslediti le pri enem mestu iz komentarja k Pridigarju, za katero Hijeronim pravi, da zastopata Origen in Viktorin enako, in sicer alegorično interpretacijo.⁵⁴ V komentarju k Razodetju zasledimo zelo verjetno od Origena izposojeno napačno predstavo, da so bili senatski sklepi pravna podlaga za preganjanje kristjanov.⁵⁵ Origenov izredni pomen za oblikovanje Viktorinove latinske eksegeze temelji na dejstvu, da je bil sam med Grki največji zastopnik tiste književne smeri, ki se ji je Viktorin skoraj v celoti posvetil. Viktorin je na ta način postal most, ki je povezoval grško biblijsko eksegezo z latinskimi krščanskim svetom Zahoda. Origenov vpliv na Viktorina je toliko bolj

⁴⁸ Gl. navedena mesta v op. 49–51, 190, 191.

⁴⁹ HIERONYMUS, *Epistula* 61,2 (cit. ed. III, 111).

⁵⁰ *Epistula adversus Rufinum* 14 (ed. P. LARDET, CCL 79, 1982, 86).

⁵¹ *Epistula* 84,7 (cit. ed. IV, 134).

⁵² *Apologia contra Rufinum* 1,2 (ed. P. LARDET, CCL 79, 1982, 2).

⁵³ Gl. op. 75; E.-B. ALLO, *Saint Jean. L'apocalypse*, Paris 1933, CCXXXIX.

⁵⁴ *In Ecclesiasten* 4,13/16 (ed. M. ADRIAEN, CCL 72, 1959, 290).

⁵⁵ Gl. op. 143.

zanimiv in nenavaden, ker je bil aleksandrijski učenjak velik nasprotnik milenarizma.⁵⁶

Gotovo precej večji kakor bi sodili po redkih omembah v ostankih Viktorinovega opusa je bil vpliv Hipolita, ki je ravno tako težko dojemljiv kakor Origenov. Hipolit je bil Viktorinu blizu z alegorično biblijsko eksegezo in z velikim zanimanjem za eshatologijo.⁵⁷ V nekaterih potezah svoje teologije je Viktorinu presenetljivo podoben.⁵⁸ Še naprej ostajajo deljena mnenja o tem, ali je bil Hipolit milenarist ali ne. Če drži hipoteza, da gre v primeru anonimnega latinskega komentarja Matejevega evangelija za predelavo Hipolitovega spisa, se iz njega razodeva ta veliki cerkveni učenjak iz prve polovice tretjega stoletja kot umirjen milenarist spiritualnega tipa, kakršen je bil tudi Viktorin.⁵⁹ Zlasti pa odražajo Viktorinova dela tako v terminologiji kakor tudi v idejah velik vpliv Ireneja Lugdunskega. S svojim velikim zanimanjem za eshatologijo, kot milenarist in kot borec proti herezijam, je Irenej do tolikšne mere vplival na Viktorina, da je vsaj v ohranjenih spisih zasenčil Origenov vpliv.⁶⁰ V ohranjenem fragmentu, ki je bil verjetno sestavni del izgubljenega komentarja k Matejevemu evangeliju, se je pri izračunu kronologije Kristusovega življenja zgledoval po jeruzalemskem škofu Aleksandru.⁶¹

Z ozirom na vplive, ki jih je dobil iz grške književnosti, stoji Viktorin nekako na sredi med Vzhodom in Zahodom. Medtem ko za njegov celotni opus navaja Hijeronim Origena kot glavnega vzornika, pa se v ohranjenih spisih v znatnejši meri odraža vpliv dveh velikih grških krščanskih mislecev Zahoda, Ireneja in Hipolita.

Bistveno manj kakor po grških se je petovionski škof zgledoval po latinskih avtorjih, vendar tega vpliva ne smemo povsem prezreti ali minimizirati.⁶² Za tako majhen vpliv latinskih piscev je več vzrokov. Predvsem je Viktorin bolje znal grško kakor latinsko in so mu bila zaradi tega grška dela za razumevanje lažje dostopna. Poleg tega je bila v tisti dobi grška teološka misel bolj razvita in zato bolj atraktivna kakor latinska. Predvsem pa je bil Viktorin v tisti literarni zvrsti, ki se ji je skoraj v celoti posvečal, v latinskem svetu začetnik in se ni imel po kom zgledovati. Nasprotno, s svojim ne ravno blestečim znanjem latinščine je moral šele utirati pot tej zvrsti, nanovo kovati terminologijo in snovati način

⁵⁶ G. BARDY, *Millénarisme*, DTC 10/2, 1929, 1762 s.; A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa* II, 110 (55).

⁵⁷ Prim. HIERONYMUS, *Epistula* 36,16 (cit. ed. II, 63 ss.).

⁵⁸ Gl. op. 150 in 210.

⁵⁹ Gl. op. 46 (a).

⁶⁰ Gl. F. R. MONTGOMERY HITCHCOCK, *Loofs' Asiatic Source (IQA) and the Ps-Justin De Resurrectione*, Zeitschrift für Neutestament. Wissenschaft 36, 1937, 38 ss.; prim. op. 94, 106, 110, 150, 164, 176, 178, 209 in 237.

⁶¹ Gl. op. 44.

⁶² Povsem negativno stališče o vplivu latinskih cerkvenih piscev na Viktorina je zastopal J. HAUSSLEITER, *Prolegomena*, X.

pisanja, kar gotovo ni bilo lahko delo. Kljub majhnemu deležu latinskih cerkvenih očetov pri njegovem idejnem oblikovanju moremo z gotovostjo reči, da je poznal temeljna dela najstarejše latinske krščanske književnosti: zelo verjetno Muratorijev fragment,⁶³ morda Minucija Feliksa,⁶⁴ nedvomno Tertulijana⁶⁵ in Ciprijana⁶⁶ in verjetno tudi Komodijana.⁶⁷

4. Hijeronimov odnos do Viktorina

Viktorin po jeziku svojih del spada v latinsko cerkveno književnost, a je v njej spričo izrazite grške usmerjenosti nekakšen tujec. Z biblijsko eksegezo je razvoj latinske cerkvene književnosti prehitel za skoraj celo stoletje, saj je pravega naslednika imel šele v svojem rojaku Hijeronimu.

⁶³ Prim. op. 140 in 172.

⁶⁴ Uvodni stavek v Viktorinov *Tractatus de fabrica mundi* (ed. J. HAUSSL., p. 3, v. 2: »*Cogitanti mihi (et) una cum animo meo conferenti...*«) spominja na uvodno misel v Minucija Feliksa spis *Octavius*, 1,1 (»*Cogitanti mihi et cum animo meo... recensenti*«; ed. G. H. RENDALL, LCL, 1966², 314). Na ta način sta oba pisca predočila svoje duhovno spoznanje kot motiv, ki ju je vodil k pisanju. To ni Minucijeva izvirna poteza, po kateri bi se Viktorin nujno zgledoval, saj srečamo tak način uvajanja v spis pri Ciceronu, Apuleju, Ciprijanu in Laktanciju (vsa mesta navaja H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen*, Arbeiten zur Kirchengeschichte 4, Bonn 1926, 374), zato moremo tak način uvajanja v spis označiti kot stilistično figuro. Ker je pred Viktorinom uvodna formula najbolj podobna Viktorinovi prav pri Minuciju Feliksu, morebitnih vplivov ne moremo izključiti.

⁶⁵ Viktorin je navajal Tertulijana na dveh mestih v Traktatu in (morda?) na enem mestu v komentarju k Razodetju: *Tractatus* 1 (H. 3,5—7; gl. J. MEHLMANN, *Tertuliani Apologeticum a Victorino Petavionensi citatum*, Sacris erudiri 15, 1964, 413—419); *Tractatus* 5 (H. 5,19; gl. v tekstnokritičnem aparatu in J. MEHLMANN, o. c., 414 op. 5); *Commentarius in Apoc.* 5,1 (H. 62,3; gl. T. NAGY, *Die Geschichte des Christentums* (kot v op. 31), 40 op. 69).

⁶⁶ H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen*, 473 s.; prim. op. 107.

⁶⁷ O Komodijanovi osebnosti je malo znanega; najbrž gre za kristjana z Vzhoda (Sirije?), ki je deloval na Zahodu v drugi polovici 3. stoletja (po vsej verjetnosti je doživel Valerijanovo preganjanje kristjanov; gl. B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, 181 s.; J. GAGÉ, *Commodien et le moment millénaire du III^e siècle* (258—262 ap. J.-C.), *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 41, 1961, 355—378). Komodijanova pesnitev *Carmen apologeticum* vsebuje celo vrsto potez, ki presenetljivo spominjajo na Viktorina:

a) Izrazit milenarizem, značilen za več piscev 3. stoletja.

b) Ideja o oživiljenem Neronu (*Nero redivivus*) kot preganjalcu kristjanov. Neron nastopa kot Antikrist v sedmem (Valerijanovem) preganjanju kristjanov (prim. op. 154; J. GAGÉ, 358 ss.).

c) Antijudovska usmerjenost; Neron je vladar, »vreden« Judov in poganov (prim. J. GAGÉ, 367).

č) Predstava, da je senat kriv preganjanja kristjanov (prim. op. 143 in J. GAGÉ, 370 s.).

Študija o podobnosti med obema avtorjema in o zelo verjetnih Komodijanovih vplivih na Viktorina je še vedno desiderat. Še največ nam o tem komajda načetem vprašanju posreduje H. WAITZ, o. c. (kot v op. 46č), 93—97.

Ker je Hijeronim daleč najpomembnejši poročevalec o Viktorinu, ker je njegov daljni rojak in ker je v nekem smislu njegov nadaljevalec, je pomembno poznavanje njegovega razmerja do petovionskega škofa. Hijeronimov odnos do Viktorina se kaže kot večplasten, vendar ga je zaradi tega, ker se je ohranilo tako malo Viktorinovih del, težko v celoti dojeti. Hijeronimova sodba o Viktorinu je na nekaterih mestih dokaj pohvalna. Pohvala se nanaša predvsem na Viktorinovo globoko znanje, pobožnost in neoporečen značaj.⁶⁸ Po drugi strani pa je Hijeronim trdo grajal Viktorinov jezik in slog,⁶⁹ o katerem že avtor sam ni imel visokega mnenja.⁷⁰ Opazka, da je imel le voljo do znanja, ne pa znanja samega, je skorajda zlobna in je gotovo preostra.⁷¹ Ob primerjavi svojih latinskih predhodnikov na področju biblijske eksegeze izraža večjo naklonjenost Hilariju kakor Viktorinu, tudi zaradi bolj izbranega izražanja galskega škofa.⁷² Viktorina vseskozi uvršča med latinske krščanske pisce, med katerimi pa mu po formalnih jezikovnih in stilističnih merilih obenem z Arnobijem prisoja zadnje mesto.⁷³ Z nasprotovanjem Viktorinovemu milenarizmu je Hijeronim od kritike estetskih značilnosti prešel h kritiki vsebinske plati spisov petovionskega škofa. V celoti gledano je Hijeronimova sodba o svojem rojaku in literarnem predhodniku precej neuravnotežena in odraža njegov strasten, nepremišljen in nepredvidljiv značaj.⁷⁴ V njej prevla-

⁶⁸ In *Esaia*, Prologus (ed. M. ADRIAEN, CCSL 73, 1963, 3); *Epistula* 84,7 (cit. ed. IV, 134; izraz »fidelior« se v tem primeru lahko nanaša na Viktorinovo pobožnost, morda tudi na zvestobo pri podajanju Origenovih del, kot je menil M. NAPOTNIK, o. c., 76); *Apologia contra Rufinum* 1,2 (ed. P. LARDET, CCSL 79, 1982, 2); v uvodu k svoji predelavi Viktorinovega komentarja ga apostrofira z »vir egregius« (*Prologus Hieronymi*; H. 14, 7—8).

⁶⁹ *Epistula* 58,10 (cit. ed. III, 84): »Inclito Victorinus martyrio coronatus, quod intellegit eloqui non potest.«

⁷⁰ *Tractatus* 9 (H. 8, 6—7): »... tamen, ut mens parva poterit, conabor ostendere.« Oznako, ki je obenem odraz krščanske skromnosti in neke vrste »captatio benevolentiae«, moremo razumeti tudi tako, da je avtor mislil z njo ne le na obliko in način pisanja, temveč tudi na njegovo vsebino.

⁷¹ *Epistula* 70,5 (cit. ed. III, 214): »Victorino martyri in libris suis, licet desit eruditio, tamen non deest eruditionis voluntas.«

⁷² Prim. *Epistula* 61,2 (cit. ed. III, 111); 84,7 (IV, 134); *Praefatio in omelias Origenis super Lucam evangelistam* (edd. H. CROUZEL et cet., SC 87, 1962, 96; Hilarijev in Viktorinov komentar k Matejevemu evangeliju sta bila napisana »diverso sermone«; gl. Introduction, 69 s.). Hieronim se pohvalno izraža o Hilarijevem slogu na več mestih (npr. *Epistula* 58,10 (cit. ed. III, 84); *De viris illustribus* 100 (PL 23, 701; »elegant libellus«), o Viktorinovem nikdar.

⁷³ *Epistula* 58,10 (cit. ed. III, 83 s.).

⁷⁴ Prav tako je Hijeronim neuravnoteženo sodil drugega svojega rojaka, oglejskega škofa Fortunacijana. Medtem ko so se mu leta 377 zdeli njegovi komentarji k evangelijem izvrstni, tako rekoč »margarita de evangelio« (*Epistula* 10,3 (cit. ed. I, 29)), je o njih leta 392 zapisal, da so sestavljeni »brevi et rustico sermone« (*De viris ill.* 97 (PL 23, 697)), o njihovem avtorju pa je nekaj let prej zapisal, da je »sensibus hebes et verbis« (*Praefatio in omelias Origenis super Lucam evangelistam* (edd. H. CROUZEL et cet., SC 87, 1962, 94; gl. tudi Introduction, 68)). Gl. G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 197 s.

dujejo po teži argumentov negativne ocene nad pozitivnimi. Viktorina sicer visoko ceni kot človeka in kristjana, manj kot učenjaka in literarnega ustvarjalca. Verjetno je velika kritičnost odraz dejstva, da se je Hijeronim udeleževal na istem področju kakor Viktorin in je s kritično sodbo njegovih del skušal posredno afirmirati lastne ustvarjalne napore.

Druga plat Hijeronimovega odnosa do Viktorina se kaže ob vprašanju, koliko Viktorinovi misli je prevzel v svoja dela. Z izjemo treh Mojzesovih knjig in Razodetja je Hijeronim napisal komentarje k vsem svetopisemskim knjigam, ki jih je tolmačil Viktorin. Da bi lažje sledili razvojni poti latinske eksegeze od Viktorina do Hijeronima,⁷⁵ naj nam služi priložena preglednica.

Kljub temu, da vprašanju ne moremo priti do dna spričo dejstva, da je toliko Viktorinovi del izgubljenih, naj podamo nekaj opazanj.

Hijeronim na nekaterih mestih v komentarju k preroškim knjigam v izrazoslovju in idejah odraža duha Viktorinovi del, kolikor lahko presodimo na podlagi sorodnosti z nekaterimi mesti v komentarju k Razodetju.⁷⁶ Posamezne misli v Hijeronimovi komentarjih so skoraj gotovo sposojene od Viktorina. Zlasti so Viktorinove misli in nazorji navzoči v Hijeronimovi delih na vseh tistih mestih, kjer je pisec naletel na vprašanje milenaristične interpretacije. Na vseh teh mestih se je Hijeronim od petovionskega škofa izrecno distanciral.⁷⁷ Vsebinski odnos med Viktorinom in Hijeronimom se nam kaže na najbolj razviden način ravno ob analizi razlik med Viktorinovi originalom in Hijeronimovo predelavo komentarja k Razodetju. Z izjemo nestrinjanja z Viktorinovo milenaristično razlago, zaradi česar je nanovo napisal komentar zadnjih poglavij Razodetja, popravkov v razumevanju kristološke dogme, kar je odraz razvoja le te od konca tretjega do konca četrtega stoletja, in jezikovno stilističnih retuš, sta oba teksta v jedru enaka. Na podlagi te primerjave bi mogli soditi, da je Viktorinova dediščina v Hijeronimovi spisih precejšnja, celo to, da bi si Hijeronimovo eksegezo brez Viktorinove težko predstavljali. Vendar pa nas sam Hijeronim navaja k previdnosti.⁷⁸

⁷⁵ V primerjavi z latinsko eksegetsko književno produkcijo je bila grška enormna. Samo Origenes je napisal k skoraj vsem svetopisemskim knjigam celo vrsto komentarjev (*volumina*), komentiranih izvlečkov (*excerpta*) in pridig (*homiliae*) (HIERONYMUS, *Epistula* 33,4 (cit. ed. II, 40 ss.); A. HARNACK, *Geschichte* II/2 (kot v op. 4), 37 ss.). Kljub temu nas ne sme presenetiti izjemno majhno število Origenovih citatov v Viktorinovi komentarju k Razodetju (J. HAUSSLEITER beleži samo enega; gl. op. 143). Origen namreč ni napisal nobenega komentarja ali homilije k tej novozavezni knjigi. Številne komentarje k svetopisemskim knjigam, tudi k Razodetju, je napisal Hipolit (HIERONYMUS, *De viris illustribus* 61 (PL 23, 671—3): »*Scriptis nonnullos in Scripturas commentarios, e quibus hos reperi: in Ἐξαήμερον, et in Exodum, in Canticum Canticorum, in Genesim, et in Zachariam: de Psalmis, et in Isaiam, de Daniele, de Apocalypsi, de Proverbiis, de Ecclesiaste*...« Gl. E.-B. ALLO, o. c. (kot v op. 53), CCXXXVIII.

⁷⁶ Več takih mest navaja J. HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XVII ss.

⁷⁷ Gl. op. 190 s.

⁷⁸ In *Matheum*, *Praefatio* (edd. D. HURST-M. ADRIAEN, CCSL 77, 1969, 5): »... *Latinorum Hilarii, Victorini, Fortunatiani opuscula, e quibus... parva carperem*...«

Preglednica IV: Latinska biblijska eksegeza od začetkov do svetega Hijeronima

ANONYMUS	VICTORINUS	FORTUNATIANUS
× In Matthaicum fragmenta (2. pol. 3. stoletja)	— Commentarii In Genesim — In Exodum — In Leviticum — In Isaiaim — In Ezechiel — In Abacuc — In Ecclesiasten — In Cantica canticorum — In Matthaicum + In Apocalysim (ca. 280—304)	× Commentarii in Evangelia (ohranjeni 3 frg., nastalo pod Konstantinom)

ANONYMUS	TYCONIUS	CHROMATIUS
× Opus imperfectum in Matthaicum (2. pol. 4. stoletja) × Arriani cuiusdam expositionis evangelii secundum Lucam fragmenta	× Commentarius in Apocalysim (ca. 380)	+ Tractatus in Matthaicum (388—408)

- + v celoti ohranjena dela
× fragmentarno ohranjena dela
— izgubljena dela

RETICIUS	EUSEBIUS VERC.	HILARIUS
— Commentarius in Cantica canticorum (pod. Konst.)	— Origenis Commentarii in Psalmos (prevod)	+ Commentarius in Matthaeum (ca. 355) + Tractatus super psalmos (ca. 360/67) + Tractatus in Job (364/66) — In Cantica canticorum (?)

AMBROSIUS	AMBROSIASTER	HIERONYMUS
+ Expositio evang. sec. Lucam + Expositio in Psalmum CXVIII + Expositio in septem visiones libri Apocalypsis + Comm. in Cantica canticorum + Hexaëmeron + De paradiso, + De Cain et Abel, + De Noe, De Abraham, + De Isaac, De Iacob, + De Ioseph, De patriarchis, + De fuga saeculi, De interpell. Iob et David, + Apologia David I, II, + De Helia, De Nabuthae, + De Tobia, Explanatio super Psalmos XII + In Isaïam	+ Commentaria in epistolas b. Pauli (366—384)	+ Hebraicae quaest. + Comm. in psalmos + Comm. in Ecclesiast. + Comm. in Esaïam + In Hieremiam + In Hiezechielem + In Danielelem + In prophetas minores (In Osee, In Ioelem, In Amos, In Abdiam, In Ionam In Michaeam, In Naum, In Abacuc, In Sophoniam, In Aggaeum, In Zachariam, In Malachiam) + In Matheum + In 4 epist. Pauli (Phil., Gal., Eph., Tit.).

V Hijeronimovem odnosu do Viktorinovih del moremo videti enega glavnih vzrokov za to, da se je Viktorinov opus v tako veliki meri izgubil. Hijeronimovi jezikovno boljši in dogmatično neoporečni biblijski komentarji, ki so vsebovali vse še »uporabne« sestavine Viktorinovih del, so povsem zasenčili okorne, dogmatično »sumljive« komentarje petovionskega škofa. Da je Hijeronim resnično glavni krivec za to, da se je Viktorinov opus skoraj v celoti izgubil, govori dejstvo, da se je med vsemi njegovimi deli ohranilo tisto, ki ga je Hijeronim samo »popravlil« in ga ni zasenčil z lastnim izdelkom,⁷⁹ medtem ko so Viktorinove komentarje k trem Mojzesovim knjigam, ki jih Hijeronim ni komentiral, zasenčili Ambrozijevi traktati. Dejstvo, da se je ohranil tudi Viktorinov izvirnik komentarja k Razodetju, moremo pripisati samo srečnemu naključju. Vse ostale Viktorinove komentarje je kot oblikovno in vsebinsko presežene in zato »odvečne« odplaval tok časa.

Še pred nastankom Hijeronimovih komentarjev so bili Viktorinovi komentarji precej razširjeni po latinskem Zahodu. Zasledimo jih lahko predvsem v dveh mestih, ki sta bili ključnega pomena za razvoj latinske krščanske književnosti v drugi polovici četrtega stoletja in za prodor teh spisov na Zahod: v bližnjem Ogleju, kjer so jih brali in v svojih delih navajali tamkajšnji cerkveni očetje (morda že Fortunacijan, gotovo Kromacij⁸⁰ in Rufin⁸¹), in zlasti v Rimu, kjer se je zbiralo vse duhovno blago krščanskega Zahoda. Tukaj so po izbruhu Origenškega spora v nekem smislu nadomeščali Origenove komentarje, ki so tedaj očitno vse bolj izginjali iz knjižnega obtoka.⁸² V petem stoletju so bili Viktorinovi biblijski komentarji povsem v senci Hijeronimovih in se le redko omenjajo. Zelo verjetno so jih tedaj še hranili po javnih knjižnicah v velikih središčih verske učenosti, tako gotovo ne le v Italiji, temveč tudi v Afriki, Galiji(?) in Britaniji, v manjši meri pa v Hispaniji, kakor lahko sklepamo iz Orozijeve-

⁷⁹ Gl. op. 119.

⁸⁰ CHROMATIUS, *Tractatus in Mattheum, Prologus* 4; 7 (edd. R. ÉTAIX-J. LEMARIE, CCL 9 A, 1974, 186, v. 49/50; 187, v. 83/94; 188, v. 131/150; 189, v. 155/164); IDEM, *Sermo XVII A, 1* (ibidem, 80, v. 9/10 = SC 154, 1969, 277 (op. 1)).

Med oglejskimi cerkvenimi očeti je Viktorinova dela verjetno poznal že škof Fortunacijan (342/3 — ca. 368), pisec komentarjev k evangelijem (gl. preglednico). Ker so se ohranili zelo skromni ostanki njegovih del, se tega ne da dokazati.

⁸¹ HIERONYMUS, *Apologia contra Rufinum* 1,2 (ed. P. LARDET, CCL 79, 1982, 2) graja Rufina, ker ne upošteva del Ambrozija, Hilarija in Viktorina, dasi jih nedvomno pozna.

⁸² O tem nam poroča zanimivo epizodo OROSIUS, *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum* 3 (PL 31, 1214 = PL 42, 667 s.): »Tunc duo cives mei Avitus et alius Avitus, cum aim tam turpem confusionem (sc. Priscilliani errore ortam) per se ipsam veritas sola nudaret, peregrina petierunt. Nam unus Hierosolymam, alius Romam profectus est. Reversi, unus rettulit Origenem, alius Victorinum; ex his duobus, alter alteri cessit: Priscillianum tamen ambo damnarunt. Victorinum parum novimus...«

ga poročila.⁸³ Zadnji udarec jim je dal tako imenovani Gelazijev dekret o dovoljenih in nedovoljenih knjigah, ki jih je, očitno zaradi milenarizma in privrženosti Origenovim naukom, razglasil za apokrifne.⁸⁴ To pa je pomenilo, da so ti spisi odtlej izginili iz javnih knjižnic, da jih niso več brali, študirali in prepisovali. Kot edina izjema se je ohranil komentar k Razodetju v Hijeronimovi predelavi. Tega zla usoda ni prizadela, ker je nosil pečat Hijeronimove avtoritete. Ta komentar so pogosto uporabljali zgodnj srednjeveški pisci Zahoda kot enega redkih komentarjev k Razodetju, ki se je ohranil iz antike, saj so jim bili grški komentariji že zaradi jezikovnega neznanja nerazumljivi.⁸⁵

V potopu, ki je v petem in šestem stoletju zajel Viktorinova dela, sta se po srečnem naključju rešila dva spisa: *Tractatus de fabrica mundi* in *Commentarius in Apocalypsim*.

⁸³ Od afriških piscev je Viktorinove spise kot prvi uporabljal LACTANTIUS, *Divinae institutiones* 4,20 (PL 6, 514; gl. tudi J. FISCHER, *Die Einheit der beiden Testamente bei Laktanz, Viktorin von Pettau und deren Quellen*, Münchener Theologische Zeitschrift 1/3, 1950, 96—101; morda je prišel v stik z Viktorinovimi deli šele v Treverih v Galiji, kjer se je zadrževal po l. 317). Morda je Viktorinove spise uporabljal ca. 380 afriški donatist TYCONIUS, precej verjetno ca. 540 hadrumetanski škof PRIMASIUS in gotovo Ps. AUGUSTINUS (na prehodu iz 6. v 7. stol.). Od hispanskih piscev je Viktorina zelo verjetno poznal APRINGIUS (6. stol.; gl. op. 85). O razširjenosti Viktorinovih spisov v Galiji in Britaniji gl. op. 183.

⁸⁴ *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* (zbirka sicer ni avtentična, temveč je verjetno v začetku 6. stol. v južni Galiji nastalo delo, ki pa je bilo napisano v znatni meri na podlagi avtentičnih starejših papeških dokumentov; gl. E. DEKKERS-A. GAAR, *Clavis patrum Lattinorum* (kot v op. 46), n. 1676; B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie* (kot v op. 31), 463), navaja med nedovoljenimi spisi, ki se jih morajo katoličani izogibati (*«a catholicis vitanda sunt»*) tudi *«opuscula Victorini Petabionensis apocrypha»* (*Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* V, 7; ed. E. v. DOBSCHÜTZ, *Texte und Untersuchungen*, 38 Bd., H. 4, Leipzig 1912, 13; 56; 84; 316 s.).

⁸⁵ Posebno razpravo bi veljalo posvetiti vprašanju, v kolikšni meri so se poznoantični in zgodnj srednjeveški komentatorji Razodetja opirali na Viktorinov komentar, bodisi v izvirniku, bodisi v Hijeronimovi predelavi. Gotovo ali zelo verjetno so Viktorinovo delo poznali in iz njega črpali v svojih komentarjih Razodetja Ps. AUGUSTINUS (PL 35, 2417—2452), BEATUS (ed. H. A. SANDERS, *Papers and Monographs of the American Academy in Rome* 7, 1930, zlasti str. 303, 330, 334, 343, 457, 460), ALCUINUS (PL 100, 1085—1156) in INCERTUS AUCTOR (rec. G. Lo MENZO RAPISARDA, *Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica* 16, 1966, 1—137). Preveriti bi veljalo morebitno prisotnost Viktorinovih idej pri sledečih komentatorjih Razodetja: TYCONIUS AFER (PL Suppl. 1, 1958, 622—652), PRIMASIUS (PL 68, 793—936), CASSIODORUS (PL 70, 1405—1424) BEDA VENERABILIS (PL 93, 129—206), APRINGIUS (M. FÉROTIN, *Apringius de Béja, son Commentaire de l'Apocalypse*, Paris 1900), WALFRIDUS STRABUS (PL 114, 709—752), HAYMO (PL 117, 937—1220); vrsto latinskih komentatorjev Razodetja, vse do Joachima da Fiore, navaja E.-B. ALLO, *Saint Jean. L'apocalypse*, Paris 1933³, CCXLVII s.; gl. tudi *Commentary on Revelation*, by H. BARCLAY SWETE, Grand Rapids (Michigan) 1977, CCIII s.

5. Traktat o stvarjenju sveta

»Codex Lambethanus« iz desetega ali enajstega stoletja, nekdanj last Canterburyjskega nadškofa, vsebuje poleg vrste krajših spisov tudi sestavek z naslovom »Tractatus Victorini de fabrica mundi«, ki ga je že prvi izdajatelj G. W. Cave leta 1688 na podlagi jezikovnih značilnosti in milenarističnih idej po pravici pripisal petovionskemu škofu Viktorinu.⁸⁶

Tractatus mora biti z ozirom na jezik in stil Viktorinovo starejše delo, nastalo vsekakor pred Komentarjem k Razodetju.⁸⁷ To je prvi tovrsten spis v latinski krščanski književnosti. O njegovih grških predhodnikih moremo le domnevati. Medtem ko alegorična interpretacija geneze in simbolika števil kažeta na Origenov vpliv,⁸⁸ pa oblika dela, tematika in obseg, milenaristične razlage in velik interes za kronologijo kažejo bolj na vpliv Hipolita. Oba, Origen in Hipolit, sta napisala verjetno edina grška predhodnika našega spisa, razpravi o šestih dneh geneze, ki sta se v celoti izgubili.⁸⁹ To je kratka razprava o tednu, v katerem je Bog ustvaril svet. Tega tedna stvarjenja sveta, ki je »kraljica vseh tednov«,⁹⁰ Viktorin ni predstavil sistematično kot komentar k prvemu poglavju Geneze, temveč je nekatere sestavine biblijske pripovedi poudaril, druge pa povsem izpustil. Spis je tako po tematiki kakor po obsegu smiselna in zaključena celota in ne fragment kakega večjega komentarja Geneze.⁹¹ Avtor uvodoma razmišlja o izredni naglici, v kateri je nastala tako popolna in kompleksna stvaritev, »okras« božjega veličanstva.⁹²

⁸⁶ J. HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XXVII ss.; M. NAPOTNIK, o. c., 187.; tekstno-kritična izdaja spisa: H., 1—9; angl. prevod: *The Ante-Nicene Fathers. Translations of the Writings of the Fathers down to A. D. 325*, vol. VII, Grand Rapids (Michigan) 1979², 341—343 (transl. by R. E. WALLIS). Celoten spis je na kratko predstavil J. DANIELOU, *Les origines du christianisme latin*, Paris 1978, 114—116.

⁸⁷ J. HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XXX. V Traktatu je Viktorinov jezik še bolj pod vplivom grščine kakor v Komentarju. V njem uporablja avtor celo vrsto grecizmov, zlasti za krščanske strokovne izraze, kot so *tetras* (c. 3), *parasceue* (c. 4), *allophylus* (c. 5; 6), *thronus* (c. 8; 10; v Komentarju uporablja vedno latinski termin *solium*), *pentecoste* (c. 8). Gl. H., 167 ss. (Index verborum). Opazna slogovna razlika med obema spisoma je, da postavlja avtor v Traktatu kazalni zaimek *iste* = *hic* vedno za odnosni samostalni, v Komentarju pa pred njega (H. 184, s. v. *iste*).

⁸⁸ G. BARDY, o. c. (kot v op. 31), 2284.

⁸⁹ Hipolitov spis z naslovom Εἰς τὴν Ἑξαήμερον omenjata EUSEBIUS, *H. E.* 6,22 (ed. G. BARDY, SC 41, 1955, 122) in HIERONYMUS, *De viris illustribus* 61 (PL 23, 671; gl. op. 75 in A. HARNACK, *Geschichte*, II/2 (kot v op. 4), 242). Origenov spis s tem naslovom omenja HIERONYMUS, *Epistulae* 84,7 (cit. ed. IV, 134), ki pravi, da je »nuper Ambrosius sic Exameron illius (sc. Origenis) compilavit, ut magis Hippolyti sententias Basiliique sequeretur«. Morda je bil podobne vsebine tudi Irenejev izgubljeni spis Περὶ ὀγδοάδος, ki ga omenja EUSEBIUS, *H. E.* 5,20,1 (ed. G. BARDY, SC 41, 1955, 61).

⁹⁰ *Tractatus* 1 (H. 3,10): »*omnium septimanarum regina*«.

⁹¹ Da gre najbrž za fragment izgubljenega komentarja h Genezi je napačno sodil M. NAPOTNIK, o. c. 187.

⁹² *Tractatus* 1 (H. 3,2—6); o izvoru, razvoju in vsebini predstave o božjem stvarstvu

Pisec je osredotočil svoje zanimanje na prvi in četrty dan geneze, na trenutke, ko je Bog ustvaril »nebesne«, najmanj zemeljske dele stvarstva: svetlobo in temo, časovno razdeljeno na dan in noč, sonce in mesec, na podlagi katerih je nastala smotrna delitev časa na leta, letne čase, mesece, dneve in ure. Iz razlage teh dveh dni stvarjenja veje antropocentrična usmerjenost pisca, po katerem naj bi bila ustvaritev človeka končni smisel božjega prizadevanja. Bog naj bi še pred stvarjenjem upošteval človeka tako, da bi vsako stvaritev prilagodil človekovim bodočim potrebam: razdelitev svetlobe na dvanajst dnevnih in nočnih ur naj bi urejala človekovo delo in počitek, nebesna telesa naj bi urejala njegov letni življenjski ritem.⁹³

Viktorin je pripisoval poseben pomen srednjemu, četrtemu dnevni stvarjenja. Ta dan označuje simbolika števila štiri, ki po pomenu komaj zaostaja za pomenom simbolike popolnega števila sedem. Pri naštevanju glavnih atributov števila štiri (štirje elementi, ki sestavljajo svet, štirje letni časi, štiri živali pred božjim prestolom, štirje evangeliji, štiri rajske reke, štiri generacije ljudstev od Adama do Odrešenikovega prihoda),⁹⁴ nam pade v oči soočanje in enakovredno upoštevanje starozaveznih in novozaveznih elementov. Za Viktorina sta oba dela Svetega pisma povsem enakovredna, ker se med seboj dopolnjujeta in potrjujeta. Morda je to ena od antimarcionističnih potez spisa.⁹⁵ Velikemu starozaveznemu pomenu četrtega dne v tednu (današnji sredi) ustreza tudi pomemben dogodek iz evangelijev: Jezusovo prijetje.⁹⁶

Še večjo pozornost posveča avtor šestemu dnevni stvarjenja, ko je Bog ustvaril iz prsti človeka, gospodarja vseh drugih živih bitij.⁹⁷ Ker je Bog dajal prednost duhovnemu pred zemeljskim, je ustvaril prej luč kot nebo in zemljo, prej angele in nadangele kakor človeka. Viktorin je tukaj uvedel Genezi tujo teologijo angelov, ki jo je proti koncu spisa še naprej razvil. Pisateljev antropocentrizem pride ponovno na dan, ko pravi, da je Bog ustvaril človeka in angele šele na koncu (dasi bi slednji po pomenu sodili na prvo mesto) zato, da mu ne bi mogli oponašati, da so mu bili pomočniki pri stvarjenju sveta.⁹⁸ Ta razlaga, za katero v Genezi ne najdemo nikakršne opore, kaže, da je Viktorin človeku in angelom pripisoval

kot okrasu (*ornamentum*, κόσμος) božjega veličanstva, predstave, ki jo je Viktorin povzel po Tertulijanu (*Apologeticum* 17,1 (ed. E. DEKKERS, CCSL 1, 1954, 117)), gl. J. MEHLMANN, o. c. (kot v op. 65), 414 s.

⁹³ *Tractatus* 2 (H. 3,12 — 4,3).

⁹⁴ *Tractatus* 3 (H. 4,4—17); prim. IRENAEUS, *Adversus haereses* 3,11,8 (edd. A. ROUSSEAU-L. DOUTRELEAU, SC 211, 1974, 160).

⁹⁵ Gl. op. 229.

⁹⁶ *Tractatus* 3 (H. 4,17—22).

⁹⁷ *Tractatus* 4 (H. 4, 23—26).

⁹⁸ *Tractatus* 4 (H. 4, 26—5,7): »Prius tamen angelos atque archangelos creavit, (hominem finxit) spiritalia terrenis anteponeus . . . Idcirco autem prius opera sua consummavit, quam angelos crearet et hominem fabricavit, ne forte adiutores se fuisse falsa dictione adsevera(re)nt.«

sposobnosti, da lahko soustvarjajo naravo, misel, ki se zdi, če odmislimo angele, še danes zelo drzna. Pomenu šestega dne geneze (petka) ustreza tudi veliki dogodek iz Jezusovega življenja: mučeniška smrt na križu. Tako kot ob opisu srede naletimo ob opisu petka na nizanje sestavin Stare in Nove zaveze, le da ima v tem primeru medsebojno usklajevanje še večjo težo: istega dne, kot je Bog ustvaril človeka, je Jezus s svojim trpljenjem odrešil človeški rod.⁹⁹

Opis geneze zaključuje opis sedmega dne, sobote, ko je Bog počival in blagoslovil svoje delo. Ta opis je pri Viktorinu izrazito antijudovsko priostren. Protijudovsko ost izpelje avtor od zunanjih atributov (Judje praznujejo soboto, medtem ko tega dne kristjani ne praznujejo, temveč se s postom pripravljajo na nedeljsko evharistijo) k vsebinskim (Kristus sobote ni maral).¹⁰⁰ Antijudovsko priostreno je tudi naštevanje primerov iz zgodovine Izraelcev, ko so svetopisemski veljaki kršili zapoved sobotnega praznika, še preden jo je zavestno kršil Kristus.¹⁰¹ S sedmim dnev (soboto) je ustvarjalni krog zaključen. Viktorin je ob opisu sobote kljub hoteni antijudovski tendenci zapadel v judaizem, ko je, oblikujoč predstavo o kozmičnem tednu, milenaristično interpretiral pomen sobotnega dne v perspektivi človeškega življenja na zemlji.¹⁰²

Sobotni dan je v krščanskem življenju presežen. Kristjani praznujejo osmi dan, nedeljo,¹⁰³ ki je izven tedenskega sistema geneze. Izjemen pomen

Odlomek razodeva originalen Viktorinov pogled na stvarjenje angelov, ki se razlikuje od predstav tako judovskih kot zgodnjekrščanskih verskih mislecev. Po Viktorinu naj bi bili angeli ustvarjeni šele šesti dan, torej istega dne kot človek, a neposredno pred njim. Noben antični verski mislec ni postavil stvarjenja angelov v tako pozen čas ter človeka z angeli do take mere izenačil. Po predstavi judovskih mislecev naj bi bili angeli ustvarjeni na začetku geneze, na prvi ali drugi dan stvarjenja (J. MICHL, *Engel II (jüdisch)*, RAC 5, 1962, 68; 84). Zgodnjekrščanski misleci so stvarjenje angelov prav tako postavljali na začetek geneze; angeli naj bi bili ustvarjeni bodisi istočasno s stvarjenjem materije kot njen duhovni antipod, bodisi na prvi dan geneze obenem z nastankom svetlobe (ustvarjenje svetlobe naj bi vključevalo tudi ustvarjenje angelov; prim. AUGUSTINUS, *De civitate dei* 11,9,32 (ed. D. S. WIESEN, LCL, 1968, 460; J. MICHL, *Engel IV (christlich)*, RAC 5, 1962, 116 s.). Dokaj nenavadna je Viktorinova utemeljitev, zakaj je Bog ustvaril angele in ljudi šele na koncu geneze. Iz te utemeljitve moremo izluščiti avtorjevo protignostično ost; po predstavah nekaterih gnostikov naj bi namreč angeli ustvarili svet in naj bi sodelovali pri ustvarjenju človeka (J. MICHL, *Engel III (gnostisch)*, RAC 5, 1962, 104 s.). Še bolj nenavadna in izvirna pa je Viktorinova predstava, da je človek ne le gospodar vsega, kar je Bog ustvaril na zemlji in v vodi (gl. op. 97), temveč da bi mogel, tako kot angeli, ki so v tej sposobnosti izenačeni s človekom (!), sodelovati kot božji pomočnik pri stvarjenju sveta. Viktorin je na tem mestu posredno pripisal človeku sposobnosti, kakršnih mu ni dajal noben zgodnjekrščanski mislec.

⁹⁹ *Tractatus* 4 (H. 5,7—8).

¹⁰⁰ *Tractatus* 5 (H. 5,9—15). O polemiki zgodnjekrščanskih piscev proti judovski soboti gl. T. KLAUSER, *Fest*, RAC 7, 1969, 763.

¹⁰¹ *Tractatus* 5—6 (H. 5,15 ss.; 6,1—8).

¹⁰² *Tractatus* 6 (H. 6,8—16; gl. op. 207, 208).

¹⁰³ *Tractatus* 5 (H. 5,11—12).

tega dne pojasni Viktorin s tem, da bo na ta dan Bog opravil svojo sodbo in bo s tem ta dan pomenil za prave kristjane začetek življenja v nebesih.¹⁰⁴

Sedemdnevni cikel stvarjenja sveta ustreza izreden, simboličen pomen »popolnega« števila sedem. Sedmim dnevom ustreza sedem duhov po preroku Izaiji kot pojavnih oblik Sv. Duha.¹⁰⁵ Predstavi o sedmeroobličnem Sv. Duhu ustreza plastična predstava nebes, ki se delijo v sedem nebesnih sfer. Vsaka nebesna sfera ustreza enemu dnevu geneze in eni od pojavnih oblik Sv. Duha. Zadnja, zemlji najbližja nebeška sfera je sfera duha božjega strahu, od koder prihajajo na človeka vidna božja znamenja, kot so grom, blisk in strela; ta sfera ustreza sedmemu dnevu geneze (soboti), ko je Bog blagoslovil in posvetil človeka.¹⁰⁶ Predstava, da so posamezne pojavnne oblike Sv. Duha osmišljale stvarjenje sveta, temelji na izrazito alegoričnem načinu interpretacije, na kakršnega naletimo ničkolikokrat v Komentarju k Razodetju. Sedmernost v stvarjenju sveta, v pojavnih oblikah Sv. Duha, se odraža na ta način, da število sedem nastopa vsepovsod v nebeškem in zemeljskem življenju.¹⁰⁷

Vsebinsko doseže traktat vrh v predzadnjem poglavju, ki je posvečeno relativni kronološki in deloma vsebinski sinhronizaciji geneze in Kristusovega življenja kot dveh bistvenih delov Stare in Nove zaveze. Vsakemu važnemu dogodku iz Kristusovega življenja kronološko, z ozirom na dan, ustreza neki dogodek iz geneze sveta. Predvsem je opazna sinhronizacija nastanka sveta z Odrešenikovim prihodom. Viktorinovo izvajanje odraža avtorjev velik interes za kronologijo, ki ga izpričuje tudi že omenjeni fragment o kronologiji Kristusovega življenja. Kronološka okvira Kristusovega življenja se v obeh spisih povsem ujemata in govorita v prid istemu avtorstvu obeh spisov.¹⁰⁸

¹⁰⁴ *Tractatus* 6 (H. 5, 22—25).

¹⁰⁵ *Tractatus* 7 (H. 6,16—23).

¹⁰⁶ *Tractatus* 7 (H. 6,23—7,16). Tudi na tem mestu odraža Viktorinova pripoved antropocentrizem. Po Gen 2,3 je Bog blagoslovil in posvetil sedmi dan po zaključku stvarjenja, torej se njegov blagoslov nanaša na vso stvaritev in ne le na človeka kot poroča Viktorin. Idejo o sedmih nebesih, izhajajočo iz »azijske« teologije (J. DANIELÉLOU, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris—Tournai 1958, 236) srečamo že pri IRENEJU (*Demonstratio praedicationis apostolicae* 9 (ed. L. M. FROIDEVAUX, SC 62, 1959, 44 s.)) in HIPOLITU (*In Daniele* 2,29 (edd. G. BARDY-M. LEFÈVRE, SC 14, 1947, 120 s.)).

¹⁰⁷ *Tractatus* 8 (H. 7,17—8,4). Viktorin našteva na podlagi Biblije kar dvajset primerov pojavljanja števila sedem. Katalog je sestavljen verjetno pod vplivom CIPRIJANA, *Testimonia adversus Judaeos* 1,20 (PL 4, 689), le da ta navaja samo deset primerov. Viktorin navaja vse primere, ki jih najdemo pri Ciprijanu, vendar v drugačnem vrstnem redu. Prim. H. KOCH, o. c. (op. 64), 474.

Verjetno se tudi na Viktorina nanaša misel, ki jo izraža HIERONYMUS, *Epistula* 36,7 (cit. ed. II, 56): »Nonnulli septenarium numerum plenum et perfectum interpretantur de multis scripturarum locis testimonia contrahentes...« Prim. A. GEORGE-P. GRELOT, *Uvod v Sveto pismo nove zaveze*, Celje 1982, 544; 690.

¹⁰⁸ *Tractatus* 9 (H. 8,5—19). Viktorinovo sinhronizacijo Kristusovega življenja in geneze si lahko predočimo s sledečo shemo:

Zadnje poglavje je posvečeno dvanajsterni delitvi dneva in noči na ure, ki ji ustreza dvanajstero angelov svetlobe in dvanajstero angelov teme, podoba štiriindvajsetih starešin, sedečih okrog božjega prestola.¹⁰⁹

Če gledamo spis v celoti, moremo reči, da to ni le traktat o tednu geneze, temveč je s poskusom sinhronizacije Stare in Nove zaveze obenem traktat o krščanskem tednu, z ozirom na izredno važno vlogo simboličnih števil štiri, sedem in dvanajst pa tudi traktat o pomenu teh števil. Ta številčna simbolika pride do izraza predvsem pri vprašanju avtorjevega pogleda na človeško zgodovino in na človekovo življenje na zemlji, za katerega moremo reči, da je povsem teološki. Viktorin je razdelil človeško zgodovino od nastanka sveta do Odrešenikovega prihoda na štiri obdobja, katerih glavni mejniki so svetopisemski očaki (Adam — Noe — Abraham — Mojzes — Kristus).¹¹⁰ Življenje na zemlji se deli v sedem obdobji po tisoč let, ki ustrezajo posameznim dnevom geneze. Vrh doseže življenje človeštva na zemlji s sedmim tisočletjem, v katerem bo Kristus z izbranci vladal na zemlji.¹¹¹ »Popolno« število sedem ne uravnava le

— ea die Gabrihel angelum Mariae virgini evangelizasse	qua die	draco Evam seduxit
— ea die spiritum sanctum Mariam virginem inundasse	qua	lucem fecit
— ea die in carne esse conversum	qua	terram et aquam fecit
— ea die in lacte esse conversum	qua	stellas fecit
— ea die in sanguine (sc. esse conversum)	qua	terra et aqua fetus suos ediderunt
— ea die in carne esse conversum	qua die	hominem de humo instruxit
— ea die natum esse Christum	qua	hominem finxit
— eadem die esse passum	qua	Adam cecidit
— ea die resurrexisse a mortuis	qua	lucem fecit

S to kronološko shemo se ujema izračun v fragmentu (G. MORIN, *Notes sur Victorin de Pettau*, JTS 7, 1906, 459): »*Ex quo supputatur eodem die Dominum fuisse conceptum quo et resurrexit.*«. Oboje ustreza začetnemu aktu geneze (*qua lucem fecit*). Dodatek v padovanskem rokopisu iz 15. stol. (gl. op. 44), ki dopolnjuje in popravlja prejšnjo kronološko shemo, gotovo ni Viktorinovo delo iz dveh razlogov:

a) ker se ne ujema z Viktorinovo shemo sinhronizacije (*feria VI* (petek) *anunciatus*; *fer. I* (nedelja) *natus*; *fer. V* (četrtek) *baptizatus*; *fer. VI* (petek) *passus*; po Viktorinu je bil Kristus rojen v petek, po tem dodatku v nedeljo).

b) avtor dodatka uporablja za dneve termine, ki jih Viktorin ne pozna.

¹⁰⁹ *Tractatus* 10 (H. 9,6—12). Po večinskem mnenju je 24 starešin pred božjim prestolom (Raz 4,4) vizijska podoba zbora starozaveznih očakov. Predstavo, po kateri naj bi bili starešine pred božjim prestolom angeli, zasledimo predvsem na Vzhodu, na Zahodu le izjemoma. Gl. J. MICHL, *Engel IV (christlich)*, RAC 5, 1962, 114 in 176.

¹¹⁰ *Tractatus* 3 (H. 4,13—16). To periodizacijo je verjetno povzel in priredil po IRENEJU, *Adversus haereses* 3,11,8 (edd. A. ROUSSEAU-L. DOUTRELEAU, SC 211, 1974, 168 ss. (Adam-Noe-Mojzes-Jezus; vendar *Fr. gr. 11* tako kot Viktorin: Noe-Amraham-Mojzes-Jezus; gl. še SC 210, 1974, 286)).

¹¹¹ *Tractatus* 6 (H. 6,14—15); gl. op. 207 in 208.

življenja človeštva, temveč tudi s Kristusovim zgledom življenje slehernika, ki se, v bistvenih potezah enako kot v starih antičnih predstavah, deli na sedem življenjskih dob.¹¹²

Viktorinov spis odraža tudi nekaj posvetnega znanja. Domnevati moremo celo, da se je pisec dokopal do osnov antične (poganske) filozofije, saj neodvisno od svetopisemskega izročila, vendar pa ne v nasprotju s poznojudovsko in krščansko tradicijo, našteva po Empedoklu štiri elemente, ki sestavljajo svet.¹¹³ Nekaj dejstev kaže tudi na njegov interes za zgodovino. Tega ne odraža le zanimanje za kronologijo in za periodizacijo zgodovine, ki je povsem v okviru krščanskih predstav, temveč zlasti opazka, da je Makabejec Mat(a)tija na sobotni dan ubil »prefekta sirskega kralja Antioha«.¹¹⁴ Tega podatka Viktorin ni mogel dobiti v Stari zavezi. Morda je nanj naletel v biblijskih komentarjih, morda je posegel celo po kakem delu iz nekrščanske (judovske?) zgodovinske literature, četudi je to malo verjetno.^{114a}

6. Komentar k Razodetju

Izmed Viktorinovih biblijskih komentarjev je skoraj v celoti ohranjen komentar k Razodetju, ki se je ohranil v enem samem rokopisu iz petnajstega stoletja, prvič objavljenem šele v tem stoletju.¹¹⁵

Viktorin je prvi v vrsti sicer redkih latinskih komentatorjev Razodetja v antiki. Tudi med grškimi pisci, na katere se je tako pogosto opiral, je imel prav malo predhodnikov. Origenes se Razodetja ni lotil, pač pa sta ga komentirala mučenec Hipolit in Origenov učenec Dionizij iz Aleksandrije. Ker se nobeden od teh komentarjev ni ohranil, nam bo ostalo za vedno neznano, ali in v kolikšni meri se je Viktorin zgledoval pri teh dveh avtorjih.¹¹⁶

¹¹² *Tractatus* 9 (H. 8,19—21).

¹¹³ *Tractatus* 3 (H. 4,7—8): »*Mundus itaque iste ex quattuor elementis constat: igne aqua caelo terra.*« Gl. A. LUMPE, *Elementum*, RAC 4, 1959, 1077; 1080; 1087.

¹¹⁴ *Tractatus* 6 (H. 6,4—5).

^{114a} Bolj verjetno se zdi, da je Viktorin »posodobil« biblijsko poročilo. V 1 Mkb 2,25 omenjeni uboj »kraljevega moža« (ἄνδρα τοῦ βασιλέως v Septuaginti oz. »*virum, quem rex Antiochus miserat*« v Vulgati), očitno nekega kraljevega funkcionarja, je za razmere svoje dobe neprecizno prevedel v »prefekta« (gr. ὑπαρχος).

¹¹⁵ Gl. op. 31. Besedilo Haussleiterjeve kritične izdaje, vendar brez tekstnokritičnega aparata, posreduje PL Suppl. I, 1958, 102—172. Angleški prevod: *The Ante-Nicene Fathers. Translations* ... (kot v op. 86), 344—360.

¹¹⁶ Prim. op. 75; HIERONYMUS, *De viris illustribus* 69 (*De Dionysio, Alexandrinae urbis episcopo*) (PL 23, 679): »... *et duo libri adversum Nepotem episcopum ... in quibus de Apocalypsi Joannis diligentissime disputat.*« To delo Viktorinu skoraj gotovo ni moglo služiti za zgled. Iz obširnega odlomka, ki ga sporoča EUSEBIUS, *H. E.* 7, 24—25 (ed. G. BARDY, SC 41, 1955, 201 ss.), je razvidno, da se je Dionizij v dveh bistvenih pogledih razlikoval od Viktorina: bil je velik nasprotnik milenarizma (prim. op. 189)

Že v antiki Viktorinov komentar ni bil toliko poznan v izvirni obliki kakor v Hijeronimovi predelavi in v dveh kasnejših dopolnitvah Hijeronimove predelave.¹¹⁷ Med Viktorinovem izvirnim besedilom in Hijeronimovo redakcijo obstajajo precejšnje razlike, ki sta jih opazila med drugimi Kasiodor in Alkuin.¹¹⁸ Ključ za razumevanje teh razlik nam daje Hijeronim sam v predgovoru svoje redakcije. Tam tudi izrazi svojo namero, da bo napisal svoj izviren komentar Razodetja. Očitno je, da te napovedi ni utegnil uresničiti, saj bi bilo v nasprotnem primeru nemogoče, da bi se za tem delom izgubila vsakršna sled. Hijeronimov predgovor je po vsebini pismo nekemu sicer neznanemu Anatoliju, ki mu je poslal v predelavo Viktorinov komentar.¹¹⁹ Hijeronim se je dobro zavedal tveganosti in kočljivosti svojega dela, predvsem zaradi Viktorinovih milenarističnih nazorov. Najprej je prebral dostopne komentarje k Razodetju — gotovo je posegel po latinskem Tihonijevem komentarju, vprašljivo pa je, ali je študiral prej omenjena grška dela, dasi jih je gotovo poznal — in iz njih pobral, kar je našel uporabnega o razlagi tisočletnega kraljestva. Popravljal je napake prepisovalcev in nanovo napisal komentar k zadnjim poglav-

in zavračal je mnenje, da gre v primeru Janezovega evangelija in Razodetja za istega avtorja.

¹¹⁷ Viktorinov Komentar je poznan po Haussleiterjevi tekstnokritični analizi v štirih variantah:

a) v izvirni Viktorinovi redakciji, od katere se je ohranil le en rokopis (Ottonianus lat. 3288 A iz 15. stol.) in dva njegova kasnejša prepisa.

b) V Hijeronimovi redakciji, ohranjeni v štirih rokopisih od 10. do 12. stol.

c) v poznejši redakciji (pred letom 784), ohranjeni v šestih rokopisih od 9. do 15. stoletja.

č) v najkasnejši redakciji, ohranjeni v enem rokopisu iz 11.—12. stol. Gl. J. HAUSSELEITER, *Prolegomena*, XXX—LXVI.

¹¹⁸ CASSIODORUS, *De institutione divinarum litterarum* 9 (PL 70, 1122): »... *Apocalypsis vero ... sancti Hieronymi expositione conspicua est: de quo libro et Victorinus saepe dictus episcopus difficillima quaedam loca breviter tractavit.* ... « Kasiodorovo poročanje je subjektivno obarvano. Domnevati moremo, da ni imel v rokah vsega Viktorinovega besedila, sicer bi točneje zadel razmerje med Viktorinovim in Hijeronimovim delom. Bolj objektivno poroča ALCUINUS, *Commentariorum in Apocalypsin libri quinque, Praefatio* (PL 100, 1087): »*In Apocalypsin primus commentatus martyr Victorinus, quem sequens beatus Hieronymus quaedam quae ille juxta litteram intellexerat auferens, quaedam ex proprio adjiciens, unum in eam condidit librum, promittens, se in ea potissime laboraturum, si vitae spatium adesset: sed opus illud utrum impletum fuerit, incertum est.*«

¹¹⁹ *Prologus Hieronymi* (H. 15,3—5): »*Si vita nobis comes fuerit et dominus sanitatem dederit, tibi nostrum in hoc volumine potissimum sudabit ingenium, Anatoli carissime.*« R. ROGOŠIĆ, *Veliki Ilirik* (284—395) i njegova konačna dioba (396—437), Zagreb 1962, 100, je domneval, da se za to osebnostjo skriva pretorijanski prefekt Ilirika v letih 397—399 (gl. PLRE II, 83) in je na tej osnovi sklepil, da je ta prefektura zajemala tudi Petoviono (!). Domneva visi v zraku, ker nimamo zanj nobene osnove v virih; prav nič ni znanega o Hijeronimovih stikih z visokimi funkcionarji v Iliriku, prav tako bi pri teh težko pričakovali teološkega znanja, ki ga Hijeronim pripisuje Anatoliju.

misit nocte p[re]dicatore et m[er]cede de collant
 b[ea]tissim[us] hermacq[ui]ora ep[iscopu]m et sem[per] fortunatu[m]
 archidiacone eius. Quor[um] corpa colliges
 ponamq[ue] custos carcer[um] et oneremore
 sanguis cor[poris] i[n] vnu[m] collocavit lacrimis
 Audient[es] her[ic] gregori[us] auq[ue] filiu[m] admo[n]itio
 abauit p[er] d[eu]m hermacq[ui]oras et aliquid
 que ab eo illu[m]inata fuer[un]t venerunt nocte
 acriter cu[m] linteisq[ue] suis et valde p[ro]p[ri]e
 aromatisq[ue] condierunt p[er] cor[poris] m[un]du[m]
 et sepelierunt ea foras muros ciuitat[is]
 aquilegie i[n] agello m[er]cede alexandrie
 i[n] pace. Quin[que] aut[em] fideles venientes
 ad corpa b[ea]tissim[us] martin[us] hermacq[ui]ore p[er]
 aquilegie ciuitat[is] ep[iscopu]m quatuorq[ue] fuisse
 i[n] firmitate d[eu]ni sauitate reapiebant
 i[n] no[m]i[n]e d[omi]ni m[un]di ip[s]i p[er] ap[osto]l[icu]m sunt
 aut[em] sancti m[un]dos xpi hermacq[ui]oras q[uo]d
 vna cu[m] fortunato archidiacono suo
 quarto ydus iulij regnante d[omi]no m[un]do
 h[uius] cu[m] q[uo]d honor et gl[ori]a et potestas
 i[n] secula seculorum. A M E N
 Explicit vita s[an]c[t]i m[un]di her
 macq[ui]ore et fortunati



16. Sv. Viktorin Ptujski

jem Razodetja, ker je bil Viktorinov okužen z milenarizmom.¹²⁰ Njegova predelava je torej zajela formalno in vsebinsko plat. Hijeronim je polepšal nelepi Viktorinov jezik in slog, pri svetopisemskih navedbah je uvedel nov, elegantnejši prevod Svetega pisma. Viktorinov tekst je v celoti očistil milenarističnih nazorov, vnesel je številne dodatke, predvsem iz Tihonijevega komentarja, ponekod je zamenjal vrstni red pripovedi;¹²¹ skratka, Viktorinov tekst je v jezikovnem, vsebinskem in dogmatičnem oziru posodobil, tako da nam razlike med Viktorinovim in Hijeronimovim besedilom jasno odražajo razvoj krščanske teološke misli v časovnem razponu od konca tretjega do konca četrtega stoletja.

Literarna zgradba dela je preprosta in povsem v slogu tedanjih svetopisemskih komentarjev. Viktorin je sistematično komentiral posamična poglavja Razodetja, pri čemer se je, kot je pravilno poudaril Kasiodor, bolj posvetil težjim mestom. V celoti je komentiral samo drugo in tretje poglavje Razodetja.¹²² Ponavljanjem, ki jih je v Razodetju precej, se je izognil na dva načina: s tem, da je nekatera poglavja pri komentiranju izpustil oz. je vsebinsko sorodna poglavja združil v eni razlagi,¹²³ in s tem, da je povzemal glavne misli. Držal se je načela, da je treba komentirati po smislu in ne po zaporedju pripovedi in je tako prvi, ki je ugotovil tako imenovani zakon valovanja oziroma načelo povzemanja (rekapitulacije) v literarni zgradbi Razodetja.¹²⁴

Viktorinov jezik je resda okoren, kakor mu je očital Hijeronim, v njem naletimo na nekatere napake, zlasti pa na veliko število izposojenk in kalkov iz grščine,¹²⁵ po drugi strani pa pripoved odraža bistrega in razgledanega duha. Pisec je poživil pripoved z uvajanjem izrazoslovja

¹²⁰ *Prologus Hieronymi* (H. 14,6—15,2).

¹²¹ J. HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XXXVI ss.

¹²² T. NAGY, *Die Geschichte des Christentums*, 45.

¹²³ Viktorin ni komentiral 9., 15., 16. in 18. poglavja Razodetja, združil pa je tolmačenje 13. in 17. ter 14. in 17. poglavja. O vprašanju dvojnic v Razodetju gl. A. GEORGE-P. GRELOT, *Uvod*, 550 s.

¹²⁴ *Commentarius* 8,2 (H. 86,3—7); 11,5 (H. 102,19—104,8). Gl. A. GEORGE-P. GRELOT, *Uvod*, 548; E.-B. ALLO, o. c. (kot v op. 85), CCXL.

¹²⁵ Nekaj najbolj značilnih odstopanj od norm klasične latinščine: raba akuzativa namesto ablativa in dativa (H. 171), indikativa namesto konjunktiva in obratno (H. 175, s. v. *coniunctivus pro indicativo*; 182, s. v. *indicativus pro coniunctivo*), raba singulara namesto plurala (H. 191; zlasti značilna je zamenjava ednine in množine pri izrazu »passio«; gl. H. A. M. HOPPENBROUWERS, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, *Latinitas Christianorum primaeva. Studia ad sermonem Latinum Christianum pertinentia* 15, Nijmegen 1961, 185), nenavadna raba časov (H. 192), raba komparativa in superlativa namesto pozitiv (H. 174; 186, s. v. *optimus*), raba infinitiva namesto konstrukcije *accus. cum infin.* (H. 182 s.), karakteristična raba predlogov (H. III. Index, s. v. *in*, *per*, *postquam*), *studeo* z akuz. (H. 32,9), *ferturus* namesto *laturus*, *odire* namesto *odisse* (gl. R. P. C. HANSON, *Patrick and the Mensura Fidei*, *Studia patristica* 10, 1970, 111; primerjava s Patricijevim jezikom).

iz vojaškega in pravnega življenja,¹²⁶ enkrat je uporabil celo pregovor.¹²⁷ Ponekod se je spuščal v etimologiziranje in iskanje nenavadnih izrazov.¹²⁸ Zelo rad se je izražal s pomočjo besednih in številčnih simbolov.¹²⁹ Njegov slog poživljajo številne anafore, atrakcije, anakoluti¹³⁰ in zlasti razvejana raba sinonimov, kjer najbolj pogosto nastopata grški in latinski izraz.¹³¹ Njegova terminologija je tipična za krščansko književnost tretjega stoletja in je odraz verskih in političnih razmer v dobi preganjanj kristjanov, ko so bili ti v izraziti manjšini in pogosto na udaru posvetne oblasti.¹³²

Viktorinov komentar vsebuje nekaj poročil, ki se nanašajo na avtorjevo sodobnost, še več pa takih, ki govorijo o času nastanka Razodetja in posredno osvetljujejo avtorjev odnos do posvetne države.

Avtobiografski utrinki so komajda zaznavni. Iz njih se razodevata avtorjeva skromnost in ponižnost, dve v zgodnjem krščanstvu tako karakteristični vrline. Vsekakor dajejo ti utrinki bistveno prešibko osnovo za sklepanje o avtorjevem socialnem izvoru.¹³³ Morda je avtobiografsko

¹²⁶ *Commentarius* 1,7 (H. 28,3—4: *vexillatio*); 12,3 (H. 110,1: *sub machina Antichristi*); 1,4 (H. 22,9; meč kot simbol sodniške oblasti); 4,2 (H. 46,12 ss.; prestol kot simbol sodbe); 5,2 (H. 64,6—9; poljudna definicija testamenta; prim. strokovne definicije, ki jih navaja B. KÜBLER, *Testament (juristisch)*, RE V A 1 b, 1934, 985). Gl. op. 235.

¹²⁷ *Comm.* 2,1 (H. 34,4): »*Qui cadit de alto cadit.*«

¹²⁸ *Comm.* 5,2 (H. 64, 17—18).

¹²⁹ *Comm.* 1,7 (H. 30, 1 ss.); 2,3 (H. 38, 3—5); 5,3 (H. 66, 11—14); 8,1 (H. 84, 2—3); 10,1 (H. 88, 7 ss.); 11,4 (H. 100, 4 ss.; besedni simboli in njihova razlaga); 1,6—7 (H. 26, 9 ss.; simbolika števila sedem); 13—17,3 (H. 122,4—124,15; simbolika števila 666).

¹³⁰ Gl. H. 172 s. (s. v. *anacolutia*, *anaphorae*, *attractio substantivi*).

¹³¹ Take sinonimne dvojice so sledeče: *abyssus* — *infernum* (enkrat z istim pomenom *tartatus gehemae*); *angelus* — *nuntius*; *anastasis* — *resurrectio*; *thronus* (samo v Traktatu, gl. op. 87) — *solium*, *sedes*; *civitas* (v pomenu gr. polis) — *urbs*; *rufus* — *russeus* ali *rosseus*; *sancti* — *fideles* (H. A. M. HOPPENBROUWERS, o. c. (op. 125), 187 in naslednje op.); *hagios* — *sanctus* (grška varianta le v biblijskem citatu, H. 169, s. v.); *ruina* — *eversio* (kot strokovna izraza za odpad od vere, gl. H. A. M. HOPPENBROUWERS, 186 s.). Za vse primere gl. H. III. Index, prim. LEUMANN-HOFMANN-SZANTYR, *Lateinische Grammatik II*, München 1972², 762 s.

¹³² Anonimni avtor komentarja k Matejevemu evangeliju (gl. op. 46) deli ljudi na dobre kristjane (*sancti*), slabe kristjane (*peccatores*) in pogane (*impii*; *Fragm.* 14,16—28; 19,6; C. H. TURNER, o. c. 237, 240). Podobne izraze srečamo tudi pri Viktorinu, ki deli ljudi na dobre kristjane (*sancti* ali *fideles*) ter na slabe kristjane, pogane in vseh vrst zločince (*Comm.* 20,2 (H. 144,8: *impii, peccatores et varii generis commissores*); 13—17,3 (H. 120, 11—12: *persecutores*)). Izraz *sancti*, ki ga uporablja Viktorin samostalniško samo v množini, se pri njem nanaša na skupnost vernikov na zemlji, kot je bila prvotna raba te besede, in ne na posameznike s »svetniškimi« lastnostmi ali na svetniško družbo v raju (prim. H. DELEHAYE, *Sanctus*, *Subsidia hagiogr.* 17, 1927, 29 ss.; H. A. M. HOPPENBROUWERS, 187). Kot odraz dobe in razmer nastanka Apokalipse, pa tudi avtorjeve sodobnosti, se pogosto pojavlja izraz *passio* (H. A. M. HOPPENBROUWERS, o. c. 185 s.). Kot izraz javnega izpovedovanja vere v Kristusa uporablja Viktorin izraz *confessio*, ki ima pri njem dve vsebinski komponenti: a) biti kristjan, b) trpeti mučeništvo za krščansko vero (*confessio laudis*; gl. H. A. M. HOPPENBROUWERS, o. c. 183 s.).

¹³³ Gotovo je avtobiografsko obarvana notica o skromnih sposobnostih (*Tractatus* 9 (H. 8, 6—7; gl. op. 70), zelo verjetno tudi notica o vrsti dobrih kristjanov, ki so ponižni

obarvano tudi poročilo, v katerem avtor meri na preganjanje kristjanov, na (svojo?) pastoralno dejavnost, in izraža slutnjo mučeniške smrti.¹³⁴

Zanimivi so Viktorinovi pogledi na avtorstvo, čas in okoliščine nastanka Razodetja. Viktorin datira njegov nastanek v zadnja leta Domicijanove vlade. Napisal naj bi ga Janez, ko ga je cesar Domicijan zaradi vere kaznoval z izgnanstvom na otok Patmos ob maloazijski obali.¹³⁵ Iz tradicije oz. od drugih avtorjev je prevzel podatek, da je bil Janez kaznovan z delom v rudniku in da je dočakal svobodo potem, ko je cesar Domicijan umrl nasilne smrti, njegov spomin pa je zadela damnatio memoriae in so bili vsi njegovi ukrepi razglašeni za neveljavne.¹³⁶ Viktorin je istovetil avtorja Razodetja z apostolom in evangelistom Janezom, kar je bilo v drugem in tretjem stoletju med krščanskimi pisci prevladujoče mnenje.¹³⁷ Proti temu mnenju je navedel tehtne pomisleke Dionizij Aleksandrijski (+ 265), ki je tudi napisal (danes izgubljeni) komentar Razodetja.¹³⁸ Zanimiv je Viktorinov prispevek k opisu okoliščin, v katerih je nastal Janezov evangelij. Pisec pravi, da so v času, ko so se »po svetu« nevarno širile herezije, škofje sosednjih mest prisilili Janeza, da je napisal evangelij.¹³⁹ S tem sporočilom se Viktorin nekoliko približuje rimski

v življenju, sicer malo izobraženi v svetih spisih, vendar trdni v veri, zato se po pravici smatrajo za steber in okras cerkve (*Comm.* 3,2 (40,12—42,5; prim. R. P. C. HANSON, o. c. (op. 125), 111). Med stebre cerkve prišteva Viktorina po zgledu Gal 2,9 HIERONYMUS, *Apologia contra Rufinum* 1,2 (ed. P. LARDET, CCL 79, 1982, 2). O ponižnosti kot vrlini v zgodnjem krščanstvu gl. A. DIHLE, *Demut*, RAC 3, 1957, 765 s.

¹³⁴ *Comm.* 10,3 (H. 92, 10—13).

¹³⁵ *Comm.* 10,3 (H. 92, 15—94,2): »... hoc est, quoniam, quando hoc vidit Johannes, erat in insula Pathmos, in metallo damnatus a Caesare Domitiano. Ibi ergo videtur Johannes apocalypsim conscripsisse et cum iam seniore se putasset post passionem recipi posse, interfecto Domitiano omnia iudicia eius soluta sunt et Johannes de metallo dimissus est et sic postea tradidit hanc eandem apocalypsim quam a domino acceperat.« Prim. Raz 1,9. O preganjanju kristjanov pod Domicijanom, ki je zlasti prizadelo Malo Azijo, gl. A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa* I, 378 (243) in P. KERESZTES, *The Imperial Roman Government and the Christian Church* I, ANRW 23,1, 1979, 257 ss. O času nastanka Razodetja gl. A. GEORGE-P. GRELOT, *Uvod* (kot v op. 107), 566.

¹³⁶ Viktorin pripisuje Janezu poleg izgnanstva na otok Pathmos (gl. J. SCHMIDT, *Pathmos*, RE 18,4, 1949, 2174—2191, zlasti 2183 ss.) tudi delo v rudniku, o čemer ne poroča noben sodoben vir. Očitno je Viktorin združil v eno kazen dve obsodbi na smrt najbližji kazni, namreč obsodbo na delo v rudnikih in izgon na otok (*D.* 48, 19, 28 pr.). Gl. KLEINFELLER, *Relegatio*, RE I A 1 a, 1914, 564 s. O tem, da je senat po Domicijanovi smrti ukinil vse njegove odloke in da je na ta način apostol Janez prišel iz konfinacije, poroča EUSEBIUS, *H. E.* 3,20,8 (ed. G. BARDY, SC 31, 1952, 124). Prim. E.-B. ALLO, o. c. (kot v op. 85), CCXXX ss.

¹³⁷ Prim. *Tractatus* 10 (H. 9,10): »apocalypsis Johannis apostoli et evangelistae«; gl. M. NAPOTNIK, 247 s.; A. GEORGE-P. GRELOT, *Uvod* (kot v op. 107), 564.

¹³⁸ EUSEBIUS, *H. E.* 7,25 (ed. G. BARDY, SC 41, 1955, 204 ss.); A. GEORGE-P. GRELOT, *Uvod*, 878 op. 36.

¹³⁹ *Comm.* 11,1 (H. 94,8—96,4): »Nam et evangelium postea conscripsit. Cum essent enim Valentinus et Cerinthus et Ebion et cetera scola (satanae) sparsa per orbem, convenerunt ad illum de finitimis civitatibus episcopi et compulerunt eum, ut ipse testimonium conscriberet in dominum.« Podobno motivacijo kakor Viktorin je pred njim na-

tradiciji, kakor nam jo sporoča Muratorijev kanon, ki edina upošteva poleg učencev tudi škofo kot Janezove prosilce.¹⁴⁰ Pri tem je napravil pisec napako v kronologiji, saj med nevarnimi heretiki omenja tudi Valentina, ki je širil svoje nauke v drugi četrtini drugega stoletja, prepozno, da bi lahko vplival na evangelista Janeza, ki je že Razodetje napisal kot »senior«.¹⁴¹ Kot posebnost naj omenim, da tudi zelo razgledani Hijeronim tega časovnega neskladja ni opazil in je Viktorinov tekst gladko prepsal.¹⁴²

Meje svoje zgodovinske razgledanosti je Viktorin pokazal na nekaj mestih v Komentarju. Očitno napačna je njegova ugotovitev, povzeta po Origenu, da so bili senatovi sklepi pravna podlaga za splošno preganjanje kristjanov.¹⁴³ Viktorinovo trditev podpira iz vse zgodovine preganjanj le en sam izjemen primer, namreč proces proti rimskemu senatorju (?) kristjanu Apoloniju iz časa Komodove vlade, ki je potekal v senatu.¹⁴⁴ Senatova zakonodajna dejavnost je bila v obdobjih borbe proti krščanstvu zreducirana na manj pomembne zadeve. Izključna pravna podlaga za postopke proti kristjanom so bile cesarske konstitucije, od srede tretjega stoletja dalje v obliki ediktov.¹⁴⁵ Zaradi očitne nesmiselnosti Viktorinove trditve

vedel IRENAEUS, *Adversus haereses* 3,11,3 (edd. A. ROUSSEAU-L. DOUTRELEAU, SC 211, 1974, 138), za njim CHROMATIUS, *Tractatus in Mathaeum, Prologus* (edd. R. ÉTAIX-J. LEMARIÉ, CCSL 9 A, 1974, 185), povsem enako pa Hijeronim, ki je v svojo redakcijo vsebinsko v celoti prevzel Viktorinovo besedilo, v uvodu h komentarju Matejevega evangelija pa je zapisal: »Johannes... cum esset in Asia et iam tunc hereticorum semina pollularent Cerinti, Hebionis et ceterorum qui negant Christum in carne venisse... coactus est ab omnibus paene tunc Asiae episcopis et multarum ecclesiarum legationibus de divinitate Salvatoris altius conscribere...« (In Matheum, Praefatio, edd. D. HURST-M. ADRIAEN, CCSL 77, 1969, 2 s.). To Hijeronimovo poročilo se v dveh detajlih razlikuje od Viktorinovega (in Hijeronimovega v njegovi redakciji komentarja): Hijeronim omenja poslanstva mnogih cerkva k Janezu, izpušča pa Valentina kot heretika Janezove dobe. Drugi pisci, ki govorijo o okoliščinah nastanka Janezovega evangelija, poročajo, da ga je napisal po navdihu Sv. Duha na prigovarjanje učencev (prim. mnenje Klementa Aleksandrijskega, ki ga posreduje EUSEBIUS, *H. E.* 6,14,7 (ed. G. BARDY, SC 41, 1955, 107). Gl. A. GEORGE-P. GRELOT, *Uvod* (kot v op. 107), 712 ss.; A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa* I, 619 ss.

¹⁴⁰ *Canon Muratorianus* (Th. ZAHN, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons* II, Erlangen-Leipzig 1890, 5, v. 9 ss.; A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa* I, 621; slovenski prevod odlomka v A. GEORGE-P. GRELOT, *Uvod*, 715).

¹⁴¹ *Comm.* 10,3 (gl. op. 135). O gnostiku Valentinu gl. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Povijest kršćanske literature* I, Zagreb 1976, 366 ss.

¹⁴² Bolj previden je bil v uvodu komentarja k Matejevemu evangeliju (gl. op. 139).

¹⁴³ *Comm.* 14—17,2 (H. 132, 3—6): »Omnes enim passionis sanctorum ex decreto senatus illius semper sunt consummatae, et omne contra fidei praedicationem iam lata indulgentia ipsa dedit decretum in universis gentibus.« Viktorin dvakrat rabi za senatov sklep napačen termin *decretum*. Origenova formulacija je pravilnejša od Viktorinove, saj Origen upošteva poleg senatske tudi cesarsko zakonodajo (In librum Jesu Naue homilia 9 (PG 12, 879); *Contra Celsum* 1,3 (ed. M. BORRET, SC 132, 1967, 84)).

¹⁴⁴ EUSEBIUS, *H. E.* 5,21 (ed. G. BARDY, SC 41, 1955, 63 s.); P. KERESZTES, *Rome and the Christian Church* I, ANRW 23,1, 1979, 304 ss.

¹⁴⁵ H. LAST, *Christenverfolgung II (juristisch)*, RAC 2, 1954, 1219 s.

je Hijeronim v svoji redakciji spremenil besedilo in nevtraliziral njegov napačni pomen.

Svoj odnos do rimske države je Viktorin izpričal ob razlagi apokaliptične podobe o zveri in vlačugi. Njegova razlaga je nedvoumna in konkretna: zver in vlačuga sta podobi rimskega cesarstva. Sedem glav apokaliptične zveri je sedem cesarjev od Nerona do Domicijana. Pri naštevanju le teh je Viktorin pokazal splošno zgodovinsko razgledanost o dogodkih izpred dveh stoletij in je zagrešil napako le pri enem detajlu.¹⁴⁶ Dejstvo, da je istovetil rimsko cesarstvo, ki ga po običaju etiketiranja orientalskih monarhij označuje kot »kraljestvo kraljestev«, ¹⁴⁷ z apokaliptično zverjo, apokaliptično vlačugo ali z Babilonom, ¹⁴⁸ kaže na njegov striktno negativen in odklonilen odnos do rimskega cesarstva. V perspektivi milenarističnih nazorov pomeni uničenje te države pogoj za nastop tisočletnega Kristusovega kraljestva.¹⁴⁹ Viktorina moremo torej prišteti k tisti skupini zgodnjekrščanskih mislecev, ki je videla v posvetni rimski državi hudičovo delo.¹⁵⁰

Viktorin označuje rimsko cesarstvo tudi kot Antikristovo kraljestvo.¹⁵¹ Pojem Antikrista ima v njegovi predstavi o rimski državi ključno vlogo. Viktorin daje Antikristu dvojno podobo, splošno in konkretno. Po prvi je Antikrist človeško (ali angelsko?) bitje, ki je v svojem bistvu negacija Kristusa in je poosebljen satan. Iz njegovih izvajanj ostane še naprej nejasno razmerje med Antikristom in satanom, saj uporablja včasih oba izraza sinonimno, spet drugič pa zbuja vtis, da se podoba satanske pošasti umika podobi človeka s satansko močjo oz. podobi učlovečenega satana.¹⁵²

¹⁴⁶ *Comm.* 13—17,2 (H. 118, 1—11): »'Capita VII VII montes, super quos mulier sedet': id est civitas Romana... intellegi igitur oportet (tempus), quo scribitur apocalypsis, quoniam tunc erat Caesar Domitianus. Ante illum autem fuerat Titus frater ipsius et Vespasianus pater ipsorum, Otho, Vitellius et Galba. Hi sunt 'V qui ceciderunt'; 'unus est', ait, sub quo scripta apocalypsis dicitur, scilicet Domitianus. 'Alius nondum venit': Nervam dicit. Qui 'cum venerit, brevi tempore erit': biennium enim non implevit... hi odient meretricem — urbem scilicet dicit...« Viktorin je podal napačen obratni vrstni red cesarjev v letu štirih cesarjev; vrstni red bi bil pravilen, če bi avtor mislil na datume uzurpacij, kar pa ni verjetno. Hijeronim je napako opazil in jo popravil (*Vitellius, Otho, Galba*). *Prim. E.-B. ALLO*, o. c., 280 ss.

¹⁴⁷ *Comm.* 11,4 (H. 102,2).

¹⁴⁸ *Comm.* 8,2 (H. 86, 10—11); 13—17,2 (H. 120,5); gl. T. NAGY, *Die Geschichte des Christentums*, 50.

¹⁴⁹ *Comm.* 1,1 (H. 18,8 s.).

¹⁵⁰ V tem oziru se Viktorin oddaljuje od Origena, ki zastopa v bistvu spravljivo stališče do posvetne države (*Contra Celsum* 2,30 (ed. M. BORRET, SC 132, 1967, 360 s.) in se približuje mnenju Hipolita, ki je videl v rimski državi satanovo stvaritev (*Commentarius in Daniele* 4,9 (edd. G. BARDY-M. LEFÈVRE, SC 14, 1947, 173)). Gl. J. KOLLWITZ, *Christus II (Basileus)*, RAC 2, 1954, 1259.

¹⁵¹ *Comm.* 12,3 (H. 110, 7—8): »Septem capita: septem reges Romanos, ex quibus et Antichristus...«

¹⁵² V spisu se omenja Antikrist dvaindvajsetkrat, vendar moremo le na šestih mestih dobiti vtis, kakšna je bila Viktorinova vizuelna predstava o njem. Trikrat nastopa Anti-

V konkretni podobi pa je Antikrist cesar Neron, čigar okoliščine in konec vladavine pisec prav dobro pozna.¹⁵³ Kot Antikrist je cesar Neron nesmrten. Viktorin se je pri razlagi ponovnega Antikristovega vstajenja oprl na legendo o oživiljenem cesarju Neronu, ki je bila živa zlasti na Vzhodu.¹⁵⁴ Povsem konkretna je tudi razlaga Neronove — Antikristove nove aktivnosti. Opazna je paralelnost in kontrastnost med Neronom — Antikristom in Kristusom. Neron nastopa kot Kristusova karikatura, kot nekakšen judovski Psevdomesija, Odrešenik, primeren za Jude in preganjalce kristjanov. Tudi opis Antikristove dejavnosti — zapeljevanje človeštva k obrezovanju — kaže na avtorjevo protijudovsko polemičnost, za katero zaostaja po teži in pomenu (zlasti v Hijeronimovi redakciji opazna) polemičnost proti poganstvu in proti preganjalcem kristjanov. Antikristovo vstajenje bo v znamenju simboličnega pomena števila 666.¹⁵⁵ Antikristov pomočnik pri zapeljevanju sveta bo lažni prerok.¹⁵⁶

krist kot sinonim za satana (*Comm.* 11,4 (H. 100,6); 12,6 (H. 114,8); 13—17,3 (H. 124, 13)), trikrat verjetno kot človeško bitje s satanskimi atributi (*Comm.* 2,2 (H. 36,4); 12,3 bis (H. 110,1 in 8)). Ne povsem po pravici poudarja J. HAUSLEITER, *Prolegomena*, XLI, da je v Viktorinovi predstavah Antikrist sinonim za satana, in pravilno dodaja, da je Hijeronim v svoji redakciji uvedel jasno razlikovanje med satanom (angelsko bitje) in Antikristom (človeško bitje). Na podlagi Viktorinove nejasne predstave o naravi Antikrista moremo z gotovostjo sklepati, da anonimni komentar k Matejevemu evangeliju (gl. op. 46) ni njegovo delo, saj se tam jasno in precizno določi razmerje med Satanom in Antikristom (*Fragm.* 3,9: Antikrist je Satanov sin in pomočnik; C. H. TURNER, o. c. 228).

¹⁵³ *Comm.* 13—17,2—3 (H. 118, 12—120,10); prim. SUETONIUS, *Nero* 49,3 (ed. J. C. ROLFE, LCL, 1970, II/178).

¹⁵⁴ Viktorinova predstava o Neronu — Antikristu temelji na legendi o cesarju Neronu, po kateri naj bi Neron nekoč vstal od mrtvih (oz. po drugi varianti sploh ni bil ubit, temveč naj bi se skrival in čakal na ugoden trenutek), da bi ponovno zavladal rimskemu cesarstvu. Zaradi tega so se od časa do časa pojavljali lažni Neroni (TACITUS, *Historiae* 2,8—9 (ed. E. H. WARMINGTON, LCL, 1968, II/172 ss.), SUETONIUS, *Nero* 57,2 (cit. ed. II/186)). V pozni antiki je legendo gojila zlasti protikrščanska senatska opozicija, ker je v Neronovem prihodu videla silo, ki bi lahko zaustavila prodor krščanstva. Med kristjani se je zlasti v tretjem stoletju, v dobi preganjanj kristjanov, izoblikovala predstava o Neronu Antikristu, ki bo ponovno oživel in postavil svet pred preizkušnjo (*Nero redivivus*; prim. HIERONYMUS, *In Daniele* IV, 28b—30a (ed. F. GLORIA, CCSL 75 A, 1964, 920: »... multi nostrorum putant ... Domiti(an?)um Neronem Antichristum fore)). Polemično je proti tej predstavi nastopil LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum* 2,7—9 (ed. J. MOREAU, SC 39, 1954, 80 s.; 200—204), češ da služi protikrščanski propagandi. Kritično se je do nje opredelil tudi AUGUSTINUS, *De civitate Dei* 20,19 (ed. W. C. GREENE LCL, 1960, VI/360). Gl. W. SPEYER, *Gottesfeind*, RAC 11, 1981, 1032; E. LOHMEYER, *Antichrist*, RAC 1, 1950, 455; E.-B. ALLO, o. c., 286 ss.

¹⁵⁵ *Comm.* 13—17,3 (H. 120,10—122,5). Ker Viktorin imenuje kot Antikrista Nerona, pomeni gematrična razlaga tega apokaliptičnega števila (Raz 13,18) pri njem lahko samo cesarja Nerona. Edina težava je v tem, da Viktorin omenja gematrični izračun na osnovi grških črk (»ad litteram Graecam hunc numerum explebit«; H. 122,4—5), v resnici pa dobimo ime »Qesar Neron« iz hebrejskih in ne iz grških črk. O različnih razlagah števila 666 gl. E.-B. ALLO, o. c., 214; *Sveto pismo Nove zaveze*, Ljubljana 1984, 734 s. (a).

¹⁵⁶ *Comm.* 13—17,4 (H. 126,1); prim. *Comm.* 8,2 (H. 86,7).

7. Teologija

Sorazmeroma malo proučevana, gotovo manj kakor zasluži z ozirom na svoj pomen, je Viktorinova teologija, o kateri še do danes nimamo kakšne temeljiteje obravnave.¹⁵⁷ Ker bi podrobnejše poseganje na to področje preseglo cilje in obseg zgodovinske raziskave, se bomo omejili na prikaz njenih glavnih značilnosti.

Tako kot v Traktatu je tudi v Komentarju opazna težnja po usklajevanju in enakovrednem upoštevanju Stare in Nove zaveze. Šele obe zavezi skupaj predstavljata popolnost, ki jo je Viktorin predložil s sijajno, tudi literarno dobro zadeto prispodobo.¹⁵⁸ Staro zavezo deli v nasprotju s tradicijo in prevladujočim gledanjem na štiriindvajset knjig, sklicujoč se na avtoriteto »Teodorovih izvlečkov«.¹⁵⁹ Morda gre tukaj za teologa Teodota iz drugega stoletja, čigar izvlečke je pripravil Klement Aleksandrijski. Kakor je ta domneva vabljava in prevladujoča med strokovnjaki,¹⁶⁰ je vendarle malo verjetna, saj bi se Viktorin kot velik nasprotnik heretikov le težko skliceval na gnostika Teodota, čigar učitelja Valentina navaja na prvem mestu med »satanovimi učenci«.¹⁶¹

Predkanonska je Viktorinova razlaga štirih apokaliptičnih bitij kot simbolov evangelijev, ki pri njem nastopajo tudi kot simbolične pojave oblike Kristusa v njegovem življenju na zemlji.¹⁶² Po Viktorinu naj bi lev simboliziral evangelista Janeza, človek Mateja, tele Luka in leteči orel Marka.¹⁶³ Na tako predstavo naletimo pred njim pri Ireneju Lugdunskem.¹⁶⁴ Očitno ta simbolika v tretjem in še v četrtem stoletju, vse do Hijeronima, ni imela trdnih oblik. Povsem enako kot Viktorin, le v

¹⁵⁷ Najbolj temeljito sta to področje Viktorinovega dela proučila M. NAPOTNIK, o. c., 236 ss. in zlasti T. NAGY, *Die Geschichte des Christentums*, 41 ss.

¹⁵⁸ *Comm.* 4,2 (H. 46,12—18); 4,5 (H. 54,10—13); gl. M. NAPOTNIK, o. c., 237.

¹⁵⁹ *Comm.* 4,5 (H. 56,3—4).

¹⁶⁰ Hipotezo je utemeljil G. MORIN, *Notes sur Victorin de Pettau*, JTS 7, 1906, 456 s.; gl. tudi T. ZAHN, o. c. (kot v op. 140), 338 s.; T. NAGY, o. c. 41; M. NAPOTNIK, o. c. 239 s. Poudariti velja, da Viktorin navaja Teodorove izvlečke po avtopsiji (*invenimus*), medtem ko Hijeronim tega dela verjetno ni imel v rokah in se z uporabo 3. osebe (*invenies*) od njega nekoliko distancira. Presenetljivo je, da Hijeronim v svoji redakciji tega mesta ni dopolnil ali popravil, saj se vsebinsko z njim ni mogel strinjati. Sam je namreč delil Staro zavezo na dvaindvajset knjig (T. ZAHN, o. c. 334 ss.). Morinovi tezi nasprotuje dejstvo, da v danes poznanih Teodotovih izvlečkih, ki jih je napravil Klement Aleksandrijski, ni takega mesta, na katero bi se lahko Viktorin skliceval, niti bi ga spričo povsem drugačne narave izvlečkov ne mogli predvideti (gl. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, ed. F. SAGNARD, SC 23, 1970²⁹). Niti en rokopis nima pravilnejše oblike imena Theodotus.

¹⁶¹ Gl. op 139; o Theodotu gl. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, o. c., 5 ss.; T. ŠAGIBUNIC, o. c. (kot v op. 141), 374 ss.

¹⁶² A. STUIBER, *Christusepitheta*, RAC 3, 1957, 26.

¹⁶³ *Comm.* 4,4 (H. 50,7—52,11).

¹⁶⁴ *Adversus haereses* 3,11,8 (edd. A. ROUSSEAU-L. DOUTRELEAU, SC 211, 1974, 162 ss.).

obrnjenem zaporedju prvih dveh simbolov, je te simbole tolmačil Kromacij iz Ogleja.¹⁶⁵ Sele Hijeronim je v svoji redakciji Viktorinovega komentarja zamenjal simbola Marka in Janeza in je na tem mestu, kakor tudi drugod v svojih delih, postavil kanonsko predstavo simbolov evangelijev.¹⁶⁶ Smisel štirih simbolov je razložil Viktorin z lepo prispodobo: kakor so štiri živa bitja podobe, ki simbolizirajo različna obdobja Jezusovega življenja na zemlji, tako se nauk vseh štirih evangelijev združuje v en nauk, izhajajoč iz enega izvira, tako kakor štiri rajske reke. V tej predstavi nastopajo vsi štirje evangeliji kot nerazdružljivi, med seboj popolnoma enakovredni in enakopravni.¹⁶⁷ Nenavadno je Viktorinovo zaporedje pri naštevanju evangelijev, na kakršno naletimo v dobi pred kanonizacijo Nove zaveze prav redko.¹⁶⁸ Seveda se ob tem zastavlja vprašanje, ali ni njegov vrstni red pogojevalo zaporedje v Razodetju (4,7) naštetih bitij, ki ga je v enem primeru resda kršil, vendar pa mu v ostalem sledil.¹⁶⁹ Prav tako je nenavadno, skorajda brez paralel, njegovo zaporedje Pavlovih pisem.¹⁷⁰

Tudi zgradbo Nove zaveze obvladuje »popolno« število sedem. Apostol Pavel je pisal pisma sedmim cerkvenim skupnostim, prav tako je Bog narekoval apostolu Janezu pisma angelom sedmih cerkva v Aziji.¹⁷¹ Kar je apostol v pismu sporočil kateri od cerkva, to je postalo veljavno za vso Cerkev, ki jo je Viktorin izrecno imenoval katoliško, vesoljno Cerkev.¹⁷²

¹⁶⁵ *Tractatus in Mathaeum, Prologus 5–7* (edd. R. ÉTAIX-J. LEMARIÉ, CCSL 9 A, 1974, 187 s.). Kromacij je argumentiral svojo predstavo na popolnoma enak način kakor Viktorin, to je s sklicevanjem na začetke evangelijev.

¹⁶⁶ *Comm. (rec. Hier.) 4,4* (H. 51,9–53,10); prim. HIERONYMUS, *In Matheum, Praefatio* (edd. D. HURST-M. ADRIAEN, CCSL 77, 1969, 3).

¹⁶⁷ *Comm. 4,4* (H. 52,13–54,4). Na podoben način dokazuje neločljivost evangelijev tudi CHROMATIUS, *Tractatus in Mathaeum, Prologus 4 ss.* (cit. ed. (op. 165), 186 ss.).

¹⁶⁸ O predkanonskih zaporedjih evangelijev gl. T. ZAHN, o. c. (kot v op. 140), 364 ss. Na tako zaporedje naletimo samo izjemoma, npr. pri Tertulijanu (*Adversus Marcionem* 4,2,2 (ed. A. KROYMANN, CCSL 1, 1954, 547)) in pri Janezu Krizostomu (T. NAGY, *Die Geschichte des Christentums*, 42, T. ZAHN, o. c. 230).

¹⁶⁹ Viktorin je v zaporedju tolmačenja apokaliptičnih bitij (lev, tele, človek, orel) zamenjal tele in človeka; če bi se držal predloženega zaporedja, bi s svojimi simbolnimi predstavami dobil naslednje zaporedje evangelijev: Janez, Luka, Matej, Marko. Tako zaporedje bi bilo brez analogij.

¹⁷⁰ *Comm. 1,7* (H. 28,8–10): »... sed scripsit ad Romanos, ad Corinthios, ad Ephesios, ad Tesselonicenses, ad Galatas, ad Philippenses, ad Colossenses.« Gl. T. ZAHN, o. c. (kot v op. 140), 344 ss. (razlaga Viktorinovega zaporedja na str. 355 ne drži, ker je Zahново delo nastalo pred prvo tektnokritično izdajo Viktorinovih del); T. NAGY, o. c. 42 s.

¹⁷¹ O številu sedem gl. op. 105, 107, 112. Idejo povezovanja Pavlovih pisem sedmim cerkvam s sedmimi cerkvami v Razodetju, ki jo srečamo že v Muratorijevem kanonu (gl. nasl. op.), je pred Viktorinom izrazil CYPRIANUS, *Testimonia* 1,20 (PL 4, 689). Da se je Viktorin (*Comm. 1,7* (H. 28,7–11)) zgledoval po Ciprijanu, kaže enak način argumentiranja. Gl. H. KOCH, o. c., 474.

¹⁷² *Tractatus 8* (H. 7,20); *Comm. 1,7* (H. 26,17–28,6). Misel, da sporočilo vsakršni od cerkva velja za vse cerkve, srečamo že v Muratorijevem kanonu (T. ZAHN, o. c. (kot

Neločljivo povezanost Stare in Nove zaveze, s poudarkom na bistvenih novostih, ki jih prinašajo evangeliji, je Viktorin najbolj nazorno razložil v opisu bistva krščanske veroizpovedi.¹⁷³ Ta Viktorinov opis nas uja v zapleteno problematiko njegove veroizpovedi, ki je srž njegove teološke misli.

Viktorin nam žal ne sporoča formule veroizpovedi (*symbolum*), kajti v prednicejski dobi je bila krstna veroizpoved edina oblika s točno izdelano formulo,¹⁷⁴ temveč nam sporoča le to, kar sam poimenuje z arhaičnim terminom »mensura fidei«.¹⁷⁵ Gre za opisno, oblikovno svobodnejšo »veroizpoved« brez trdne formule, kakršna se je razvijala v krščanskih skupnostih zlasti od konca drugega stoletja dalje in na kakršno naletimo v najbolj značilni obliki pri cerkvenem očetu Ireneju.¹⁷⁶ Za tako obliko »veroizpovedi« se je uveljavil izraz »regula fidei« ali »regula veritatis«.¹⁷⁷ Ker gre v našem primeru za bisto poznavanja veroizpovedi ne le cerkvenega očeta Viktorina, temveč posredno krščanske skupnosti v Petovionii ob koncu tretjega stoletja, in ker moremo iz njene formulacije izluščiti bistvo krščanske dogme, naj navedem v prevodu Viktorinovo besedilo.

v op. 140), 7, v. 58 s.; prim. T. NAGY, o. c., 43 op. 92). Izraz »*ecclesia catholica*« uporablja Viktorin še na dveh mestih (*Comm.* 4,5 (H. 54,19) in 12,4 (H. 112,1—2). Ta izraz, ki odraža univerzalizem mlade cerkve in njeno ambicijo, da bi zajela vse dežele in vse človeštvo, se je v predkonstantinski dobi redko uporabljal. Viktorin je eden prvih med latinskimi pisci, ki ga je uporabljal; med grškimi ga je prvi uporabljal IGNATIUS ANTI- OCHENUS, *Epistula ad Smyrnenses* 8,2 (ed. P. T. CAMELOT, SC 10, 1958, 162), med latinskimi teksti pa *Fragmentum Muratorianum*, v. 61 s. (M. J. R. DE JOURNAL, *Enchiridion patristicum*, Friburgi Brisgoviae 1937¹¹, 106). Gl. H. MOUREAU, *Catholicité*, DTC 2/2, 1923, 1999—2012.

¹⁷³ *Comm.* 5,3 (H. 66,2—11): »(Coniuncta veteris testamenti praedicatio cum novo populum christianum ostendit cantantem canticum novum), id est confessionem suam publice proferentium (videtur). Novum est filium dei hominem fieri, novum etiam eundem ab hominibus morti tradi, novum tertia die resurgere, novum cum corpore in caelis ascendere, novum remissionem peccatorum hominibus dari, novum spiritu sancto signari homines, novum sacerdotium accipere obsecrationis et regnum expectare immensae repromissionis.«

¹⁷⁴ A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa* I, 465 ss. (312—314).

¹⁷⁵ Izraz »mensura fidei« je nastal kot latinski prevod izraza μέτρον πίστεως (Rimlj 12,3). Termin, že v Viktorinovi dobi arhaičen, je od njega prevzel irski apostol sv. Patricij (*Confessio* 14 (ed. R. P. C. HANSON, SC 249, 1978, 84): »In mensura itaque fidei Trinitatis oportet distinguere, sine reprehensione periculi notum facere donum dei et consolationem aeternam, sine timore fiducialiter Dei nomen ubique expandere...«). Gl. R. P. C. HANSON, *Patrick and the Mensura Fidei*, *Studia patristica* 10, 1970, 109—111.

¹⁷⁶ *Demonstratio praedicationis apostolicae* 6 (ed. F. L. FROIDEVAUX, SC 62, 1959, 39—40); *Adversus haereses* 1,10,1 (ed. A. ROUSSEAU, SC 264, 1979, 154 ss.).

¹⁷⁷ Izraza sta latinska prevoda izrazov κανὼν τῆς πίστεως in κανὼν τῆς εὐσεβείας, ki ju je verjetno skoval Irenej (gl. R. P. C. HANSON, o. c., 109). Veroizpoved (*symbolum*) je bila najprej preprost, zgoščen povzetek »regule«. Šele v 4. stoletju so formule veroizpovedi postajale vse daljše in so končno nadomestile »regule«. Prim. AUGUSTINUS, *De symbolo* 1 (PL 40, 627); *Sermo* 213,1 (PL 38, 1060); I. F. DE GROOT, *Conspectus historiae dogmatum ab aetate PP. Apostolicorum usque ad saec. 13*, Roma 1931, 286 s.

Prevod Hijeronimove redakcije nam more služiti za primerjavo in kot izhodišče za sklepanje, v katerih ozirih je bila stoletje pozneje Viktorinova »veroizpoved« tako zastarela, da je bila nesprejemljiva.¹⁷⁸

¹⁷⁸ Comm. 11,1

Victorinus (H. 96,4—13)

»Mensura« autem fidei est mandatum domini nostri, patrem confiteri omnipotentem, ut didicimus, et huius filium dominum nostrum Iesum Christum ante originem saeculi spiritaliter apud patrem genitum, factum hominem et morte devicta in caelis cum corpore a patre receptum, sanctum dominum et pignus immortalitatis, hunc per prophetas praedicatum, hunc per legem conscriptum, hunc per manum dei et per verbum patris omnipotentis et conditorem orbis totius mundi. Haec est arundo et mensura fidei, ut nemo adoret ad aram sanctam, nisi qui haec confitetur: dominum et Christum eius.

Rec. Hier. (H. 97,4—12)

»Mensura« autem filii dei mandatum domini nostri, patrem confiteri omnipotentem; dicimus et huius filium Christum ante originem saeculi spiritalem apud patrem genitum, hominem factum et morte devicta in caelis cum corpore a patre receptum effudisse spiritum sanctum, donum et pignus immortalitatis, hunc per prophetas praedicatum, hunc per legem conscriptum, hunc esse manum dei et verbum partis et conditorem orbis. Haec est arundo et mensura fidei, et nemo adorat aram sanctam, nisi qui hanc fidem confitetur.

Viktorinovo besedilo »veroizpovedi« nas postavlja pred vprašanja, ki jih moremo strniti v naslednje točke (gl. R. P. C. HANSON, *The Rule of Faith of Victorinus and of Patrick*, Latin Script and Letters A. D. 400—900, Festschrift L. BIELER, Leiden 1976, 27 ss.):

a) Sklepni del formulacije (*hunc per manum dei . . .*) je brez glagola in je torej slovnično nepravilen.

b) Ta del formulacije je nerazumljiv in nesmiseln tudi v teološkem oziru, saj predpostavlja pri dobrednem razumevanju obstoj dveh božjih Sinov ali Besed (prvi rojen pri Očetu pred nastankom sveta, drugi ustvarjen »po božji roki (izraz pomeni Kristusa in sv. Duha; gl. IRENAEUS, *Adversus haereses* 5,6,1 (ed. A. ROUSSEAU, SC 153, 1969, 72)) in Besedi vseмогоčnega Očeta«.

c) Izraz »sanctum dominum et pignus immortalitatis« se za Kristusa ne uporablja; drugi del izraza (*pignus immortalitatis*) je sinonim za Sv. Duha (gl. Efez 1,14).

Hanson predlaga naslednjo rešitev teh neskladij v Viktorinovem besedilu: izviren Viktorinov tekst, ki naj bi ga pokvarila rokopisna tradicija, moremo popraviti na podlagi Hijeronimovega besedila. Hijeronim daje namreč slovnično pravilno in teološko smiselno formulacijo sklepnega dela »veroizpovedi«. Izraz »sanctum dominum« naj bi bil posledica napačnega Haussleiterjevega branja, saj bi lahko iz scm dnm, kot je v rokopisu (gl. H. 96, ad v. 9 v tekstnokritičnem aparatu) dobili izraz »sanctum donum«; izraz »donum et pignus immortalitatis« pa je smiseln le za označitev Sv. Duha. Pred »sanctum« naj bi izpadla zveza »effudisse spiritum«.

Hansonova rešitev problemov, ki jih postavlja Viktorinov tekst, je smiselna in sprejemljiva, predvsem zato, ker se v vsebinsko zelo sorodnem kontekstu (gl. op. 173) izrecno omenja Sv. Duh v istem vsebinskem sklopu kakor v Hijeronimovi redakciji tega mesta (*spiritu sancto signari homines — effudisse spiritum sanctum*). Poleg tega Viktorin še na dveh vsebinsko sorodnih mestih omenja izlitje Sv. Duha na enak način, kot nam sporoča Hijeronim v svoji redakciji Viktorinove veroizpovedi: Comm. 4,1 (H. 46,6—8: »postquam invitavit in caelum omnes credentes in nomine suo dominus noster . . . statim spiritum sanctum effudit . . .«); 6,1 (H. 68,3—5: »... postquam ascendit in caelis dominus noster, aperuit universa et emisit spiritum sanctum . . .«).

»Mera vere« je naročilo našega Gospoda, da izpovedujemo vseмогоčnega Očeta, kot smo se naučili, in njegovega Sina našega gospoda Jezusa Kristusa, pred nastankom sveta duhovno pri Očetu rojenega, ki je postal človek, ki je premagal smrt in ga je Oče s telesom vzel v nebesa, svetega Gospoda in jamstvo nesmrtnosti, tega, ki so ga napovedali preroki, tega, ki ga je zapisala Postava, tega, po božji roki in po Besedi vseмогоčnega Očeta in (po?) Stvarniku vsega sveta (ustvarjenega?). To je trs in mera vere, da naj nihče ne moli pri svetem oltarju, ki ne izpoveduje le-teh: Gospoda in njegovega Kristusa.

»Mera« je naročilo božjega Sina, našega Gospoda, da izpovedujemo vseмогоčnega Očeta; imenujemo tudi njegovega Sina Kristusa, pred nastankom sveta v duhu pri Očetu rojenega, ki je postal človek, ki je premagal smrt in ga je Oče s telesom vzel v nebesa, ki je izlil Svetega Duha, dar in jamstvo nesmrtnosti, tega, ki so ga napovedali preroki, tega, ki je božja roka in Očetova Beseda in Stvarnik sveta. To je trs in mera vere, in nihče naj ne moli pri oltarju, ki ne izpoveduje te vere.

Viktorinova doktrina o sv. Trojici je na prvi pogled izrazito arhaična, saj v njej ne nastopa Sv. Duh kot tretja božja oseba, zato bi jo mogli imenovati binitarično.¹⁷⁹ V Viktorinovi teologiji sami pa ima Sv. Duh važno mesto. Pisec ga v komentarju omenja velikokrat, in sicer v naslednjih vlogah: kot sinonim za Kristusa, kot Kristusov dar, kot preroški duh.¹⁸⁰ Zbuja se vtis, da Viktorinu ni bilo povsem jasno razmerje med Kristusom in Sv. Duhom, zato je Kristusu pripisoval attribute Sv. Duha. Hijeronim je stoletje pozneje vsa ta mesta popravil tako, da je na mesto Kristusa vnesel v tekst Sv. Duha, v primeru naše formule pa je še izpustil Viktorinov binitaričen konec.¹⁸¹ Po drugi strani pa je razvidno, da je Viktorinov binitarizem le formalne, nikakor ne vsebinske narave. Tudi če ne bi sprejeli izboljšane besedila Viktorinove veroizpovedi, po katerem jasno izstopa Sv. Duh kot tretja božja oseba, je iz nekaterih mest v spisu razvidno, da mu je bil povsem jasen pomen in značaj Sv. Duha kot tretje božje osebe, ki jo je jasno razlikoval od Kristusa.¹⁸²

Viktorin pravi, da se je take vere učil, iz česar moremo sklepati, da je bil v taki veri krščen, in da so bile take kristološke predstave razširjene v petovionski krščanski skupnosti.

¹⁷⁹ W. MACHOLZ, *Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian*, Halle—Jena 1902, 16—20; prim. J. N. D. KELLY, *Altchristl. Glaubensbekenntnisse*, Berlin 1971, 31 ss.

¹⁸⁰ H., II. Index, 166 s., s. v. Spiritus sanctus.

¹⁸¹ *Comm.* 4,7 (H. 58,11 in 59,11); 6,4 (H. 74,8 in 75,8); 12,1 (H. 106,12 in 107,15).

¹⁸² *Npr. Comm.* 4,4 (H. 52,11—13); 6,1 (H. 68,3—5); gl. G. BARDY, o. c. (kot v op. 32), 2886 s.

Viktorinova kristološka dogma je bila zastarela že v času svojega nastanka, zato je toliko bolj presenetljivo, da je njegovo formulo veroizpovedi v nekaterih značilnih sestavinah prevzel apostol Irske sv. Patricij.¹⁸³

¹⁸³ PATRICIUS, *Confessio* 4 (ed. R. P. C. HANSON, SC 249, 1978, 74):

Quia non est alius Deus nec unquam fuit nec ante nec erit post haec praeter Deum Patrem ingentum, sine principio, a quo est omne principium, omnia tenentem, ut dicimus; et huius filium Iesum Christum, quem cum Patre scilicet semper fuisse testamur, ante originem saeculi spiritaliter apud Patrem inenarrabiliter genitum ante omne principium, et per ipsum facta sunt visibilia et invisibilia, hominem factum, morte devicta in caelis ad Patrem receptum, et dedit illi omnem potestatem super omne nomen caelestium et terrestrium et infernorum et omnis lingua confiteatur ei quia Dominus et Deus est Iesus Christus, quem credimus et expectamus adventum ipsius mox futurum, iudex vivorum atque mortuorum, qui reddet unicuique secundum facta sua; et effudit in vobis habunde Spiritum Sanctum, donum et pignus immortalitatis, qui facit credentes et oboedientes ut sint filii Dei et coheredes Christi: quem confitemur et adoramus unum Deum in trinitate sacri nominis.

Presenetljivi podobnosti med Viktorinovo in Patricijevo »veroizpovedjo« so posvečali pozornost teologi že od konca prejšnjega stoletja dalje. Nekaj novejših analiz, ki vsebujejo povzetek diskusije starejših raziskovalcev: L. BIELER, *The »Creeds« of St. Victorinus and St. Patrick*, Theological Studies 9, 1948, 121–124; R. P. C. HANSON, *The Rule of Faith* (kot v op. 178), 25–36; kratko analizo podaja isti avtor v svoji izdaji Patricijevih del (str. 75 s., op. 4).

V zvezi z naravo Patricijeve formule »veroizpovedi«, ki je trinitarična in pod vplivom kristoloških sporov 4. (ne pa 5.) stoletja (L. BIELER, o. c., 123 s.; R. P. C. HANSON, o. c. 32 ss.) se postavljata dve vprašanji:

1) Ali je Patricij sploh zajemal iz Viktorina; ali ni morda verjetneje, da sta oba, Viktorin in Patricij, zajemala iz istega vira. L. BIELER, o. c., 121 je zavrnil mnenje, da bi Viktorin in Patricij neodvisno drug od drugega zajemala iz Ireneja, kot je menil F. R. MONTGOMERY HITCHCOCK, *The Creeds of SS. Irenaeus and Patrick*, Hermathema 14, 1907, 168–182; 47, 1932, 232–237. Po njegovem mnenju naj bi Patricij zajemal iz galskih formul veroizpovedi, nastalih pod vzhodnimi vplivi, ki naj bi jih spoznal v Galiji po begu iz irskega ujetništva. Formula, ki naj bi jo Patricij spoznal v Galiji, naj bi deloma temeljila na Viktorinovem besedilu. Sorodstvo med obema formulama naj bi bilo torej samo posredno.

2) Ali je Patricij zajemal iz izvirnega Viktorinovega besedila ali iz Hijeronimove predelave, kot sta domnevala J. HAUSSELEITER, *Der Aufbau der altchristlichen Literatur*, Berlin 1898, 36 s. in J. E. L. OULTON, *The Credal Statements of St. Patrick*, Dublin 1940, 17.

Ujemanje med izvirnim Viktorinovým besedilom in Patricijevim besedilom »veroizpovedi« je tako značilno, da moremo z gotovostjo govoriti o neposrednem vplivu prvega avtorja na drugega. Ta ujemanja so sledeča:

a) »ut dicimus« pri Patriciju, verjetno koruptela po Viktorinovem izrazu »ut dicimus«.

b) »spiritaliter« (sc. genitum); v Hijeronimovi redakciji »spiritalem«.

c) »morte devicta«; obširneje o tem v op. 237.

č) »donum et pignus immortalitatis« kot atribut Sv. Duha (v tem primeru gre za ujemanje s Hijeronimovo redakcijo, z Viktorinovim izvirnikom le, če sprejmemo Hansonovo emendacijo besedila; gl. op. 178).

d) »mensura fidei« (gl. op. 175), ki ima pri Viktorinu še konkreten pomen (gre za predstavo o človeku, ki s trstovo palico meri tempelj), pri Patriciju pa ima samo še preneseni abstraktni pomen (*mensura fidei Trinitatis*).

Patricijeva »veroizpoved«, ki je obenem »veroizpoved« britanske cerkve v prvi polovici 5. stoletja, je prirejena po formuli panonijsko-noriškega mučenca iz Dioklecija-

Zanimivo in z mnogimi izvirnimi potezami je orisano Viktorinovo eshatološko sporočilo. Ob razlagi prihoda in triinpolletnega delovanja božjih prič na zemlji (Raz 11,1—13) pravi, da gre po sodbi »mnogih« za preroka Elija in Elizeja ali Mojzesa oz. po sodbi »starih« za Elija in Jeremija. Žal nam ne sporoča, na mnenja katerih avtorjev se je opiral. Mesto samo nam kaže, da je Viktorin zavzemal kritično stališče do posameznih spornih vprašanj eksegeze.¹⁸⁴ Pri naštevanju prerokb, ki napovedujejo triinpolletno Antikristovo kraljevanje na zemlji, je Viktorin zamenjal preroka Izaija in Ezekiel.¹⁸⁵ Očitno je navajal svetopisemske citate po spominu, ki ga je v tem primeru prevaral. V viziji o ženi in zmaju je Viktorin videl podobo božjega ljudstva očakov, prerokov in apostolov, ki rodi Odrašenika in ki ga preganja hudič, in ne podobe Kristusove matere.¹⁸⁶ Zanimivo je, da je Viktorin videl poglobitno Antikristovo dejavnost v oživiljanju poganstva, kar je morda odraz spopada med krščanstvom in poganstvom v njegovi dobi.¹⁸⁷ Antikristova vlada na zemlji se zaključi s prvo eshatološko bitko, v kateri Bog premaga hudiča, ga zveže in za tisoč let vrže v ognjeno brezno.¹⁸⁸

Najbolj značilna poteza Viktorinove eshatologije, ki je determinirala njegovo mesto v krščanski književnosti in ki je postala v znatni meri usodna za njegova dela, je milenarizem. Ideje o Kristusovem tisočletnem kraljevanju s pravičnimi na zemlji pred poslednjo sodbo, porojene iz judovske apokaliptike, so se uveljavile v začetku drugega stoletja v tistih maloazijskih krščanskih skupnostih, ki so bile pod močnim vplivom judovstva. Nastale so na podlagi dobesečne razlage 20. in 21. poglavja Apokalipse. V Viktorinovi dobi je bil milenarizem razširjen po vsem krščanskem svetu, vendar je že prešel svoj zenit in se je nahajal v zatonu, tako da moremo Viktorina obenem s Komodijanom in Laktancijem prištevati med zadnje latinske milenariste. V uradni cerkvi je v četrtem stoletju izginil. Od začetka tretjega stoletja dalje je milenaristične ideje

nove dobe. V 4. stoletju, ko so se oblikovali temelji britanske cerkve, je Viktorinova formula postala temelj kateheze v tej cerkvi. Poznejši dodatki v formuli, ki odražajo zgodovino kristološke doktrine 4. stoletja, so prišli v britansko cerkev prek galske in italške cerkve. To je posreden dokaz, da so bila Viktorinova dela v četrtem in v prvi polovici 5. stoletja v britanski cerkvi poznana in v uporabi. S svojim slabim jezikom so ustrezala rustikalnosti, preprostosti in protiintelektualistični nastrojenosti apostola Irceev, s svojim duhom pa arhaičnim razmeram, ki so prevladovali v britanski cerkvi petega stoletja (prim. R. P. C. HANSON, *The Rule of Faith*, 35 s.; IDEM, *Patrick and the Mensura Fidei* (kot v op. 175), 111).

¹⁸⁴ *Comm.* 11,3 (H. 98,10—12; gl. tekstnokritični aparat). V nadaljevanju pripovedi je Viktorin negotov, za katera dva preroka gre, in imenuje kot gotovega člana dvojice Elijo (*Comm.* 12,4 (H. 112,9—10)); prim. E.-B. ALLO, o. c., 157 ss.

¹⁸⁵ *Comm.* 11,4 (H. 100,9—15); Hijeronim je napako opazil in jo popravil.

¹⁸⁶ *Comm.* 12,1 (H. 104,17—106,2); prim. A. GEORGE-P. GRELOT, *Uvod* (kot v op. 107), 562 s.; prim. E.-B. ALLO, o. c., 177 s.

¹⁸⁷ *Comm.* 13—17,4 (H. 128,5 ss.).

¹⁸⁸ *Comm.* 19 in 20,1 (H. 136,1—138,12).

z velikim zamahom pobijala aleksandrijska šola (Klement, Origen) z alegorično biblijsko razlago in s polemiko proti milenarističnim piscem (Dionizij).¹⁸⁹ Na latinskem Zahodu je bil boj proti milenarizmu Hijeronim, ki v svojih delih na več mestih izrecno omenja Viktorina kot milenarista. Po njegovih opisih sodeč je bil Viktorin tipičen predstavnik tradicionalnega milenarizma, kakršnega so gojili med Grki Papias iz Hierapolis, Justin, Irenej, Nepos in Apolinaris, na latinskem Zahodu pa Tertulijan in Laktancij.¹⁹⁰ V predgovoru k svoji redakciji Viktorinovega komentarja omenja kot Viktorinova predhodnika Papija in Nepota.¹⁹¹ Hijeronim je imel do milenarizma resda povsem odklonilno stališče, vendar se ga ni upal prekleti, temveč se je le spustil v polemiko proti njemu.¹⁹² Z vso odločnostjo je zavračal samo materialistični oz. senzualistični milenarizem heretika Cerinta.¹⁹³ Medtem ko je skoraj v celoti sprejel Viktorinov komentar prvih

¹⁸⁹ O milenarizmu splošno gl. A. GEORGE-P. GRELOT, *Uvod* (kot v op. 107), 556 ss.; T. ŠAGI-BUNIČ, o. c. (kot v op. 141), 345 s.; G. BARDY, *Millénarisme*, DTC 10/2, 1929, 1760—1763; W. BAUER, *Chiliasmus*, RAC 2, 1954, 1073—1078; J. DANIÉLOU, o. c. (kot v op. 106), 341—366; M. SIMONETTI, *Il millenarismo da Origene a Metodio*, Corona gratiarum (Miscellanea E. Dekkers ... oblata) I, Brugge 1975, 37 ss.; C. MAZZUCCO-E. PIETRELLA, *Il rapporto tra la concezione del millenio dei primi autori cristiani e l'Apocalisse di Giovanni*, Augustinianum 18, 1978, 29—45 (študija o milenarizmu pri Cerintu, Papiju, Justinu in Ireneju); o milenarizmu pri Viktorinu gl. C. CURTI, *Il regno millenario in Vittorino di Petovio*, Augustinianum 18, 1978, 419—433.

¹⁹⁰ *De viris illustribus* 18 (PL 23, 637); *In Hiezechielem* 11,36,1/15 (ed. F. GLORIA, CCSL 75, 1964, 500); *In Esaiam XVIII, Prologus* (ed. M. ADRIAEN, CCSL 73 A, 1963, 740 s.).

¹⁹¹ *Prologus Hieronymi* (H. 14,8—10): »Nam et anterior Papias Hierapolites episcopus et Nepos in Aegypti partibus episcopus de mille annorum regno ita ut Victorinus senserunt.« O milenarizmu škofa Papija nam poroča EUSEBIUS, *H. E.*, 3,39,12—13 (ed. G. BARDY, SC 31, 1952, 156). Z milenarizmom prežet odlomek iz njegovih del nam posreduje IRENAEUS, *Adversus haereses* 5,33,2 (ed. A. ROUSSEAU, SC 153, 1969, 414—416); gl. T. ŠAGI-BUNIČ, o. c. (kot v op. 141), 142 in 469 (s hrvaškim prevodom odlomka); G. BARDY, *Papias d'Hierapolis*, DTC 11/2, 1932, 1944—1947. O milenarizmu pri škofu Nepotu iz Arsinoe s sredine 3. stol., proti kateremu je polemično nastopil Dionizij Aleksandrinski, gl. EUSEBIUS, *H. E.* 7,24 (ed. G. BARDY, SC 41, 1955, 201 ss.); gl. še É. AMANN, *Népos*, DTC 11/1, 1931, 68—69; C. CURTI, o. c. 423, op. 11.

¹⁹² Študij Viktorinovega komentarja je zaradi milenarističnih idej smatral za nevarno in riskantno delo (*Prologus* (H. 14, 6—8): »Et est periculosum et obrectatorum latratibus patens de egregii viri opusculis iudicare). Milenarizem je odločno zavračal (*In Daniele* 2,7, 17,18a (ed. F. GLORIA, CCSL 75 A, 1964, 848): »... sancti autem nequaquam habebunt terrenum regnum sed caeleste. Cessat ergo mille annorum fabula), vendar se ga tudi iz pietete do njegovih zagovornikov ni upal prekleti (*In Hieremiam* 4,15,3 (ed. S. REITER, CCSL 74, 1960, 186): »Quae licet non sequamur, tamen damnare non possumus, quia multi ecclesiasticorum virorum et martyres ista dixerunt, ut unusquisque in suo sensu abundet et domini cuncta iudicio reserventur.«).

¹⁹³ *Comm. (rec. Hier.)* 21,3 (H. 153,1—3): »Ergo audiendi non sunt, qui mille annorum regnum terrenum esse confirmant, qui cum Cerintho heretico sentiunt.« O vulgarno materialistično obarvanem materializmu heretika Cerinta gl. EUSEBIUS, *H. E.* 3,28,4; 7,25,2—3 (ed. G. BARDY, SC 31, 1952, 138; SC 41, 1955, 205); T. ŠAGI-BUNIČ, o. c. (kot v op. 141), 342; G. BAREILLE, *Cérinthe*, DTC 2/2, 1923, 2151—2155; J. DA-

devetnajstih poglavij Razodetja, je zaradi nestrinjanja z milenarično razlago napisal nov komentar 20. in 21. poglavja. V njem je z alegorično interpretacijo v duhu aleksandrijske šole podrl temelje Viktorinove razlage spornih poglavij Razodetja.¹⁹⁴

Viktorinova milenarična razlaga 20. in 21. poglavja Razodetja je osredotočena na dva poglavitna motiva: na predstavo o prvem in drugem vstajenju in na predstavo o nebeškem Jeruzalemu. Do prvega vstajenja naj bi prišlo po njegovem gledanju tedaj, ko bo Bog premagal Antikrista in ga za tisoč let zaprl v pekel. Tega vstajenja, ki pomeni nastop Kristusovega tisočletnega kraljevanja na zemlji, bodo deležni le tisti mrtveci, ki so zapisani v knjigi življenja, to so pravičniki. Viktorin, sklicevaje se na Raz 14,1, določi število in pripadnost teh srečnežev: prvega vstajenja bo deležnih samo 144 000 Judov, ki so sprejeli krščanstvo.¹⁹⁵ Spričo Viktorinove redkobesednosti pri komentiranju se moramo vprašati, ali biblijske citate razume dobesedno, ne alegorično,¹⁹⁶ in zakaj števila pravičnikov, ki bodo deležni prvega vstajenja, ne razširi na druge kristjane, Grke in Rimljane. Tisti, ki ne bodo deležni prvega vstajenja in Kristusove tisočletne vlade, bodo deležni drugega vstajenja, med neverniki in grešniki. To drugo vstajenje, ki je obenem poslednja sodba, pa pomeni obsodbo v pekel.¹⁹⁷ Viktorinova predstava o tem, kdo bo zveličan, je torej zelo pesimistična in je verjetno odraz dobe, v kateri je živel, ko so bili kristjani v izraziti manjšini. Razen srečnih izbrancev, ki bodo deležni prvega vstajenja in Kristusove vlade, naj bi bili vsi ostali obsojeni na pogubljenje. Pri takšnem gledanju se sploh postavlja vprašanje, kakšen smisel ima poslednja sodba kot sodno dejanje, če gre za kolektivno kaznovanje z najhujšo med vsemi kaznimi.

Podobo Kristusovega kraljestva postavlja Viktorin v nebeški Jeruzalem, ki se bo ob prvem vstajenju spustil na zemljo, ves v nadzemeljski lepoti

NIELOU, o. c. (kot v op. 106), 80 s.; 347 s. Povezovanje ideje milenarizma z osebo here-tika Cerinta, ki ga sam Viktorin imenuje enega od satanovih učencev (*Comm.* 11,1 (H. 96,1)), razodeva Hijeronimovo težnjo, da bi to predstavo čimbolj diskreditiral.

¹⁹⁴ Hijeronim je z alegorično razlago, po načelu »*quae χιλιασταί carnaliter asserunt esse complenda, nos spiritaliter futura credamus*« (In *Esaiam* XVII,19 (ed. M. ARIAEN, CCSL 73 A, 1963, 704)), zavrnil milenaristično razlago ideje o tisočletnem kraljevanju (Raz 20) in ideje o nebeškem Jeruzalemu (Raz 21). Ker ni našel ustrezne simbolike števila 1000, ga je po navadi eksegetov aleksandrijske šole razdelil in poiskal simboliko njegovih sestavnih delov; število 10 je simbol dekaloga, 100 pa simbol devištva. Na tej podlagi je razložil v duhu krščanske morale simboliko tisočletja v Razodetju (*Comm. (rec. Hier.)* 20,1 (H. 145,10—147,10)). Za posamezne elemente iz opisa nebeškega Jeruzalema je poiskal alegorično razlago (*Comm. (rec. Hier.)*, 21,1—3 (H. 149,3 ss.)). Gl. C. CURTI, o. c. (op. 189), 421 op. 6.

¹⁹⁵ *Comm.* 20,1 (H. 138,8—140,11). Gl. C. CURTI, o. c., 426 s., in zlasti E.-B. ALLO, o. c., 109 s. (s predstavitevijo drugačnih razlag tega števila od antike do danes).

¹⁹⁶ Seveda je v tem primeru smiselna edino alegorična razlaga; gl. C. CURTI, o. c., 431.

¹⁹⁷ *Comm.* 20,2 (H. 144,4—12); C. CURTI, o. c., 427.

in dragocenostih. To mesto rajskega življenja se bo razprostiralo čez vse dežele, ki jih je Bog obljubil Abrahamu, od Nila do Evfrata, od Rdečega morja do Fenicije in Sirije.¹⁹⁸ Življenje v Kristusovem tisočletnem kraljestvu je Viktorin orisal v teh potezah:¹⁹⁹

V tem kraljestvu bodo tisti, ki so bili zaradi Gospodovega imena pri-krajšani za imetje, mnogi, ki so bili z vseh vrst zločini in po ječah umorjeni — kajti pred Gospodovim prihodom so bili sveti preroki kamenjani, pobiti in razsekani (prim. Hebr 11,36—37) — ‚sprejeli svojo tolažbo‘ (Lk 16,25), to je vence in nebeško bogastvo. V tem kraljestvu je Gospod obljubil, da bo povrnil letine, ki so jih ‚požrle kobilice, brezkrilne kobilice in bolezní‘ (Joel 2,25). Tukaj se bo ohranilo vse, kar je ustvarjeno, in bo na božji ukaz oddalo v sebi skrite dobrate. Tukaj bodo sprejeli sveti ‚namesto brona zlato, namesto železa srebro in dragocene kamne‘ (Iz 60,17). Tukaj ‚jim bo prinesel bogastva morja in zaklade narodov‘ (Iz 60,5). V tem kraljestvu ‚se bodo Gospodovi duhovniki imenovali božji služabniki‘ (Iz 61,6), tako kot se imenujejo bogoskrunci. V tem kraljestvu ‚bodo pili vino, se mazili z mazili in se predajali veselju‘ (Am 6,6 in Ps 67,4).

O tem kraljestvu je dejal Gospod, predno je trpel, apostolom: »Ne bom pil od tega sadu vinske trte (do tistega dne), ko bom z vami novega pil v prihodnjem kraljestvu« (Mt 26,29), kar je ‚stokrat pomnoženo‘ (Mt 19,29), desetstičkrat večje in boljše. Kajti, ko pravi, da bodo razstavljeni ‚različni kamni po vrsti in barvi‘ (Raz 21,18—20), pravi to o ljudeh; vendar pa označuje tudi predragoceno raznovrstnost vere pri posameznih ljudeh. Z ‚bisernimi vrati‘ (Raz 21,21) označuje apostole. ‚Ne bodo se zaprla‘ (Raz 21,25), pravi; po njih je dana milost, in ta se nikdar ne zapre. Tukaj se bodo videli ‚iz obličja v obličje‘ (1 Kor 13,12) in ‚eden ne bo pogrešal drugega‘ (Iz 34,16). ‚Na temeljih in nad vrati bodo imena‘ (Raz 21,14) očetov in apostolov. Razpravljali smo že o štiriindvajsetih starešinah, in o tistih, ki bodo vladali v tem kraljestvu, (in) ‚ti bodo sodili svet‘ (1 Kor 6,2).

Iz navedenega odlomka moremo razbrati glavne značilnosti Viktori-nove razlage tisočletnega kraljestva.²⁰⁰ Predvsem pade v oči množica biblijskih citatov, ki so tukaj veliko bolj nagosto posejani kot v ostalem ko-mentarju. Intenzivno sklicevanje v tem primeru ni toliko odraz avtorjeve nedvomne razgledanosti v Svetem pismu kakor pa morda bolj odraz nje-gove zadrege in krize milenarizma v njegovi dobi. Biblija je bila namreč edina opora in vir misli ter idej, s katerimi je lahko potrjeval pravilnost svoje razlage v času, ko je bil milenarizem že v zatonu.²⁰¹ Razlaga življenja v Kristusovem kraljestvu je navidez tradicionalna, z izrazitim prevlado-vanjem materialnih dobrin, vendar samo tistih, ki se v kakršnikoli zvezi omenjajo v Svetem pismu (povračilo uničenih letin, drage kovine in

¹⁹⁸ *Comm.* 21,1—2 (H. 146,1—148,19); pred tem je Kristusovo kraljestvo zožil na samo Judejo (*Comm.* 1,5 (H. 26,7—8)).

¹⁹⁹ *Comm.* 21,5—6 (H. 152,16—154,18); prim. C. CURTI, o. c., 429; *Bogoslužno branje* 5, Ljubljana 1977, 311 (s prev. odlomka).

²⁰⁰ V glavnih potezah sledimo rezultatom analize C. CURTI-ja, o. c., 429 ss.

²⁰¹ Prim. C. CURTI, o. c., 428 (zlasti op. 24).

dragoceno kamenje, zakladi morja, veselje ob vinu in dišavah), in zdaleč ne v tako izraziti obliki kakor pri Cerintu, Papiju, Ireneju ali Justinu,²⁰² temveč v bolj zmerni obliki, z navzočnostjo duhovnih dobrin, kakor pri Tertulijanu in Metodiju.²⁰³ Značilna poteza razlage življenja v tisočletnem kraljestvu je namreč obstoj duhovnih dobrin (tolažba, vera, milost, družabnost) poleg zgoraj naštetih materialnih, in pa obstoj alegoričnih razlag v kontekstu dobesednega tolmačenja obeh poglavij Razodetja.²⁰⁴ Povsem alegorična in v duhu aleksandrijske šole je razlaga drugega dela odlomka (raznovrstni dragoceni kamni — ljudje, pa tudi raznolikost vere posameznih ljudi; biserna vrata — apostoli; večno odprta vrata — milost, ki večno traja). Zaradi tega Viktorina ne moremo imenovati »popolnega« milenarista pod vplivom »azijske« kulture, kakršen je bil npr. Irenej, in za kakršnega ga je imel Hijeronim in za njim mnogi moderni raziskovalci.²⁰⁵ Vpliv aleksandrijske šole z alegorično biblijsko eksegezo je bil nanj očitno tako močan, da se mu tudi v primeru, ko se je od duha in metode te šole najbolj oddaljil, ni mogel povsem izneveriti. Kot prepričan milenarist, vendar bolj »blagega« tipa, je Viktorin še najbolj podoben Metodiju iz Olimpa.²⁰⁶

V drugačnih potezah se razodeva Viktorinov milenarizem v Traktatu o nastanku sveta. Njegovo eshatološko sporočilo je sledeče:²⁰⁷

To je namreč osmi dan njegove bodoče sodbje, ki je izpadel iz reda tedenske zgradbe... Izaija in njegovi tovariši so odpravili soboto, da bi se spoštovala ona resnična in prava sobota v sedmem tisočletju. Zatorej je Gospod tem sedmim dnevom pripisal po tisoč let. Tako je bilo namreč določeno: »V tvojih očeh, o Gospod, je tisoč let kakor en dan« (Ps 89,4). Torej je bilo v božjih očeh postavljenih po tisoč let. Božjih oči je sedmero. Zaradi tega je, kot sem omenil, tista resnična sobota sedmo tisočletje, v katerem bo Kristus vladal s svojimi izbranci.

Tem dnevom ustreza tudi sedem nebes...

Tukaj se srečamo z idejo o kozmičnem tednu, idejo o sedmih tisočletjih, ki ustrezajo šestim dnevom stvarjenja sveta in sedmemu dnevu počitka, in z idejo o sedmih nebesih. Ta ideja nima ničesar opraviti z apo-

²⁰² O milenarizmu pri Cerintu in Papiju gl. op. 191 in 193, pri Ireneju gl. T. ŠAGIBUNIĆ, o. c. (kot v op. 141), 468—471, pri Justinu gl. JUSTINUS, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 80—81 (PG 6, 664—669).

²⁰³ TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem* 3,24,5 (ed. A. KROYMANN, CCL 1, 1954, 542); METHODIUS, *Symposion* 9,1 (237—238) (edd. H. MUSURILLO-V. H. DEBIDOUR, SC 95, 1963, 267); M. SIMONETTI, o. c., 54 ss.; J. DANIELOU, o. c., 358 (obe deli kot v op. 189).

²⁰⁴ C. CURTI, o. c., 430.

²⁰⁵ Gl. op. 191. Med modernimi raziskovalci zastopajo tako mnenje v bistvu vsi pred C. CURTI-jem (o. c., 423), npr. W. BAUER, o. c. (kot v op. 189), 1077, ki apofrofira Viktorinov konec komentarija kot »grob chiliaistisch«.

²⁰⁶ M. SIMONETTI, o. c., 54 ss.; gl. op. 203.

²⁰⁷ *Tractatus* 6 (H. 5,23—25; 6,7—15).

kaliptičnim milenarizmom azijske kulture, tudi ni azijskega, temveč sirskega izvora, nastala s sintezo judovskih, helenističnih in krščanskih elementov. Prvič jo srečamo v Barnabovem pismu.²⁰⁸ Prvi, ki je povezal teorijo o kozmičnem tednu, zlasti njen najbolj značilen del, počitek v sedmem tisočletju, z milenaristično idejo o Kristusovi zmagi nad Antikristom in tisočletnem kraljevanju na zemlji, je bil Irenej Lugdunski,²⁰⁹ z bistveno manj odstopanja od Barnaba nato Hipolit Rimski.²¹⁰ In kakšno je Viktorinovo mesto v tem razvoju? Iz odlomka ni docela jasno, ali se je Viktorin oddaljil od Barnabove tradicije in se približal azijskemu milenarizmu. Sklepati moremo, da si je Kristusovo kraljevanje z izbranci predstavljal na zemlji, tako kot milenaristi, saj poslednjo sodbo kot njegov zaključek za razliko od Barnaba postavlja na osmi dan.

Kaj nam more tako različen idejni koncept o koncu sveta v obeh delih povedati o razmerju med Traktatom in Komentarjem? Ali moremo sploh obe deli pripisati istemu avtorju? Zelo verjetno. Tako kot je v jezikovnem oziru opazen avtorjev razvoj od enega dela do drugega,²¹¹ tako moremo ta razvoj zaslediti tudi v idejni sferi. Medtem ko v Traktatu nastopa kot privrženec ideje o kozmičnem tednu, ki jo komajda zaznavno, bistveno manj kakor Irenej, povezuje z azijskim mesijanskim milenarizmom, se v Komentarju razodeva kot pravi milenarist pod vplivom azijske kulture, le v precej bolj poduhovljeni obliki. Viktorinov spiritualizem v predstavi o tisočletnem kraljestvu se kaže v luči tega razvoja ne le kot posledici vpliva aleksandrijske šole, temveč tudi kot posledica njegovega duhovnega razvoja. Tudi v tem oziru je Viktorinu najbolj soroden njegov sodobnik Metodij iz Olimpa, ki je prav tako povezoval idejo o kozmičnem tednu s tradicijo azijske kulture v spiritualni milenarizem.²¹²

8. Boj proti herezijam

V območje zgodnjekrščanske hereziološke književnosti je spadal Viktorinov izgubljeni spis »Proti vsem herezijam«, ki ga omenja Hijeronim.²¹³ Optat, škof iz Mileve v Afriki, imenuje Viktorina na prvem mestu, pred Zefirinom in Tertulijanom, kot borca proti heretikom drugega stoletja,

²⁰⁸ BARNABAS, *Epistula* 15,3—8 (edd. P. PRIGENT-R. A. KRAFT, SC 172, 1971, 182 ss.; z izčrpnim komentarjem); gl. J. DANIELOU, *La typologie millenariste de la semaine dans le christianisme primitif*, *Vigiliae Christianae* 2, 1948, 1—16; IDEM, *Théologie* (kot v op. 106), 359 ss. O ideji o sedmih nebesih gl. op. 106.

²⁰⁹ *Adversus haereses* 5,28,3; 5,30,4; 5,33,2 (ed. A. ROUSSEAU, SC 153, 1969, 358; 386; 408 ss.); gl. J. DANIELOU, o. c., 362 s.; T. ŠAGI-BUNIC, o. c. (kot v op. 141), 470.

²¹⁰ In *Danielem* 4,23 (edd. B. BARDY-M. LEFÈVRE, SC 14, 1947, 187 s.); J. DANIELOU, o. c., 364.

²¹¹ Prim. op. 87.

²¹² METHODIUS, *Symposion* 9,1 (236—237) (edd. H. MUSURILLO-V. H. DEBI-DOUR, SC 95, 1963, 264 ss.).

²¹³ Gl. op. 1.

marcionitom, patripasijancem, gnostikom, montanistom in drugim.²¹⁴ Res se je ohranil anonimen spis z istim naslovom, s sumarnim opisom dvaintridesetih herezij od Dositejeve do patripasijanske, ki so ga nekateri pripisovali našemu Viktorinu. Vendar pa dejstvo, da avtor tega dela kaže zelo pomanjkljivo poznavanje Marcionove herezije, da je to delo napisano v elegantnejši in pravilnejši, predvsem pa drugačni latinščini, kakor jo je pisal Viktorin, in več vsebinskih neskladij med tem spisom in ohranjenima Viktorinovima spisoma izpodbijajo temelje tej hipotezi.²¹⁵

²¹⁴ *De schismate Donatistarum adversus Permanianum* 1,9 (PL 11, 898 s.): »Marcion, Praxeas, Sabellius, Valentinus, et ceteri, usque ad Cataphrygas, temporibus suis a Victorino Petavionensi, et Zephirino Urbico, et a Tertulliano Carthaginensi, et ab aliis adsertoribus Ecclesiae catholicae superati sunt; ut quid bellum cum mortuis geris, qui ad negotium temporis nostri non pertinent?« Optat imenuje med herezijami na prvem mestu Marcionovo, med borci proti herezijam pa Viktorina, dasi je najmlajši med naštetimi, iz česar je J. HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XXVI sklepal, da se je Viktorin posvetil predvsem kritiki Marcionove herezije. To sklepanje je samo delno pravilno. Za Zefirinovim protiheretičnim spisom se je izgubila vsaka sled, če ga je sploh napisal (Hipolit ga je označil kot povsem neukega in nepismenega človeka; gl. A. HARNACK, *Geschichte II/22* (kot v op. 4), 201). Levji delež v borbi proti herezijam pripada Tertulijanu, ki je napisal poleg splošnega orisa vseh herezij (*De praescriptione haeresiarum*, ed. R. F. REFOULÉ, CCSL 1, 1954, 185—224) še spise proti posameznim heretikom (*Adversus Marcionem*, ed. A. KROYMANN, CCSL 1, 1954, 437—726; *Adversus Valentinianos*, ed. A. KROYMANN, CCSL 2, 1954, 751—778; *Adversus Praxean*, edd. A. KROYMANN-E. EVANS, CCSL 2, 1954, 1157—1205).

²¹⁵ Kratek anonimni spis »*Adversus omnes haereses*«, ki ga tiskajo kot dodatek k Tertulijanovim delom (kritična ed.: A. KROYMANN, CCSL 2, 1954, 1399—1410), gotovo ni Tertulijanov, kot je z vrsto argumentov prepričljivo dokazal A. HARNACK, *Geschichte II/2* (kot v op. 4), 432 op. 2, saj so vsebinska razhajanja med tem spisom in Tertulijanovimi deli prevelika. A. HARNACK, o. c., 430 je skušal na podlagi enakega naslova, kot ga za Viktorinov spis sporoča Hijeronim (gl. op. 1), časa nastanka (pred letom 300; spis je bil gotovo znan v 4. stol., ko ga je navajal Hijeronim; gl. A. HARNACK, o. c. 430 op. 4) in vplivov (delo naj bi bil latinski izveček iz Hipolitove Sintagme) dokazati, da gre zelo verjetno za Viktorinovo delo. Tej hipotezi nasprotuje več dejstev vsebinske in jezikovne narave:

a) Pri opisu Nikolajeve herezije je pri Viktorinu (gl. op. 216) poudarek na atributih javne morale, v anonimnem spisu (1,6; cit. ed. str. 1402, v. 16 ss.) se podlaga za kritiko niti ne omenja.

b) Viktorinov vrstni red heretikov z začetka 2. stol. (Valentinus, Cerinthus, Ebion; gl. op. 139) je drugačen kakor v anonimnem spisu (Cerinthus (3,2), Ebion (3,3), Valentinus (4,1—6)); Viktorin ne omenja Karpokrata, ki mu daje avtor spisa po pomenu prednost pred Cerintom (3,1).

c) Viktorin uporablja kot sinonimni izraz za Nikolajevo herezijo »Balaamova doktrina« (gl. op. 216); anonimni avtor tega izraza ne pozna.

č) V primeru Marcionove herezije pripisuje avtor bistvo Marcionovega nauka njegovemu učitelju Cedronu (6,1). Težko si predstavljamo, da Viktorin teh dveh heretikov ne bi razlikoval (prim. J. HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XXVI).

d) Zelo sumaren je v anonimnem spisu opis patripasijanske herezije na koncu (8,4; v cit. ed. str. 1410): »*Sed post hos omnes etiam Praxeas quidam haeresim introduxit, quam Victorinus corroborare curavit. Hic deum patrem omnipotentem Iesum Christum esse dicit; hunc, crucifixum passumque, contendit mortuum; praeterea se ipsum sibi sedere ad dexteram suam cum profana et sacrilega temeritate proponit.*« Iz odlomka

Viktorinovo protiheretično usmerjenost odraža tudi Komentar k Razodetju. V njem je pisec poimensko napadel tiste herezije, ki jih omenja Razodetje, in one, ki jih izročilo omenja za dobo njegovega nastanka. Te herezije poznega apostolskega obdobja v Viktorinovem času že davno niso bile več aktualne. V komentarju k pismoma angeloma cerkva v Pergamonu in Tiatiri (Raz 2,12 ss.) se omenja Nikolajeva oz. Bileamova herezija, razširjena v maloazijskih mestih ob koncu prvega stoletja. Gre za neke vrste sinkretistični misticizem, katerega glavni značilnosti sta bili seksualni libertinizem in navada, da so jedli bogovom namenjeno posvečeno hrano.²¹⁶ V apostolsko dobo spadajo herezije, katerih širjenje omenja Viktorin kot povod za nastanek Janezovega evangelija. Te herezije so razširjali »Valentin, Cerint, Ebion in drugi satanovi učenci«.²¹⁷ Medtem ko na tem mestu samo omenja največjega gnostika Valentina kot heretika, se je njegovega nauka verjetno lotil v izgubljenem spisu »Proti vsem herezijam«, saj poroča Optat, da se je boril tudi proti temu heretiku.²¹⁸ Na izrazito polemičen način se je Viktorin v ohranjenih spisih lotil dveh zmot gnostikov: zmote o vlogi angelov pri stvarjenju sveta²¹⁹ in zavračanja predstave o vstajenju pravičnih. Viktorin namreč na več mestih izrecno poudarja, da je Kristus premagal smrt, kar je smiselna razlaga

vidimo, da pisec ne omenja Sabelija, kar govori proti Viktorinovemu avtorstvu. Ker ni znano, da bi Tertulijan napadel Sabelija, o Zefirinu pa ne vemo nič zanesljivega, sklepamo na podlagi Optatovega poročila (gl. op. 214), da je Sabelija napadel Viktorin. V citatu navedeni Viktorin kot kritik Praksejeve doktrine skoraj gotovo ni petovionski škof, saj bi v tem primeru lahko nastal spis šele po Viktorinovi smrti, v četrtem stoletju, kar se nikakor ne bi ujemalo z njegovo vsebino. A. HARNACK, o. c. 431 op. 4 meni, da gre za papeža Viktorja (189—198/9).

e) Jezik spisa je precej različen od Viktorinovega. V njem sicer res naletimo na podobne grecizme (npr. »kata Aeschinen« (7,2); pri Viktorinu »cata Iohannem« (4,4; H, 50,7)), vendar je slog in duh jezika drugačen.

f) Razmere, ki jih opisuje anonimen spis, ustrezajo razmeram v Rimu na prehodu iz 2. v 3. stoletje, ne pa razmeram v oddaljeni petovionski škofiji stoletje pozneje (G. BARDY, o. c. (kot v op. 31), 2885). Ta argument je od vseh najmanj prepričljiv, kajti Viktorinovi zelo verjetni zvez z Rimom ne smemo bagatelizirati (Viktorin je poznal Hipolitova dela, gl. op. 34, 46, prim. op. 150, 210).

E. SCHWARTZ, *Zwei Predigten Hippolyts*, Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Abt., Jahrg. 1936, Heft 3, 38—45 je postavil hipotezo, da gre v našem primeru za spis, ki je v grščini nastal v Rimu pod papežem Zefirinom (198/9—217/8). Spis naj bi Viktorin prevedel in priredil v latinščini. S to hipotezo lahko eliminiramo vsa vsebinska neskladja in si razložimo vsebinsko in oblikovno inferiornost spisa, ne moremo pa odstraniti jezikovnega neskladja med ohranjenima Viktorinovima deloma in tem spisom. Lahko da je »*Adversus omnes haereses*« prevod protiheretičnega spisa papeža Zefirina. Vendar tega prevajalskega dela ni opravil petovionski škof, temveč neki drugi, nepoznani pisec. Problem avtorstva spisa torej ostaja odprt.

²¹⁶ *Comm.* 2,1 (H. 34,9—12); gl. T. ŠAGI-BUNIĆ, o. c. (kot v op. 141), 341; A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa I*, 311 (198); E.-B. ALLO, o. c., 57 ss.

²¹⁷ Gl. op. 139.

²¹⁸ Gl. op. 214; o Valentinu gl. T. ŠAGI-BUNIĆ, o. c., 366—370; A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa II*, 45—54 (11—16).

²¹⁹ Gl. op. 98; prim. T. NAGY, *Die Geschichte des Christentums*, 34.

predstave, da je po smrti na križu odšel za tri dni v podzemlje, kjer je odrešil pravične iz ječe smrti.²²⁰ Majhen vpliv na poznejši razvoj krščanstva je imel zgodnjegnostični heretik Cerint. Če ga že Viktorin imenuje kot enega od satanovih učencev, je jasno, da se je kot milenarist distanciral od materialističnega milenarizma tega heretika, zato je nekako odveč in neumestna Hijeronimova pripomba na koncu njegove redakcije komentarja.²²¹ Judovsko-krščanska sekta ebionitov, ki je edina od doslej naštetih na širšem območju Palestine še obstajala v Viktorinovem času, ni prevzela imena po Ebionu, kakor je očitno pod vplivom krščanske tradicije mislil tudi Viktorin, temveč po hebrejski besedi ebion — revež.²²² Ostalih herezij pozne apostolske dobe Viktorin ne omenja po imenu; dejansko je izpustil manj pomembne sekte, od katerih se razen imena ni ohranilo skoraj nič.²²³ O teh herezijah s pretiravanjem pravi, da so bile »raztresene po svetu«. Dejansko je bila in je ostala domovina vseh z izjemo Valentinove, ki pade že v poapostolsko obdobje,²²⁴ Mala Azija in Palestina.

Za zgodovinarja veliko bolj zanimiv kakor kritika starih herezij apostolske dobe, ki so do konca tretjega stoletja skoraj v celoti izumrle, je bil Viktorinov boj proti mlajšim herezijam, ki so zavzele mnogo večji teritorialni obseg kakor prejšnje in so bile po svoji vsebini veliko bolj privlačne in nevarne katolicizmu. Taki hereziji sta bili marcionizem in patripasijanstvo.

Da je Viktorin obračunaval z Marcionovim naukom, nam poroča Optat iz Mileve.²²⁵ V Komentarju se Marcionovo ime ne omenja, vendar je Viktorin na dveh mestih napadel samo bistvo njegovega nauka. Izhodišče Marcionove herezije je popoln razkol med Staro in Novo zavezo, njegova osnovna misel pa je nepomirljivo nasprotje med pravičnostjo in milostjo, med Zakoni in evangeliji, med judovstvom in krščanstvom. Judovski Bog, Stvarnik, ni identičen s krščanskim Bogom in Kristusovim očetom. Da bi ustvaril solidno podlago za širjenje svojega nauka, je napravil posebno »Biblijo« tako, da je zavrnil Staro zavezo v celoti, od Nove pa je obdržal samo okrnjen Lukov evangelij in deset Pavlovih pisem, iz katerih je izločil vse, kar ga je spominjalo na judovstvo.²²⁶ Ta nepremostljiv antagonizem med judovstvom in marcionizmom je Viktorin ošibal z lepo primero o nepopolnosti ene in druge doktrine.²²⁷ Napadel je tudi Marcionovo pred-

²²⁰ Gl. op. 237.

²²¹ Gl. op. 193.

²²² T. ŠAGI-BUNIĆ, o. c. (kot v op. 141), 340 s.; J. DANIELOU, o. c. (kot v op. 106), 68 ss.

²²³ Take sekte so bili elkasaiti, mandejci, privrženci samaritanske gnoze itd.; gl. T. ŠAGI-BUNIĆ, o. c., 341 s.; J. DANIELOU, o. c., 76 ss., 82 ss.

²²⁴ Prim op. 141.

²²⁵ Gl. op. 214.

²²⁶ T. ŠAGI-BUNIĆ, o. c., 360—365; A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa* II, 60—72 (20—29).

²²⁷ *Comm.* 4,5 (H. 54,21—56,3).

stavo o dveh različnih bogovih, judovskem in krščanskem, oz. Bogom Stare in Bogom Nove zaveze, z jasnim poudarkom, da gre v obeh zavezah za istega Boga.²²⁸ Viktorinovo večkratno poudarjanje enotnosti Biblije, neločljive povezanosti obeh njenih delov, je verjetno protimarcionitsko motivirano.²²⁹ Le domnevati moremo, da se je Viktorin posvetil predvsem eksegezi starozaveznih knjig tudi zato, da bi se zoperstavil marcionizmu, ki je Staro zavezo v celoti zavračal.²³⁰ Z ozirom na to, da je bila marcionitska herezija v svojem misijonu zelo uspešna, saj je bila še v četrtem stoletju razširjena v pretežnem delu krščanskega sveta,²³¹ moremo domnevati, da je bila dobro poznana, če ne nevarna, tudi v Viktorinovi Petovionii.

Viktorin se je posvetil tudi kritiki patripasijanske herezije.²³² Optat iz Mileve pravi, da se je, tako kakor Tertulijan in papež Zefirin, boril proti naukom Prakseja in Sabelija, dveh poglavitnih zastopnikov patripasijanizma.²³³ Z ozirom na to, da je, kot je znano, Tertulijan napadel samo Prakseja, Zefirin pa naj bi po Hipolitovem poročanju sam zapadel

²²⁸ *Comm. 4,1* (H. 44,11–15): »Satis autem et plene patefactum est, quando Christus cum corpore in caelis ad patrem ascendit. Vocem autem quam audierat, cum dicat illam secum locutam esse: sine contradictione arguuntur contumaces, ipsum esse qui venit ipsum quem (per) prophetas locutum.« Veliko jasnejša in elegantnejša je Hieronimova formulacija (H. 45,13–19). *Prim. Comm. 1,4* (H. 22,6–7): »... ipsum esse, qui et nunc evangelii bona et prius per Moysen legis notitiam universo orbi protulit.«

²²⁹ *Tractatus 9* (H. 8,5 ss.); *Comm. 1,4* (H. 22,7–9); 4,2 (H. 46,15 ss.); 5,3 (H. 66,2 s.); 10,2 (H. 90,6 ss.). *Prim. op.* 235.

²³⁰ To domnevo je zagovarjal T. NAGY, *Die Geschichte des Christentums*, 34.

²³¹ EPIPHANIUS, *Haereses* 42,1 (PG 41, 696); A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa* II, 70 (28).

²³² Patripasijansko herezijo, kakor so jo imenovali v Rimu, Afriki in v Ogleju (DE RUBEIS, *MEA*, 68 s.), imenovano tudi (modalistični) monarhijanizem (po paroli »*monarchiam tenemus*« (TERTULLIANUS, *Adversus Praxean* 3,2 edd. A. KROYMANN-E. EVANS, CCL 2, 1954, 1161)) ali sabelijanizem (ime po zadnjem velikem predstavniku, razširjeno predvsem na Vzhodu) poznamo zlasti iz polemičnih spisov Hipolita (*Contra Noetum*, PG 10, 803–830), Tertulijana (*Adversus Praxean*, cit. ed., 1157–1205) in Epifanija (*Haereses* 62, PG 41, 1052–1061). Bistvo te herezije, ki se je širila predvsem med preprostimi verniki, je predstava, da je Bog ena sama oseba, in da so Oče, Sin (in Sv. Duh) samo imena ene in iste božje osebe. Zato se po njihovem gledanju dejansko ni učlovečil, trpel na križu in vstal od mrtvih Kristus, temveč Bog Oče (*Pater passus est*, od tod ime patripasijani). Herezija se je začela v Mali Aziji (Noetos iz Smirne), nato se je razširila v Rim, ki je postal njeno glavno središče (Praxeas, pozneje Sabelius), od tod v Afriko. Že Praxeas, še bolj pa Sabelij, je odstopil od prvotnih togih patripasijanskih stališč (po Prakseju naj bi Oče trpel skupaj s Sinom (patrikompasijanska doktrina), Sabelij je upošteval tudi Sv. Duha kot tretjo modaliteto, v kateri se izraža božja oseba). Po Hipolitovem poročilu sta v herezijo zapadla tudi papež Zefirin (198/9–217) in Kalist (217–222), ki pa se je kmalu po izvolitvi za papeža spreobrnil in je izobčil Sabelija. Po tej obsodbi je patripasijanstvo na Zahodu izumrlo, na Vzhodu, zlasti v Cirenajki, pa je trajalo do okrog leta 260, ko je proti njemu nastopil Dionizij Aleksandrijski. Gl. G. BARDY, *Monarchianisme*, DTC 10/2, 1929, 2193–2209; A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa* II, 155–164 (87–92).

²³³ Gl. op. 214.

v to herezijo, moremo razumeti Optatovo poročilo kot dokaz, da se je Viktorin spopadel vsaj s Sabelijevo doktrino.

Tudi v Viktorinovem Komentarju moremo zaslediti odseve trinitarnih sporov iz začetka tretjega stoletja. Iz teh zelo verjetnih reminiscenc lahko sklepamo, da se je Viktorin zavedal nevarnosti dinamičnega monarhijanizma ali adopcianizma, ki je zanikal Kristusovo božansko naravo,²³⁴ še bolj pa modalističnega ali patripasijanskega monarhijanizma. Viktorin na več mestih govori o trpljenju in vstajenju Kristusa, božjega sina, ki se s svojimi božanskimi atributi dviga nad vsa ostala bitja v nebesih, na zemlji in v podzemlju.²³⁵ S prihodom na svet v človeški podobi, s trpljenjem in vstajenjem, naj bi bil podoben soncu.²³⁶

²³⁴ Protiadopcianistično je Viktorinovo poudarjanje Kristusove božanske narave, npr. v *Comm.* 4,4 (H. 52,11–13). Gl. T. NAGY, *Die Geschichte des Christentums*, 50, 52.

²³⁵ Knjiga s sedmimi pečati, ki jo omenja Raz 5, je po Viktorinu »*vetus testamentum* ... *quod est datum in manu domini nostri, qui accepit a patre iudicium*« (*Comm.* 5,1; H. 60, 5–7). Kot testament je zapečaten in postane veljaven šele po oporočnikovi smrti (»*Nulla lex testamentum dicitur nec testamentum aliud nominatur, nisi quod faciunt morituri; et quodcumque intrinsecus testati sunt, signata sunt usque ad diem mortis testatoris.*« (*Comm.* 5,2; H. 64, 6–9; prim. V. KOROŠEC, *Rimsko pravo*, Ljubljana 1980², 414 ss.)). Odprtje oporoke (odtrganje pečatov; prim. V. KOROŠEC, o. c., 429 s.) pa je pomenilo umreti in odrešiti človeštvo (»*Aperire autem testamentum pati et pro hominibus mortem devincere est.*« (*Comm.* 5,1; H. 60, 10–11)), česar je bil zmožen samo Kristus, božji sin (»*Hoc dignus facere nemo est inventus neque in angelis in caelo neque in hominibus in terra neque inter animas sanctorum in requie, nisi solus Christus filius dei* ... « (*Comm.* 5,1; H. 60, 11–14)).

Ker pa je bil Kristus kot Bog oporočnik (*testator*) in ker je premagal smrt, je po pravici postal dedič (*heres*); »podedoval« je človeštvo, zato, da ga je odrešil (»*Et quia ipse erat testator et mortem devicerat, ipsum erat iustum constitui heredem (a) deo, ut possideret et substantiam morientis, id est membra humana ... Sed quia mortem devicit et praevenit carnificis officium, quasi occisus est dictus. Ideo merito modo resignatur per agnum occisum, qui tamquam leo confregit mortem et quae de se praeannuntiata fuerant replevit (et hominem liberavit), id est carnem de morte, et accepit possessionem substantiae morientis, id est membrorum humanorum* ... « (*Comm.* 5,2; H. 62,2–64,14)).

Viktorinovo razmišljanje o Kristusovem poslanstvu odraža neločljivo povezanost obeh Zavez in je kot tako verjetno naperjeno proti dualizmu gnostikov in posebej proti Marcionovi hereziji; v tem dokazovanju je šel Viktorin po stopinjah Irenaja Lugdunskega, Klementa Aleksandrijskega iz zlasti Origena (gl. J. FISCHER, o. c. (kot v op. 83)). Obenem pa moremo v jasno profiliranem opisu Kristusove vloge pri odrešitvi človeštva v razmerju do Boga Očeta videti polemično ost proti monarhijancem.

²³⁶ *Comm.* 1,3 (H. 20,6–11): »*In facie autem claritas solis. Facies autem apparitio illius fuit, quae locutus est hominibus faciem contra faciem. Solis autem gloria minor est quam gloria domini, sed propter ortum et occasum et rursus ortum, quod natus sit et passus et resurrexit, ab eodem dedit similitudinem eius scriptura faciem eius gloriae solis.*« Samo kot zelo previdno hipotezo bi mogli označiti misel, da je Viktorin, ki je ustvarjal v enem od središč mitraizma v Panoniji, s to primerjavo meril na mitraistično pojmovanega sončnega boga ali celo na sončnega boga (*Sol invictus*), ki so ga častili zlasti ilirski cesarji v 2. polovici 3. stol.; misel mora ostati hipoteza zlasti zato, ker primerjava Kristusa s soncem v krščanskih predstavah ni nekaj izjemnega. Najbližje nalletimo nanjo že v Ogleju (RUFINUS, *Expositio symboli*, 5 (cit. ed. 140, v. 8–10); CHROMATIUS, *Tractatus* 19,5,5 (cit. ed. 289, v. 137 ss.)).

Viktorin na več mestih v Komentarju, tako tudi v svoji »veroizpovedi«, pravi, da je Kristus premagal smrt oz. podzemlje. Prav verjetno je poudarek na Kristusovi zmagi nad smrtjo smiselna razlaga formule »descendit in inferna«, ki jo zasledimo med drugim v oglejski veroizpovedi. Ta poudarek je verjetno odraz polemičnosti ne le nasproti gnostikom, temveč tudi nasproti manihejem, ki so zanikali vstajenje mrtvih.²³⁷

²³⁷ Kristusovo zmago nad smrtjo izraža Viktorin z naslednjimi besednimi zvezami: *morte devicta* (*Comm.* 4,4 (H. 52,18); 11,1 (H. 96,8; gl. op. 178)); *mortem devincere* (*Comm.* 5,1 (H. 60,11)); *post mortem devictam* (1,2 (H. 18,17)); *ad mortem devincendam* (4,4 (H. 52,16)); 5,2 (H. 62,9)); *quia mortem devicit* (5,2 (H. 64,9)); *qui mortem devinceret* (4,7 (H. 58,6—7)); *et mortem devicerat* (5,1 (H. 62,2)); *confregit mortem* (5,2 (H. 64,12)); *debellato inferno* (1,1 (H. 18,7)).

Izraz »morte devicta«, nanašajoč se na Kristusa, ki ga tolikokrat in v tako različnih zvezah zasledimo pri Viktorinu, je precej redek, vendar ne izjemen (R. P. C. HANSON, SC 249, 1978, 75 s. op. 4 navaja opleg Viktorina in Patricija (gl. op. 183) še Priscilijana (*Liber apologeticus, tract.* 1 (3); 4 (79); ed. G. SCHEPSS, CSEL 18, 1889, 5, v. 23/4; 60, v. 7)) in *Hymnus sancti Severini* (gl. EVGIPIJ, *Življenje svetega Severina*, prev. R. BRATOŽ, Ljubljana 1982, 304; vendar se v tem primeru izraz ne nanaša na Kristusa, temveč na čudežno obuditev od mrtvih prezbiterja Silvina)).

Zlasti je bila predstava o Kristusovi zmagi nad smrtjo, izražena z enako ali podobno frazeologijo kakor pri Viktorinu, navzoča pri oglejskih cerkvenih očetih. Nekaj najbolj značilnih primerov: RUFINUS, *De benedictionibus patriarcharum* 1,6 (cit. ed. 194, v. 41 s.: »... (Christus) in somno suo leo fuit vincens omnia et debellans, et destruxit eum qui habebat mortis imperium«); za ostale primere gl. pogl. I, op. 258). CHROMATIUS, *Sermo* 8,4 (cit. ed. 36, v. 88: »Christo ... qui triumphato diabolo et morte devicta«); 16,2 (p. 73, v. 36 s.: »quia morte sua Christus mortem destruxit, inferna calvavit ... (v. 42 s.) Christus ... ut mortem moriendo deviceret ... (v. 55) ... hac nocte mors destructa est«); 17,1 (p. 76, v. 4: »in hac nocte mors devicta est«); 17,2 (p. 76, v. 28 s.: »Mors enim quae vincere solebat victa est morte victoris«); 26,4 (p. 121, v. 90 ss.: »Dominum ergo suum Christum ... quia et mortem vincere, et carnem de morte virtute propria suscitare, solius divinae potentiae et maiestatis aeternae est.«); 30,1 (p. 136, v. 1 s.: »Postquam ... Christus Jesus devicta morte surrexit«); *Tractatus, Prologus* 8 (p. 189, v. 160: »mortem triumphando devicit«); *Tract.* 2,5 (p. 204, v. 122: »Illic ruina mortis, hic triumphus victoriae«); VENANTIUS FORTUNATIS, *Ad Felicem episcopum, de Paschate resurrectionis Domini* (PL 88, 131 s.: »... triumphanti post tristia tartara Christo ... Deus infernum vicit ...«). Med viri z oglejskega vplivnega območja velja omeniti latinski prevod egiptovskega cerkvenega reda (traditio apostolica), ki je nastal ob koncu 4. stol., odkrit pa je bil na veronskem palimpsestu s konca 5. stol., z zelo sorodno terminologijo (HIPPOLYTE de Rome, *Traditio apostolica* 4 (ed. B. BOTTE, SC 11 bis, 1968², 50): »Qui cumque traderetur voluntariae passioni, ut mortem solvat et vincula diabuli dirumpat, et infernum calcet et iustos inluminet, et terminum figat et resurrectionem manifestat ...«). Vsebinsko in smiselno je predstava o Kristusovi zmagi nad smrtjo sestavni del predstave o Kristusovi poti v podzemlje, ki je bila živa zlasti v oglejski cerkvi (gl. pogl. I, 5 (C)).

Kakšen je smisel Viktorinovega vztrajnega razlaganja, da je Kristus premagal smrt in podzemlje, ki pri njem ni samo pekel, kjer trpijo grešniki (*Comm.* 20,2 (H. 144, 12)), temveč tudi kraj, kjer počivajo sveti in čakajo na vstajenje (*Comm.* 6,4 (H. 74,10—13): »... sub qua est infernum, remota a poenis et ignibus regio, requies sanctorum, in qua quidem videntur ab impiis et audiuntur iusti, sed neque illi ad illos transire possunt.«)? Domnevati moremo, da gre za odraz polemike s tistimi heretiki, ki so zavračali vero v vstajenje pravičnih, kot npr. gnostiki in maniheji.

Optat poroča končno, da se je trojica latinskih antiheretičnih piscev borila proti montanizmu oz. proti »Frigijski hereziiji«, kakor so jo imenovali po deželi njenega nastanka. Tertulijan kot borec proti montanizmu ne pride v poštev, ker je bil sam montanist. Papež Zefirin je okrog leta dvesto po nekoliko nejasnem Tertulijanovem poročilu obsodil montanizem.²³⁸ O Viktorinu kot o borcu proti montanizmu ni nič znanega in tudi v Komentarju ne zasledimo nikakršnih protimontanističnih reminiscenc. Nasprotno, kot milenarist je bil montanistom, prepričanim milenaristom, prej soroden kakor nasproten.

Tako kakor Traktat tudi Komentar odraža Viktorinovo negativno razpoloženje do Judov, ki jih stavi v isto vrsto s Kristusovimi preganjalci.²³⁹ Protipoganskih izpadov v delu skorajda ne zasledimo, z eno izjemo, ki jo je Hijeronim v svoji redakciji dopolnil tako, da ji je dal protiheretično ost.²⁴⁰

9. Krščanstvo v Petovioni v luči Viktorinovih spisov

Eno glavnih vprašanj zgodovinske interpretacije Viktorinovih del je, do kolikšne mere so njegovi spisi nastali pod neposrednim vplivom sodobnosti in okolja v ožjem pomenu besede, ali, da povežemo zaključek obravnave Viktorinove osebnosti z njenim začetkom, v kolikšni meri moremo iz ohranjenih Viktorinovih del spoznati razmere v petovionski krščanski skupnosti v njegovem času. Zaradi narave njegovih del — gre namreč za teološke spise, katerih tematika se ne tiče sodobnosti, temveč preteklosti, daljne prihodnosti in večnosti — moremo govoriti le o zelo omejeni možnosti za tovrstno raziskovanje. Pri tem smo v nenehni nevarnosti, da sežemo v interpretaciji posameznih avtorjevih poročil predaleč, in jim s tem damo takšen pomen in smisel, kakršnega jim pisec ni nameraval dati. Zaradi tega bodo naslednja razmišljanja v precejšnji meri hipotetična, tudi zato, ker nobene od domnev ne moremo potrditi ali ovreči s pomočjo analize zgodnjekrščanskih materialnih najdb, ker takšnih za tako zgodnjo dobo zaenkrat še niso odkrili. Prepričani pa smo, da le morejo dati vsaj približno podobo življenja petovionskih kristjanov v času cesarja Dioklecijana.

Ena najbolj značilnih potez iz življenja petovionske krščanske skupnosti je njena arhaičnost, ki jo označuje zaostajanje za razvojem teološke misli v krščanskem svetu, pogojena verjetno s precejšnjo izoliranostjo. Petoviona je bila zelo oddaljena od glavnih središč krščanstva na Vzhodu,

²³⁸ A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa* II, 79 (37).

²³⁹ *Comm.* 13,3—17 (H. 120,11); prim. op. 100.

²⁴⁰ *Comm.* 13,4—17 (H. 130,5 ss.—131,5 ss.).

v Rimu in v Afriki, poleg tega je ležala v provinci, ki je bila vseskozi izrednega vojaškega, manj gospodarskega in še manj kulturnega pomena. Kdo je zanesel krščanstvo v te kraje, se iz Viktorinovih del ne da razbrati. Vendar pa nam kaže njihova antiheretična nastrojenost, da so morali petovionski kristjani poznati nevarnost herezij in da je bila njihova skupnost precej stara, segajoča s svojimi koreninami nekako v seversko ali še nekoliko zgodnejše obdobje. Takrat so namreč doživele razmah herezije, ki jih je Viktorin posebno napadal. Polemična nastrojenost proti Judom daje slutiti navzočnost judovskega elementa v mestu, na katerega so kristjani gledali z antipatijo. Le težko bi govorili o navzočnosti judejokrščanskih skupin kakor v bližnjem Ogleju, vendar te možnosti ne smemo izključiti zato, ker Viktorinovi spisi odražajo nekatere poteze judejokrščanstva. Sklepati moremo, da je jedro petovionske krščanske skupnosti sestavljal deloma latiniziran imigrantski grško orientalski element, kar se odraža v duhovni in študijski usmerjenosti njenega škofa. Priseljeno italško in domače latinizirano prebivalstvo je bilo zelo verjetno deležno Viktorinove misijonske akcije. Najbrž spada v sklop prizadevanj po afirmaciji krščanstva med večinskim prebivalstvom tudi pisanje v latinščini namesto v njemu lažji grščini in razlaganje Svetega pisma, zlasti Matejevega evangelija.²⁴¹

Krščanska skupnost je živela pod vtisom grožnje preganjanja. Viktorin na nekaj mestih meri na preganjanje kristjanov in se sklicuje na tiste, ki to preizkušnjo moško prenašajo.²⁴²

Ena glavnih potez vsakdanjega življenja petovionskih kristjanov je bila težnja po pokori in nagnenje k asketizmu. Viktorin je obsodil vse vrste slabih kristjanov, na kakršne je naletel, kot moremo domnevati, ne le pri študiju svetih spisov, temveč tudi pri svojem pastoralnem delu: tiste, ki pod videzom usmiljenja grešijo in druge zapeljujejo v greh, one, ki so lahkomišelní in prazni in so kristjani samo po imenu, one, ki so kristjani samo v teoriji, ne pa v praksi. Pokora je edina rešitev tudi za kristjane, ki so bogati, posvetno usmerjeni in dasi so predani branju Svetega pisma ne izžarevajo vere.²⁴³ Največjo mero naklonjenosti so v njegovih spisih deležni vztrajni, neustrašni in ponižni kristjani, ki so resda malo

²⁴¹ Od 3. stol. dalje se je krstna kateheza v Rimu in nato tudi drugod na Zahodu naslanjala na Janezove spise, zlasti na uvod v Janezov evangelij (A. GEORGE-P. GRELOT, *Uvod*, 597). Vendar pa iz Viktorinovih ohranjenih spisov ne dobimo vtisa, da bi Matejev evangelij kot osnovo kateheze izpodrinili Janezovi spisi. Viktorin v ohranjenih delih dvakrat bolj pogosto navaja Matejev evangelij kakor Janezov (Markov in Lukov še bistveno manjkrat gl. H. 156 s.). Poleg tega je sam napisal komentar k Matejevemu evangeliju, ne k Janezovemu. Nasploh so vsi starejši latinski eksegeti do Hijeronima komentirali Matejev evangelij, nobeden ne Janezovega (gl. preglednico IV).

²⁴² *Comm.* 1,8 (H. 32,3—4); 10,3 (H. 92,10—13); prim. 12,5 (H. 112,13—14); 13—17,3 (H. 120,11).

²⁴³ *Comm.* 1,8 (H. 32,5—12); 3,3 (H. 42,6—44,6).

izobraženi v svetih spisih, zato pa nosijo vero v srcu.²⁴⁴ Ta oznaka dobrih kristjanov, zapisana v komentarju k pismom angelom sedmih azijskih cerkva, ustreza naši predstavi o značaju jedra petovionske krščanske skupnosti v prvih obdobjih, ko so se krščanstva oprijemali predvsem goreči in značajni, a manj izobraženi, preprosti ljudje. Ena tipičnih potez življenja petovionskih kristjanov so bile razvite postne navade, ki so bile glavna oblika pokore v starem krščanstvu. Te so bile po Viktorinovih poročilih precej stroge. Viktorin omenja dva postna dneva, sredo in petek, običajna v vsem krščanskem svetu. Kot povod za to, da so opravljali post na ta dva dneva, navaja dogodka iz Kristusovega življenja: s sredo je bil izdan in prijet, v petek je umrl mučeniške smrti.²⁴⁵ V začetku tretjega stoletja se je začela na Zahodu uveljavljati kot postni dan tudi sobota. V Peto-vioni je bil v Viktorinovem času sobotni post že ustaljena navada. Kot glavni motiv navaja Viktorin pripravo na nedeljsko evharistijo, kot stranski motiv pa hotenje, da bi se distanciral od judovske sobote. Tako je imelo uvajanje sobote kot postnega dne tudi protijudovsko ost.²⁴⁶

Z ozirom na dolžino razlikuje Viktorin tri veste posta:²⁴⁷ najbolj običajen je bil post do devete dnevne ure, to je približno do srede popoldneva. Ta post je veljal za najlažjega, zato ga je Tertulijan nekoliko zbadljivo imenoval »polovični post«.²⁴⁸ Bolj vneti kristjani so se postili do večera, k asketizmu nagnjeni pa so podaljševali post na naslednji dan.²⁴⁹ Na ta način se je sistem dveh postnih dni v tednu razširil na štiridnevni sistem (poleg srede in petka še četrtek in sobota), ki ga je posredno priporočal Viktorin.²⁵⁰ Kristjani so na nedeljo in na postne dneve opravljali verske obrede. Zaradi časovnega in duhovnega ujemanja med postenjem in zbiranjem k verski pobožnosti se je začel za post uveljavljati izraz »statio«, ki je označeval zbor vernikov za božjo službo.²⁵¹ Domnevati moremo, da gre za tako besedno rabo tudi pri Viktorinu, saj bi bilo nemogoče, da bi se verski obred in postenje izključevala. Kot osrednji nagib

²⁴⁴ *Comm.* 1,8 (H. 30,14—32,5); 3,2 (H. 40,11—14).

²⁴⁵ *Tractatus* 3 (H. 4,17—22); 4 (H. 5,2—8); gl. R. ARBESMANN, *Fasten*, RAC 7, 1969, 474; IDEM, *Fasttage*, ibidem, 509 s.

²⁴⁶ *Tractatus* 5 (H. 5,9—13); gl. R. ARBESMANN, *Fasttage*, RAC 7, 1969, 510 s.; H. LECLERCQ, *Sabbat*, DACL 15/1, 1950, 218; o razmerju med soboto in nedeljo v zgodnjem krščanstvu gl. H. DUMAINE, *Dimanche*, DACL 4/1, 1920, 916—943. Sobotni post je predpisoval tudi can. 26 koncila v Elviri iz leta 309 (J. HEFELE, *Histoire des conciles I*, Paris 1907, 235 s.).

²⁴⁷ *Tractatus* 3 (H. 4,5—7): »... usque ad horam nonam ieiunamus aut usque ad vesperum aut superpositio in alterum diem fiat.« Gl. R. ARBESMANN, *Fasttage*, RAC 7, 1969, 506.

²⁴⁸ *De ieiunio* 13,1 (edd. A. REIFFERSCHIED-G. WISSOWA, CCSL 2, 1954, 1271).

²⁴⁹ Prim. *Tractatus* 3 (H. 4,6 in 22); 5 (H. 5, 11 in 12); R. ARBESMANN, *Fasttage*, 507.

²⁵⁰ Prim. R. ARBESMANN, *Fasten*, RAC 7, 1969, 474; gl. op. 246 in 247.

²⁵¹ A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa I*, 353 (508).

za postenje je Viktorin navedel pridobivanje božje naklonjenosti.²⁵² Žal nam spis ne daje nobenih zanesljivih izhodišč za proučevanje liturgičnih navad petovionske krščanske skupnosti ob koncu tretjega stoletja.²⁵³

10. Viktorinova dediščina?

Poglavje o Viktorinu naj zaključim z dvema mislima, ki se zdita morda zelo drzni, vendar bi kot delovni hipotezi mogli odpreti nove poglede na Viktorinovo vlogo v zgodovini krščanstva v vzhodnih pokrajinah poznejšega patriarhata.

Kot je znano, je petovionska krščanska skupnost kot edina poznana na obravnavanem ozemlju v četrtem stoletju deloma zapadla v arijanizem, ki je v njej okrog leta 380 celo prevladal. Ali je temu kriva Viktorinova teologija in duh, ki ga je tej skupnosti vtisnil ta škof in mučenec? Vprašanje, ali od Viktorinove teologije pelje pot v arijanizem, je bilo že deloma načeto, vendar še ne dovolj temeljito proučeno, da bi mogli dati nanj nedvoumen odgovor.²⁵⁴

Odgovor na to vprašanje je lahko samo negativen. Arijanizem je globoko degradiral Kristusovo osebo. Pri Viktorinu pa naletimo nasprotno na izrazito težnjo po poveličevanju Kristusove osebe, tudi na račun tretje božje osebe, Sv. Duha.²⁵⁵ Z binitarično formulirano veroizpovedjo in z nekoliko nejasnim stališčem do Sv. Duha bi lahko Viktorinova teologija odprla pot enemu od derivatov arijanizma, hereziji makedonijancev ali pnevmatomahov, o kateri pa ne vemo, da bi se kdaj razširila na obravnavano ozemlje.²⁵⁶ Edina predstava, ki pri Viktorinu zmanjšuje pomen

²⁵² *Tractatus* 3 (H. 4,22: »aut stationem aut superpositionem«); 4 (H. 5,8: »aut stationem deo aut ieiunium«) v drugem primeru nam dat. final. »deo« kaže, da je Viktorin še ohranil občutek za prvotni pomen besede »statio«; prim. pogl. I, op. 189 (č). O motivu za postenje gl. *Tractatus* 3 (H. 4,20—22); prim. R. ARBESMANN, *Fasten*, 486.

²⁵³ *Comm.* 4,3 (H. 48, 12—50,1): »(Quattuor animalia) ... (habentes) alas senas in circuitu, oculos et intus et deforis: et non cessant dicere, inquit: (hagios hagios hagios) sanctus sanctus sanctus dominus deus omnipotens.« To mesto spominja na molitveni obrazec v oglejski krščanski skupnosti okrog leta 400, vzhodnega izvora, tedaj prvič izpričan na krščanskem Zahodu (gl. pogl. I, op. 222). Iz Viktorinove pripovedi ni razvidno, ali so ta molitveni obrazec izgovarjali že okrog leta 300 v Petovionii. Vsekakor te možnosti ne moremo izključiti.

²⁵⁴ Do pravilnega negativnega odgovora na to vprašanje je prišel na podlagi sklepanja iz okoliščin zgodovinskega razvoja, ne da bi preverjal dogmatično plat Viktorinovih spisov, J. ZEILLER, *Les origines*, 213 s.

²⁵⁵ Gl. op. 178—180, 235—236.

²⁵⁶ Na herezijo makedonijancev, ki so sicer priznavali Kristusovo božansko naravo, zavračali pa božansko naravo Sv. Duha, meri RUFINUS, *Expositio symboli*, 37 (cit. ed. 173, v. 39 ss.; gl. pogl. I, op. 237). Da Rufin herezije ne imenuje z imenom, lahko pomeni dvoje: ali herezija v Ogleju ni bila dosti poznana in aktualna, ali pa je bila toliko poznana, da je bila izrecna omemba z imenom nepotrebna. Ta Rufinov odlomek moremo vzeti za dokaz, da so herezijo v Ogleju poznali, nikakor pa ne, da bi bila razširjena.

Kristusove osebe, je predstava o Kristusovem vnebovzetju, ne pa vnebohodu. Nanjo naletimo v formuli veroizpovedi, zato moremo po pravici domnevati, da temelji na tradiciji starega panonijskega krščanstva,²⁵⁷ in ni tipična poteza Viktorinove teologije.²⁵⁸ Pravilnost te domneve potrjuje tudi navzočnost te predstave v formulah dveh sirmijskih sinod iz dobe arijanskih bojov. Tako kot Viktorinov tudi tadva zapisa temeljita na lokalni tradiciji in nimata nobene neposredne zveze z arijansko doktrino.²⁵⁹

Drugo vprašanje, ki se zdi v historični perspektivi skorajda fantastično, a bi mu veljalo posvetiti posebno raziskavo, je sledeče: Nekatero glavno potezo Viktorinove teologije je v prirejeni obliki sprejela britanska cerkev v petem stoletju in so se prek Patricijeve misijonske aktivnosti razširile na irsko cerkev, tako da moremo govoriti o posrednem vplivu Viktorinove teologije na teologijo irske cerkve zgodnjega srednjega veka.²⁶⁰ Ali moremo zaznati kakšno sled, ki bi opravičevala misel, da je z irsko misijonsko akcijo, ki se je kot prva izvajala v dobi pokristjanjevanja alpskih Slovanov, kakšen drobec te misli ali njen odsev prišel na področje svojega prvotnega nastanka?

Na vprašanje moremo odgovoriti pritrdilno. Vsi najstarejši slovenski

²⁵⁷ Gl. op. 178 (*in caelis ... a patre receptum*; tudi to formulacijo je od Viktorina prevzel Patricij, gl. op. 183). Na tako formulacijo Kristusovega »vnebovzetja« naletimo v Mr 16,19, Lk 24,51 (prevod v slov. izdaji Sv.pisma, ekum. izd., Ljubljana 1974, 1147, je napačen); Apd 1,9;11 (nejasno; enkrat kot vnebovzetje, enkrat kot vnebohod). Na tako predstavo, izraženo s formulacijo ἀναληφθεὶς ἐν οὐρανοῖς oz. *receptus (assumptus) in caelis (caelos)*, naletimo v aleksandrijski cerkvi, verjetno pod vplivom tradicije evangelista Marka, pri Origenu, škofu Aleksandru in Atanaziju (A. HAHN, *Bibliothek*, 8 (11), 15 (20), 194 (265)), v latinski Afriki od Tertulijana do Ps. Avgustina (A. HAHN, 7 (9), 44 (55), 48 (60)), v Galiji v drugi polovici 4. stol. (A. HAHN, 59 (70), 189 (260)), Španiji (4. koncil v Toledu l. 633; A. HAHN, 179 (236)), Italiji (Ps. Damasus; A. HAHN, 201 (277)) in na Irskem (Patricijeva veroizpoved, gl. op. 183). Največkrat je poleg afriškega področja zastopano s formulami arijanskih sinod maloazijsko-balkansko področje. Predstava je navzoča v prvi in četrti formuli 2. sinode v Antiohiji l. 341 (A. HAHN, 153 (183), 156 (187)), formuli sinod v Filipopolis l. 343 (A. HAHN, 158 (190)), 1. in 4. sinode v Sirmiju l. 351 in 359 (A. HAHN, 160 (196), 163 (205)), sinode v traški Niki l. 359 (A. HAHN, 164 (206)), v Selevkeji l. 359 (A. HAHN, 165 (207)) in v Konstantinoplu l. 360 (A. HAHN, 167 (209)).

²⁵⁸ Viktorin namreč na vseh drugih mestih govori o Kristusovem vnebohodu: *Comm.* 1,2 (H. 18,17: »*in caelis cum ascendisset adunato et isto corpore cum spiritu gloriae*«); 4,1 (H. 44,12: »*Christus cum corpore in caelis ad patrem ascendit*«); 6,1 (H. 68, 3 s.: »*postquam ascendit in caelis dominus noster*«)). Predstava o Kristusovem vnebohodu (ἀναβαλεῖν, ascendere) je tipična poteza Janezove teologije (Jan 3,13; 6,62; 20,17), ki je ne zasledimo le pri Viktorinu, temveč npr. v oglejski veroizpovedi (gl. pogl. I, op. 234 čl. 6) in v ogromni večini veroizpovedi sploh. Gl. A. F. SEGAL, *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment*, ANRW 23,2, 1980, 1333–1394, zlasti 1371 ss.

²⁵⁹ To formulo resda najdemo v veroizpovedih arijanskih sinod sredi 4. stol., vendar tudi pri največjem borcu proti arijanizmu, aleksandrijskemu škofu Atanaziju. Kolikor je poznano, ni igrala nobene vloge v kristoloških sporih 4. stol., dasi njen duh bolj ustreza arijanskim predstavam kakor katoliškim.

²⁶⁰ Gl. op. 183.

obrazci apostolske vere (Rateški rokopis iz druge polovice 14. stoletja, Starogorski rokopis s konca 15. stoletja, Trubarjev Katekizem, Alasijev obrazec iz leta 1607) vsebujejo namreč karakteristične formule o Kristusovem spustu v podzemlje,²⁶¹ predstava sama pa je navzoča tudi v stari slovenski velikonočni pesmi iz okvirno istega obdobja.²⁶² Ti obrazci so dokaj poznega nastanka, vendar so vsi prirejeni po starejših predlogah. Za najstarejšega med njimi, za apostolsko vero v Rateškem rokopisu, sega predloga v karolinško dobo, na konec osmega stoletja, torej v čas intenzivne misijonske akcije med vzhodnoalpskimi Slovani.²⁶³ Ta dodatek v veroizpovedi so dobili Slovenci lahko le prek Salzburga, kamor so ga, tako kakor na celotno južnonemško področje, zanesli irski in anglosaški misijonarji. Formula veroizpovedi misijonarjev s salzburskega področja nam ni ohranjena. Vse sočasne formule z južnonemškega in švicarskega področja, območja pokristjanjevanja s strani irskih misijonarjev, imajo značilen dodatek o Kristusovem spustu v pekel,²⁶⁴ zato lahko upravičeno sklepamo, da so ga poznali tudi v Salzburgu, posebej še zato, ker je v karolinški dobi kot sestavni del recipirane formule veroizpovedi postal obvezen v vsej zahodni in srednji Evropi.²⁶⁵ Da je ta predstava zašla med Slovence lahko le s severozahoda, nam kažeta *ex silentio* dva vira: formula čedadске sinode iz leta 796/7, brez tega dodatka, ki nam dokazuje, da misijonarji z oglejskega območja niso širili te predstave,²⁶⁶ in pa sklepi rimske sinode iz leta 745, ki je z anatemo kaznovala škotskega duhovnika Klementa zaradi širjenja predstave o Kristusovem spustu v pekel in rešitvi vseh tamkaj nahajajočih se duš.²⁶⁷ Ta sklep nam obenem dokazuje, da te formule nista mogla zanesti v najstarejše slovenske veroizpovedi Ciril in

²⁶¹ Ta člen se v naštetih veroizpovedih glasi: *dolu jide k paklu / pred peklom ide / doli šal h tim peklom / pred pakou je šou* (gl. J. KORUZA, *Starogorski rokopis in oživetev vprašanja pismenske tradicije v srednjem veku*, Jezik in slovstvo 19, 1973/4, 210 (paralelna besedila vseh štirih veroizpovedi)).

²⁶² Prvi zapis v stiškem rokopisu iz l. 1440, prvi jo je natisnjeno objavil Trubar v cerkveni pesmarici (1567, 1574³), nato Schönleben (1672); gl. I. GRAFENAUER, »Ta stara velikonočna pejsen« in še kaj, *Literarnozgodovinski spisi*, Ljubljana 1980, 235–314, zlasti 242 (6,13) in 252.

²⁶³ I. GRAFENAUER, *Poglavje iz najstarejšega slovenskega pismenstva I. Celovski rokopis*, *Časopis za slovenski jezik, književnost in zgodovino* 8, 1931, 68–102, zlasti 91 ss.; IDEM, *Literarnozgodovinski spisi*, 169 ss.; 338 ss.

²⁶⁴ A. HAHN, 90 (95; bernski rokopis, 7/8. stol.); 92 (97; Pirminius, ustanovitelj samostana Reichenau, prva polovica 8. stol.); 93 (98; St. Gallen, 8. stol.); 94 (99; München, 8/9. stol.); 95 (100; Wolfenbüttel, 9. stol.); 96 (101; Trer, ca. 813); 98 (103; St. Gallen, 10. stol.); 99 (104; Reichenau, 10. stol.); 100 (104; St. Gallen, 10. stol.); 103 (107; Dunaj, 11. stol.).

²⁶⁵ J. N. D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, Berlin 1971, 411 ss.

²⁶⁶ *Concilium Foroiuliense a. 796 vel 797* (ed. A. WERMINGHOFF, MGH Leges III, Concil. II/1, 1906, 187). Prim. pogl. I, op. 270.

²⁶⁷ H. DENZINGER-A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone 1967³⁴, 197 s. (587); prim. J. N. D. KELLY, o. c., 418 ss.

Metod, saj je v formulah veroizpovedi z bizantinskega območja ne zasledimo, v Rimu, kjer sta bila dogmatično preizkušena, pa je veljala za sumljivo. Prav tako je izključeno, da bi v najstarejšo slovensko formulo veroizpovedi zašla od krščanskih romanskih staroselcev, kajti pobuda za misijon med Slovenci ni prišla od njih in njihovo krščanstvo je veljalo v dobi pokristjanjevanja teh dežel za dogmatično oporečno, čeprav so to predstavo kot dediči oglejskega krščanstva zelo verjetno poznali.²⁶⁸ Tako pridemo do paradoksalnega stanja: tipično oglejska predstava, razširjena na panonijskem področju, navzoča pri Viktorinu iz Petovione, se je razširila na slovensko ozemlje v toku drugega pokristjanjevanja teh dežel po celi verigi posrednikov, verigi, ki sega od Ogleja prek Galije na Britansko otočje, od tam na južnonemško področje in od tam v vzhodne Alpe, na nekdanje metropolitansko področje oglejske cerkve. V tem smislu predstave ne moremo označiti neposredno kot Viktorinovo dediščino v krščanstvu na Slovenskem v srednjem veku, temveč kot dediščino ene od markantnih posebnosti zgodnjega krščanstva na oglejskem in panonijskem področju, ki je navzoča tudi pri Viktorinu.

Navzočnost Viktorinove teološke misli v britansko-irski cerkvi pozne antike in delovanje irskih misijonarjev, dve dejstvi, ki sta v nedvomni medsebojni odvisnosti, kažeta na izredno zanimivo dogajanje v starejši zgodovini krščanstva na Slovenskem, z vplivi, ki sežejo prek Viktorinovih vzornikov od Egipta, Palestine, Male Azije, Afrike in Rima vse do britanskih otokov, od vzhoda do skrajnega zahoda tedanjega krščanskega sveta.

²⁶⁸ *Conventus episcoporum ad ripas Danubii a. 796* (ed. A. WERMINGHOFF, MGH Leges III, Concil. II/1, 1906, 176; omenjajo se »*inlitterati clerici*«, očitno izhajajoči iz staroselcev, ki so ohranili krščanstvo, ne pa pismenosti. Ti niso krščevali v imenu Sv. Duha (!), zato je bilo njihovo krščevanje neveljavno. Da je bila predstava živa v oglejski cerkvi v 6. stol., nam dokazuje formula veroizpovedi, ki nam jo sporoča Venancij Fortunat (A. HAHN, 38 (46)). Ne moremo izključiti možnosti, da bi se ta predstava od staroselcev razširila prek več nam neznanih posrednikov v staro velikonočno pesem (gl. op. 262), vendar tega pri sedanjem stanju virov ne moremo dokazati.

PRILOGA I

Legenda o sv. Mohorju in Fortunatu, ki smo jo predstavili v prvem poglavju študije (I, 3), je ohranjena tudi v dveh srednjeveških rokopisih s slovenskega ozemlja, obeh iz cistercijanskega samostana v Stični. En zapis legende vsebuje rokopis št. 649 Avstrijske narodne knjižnice na Dunaju (podatek posreduje J. GREGORIČ, *Literarnokulturna dejavnost cistercijanov na Slovenskem*, Redovništvo na Slovenskem 1. Benediktinci, kartuzijani, cistercijani, Ljubljana 1984, 63; rokopis nam žal ni bil dostopen), drugi pa je ohranjen v znamenitem »Stiškem rokopisu« iz druge četrtine 15. stoletja, ki ga hrani Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani (Ms. 141, p. 94 a — 101 a; gl. M. KOS, *Srednjeveški rokopisi v Sloveniji*, Ljubljana 1931, 44 (Ms. 24 (141)) oz. *Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani. Katalog rokopisov*, Ljubljana 1980, Ms. 141). Rokopis v gotski minuskuli, brez iluminacij, prinaša prvo (A) verzijo legende, ki je poznana po objavi v AA SS Jul. III, 1867, 240 E — 244 D (na podlagi rokopisa sv. Maksimina iz Trierja, rokopisa št. 13 švedske kraljice in prve tiskane objave Mombritija iz l. 1480) in po rokopisu št. 4 »Bibliotece Guarneriane« v San Daniele del Friuli iz 11/12. stoletja (vendar le do pogl. 13), ki ga je objavil nazadnje G. C. MENIS, *La »Passio« dei santi Ermacora e Fortunato nel cod. n. 4 della biblioteca Guarneriana*, Studi di letteratura popolare friulana 1, 1969, 15—49, besedilo rokopisa na str. 22—38. Naše besedilo legende se od teh dveh objav bistveno razlikuje v uvodnem delu (pogl. (4), (5), (1), (3); pri oštevilčenju poglavij se držimo izdaje v AA SS), ki po uvodu v obliki pridige prinaša drugačen zapis oglejske legende o sv. Marku, v nadaljevanju (pogl. 5—22) pa se z malo izjemami ujema z izdajo v AA SS oz. s sandanielskim rokopisom (le do pogl. 13). Samo glavne, vsebinsko pomembne razlike od drugih rokopisov A-variante legende (ne pa B-variante, ki je na osnovi Cod. Namur 53, 61^o iz 12. stol. objavljena v AB 2, 1883, 311—316; z nem. prev. R. EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 28—43; primerjavo B-variante s sandanielskim rokopisom je napravil G. C. MENIS, o. c., prim. tudi pogl. I, op. 40) navajamo v tekstnokritičnih opombah, ne upoštevamo pa ortografskih variant.

Besedilo legende je po »Stiškem rokopisu« pripravil France Martin Dolinar, opombe in prevod R. Bratož.

INCIPIIT VITA SANCTORUM MARTIRUM HERMACHORE ET FORTUNATI

(4) Si quis unanimitem sanctorum martirum contemplatur, non solum eos pro suis passionibus contemplatur, verum etiam de fidei firmitate atque immobili et inconcussa eorum caritate, quam semper ad invicem servaverunt, se edificans; possunt se etiam commendare, ita quoque propter Deum convenienter custodire dilectionis fidem, ut in nullo se penitus ledere arbitrentur.¹

(5) Temporibus apostolorum crescebat cottidie christianorum fides, crescebat in verbo Domini, crescebat etiam in karitate, ab adolescentia ipsorum usque ad venerandam etatem, non aliud exercentes nisi orationibus cum ieiuniis vacantes, semperque Dei erant meditabantur. Sed dominus, qui eos in una caritate convocatos semperque gubernando custodivit, ipse etiam et a passionis gloria non separavit.²

(1) Predicante igitur beato Petro apostolo apud urbem Roman verbum Domini nostri Jesu Christi, et per universum orbem terrarum, postquam altercatus est una cum beato Paulo apostolo cum Symone mago ante Neronem imperatorem in urbe Roma propter nomen Domini nostri Jesu Christi;³ imperante illis diebus Nerone prefato principe in Roma, beatissimi apostoli Petrus et Paulus passionem suscipientes, cum martirii corona ad Dominum migraverunt. Audientes itaque apostoli beatissimorum Petri et Pauli obitum, beatum Marcum evangelistam Romam transmiserunt, ut eos, quos Petrus per eloquentiam Dei ad Christi perduxerat fidem, ipse eos suo confortaret verbo. Qui cum venisset in urbem Roman et praedicare cepisset, universus populus, qui propter passionem beatissimi Petri apostoli tristis erat, viso beato Marco nimio gaudio sunt repleti.

(3) Cum autem ibidem esset plurimis annis, egrediens ab urbe cepit per civitates et per omnem locum verbum Domini praedicare, ubi verba

Tekstnokritična znamenja in okrajšave

+ dodatek

< izpust

AA SS AA SS Jul. III, 1867, 240 E ss.

Menis G. C. MENIS, *La »Passio«*

¹ Uvodna misel je povzeta po drugem delu 4. pogl. v AA SS (241-C); sandanielski rokopis je nima. Razlika od AA SS: *qua semper invicem ... aedificat se etiam commendare poterit.*

² Odstavek je brez *temporibus apostolorum* uvodna misel v 4. pogl. po sandanielskem rokopisu (Menis, 26); v okrajšani obliki, brez *ab adolescentia ... in una caritate* uvodna misel v 5. pogl. AA SS (241-C).

³ Napačna razlaga Apd 8,9 ss.; dejansko sta se prepirala s čarodejem Simonom apostola Peter in Janez v Samariji.

plurimum populum Domino acquisivit.⁴ Veniens autem in civitatem Aquilegiam, que est ex civitatibus Italie prima, multos ad fidem Christi adduxit, baptizans eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Cumque ibidem plurimo permanet tempore, voluit iterum Romam reverti. Universus vero populus non permitebat eum exinde ambulare quoquam. Qui confortans animos eorum ordinavit eis episcopum beatissimum Hermachoram.⁵

5. Qui beatissimus episcopus Hermachoras cepit praedicare verbum Domini nostri Jesu Christi, plenus Spiritu Sancto, et per orationem ab obsessis demonia eicere, corporibus infirmos sanare, et cecis, facto Christi signaculo super oculos eorum, visum reddebat. Concurrerant enim ad S. Hermachoram Episcopum omnes Italiae provinciae populi, videntes eius mirabilia, quia et per eum sancta multiplicabatur fides; paganorum autem insania confundebatur.⁶

6. Eodem vero tempore, imperante Nerone in urbe Roma, et praefecturam agente Agrippa, qui fuit filius fratris ipsius Neronis,⁷ tunc in Aquilegensis civitatem direxit Sevastum nomine praesidem, ut in eadem civitate, ut diximus, praefecturam administraret. Qui cum venisset et ingressus est civitatem, occurrens universus populus vociferabat clamans sicut est solitum quasi iudicibus. Alia autem die, sedente eo pro tribunali, postquam immundas hostias obtulissent daemonibus sacerdotes ydolorum, suggererunt de beatissimo Hermachora, dicentes: »Subveni, domine praeses, quoniam deorum cultura desolata⁸ est per virum quendam, qui suam per magicam artem et verborum seductionem omnem populum a diis immortalibus separavit, praedicando illum qui a Iudeorum populo in Iudaea est interfectus. Quem tu si dimiseris, omnes separat a sacrificio ydolorum.⁹ Et si hoc notum factum fuerit principi, incipies tu in magna culpa haberi apud eum.« Hac (!) autem audiens Sevastus praeses, fremuit nimis, sicut leo, et praecepit ut plurima turba militum urbem ingrederetur, et eum cum magna admiratione ad suum praesentari auditorium.

7. Hoc audito, sanctus Hermachoras episcopus dixit omni clero: »Viri fratres, ingemiscamus ad Dominum, quoniam ecce appropinquaverint persequentes nos. Oremus itaque, ut diabolus, qui circuit,¹⁰ quaerens quem devoret, elisus ac prostratus iaceat sub pedibus nostris.« Cumque universi

⁴ Izvirna misel v primerjavi z variantami v AA SS in Menis.

⁵ Zelo skrčen povzetek opisa Markovega delovanja v Ogleju (c. 1—4); rokopis izpušča ozdravitev Ataulfa, Markovo posvetitev za oglejskega škofa po sv. Petru, misijon v »Trst in druga mesta«.

⁶ Celo poglavje je drugi del pogl. 5; v AA SS in Menis (26) sledi koncu pogl. (5): ... *gloria non separavit. Qui beatissimus* ...

⁷ *Herodis* AA SS

⁸ *templa deorum destruuntur* AA SS *templa deorum desolata* Menis

⁹ *deorum* AA SS, Menis

¹⁰ *qui sicut leo circuit* AA SS, Menis

orarent ad Dominum, beatissimus Hermachoras hanc fudit orationem ad Dominum, dicens: »Domine Deus omnipotens, unigeniti Filii tui Domini nostri Jesu Christi Pater misericors, qui non memoras iniquitatem populi tui; qui vis poenitentiam peccatoris, ut convertatur anima¹¹ sua injusta et vivat in tua voluntate; Christe Jesu, qui duodecim Apostolos coronasti, et misisti eos in hunc mundum praedicare,¹² te provisorem et salvatorem animarum nostrarum, te deprecor, Patrem omnipotentem, et Filium tuum Dominum nostrum Jesum Christum, qui omnipotens es, et ad salvandas animas servorum tuorum, in te confidentium;¹³ libera nos a persequentibus nos, ut non dicant; »Ubi est Deus eorum?^{13a} sed da, Domine Jesu Christe, misericordiam servis tuis, ut confundantur inimici nostri, et cognoscant, quia tu es Deus,¹⁴ qui confringis cervices peccatorum.« Cumque orasset ad Dominum, impetum facientes milites¹⁵ comprehenderunt sanctum Hermachoram episcopum, et ferro vinctum adduxerunt ad Sevastum praesidem.

8. Qui cum fuisset perductus, dixit¹⁶ praeses: »Que est tua audacia, ut in iniuriis deorum dearumque, nescio qua arte et seductione verborum, omnem populum a diis immortalibus separas, praedicans illum, qui a Pilato est crucifixus; propter quem et Petrus similem accepit penam in urbe Roma? Aut nescis, quia tale accepi praeceptum, ut si invenero viros ac mulieres in hac perservare¹⁷ vanitate, diversis eos generibus tormentorum affligam? Quod et si tu in hac perservaveris¹⁸ insania, in te correptionem omnium, quos in te aggregasti, faciam, ut per te discant omnes veneranda nomina deorum venerari, sicut et omnes faciunt provinciae.« Beatissimus Hermachoras episcopus elevans oculos suos in coelum, facto signaculo Christi in fronte sua, ita constanter respondit:

9. »Ego ex iussione Domini mei Jesu Christi ordinatus¹⁹ episcopus, non quiesco praedicare, que mihi praecepta sunt a Domino Jesu Christo, ut omnes a dyabolo detinentes, per verbum Domini ad Dei revocem cognitionem,²⁰ quoniam Deus magnus qui in celis est,²¹ qui iubet celo dare pluviam, qui solem suum oriri facit super iustos et iniustos;²² ipsum ego praedico omnibus diebus vite mee.« Sevastus dixit: »Ut video, certum est, quod

¹¹ a via AA SS

¹² in seculum istud praedicare evangelium AA SS in seculum istud predicare Menis (13 a Ps 115 (113 B), 2.

¹³ qui potens es animabus servorum tuorum in te confidentium opitulari AA SS, Menis

^{13a} Ps 115 (113 B), 2

¹⁴ < deus AA SS, Menis

¹⁵ inimici AA SS

¹⁶ dixit ad eum AA SS, Menis

¹⁷ perseverare AA SS, Menis

¹⁸ perseveraveris AA SS, Menis

¹⁹ ordinatus sum Menis in fronte sum AA SS

²⁰ agnitionem AA SS, Menis

²¹ qui est in celis AA SS, Menis

²² Mt 5,45

deorum sacerdotes dixerunt; quia per ista verba stulta seducis populum.²³ Ego enim non puto, quia tu hec loquaris mente«. Sanctus Hermachoras dixit: »Hoc certum est, quod dixisti, quia ego mea mente non loquor, sed Spiritus Sanctus ipse per me loquitur. Sic enim sancta continet scriptura: 'Cum ante iudicem steteritis, nolite cogitare, quomodo aut quid loquamini; dabitur enim vobis in illa hora quid loquamini; qui(a) Spiritus Sanctus per os loquitur in Christo credentium.'²⁴ Sevastus praeses dixit: »Ego non verbis tecum contendere quero, sed ad tuam festino salutem, ut accedas, et sacrifices diis immortalibus. Quod si nolueris sacrificare, dum tecum pacifice loquor, postea vero cum confusione incipies thura diis offerre. Multo enim melius est tua bona hoc facere voluntate.«

10. Sanctus Hermachoras dixit: »De Domini mei Jesu Christi misericordia fidens paciar, si qua volueris tormentorum genera atque penarum exercere, corpus quidem meum poteris tormentis afficere, animam autem meam a pio Domino Christo excepta²⁵ ab eius Angelis in paradysum deducta collocatur. Nam diis tuis, qui sine anima sunt, sine auditu, sine visu, et sine gressu, numquam deditus ero.« Hoc²⁶ audiens Sevastus praeses iussit eum extendi et nervis crudis cedi. Cumque cederetur beatus Hermachoras,²⁷ aspiciens in celum dixit: »Gratias tibi ago, Deus altissime, Pater Domini mei Jesu Christi, qui²⁸ cum sim indignus, iubes me ad tuam pervenire deitatem atque pietatem.«²⁹ Tunc praeses iussit clamare ad eum: »Accede et sacrificia diis; nam incipies prioribus³⁰ torqueri penis.« Sanctus episcopus³¹ respondit: »Erubescere cum patre tuo dyabolo, qui ab initio³² a servis Dei est superatus. Jam semel et sepius tibi dixi, quia demonibus vestris numquam sacrificabo.« Audiens hec Sevastus praeses expalluit³³ ex nimio furore et dixit ad eum: »Per deos magnos, quia sic te interficiam, ut nec sepulture corpus³⁴ tradatur.« Tunc sanctus Hermachoras subridens ait: »Verum oportet³⁵ quod in sancta scriptum est lege; quia in malivolam animam non introibit intellectus.«^{35a} Audiens hec praeses, iussit eum in eculeum suspendi et pectus eius unguibus³⁶ radi. Postea praecepit laminas

²³ *populum seducis* AA SS, Menis

²⁴ Mt 10,19—20

²⁵ *a christo excepta* AA SS in *xristo excepta* Menis

²⁶ *haec* AA SS *hec* Menis

²⁷ *hermachoras episcopus* AA SS, Menis

²⁸ *quia* AA SS, Menis

²⁹ *ad sanctam tuam deitatem pervenire et pietatem* AA SS *ad sanctam tue deitatis pervenire pietatem* Menis

³⁰ *peioribus* Menis

³¹ *Hermachoras episcopus* Menis

³² *ab initio confusus* AA SS, Menis

³³ *palluit* AA SS, Menis

³⁴ *corpus tuum* AA SS, Menis

³⁵ *verum est* AA SS, Menis

^{35a} Mdr 1,4.

³⁶ *ungulis* AA SS, Menis

ferreas candentes eius pectori imprimi et laminas^{36a} ardentes eius lateribus applicari. Et cum hec fierent sanctus Dei martir pendens in ligno ymnum canebat Domino,³⁷ dicens: »Deus, in adiutorium meum intende! Domine, ad adiuvandam me festina! Confundantur omnes, qui ostendunt servis tuis mala,³⁸ et conterantur ab omnipotentia tua, et virtus eorum conteratur.« Videntes autem populi eius magnam constantiam, exclamaverunt, dicentes: »Magnus est Deus christianorum! Sine ulla causa patitur vir Dei tormenta.³⁹ Non quiescit die ac nocte confortare populum sanctis suis monitis, nihil inique gessit, pro qua hec patiatur causa.«

11. Tunc confusi sacerdotes deorum dixerunt praesidi: »Vel nunc vides manifestissime⁴⁰ quod antea diximus, quoniam per magicam artem omnem populum seducit⁴¹ a diis immortalibus.« Tunc iratus praeses iussit eum de eculeo emitti⁴² et in carcerem retrudi⁴³ propter populi sedicionem. Cumque recludetur⁴⁴ in carcerem, orationem ad Deum fundebat,⁴⁵ dicens: »Deus excelsus et bene adorande, qui filium tuum Dominum nostrum Jesum Christum servili forma indutum ad terram de celo sancto tuo venire iussisti, ut de iugo servitutis nos liberares.⁴⁶ Respice hunc agonem meum et dimitte me⁴⁷ perseverare in eo⁴⁸ usque in finem et pro tuo nomine consumari, quoniam in te confidens non timebo mala, quoniam tu mecum es, qui vivis⁴⁹ et regnas cum eodem Filio tuo et Spiritu Sancto per omnia secula seculorum. Amen.«

12. Et cum orasset,⁵⁰ subito lumen nimium effulsit⁵¹ in carcere, et odor suavitatis replevit carcerem.⁵² Quo viso, custos carceris nomine Pontianus, aperta ianua interiore carceris,⁵³ ipso quoque orante, procidit⁵⁴ ad pedes eius, et provolutus deprecabatur eum, dicens: »Deprecor te per nomen Dei tui,⁵⁵ qui tantam claritatem tibi concessit in tenebris, ut miserearis mihi

^{36a} *lampades* AA SS, Menis

³⁷ *domino canebat* AA SS, Menis

³⁸ *et confundantur servis tuis mala* Menis

³⁹ *tormentatur vir dei* AA SS, Menis

⁴⁰ *manifestissime vides* AA SS, Menis

⁴¹ *seducit populum* AA SS, Mens

⁴² *submitti* AA SS, Menis

⁴³ *recludi* AA SS, Menis

⁴⁴ *reduceretur* AA SS

⁴⁵ *fundebat ad dominum* AA SS *ad dominum effundebat* Menis

⁴⁶ *ut nos de servitutis iugo jubeas liberari* AA SS *ut nos de servitutis iugo liberares*

Menis

⁴⁷ *agonem et permittite mihi* AA SS, Menis

⁴⁸ *< in eo* AA SS, Menis

⁴⁹ *< vivis* AA SS, Menis

⁵⁰ *+ hanc orationem* AA SS, Menis

⁵¹ *refulsit* AA SS, Menis

⁵² *odor suavis replebat carcerem* AA SS; *< Menis*

⁵³ *interioris carceris ianua* AA SS *interiori carceris ianua* Menis

⁵⁴ *processit* Menis

⁵⁵ *deprecor te per nomen tuum* AA SS; *< Menis*

misero, et ad Dei tui agnitionem me perducas, ut per te liberet Deus tuus animam meam perditam.» Et dixit ad eum sanctus Hermachoras:⁵⁶ »Si credis ex toto corde tuo et ex tota anima tua, omniaabilia sunt apud Deum,⁵⁷ que postulas.« Pontianus vero exclamavit voce magna, dicens cum lacrimis: »Credo ex tota voluntate per ipsum, qui tibi⁵⁸ tam mirabile direxit auxilium.«

13. Tunc induxit ei sanctus Hermachoras triduum ieiunium.⁵⁹ Media autem nocte⁶⁰ tempore praecepit sanctus Hermachoras venire presbiterum cum diacono suo, qui et baptizavit eum in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Postquam autem baptizatus est Pontianus, irrumpit in eum Spiritus Sanctus, et cepit voce praeconia⁶¹ clamare per omnes plateas et vicos civitatis, dicens: »Magnus est Deus, quem praedicat sanctus⁶² Hermachoras. Venite, universi cives, et cognoscite, qualis est Deus christianorum; nam lapides coluntur quia obdurata sunt corda humana.⁶³ Lumen hominum tollunt, nam lumen praestare⁶⁴ non possunt, sicut Christus praestitit sancto suo Hermachora (!).«⁶⁵ Ad hanc vocem cucurrit⁶⁶ universus populus et multi clarissimi viri, videntes in carcere tale lumen, Domino Deo gratias egerunt. Cottidie autem confundebatur multitudo paganorum,⁶⁷ et sancta fides con-
sequebatur victoriam.

14. Tunc audientes paganorum sacerdotes hec, magna insania⁶⁸ clamaverunt, dicentes Sevasto praesidi: »Quoad usque parcis huic mago? Omnem subvertit populum. Ecce hic peiorem facit subversionem, quam Petrus in urbe Roma, quem nosti punitum.⁶⁹ Tolle et interfice magum, nam contra te incipiemus relationem imperatori dirigere.« Hec audiens praeses dixit: »Triduo date mihi inducias,⁷⁰ donec recogitem,⁷¹ qualibus eum affligam penis.« Hoc autem dicebat timens populorum multitudinem, qui per eum Christo⁷² crediderunt, quia frequenter magnifici viri ad eum concurrebant

⁵⁶ + *episcopus* AA SS, Menis

⁵⁷ < *apud deum* AA SS, Menis

⁵⁸ < AA SS, Menis

⁵⁹ *triduo jejuniu deo reddere* AA SS *tunc iussit eum ... triduum ieiunium deo reddere* Menis

⁶⁰ *medie noctis* AA SS, Menis

⁶¹ *preconia voce* AA SS, Menis

⁶² *sanctus predicat* AA SS, Menis

⁶³ *obdurant corda humana* AA SS, Menis

⁶⁴ *portare* Menis

⁶⁵ *sancto suo prestitit Hermachore* AA SS, Menis

⁶⁶ + *ad carcerem* AA SS, Menis

⁶⁷ *confundebatur paganorum insania* AA SS, Menis

⁶⁸ *audientes haec sacerdotes paganorum, cum magna insania* AA SS vse variante v nadaljevanju iz AA SS; sandanielski rokopis se konča s pogl. 13(12)

⁶⁹ *qualiter Petrum nostri punitum*

⁷⁰ *mihi inducias date*

⁷¹ *ego recogitem*

⁷² *in Christum*

in carcerem, quos confortabat sanctis suis monitis. Ali quanti vero videntes⁷³ immensum lumen, non recedebant ab eo, sed in carcere commorabantur. Nam et omnis clerus eius, ex quo Pontianus effectus est christianus, ingrediebatur ad eum, quia et ipse Pontianus custos carceris praeparaverat se, ut pro Christi nomine passionem cum eodem sustinetur.⁷⁴

15. Quidam autem vir magnificus ipsius civitatis, Gregorius nomine, cuius filius a demonio⁷⁵ vexabatur, cum vidisset sanctum Hermachoram in nulla parte corporis lesum, et qui tales coram omni populo sustinerat⁷⁶ penas, mittens se provolutus ad pedes eius,⁷⁷ deprecabatur eum dicens: »Miserere mihi et subveni,⁷⁸ per ipsum te peto, quem praedicas, quia confido per tuas orationes, quod possit⁷⁹ Christus filium meum a demonio⁸⁰ liberare.« Dicit ei sanctus Hermachoras: »Si credis in Christum, videbis filium tuum salvum.« Gregorius respondit: »Credo Christum Filium Dei, pro quo talia ista sustines, quia poteris filium meum salvare.«

16. Dicit ei sanctus Hermachoras: »Dominus noster Iesus salus est omnium,⁸¹ nam ego peccator sum sicut tu ipse.« Et iussit infantem adduci; erat enim annorum duodecim. Et interrogavit eum beatus Hermachoras, dicens: »Quantum est tempus, ex quo hec causa eius⁸² evenit?« Gregorius respondit: »Hodie per triennium; et⁸³ non est dies neque nox in quo poterit modicum requiescere. Moltoties eum in templo⁸⁴ deorum attuli et hostias eis obtuli pro eo immolans,⁸⁵ et nihil ei profuit. Sed credo in Christum, quem tu praedicas, quia poterit eum liberare.« Audiens hec sanctus Hermachoras,⁸⁶ subridens dixit: »Modo tibi Christus ostendit, quanta praestet credentibus in se.«⁸⁷

17. Tunc sanctus Hermachoras flexis genibus percutiens pectus suum exclamavit ad Dominum, coram omnibus dicens: »Domine Deus Pater,⁸⁸ qui in celis es, qui ante constitutionem mundi eras,⁸⁹ qui saeculum in te

⁷³ tale videntes

⁷⁴ susciperet

⁷⁵ a daemonibus

⁷⁶ sustinerat populo

⁷⁷ mittens se ad pedes ejus, et provolutus

⁷⁸ subveni pater

⁷⁹ quod per tuas orationes possit

⁸⁰ demoniis

⁸¹ non ego, sed dominus meus Iesus ipse faciet, secundum suam deitatem; nam et ego...

⁸² ei

⁸³ < et

⁸⁴ in templis

⁸⁵ pro eo obtuli

⁸⁶ sanctus dei

⁸⁷ quanta credentibus praestat in eum

⁸⁸ omnipotens pater

⁸⁹ es

nebris constitutum verbo suo sancto illuminasti,⁹⁰ dicens: Fiat lux! et facta est lux;⁹¹ qui celum creasti⁹² et terram composuisti, qui celum item ornasti stellis,⁹³ qui mare infrenasti et terminum ei posuisti, quem non transgredietur; qui omnia elementa propter nos peccatores constituisti; qui filium tuum populo erranti⁹⁴ transmissisti, et hos⁹⁵ ad libertatem hanc gloriae credentes in eum constituisti. Te deprecor, Patrem omnipotentem et Filium et Spiritum Sanctum, qui regnas in unitate; fac mirabilia, Domine Jesu Christe, propter nomen sanctum tuum praesta in te credentibus, ut liberes huius innocentis animam ab immundo spiritu; qui ad tuam confugi(un)t deitatem⁹⁶ ad confirmanda corda, qui in te crediderunt et qui⁹⁷ credituri sunt, ut cognoscant, quia tu es Deus altissimus, qui regnas cum Filio tuo Domino nostro Jesu Christo per cuncta et infinita⁹⁸ secula seculorum. Amen.»

18. Et cum complisset orationem, increpavit⁹⁹ demonem dicens: »Tibi dico, immunde spiritus, precepit tibi Dominus Jesus Christus, ut recedas ab hac innocentis anima, que ad eius confugit fidem.« Hec audiens demon, omnibus videntibus, qui ibidem erant¹⁰⁰ in carcere, exiit ab eo. Videns autem Gregorius hec mirabilia, procidit ad pedes sancti episcopi et martiris, deprecans eum, ut baptismum promereretur. Media ergo¹⁰¹ nocte oculte abiit sanctus Hermachoras cum clero ad domum Gregorii et baptizavit eum cum coniuge sua, et duobus filiis suis, omnique familia domus sue¹⁰² in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Postea vero dum reverteretur in custodiam, universi presbyteri vel diacones, omnesque clerici omnesque¹⁰³ ordines ecclesiae postulabant eum cum lacrimis dicentes:

19. »Tu, pater noster, si a nos fueris ablati, quem faciemus universo gregi tuo pastorem? Aut quem doctorem vite eterne inveniemus,¹⁰⁴ sicut te ipsum?¹⁰⁵ Sin autem, et nos¹⁰⁶ una tecum moriamur.« Beatissimus autem Hermachoras confortans animas eorum, iussit eis ordinare episcopum no-

⁹⁰ qui seculo in tenebris posito, verbo sancto dixisti

⁹¹ Gen 1,3

⁹² camerasti

⁹³ stellis adornasti

⁹⁴ erranti populo

⁹⁵ nos

⁹⁶ quia ad tuam deitatem refugium fecerunt

⁹⁷ < qui

⁹⁸ qui regnas per cuncta infinita

⁹⁹ complevisset orationem increpuit

¹⁰⁰ aderant

¹⁰¹ autem

¹⁰² ejus

¹⁰³ seu

¹⁰⁴ vitae inveniemus aeternae

¹⁰⁵ + numquid possumus, ubi pastor non est, pascua invenire.

¹⁰⁶ nos omnes

mine Fortunatum¹⁰⁷ archidiaconem, discipulum suum, quem ipse ex¹⁰⁸ infantia cum Dei timore nutrierat.

20. Quedam autem mulier¹⁰⁹ illustris, Alexandria nomine, timens Deum, audiens beatissimum Hermachoram sanctum Dei esse in carcere et tantas¹¹⁰ fecisse virtutes, misit secrete ad Pontianum carcerarium, ut noctis silentio ad eum ingrederetur. Erat enim iam dicta mulier¹¹¹ oculis apertis nihil videns. Dicebat enim: »Quia si tetigerit oculos meos, invocato Christi nomine,¹¹² salvabor.« Que mulier perrexit nocte ad carcerem cum secretali mancipio. Cumque igitur fuisset in carcerem,¹¹³ procidens ad pedes sancti Hermachore episcopi, dixit ei: »Sancte vir Dei,¹¹⁴ fac me sanam!« Dixit ei sanctus Hermachoras:¹¹⁵ »Beata est fides tua, quia prius quam audires verbum veritatis,¹¹⁶ mentem tuam bene fundasti. Propterea illuminabit oculos corporis¹¹⁷ et cordis tui Dominus Jesus Christus.« Et faciens signum crucis super oculos eius, et¹¹⁸ continuo vidit lumen. Et reversa est ad domum suam gaudens et dans gloriam Deo; et ieiunavit tribus diebus. Et mittens beatissimus Hermachoras Fortunatum archidiaconem suum, baptizavit eam intra domum suam cum omnibus in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.

21. Post aliquantos vero dies audiens Sevastus praeses de beata Alexandria, quia baptizata est a sancto¹¹⁹ Fortunato archidiacono, iussit eum comprehendere, et ferro vinctum ad carcerem deduci.¹²⁰ Quem cum vidisset sanctus Hermachoras, Domino Deo egit gratias, quia dignatus est eum cum eodem martirium suscipere. Per dies autem plurimos multa per eos mirabilia Dominus in carcere ostendit. Accelerantes autem¹²¹ ad eos omnes, varias infirmitates habentes, curabantur ab eis in nomine Domini nostri Jesu Christi.¹²² Videntes autem paganorum sacerdotes,¹²³ colligentes populum incredulum, unanimiter venerunt ad Sevastum praesidem cum fustibus et lapidibus, clamantes et dicentes: »Civitas tota periit per te, quia facis usque nunc vivere hominem, qui per magicas artes populum alienat, et sub-

¹⁰⁷ *jussit eos ordinare nomine Fortunatum*

¹⁰⁸ *ab*

¹⁰⁹ *mulier vidua*

¹¹⁰ *et tantas in carcere*

¹¹¹ *< iam dicta mulier*

¹¹² *nomine Christi*

¹¹³ *< cum secretali mancipio. Cumque igitur < fuisset in carcere*

¹¹⁴ *sancte dei*

¹¹⁵ *S. Hermachoras respondit*

¹¹⁶ *verbum audisses veritatis*

¹¹⁷ *+ tui*

¹¹⁸ *< et*

¹¹⁹ *beato*

¹²⁰ *duci*

¹²¹ *concurrentes enim*

¹²² *Jesu Christi Domini nostri*

¹²³ *sacerdotes paganorum*

vertit¹²⁴ mentes eorum, ut separentur a diis. Tolle magum, tolle maleficum!¹²⁵ Sin autem nolueris, te ipsum interficiemus et illum igne consume-
mus.»¹²⁶ Tunc Sevastus praeses, timens populum, qui per eum crediderant
in nomine Christi, misit nocte spiculatorem, et in carcere decolavit beatis-
simum Harmachoram episcopum et sanctum Fortunatum archidiaconem
eius. Quorum corpora colligens Pontianus custos carceris et omnem cruo-
rem sanguinis eorum¹²⁷ in unum collocavit locum.

22. Audiens¹²⁸ hec Gregorius, cuius filium a demonio liberavit sanctus
Dei Hermachoras, et Alexandria, que ab eo illuminata fuerat, venerunt
nocte occulte cum lintheaminibus suis¹²⁹ et valde preciosis,¹³⁰ aromatibus
condientes sanctorum corpora¹³¹ martirum, et¹³² sepelierunt ea foras muros
civitatis Aquilegie¹³³ in agello memorate Alexandrie in pace. Universi
autem fideles¹³⁴ venientes ad corpus beatissimi martiris Hermachore, primi
Aquilegensis civitatis episcopi,¹³⁵ quacumque fuissent infirmitate detenti,¹³⁶
sanitatem recipiebant in nomine Domini nostri Jesu Christi. Martirizati
sunt autem sancti martires Christi¹³⁷ Hermachoras episcopus una cum
Fortunato archidiacono suo quarto Ydus Iulii, regnante Domino nostro
Jesu, cui est honor et gloria et potestas¹³⁸ in secula seculorum. Amen.

EXPLICIT VITA SANCTORUM MARTIRUM HERMACHORE ET
FORTUNATI.

¹²⁴ *evertit*

¹²⁵ *occide veneficum*

¹²⁶ *< et illum igne consumemus*

¹²⁷ *+ colligens*

¹²⁸ *+ autem*

¹²⁹ *mundis*

¹³⁰ *+ et*

¹³¹ *corpora sanctorum*

¹³² *< et*

¹³³ *murum civitatis Aquileiae*

¹³⁴ *< fideles*

¹³⁵ *beatissimi episcopi et martyris Hermagorae primi Aquileiensis civitatis*

¹³⁶ *detenti fuissent infirmitate*

¹³⁷ *martirizatus est autem beatissimus dei*

¹³⁸ *< et potestas*

PRICENJA SE SPIS O ŽIVLJENJU SVETIH MUČENCEV MOHORJA IN FORTUNATA

(4) Kdor občuduje slogo svetih mučencev, jih ne občuduje samo zaradi njihove mučeniške smrti, temveč se vzgaja ob čvrstosti (njihove) vere in ob njihovi trdni in neomajni ljubezni, ki sta jo vedno ohranila drug do drugega. (Po pravici) se moreta tudi priporočati, tako zato, ker sta složno ohranila vero v Boga, kakor zato, ker se nista v ničemer pregrešila.

(5) V času apostolov je vsak dan naraščala vera kristjanov, rastle v Gospodovo besedo, rastle tudi v ljubezni, in od svoje mladosti vse do častitljive dobe niso počeli drugega kakor se predajali molitvi in postu in so venomer mislili na Boga. Gospod, ki jih je zbrane skupaj v eni ljubezni vedno vodil in varoval, jih tudi ni odvrnil od slave mučeništva.

(1) Tedaj je torej blaženi apostol Peter v mestu Rimu in po vsem svetu oznanjal besedo našega Gospoda Jezusa Kristusa, potem ko se je, skupaj z blaženim apostolom Pavlom, prepiral s čarodejem Simonom pred cesarjem Neronom v mestu Rimu zaradi imena našega Gospoda Jezusa Kristusa. Ko je v tistih dneh vladal imenovani cesar Neron v Rimu, sta preblažena apostola Peter in Pavel pretrpela mučeništvo in sta z mučeniško krono odšla h Gospodu. Ko so apostoli slišali za smrt preblaženih Petra in Pavla, so poslali v Rim blaženega evangelista Marka, da bi tiste, ki jih je bil Peter z govorjenjem o Bogu popeljal k veri v Kristusa, sam okrepil s svojo besedo. Ko je prišel v mesto Rim in začel oznanjati, je vse ljudstvo, ki je bilo zaradi mučeniške smrti preblaženega apostola Petra žalostno, ob pogledu na blaženega Marka prevzelo neizmerno veselje.

(3) Potem ko se je mudil tam več let, je odšel iz mesta in začel po mestih in po vseh krajih oznanjati Gospodovo besedo, kjer so (njegove) besede pridobile za Gospoda veliko ljudi. Prišel je v mesto Oglej, ki je prvo med mesti Italije, in popeljal mnoge k veri v Kristusa, tako da jih je krstil v imenu Očeta in Sina in Sv. Duha. Potem ko se je tam mudil dolgo časa, se je hotel zopet vrniti v Rim. Vse ljudstvo pa mu ni dovolilo, da bi odšel odondod. On pa jih je opogumil in jim postavil za škofa preblaženega Mohorja.

5. Preblaženi škof Mohor je, poln Svetega Duha, začel oznanjati besedo našega Gospoda Jezusa Kristusa, z molitvijo iz obsedenih izganjati hudobne duhove, zdraviti bolne; slepim je povrnil vid tako, da je napravil Kristusovo znamenje čez njihove oči. Da bi videla njegove čudeže, so se k sv. škofu Mohorju zgrinjala vsa ljudstva italške dežele; kajti po njem se je sveta vera pomnoževala, poganska blaznost pa je bila (vedno znova) premagana.

6. V tistem času pa, ko je vladal v mestu Rimu Neron, je bil za prefekta Agripa, ki je bil sin Neronovega brata. Tedaj je (sc. Agripa) poslal v oglejsko mesto prezesa Sevasta, da bi v tem mestu, kot smo omenili, bil za prefekta. Ko je prišel in vstopil v mesto, mu je prišlo naproti celotno ljudstvo in mu vzklikalo, kakor se ponavadi (vzklika) sodnikom. Drugega dne pa, ko je sedel na sodniškem prestolu, so mu svečeniki (božjih) podob potem, ko so darovali demonom nečiste žrtve, takole namignili o preblaženem Mohorju: »Pomagaj nam, gospod prezes, kajti čaščenje bogov je opuščeno zaradi nekega moža, ki je s svojo čarovniško večino in zapeljivostjo besed vse ljudstvo odvrnil od nesmrtnih bogov, oznanjeva je onega, ki ga je judovsko ljudstvo v Judeji usmrtilo. Če ga boš pustil, bo vse odvrnil od žrtvovanja (božjim) podobam. In če bo o tem zvedel cesar, si boš pri njem nakopal veliko nemilost.« Ko je prezes Sevast to slišal, je silno zarjul, tako kakor lev. Ukazal je, da vstopi v mesto velik oddelek vojakov in ga, ob velikem presenečenju, privede predenj v sodniško palačo.

7. Ko je blaženi Mohor to slišal, je rekel vsem duhovnikom: »Bratje, posvetimo svoje vzdihne Gospodu, kajti glejte, približali so se naši preganjanci. Molimo torej, da bo hudič, ki hodi okrog in išče, koga bo raztrgal, potolčen in pobit ležal pred našimi nogami.«

Ko so vsi molili h Gospodu, je preblaženi Mohor posvetil Gospodu to molitev: »Gospod, vsemogočni Bog, usmiljeni oče svojega edinorojenega sina, našega Gospoda Jezusa Kristusa, ki odpuščas krivičnost svojega ljudstva; ki hočeš pokoro grešnika, da se bo spreobrnila njegova krivična duša in bo živel v tvoji volji; o Jezus Kristus, ki si okronal dvanajst apostolov in si jih poslal v ta svet razglašati (božjo besedo), tebe, oskrbnika in rešitelja naših duš, tebe prosim, vsemogočnega Očeta, in tvojega Sina, našega Gospoda Jezusa Kristusa, ki si vsemogočen, ki lahko rešiš duše svojih služabnikov, ki verujejo v tebe. Reši nas naših preganjalcev, da ne bodo rekli: 'Kje je njihov Bog?' temveč pokloni, Gospod Jezus Kristus, usmiljenje svojim služabnikom, da bodo premagani naši sovražniki, in da bodo spoznali, da si ti Bog, ki zlomiš vratove grešnikov.« Ko je molil h Gospodu, so vojaki vdrli, zgrabili svetega škofa Mohorja, ga vklenili in odvedli k prezezu Sevastu.

8. Ko so ga privedli, mu je prezes rekel: »Kakšna je ta tvoja predrznost, da žališ bogove in boginje, ko z ne vem kakšno veččino in zapeljivostjo besed vse ljudstvo odvrčaš od nesmrtnih bogov, oznanjevaš njega, ki ga je Pilat dal križati, in zaradi katerega je tudi Petra v mestu Rimu zadela podobna kazen. Ali ne veš, da sem dobil tak ukaz, da če najdem može in ženske, ki vztrajajo v tej neumnosti, kaznujem z različnimi vrstami mučenja. Če pa boš tudi ti vztrajal v tej norosti, bom na tebi kaznoval vse, ki si jih zbral okrog sebe, da se bodo prek tebe vsi naučili spoštovati častitljiva imena bogov, tako kakor delajo v vseh pokrajinah.« Blaženi škof Mohor pa je svoj pogled dvignil k nebu, naredil na čelu Kristusovo znamenje in takole odločno odgovoril:

9. »Po ukazu svojega Gospoda Jezusa Kristusa sem bil postavljen za škofa. Ne bom nehal oznanjati, kar mi je bil zapovedal Gospod Jezus Kristus, da bom vse, ki jih je omrežil hudič, z Gospodovo besedo priklical k spoznanju Boga. Kajti velik je Bog v nebesih, ki ukaže nebu, da da dež, ki ukaže, da njegovo sonce vzhaja nad pravičnimi in krivičnimi. Njega bom oznanjal vse dni svojega življenja.« Sevast je rekel: »Kakor vidim, je res, kar so rekli svečeniki bogov; kajti s takimi neumnimi besedami zapeljuješ ljudstvo. Jaz pa mislim, da ti tega ne govoriš po lastni volji.« Sveti Mohor pa je rekel: »Resnično je to, kar si rekel, da jaz ne govorim po svoji volji, temveč sam Sv. Duh govori prek mene. Tako namreč pravi Sveto pismo: 'Ko boste stali pred sodnikom, si ne delajte skrbi, kako ali kaj bi govorili; kajti dano vam bo v tisti uri, kaj morate govoriti, kajti Sv. Duh govori skozi usta tistih, ki verujejo v Kristusa.« Prezes Sevast je rekel: »Ne iščem prepira s teboj, temveč ti dajem možnost rešitve, da pristopiš in žrtvuješ nesmrtnim bogovom. Če pa nočeš žrtvovati, ko se s teboj mirno pogovarjam, boš potem osramočen začel darovati bogovom kadilo. Veliko bolje je, da to storiš s svojo dobro voljo.«

10. Sveti Mohor je rekel: »Zaupam v usmiljenje svojega Gospoda Jezusa Kristusa (in) izjavljam, da lahko izvršiš tiste vrste mučenj in kazni kakor hočeš. Moje telo lahko podvržeš mučenju, mojo dušo, ki jo bo vzel dobri Gospod Bog, bodo njegovi angeli odvedli v raj. Kajti ne bom se uklonil tvojim bogovom, ki so brez duše, neslišni, nevidni in negibni.« Ko je Sevast to slišal, je ukazal, da ga razpnejo (na mučilo) in pretepejo s surovimi jermeni. Ko so ga topli, je blaženi Mohor pogledal v nebo in rekel: »Zahvaljujem se ti, najvišji Bog, Oče mojega Gospoda Jezusa Kristusa, ker si mene, dasi sem nevreden, poklical k milosti svojega božanstva.« Tedaj je prezes ukazal, da se mu glasno naznani: »Pristopi (k oltarju) in žrtvuj bogovom; sicer boš kaznovan s hujšimi mukami.« Sveti škof je odgovoril: »Sramuj se skupaj s svojim očetom hudičem, ki so ga že spočetka premagali božji služabniki. Kajti večkrat sem ti rekel: nikdar ne bom žrtvoval vašim (hudobnim) duhovom.« Ko je prezes Sevast to slišal, je od silnega besa prebledel in mu rekel: »Pri velikih bogovih, pokončal te bom na tak način, da (tvoje) truplo ne bo deležno niti pokopa.« Tedaj se je sveti Mohor zasmel in rekel: »Resnično drži, kar je zapisano v sveti postavi: 'Zakaj v zlobno dušo modrost ne prihaja.'« Ko je prezes to slišal, ga je ukazal obesiti na mučilo in njegove prsi trgati s kavlji. Nato je odredil, da na njegove prsi pritisnejo razžarjene kose železa, k njegovim bokom pa pristavijo razgreta železa. Ko je bilo to storjeno, je sveti božji mučenec višeč

na mučilu Bogu zapel tako hvalnico: »O Bog, pridi mi na pomoč! Prihiti mi na pomoč! Naj bodo premagani vsi, ki so tvojim služabnikom prizadejali zlo! Naj jih stre tvoja vsemogočnost in njihova moč naj bo zlomljena!« Ko so ljudje videli njegovo veliko stanovitnost, so vzkliknili: »Velik je Bog kristjanov! Brez vzroka je mučen božji mož. Noč in dan neutrudno spodbuja ljudstvo s svojimi svetimi nauki. Ničesar ni storil po krivem, zaradi česar bi sedaj moral trpeti.«

11. Tedaj so osramočeni svečeniki bogov rekli prezesu: »Sedaj pa na najbolj očiten način vidiš, kar smo prej povedali, da namreč s čarovnijo zapeljuje vse ljudi od nesmrtnih bogov.« Tedaj je razsrjeni prezes ukazal, naj ga snamejo z mučila in ga zaradi nemira med ljudstvom vržejo v ječo. Ko je bil zaprt v ječi, je Bogu posvetil molitev, rekoč: »Bog v višavah, ki si po pravici čaščen; ti si svojega Sina, našega Gospoda Jezusa Kristusa, spremenjenega v sužnja, s svojega svetega neba poslal na zemljo, da bi nas osvobodil jarma suženjstva. Glej moj boj in mi dovoli, da bom vztrajal v njem vse do konca in preminil za tvoje ime. Kajti z vero v tebe se ne bom bal zla, ker si z menoj ti, ki živiš in vladaš s svojim Sinom in Svetim Duhom na vse veke vekov. Amen.«

12. In ko je molil, je v trenutku močan pramen svetlobe posijal v ječo in napolnil jo je prijeten vonj. Ko je to videl ječar, ki se je imenoval Pontijan — notranja vrata ječe so bila odprta, oni pa je molil — je padel k njegovim nogam in ga na tleh prosil, rekoč: »Prosim te pri imenu tvojega Boga, ki ti je v temi poslal tolikšno svetlobo, da se me, reveža, usmiliš, in me privedeš do spoznanja tvojega Boga, da bo prek tebe tvoj Bog rešil mojo pogubljeno dušo.« Sveti Mohor pa mu je rekel: »Če veruješ iz vsega svojega srca in iz vse svoje duše, je pri Bogu mogoče vse, karkoli prosiš.« Pontijan je v solzah glasno zavpil: »Verujem iz vse volje prek njega, ki ti je poslal tako čudovito pomoč.«

13. Tedaj mu je sveti Mohor zapovedal tridnevni post. Sredi noči je sveti Mohor naročil, naj pride prezbiter s svojim diakonom, ki ga je krstil v imenu Očeta in Sina in Sv. Duha. Potem ko je bil Pontijan krščen, je šel vanj Sv. Duh, in kot glasnik je začel po vseh cestah in mestnih četrtih razglašati: »Velik je Bog, ki ga oznanja sveti Mohor. Pridite vsi, meščani, in spoznajte, kakšen je Bog kristjanov. Kajti kamni se častijo, ker so človeška srca zakrknjena. Ljudem jemljejo luč, ker ne morejo dati luči, kakor jo je Kristus izkazal svojemu svetemu Mohorju.« Ob teh besedah je priteklo vse ljudstvo in mnogi odlični možje, ki so videli v ječi tako luč, so se zahvalili Gospodu Bogu. Vsak dan znova je bila premagana množica poganov in sveta vera je žela zmago.

14. Ko so poganski svečeniki to slišali, so z velikim besom zavpili in rekli prezesu Sevastu: »Doklej boš prizanašal temu čarovniku? Vse ljudstvo je zapeljal. Glej, tale snuje še hujši prevrat, kot (ga je) Peter v Rimu, ki veš da je bil kaznovan. Spravi s poti in pokončaj čarovnika, sicer bomo poslali cesarju (obtožilno) sporočilo proti tebi.« Ko je prezes to slišal, je rekel: »Dajte mi tri dni odloga, da razmislim, na kakšen način naj ga kaznujem.« Tako je rekel, ker se je bal množice ljudi, ki so prek njega verovali v Kristusa; kajti pogosto so odlični možje prihajali k njemu v ječo, on pa jih je utrjeval s svojimi svetimi opozorili. Nekateri, ki so videli tako neizmerno svetlobo, se niso ločili od njega, temveč so se zadrževali v ječi. Kajti vsi njegovi duhovniki so od takrat, ko je Pontijan postal kristjan, hodili k njemu, ker se je tudi sam ječar Pontijan pripravljal, da za Kristusovo ime skupaj z njim pretrpi mučeništvo.

15. Neki odličnik iz tega mesta, Gregorij, čigar sin je bil obseden od hudobnega duha, je tedaj, ko je videl, da Mohor kljub takšnim kaznim, ki jih je pretrpel v pričo vsega ljudstva, ni na telesu prav nič prizadet, pristopil, mu padel k nogam in ga prosil: »Usmili se me in mi pomagaj, te prosim pri njem, ki ga oznanjaš; kajti verujem, da bo s tvojimi molitvami Kristus mojega sina lahko rešil od hudobnega duha.« Sveti Mohor pa je rekel: »Če veruješ v Kristusa, boš videl svojega sina ozdravljenega.« Gregorij je odgovoril: »Verujem v Kristusa, božjega Sina, za katerega vse to prenašaš, da moreš rešiti mojega sina.«

16. Sveti Mohor mu pravi: »Naš gospod Jezus je rešitev (nas) vseh; kajti jaz sam sem grešnik tako kakor ti.« In je ukazal privedi mladeniča. Bil je star dvanajst let.

Blaženi Mohor ga je vprašal: »Koliko časa je že, odkar se mu je to zgodilo?« Gregorij je odgovoril: »Danes pred tremi leti; in ni ga dneva, niti noči, ko bi mogel vsaj malo počivati. Neštetokrat sem ga nesel v svetišča bogov in opravil zanj žrtvene daritve, toda nič mu ni pomagalo. Verujem v Kristusa, ki ga ti oznanjaš, da ga bo mogel rešiti.« Ko je sveti Mohor to slišal, se je zasmejal in rekel: »Tako ti bo Kristus pokazal, kaj vse stori tistim, ki verujejo vanj.«

17. Tedaj je sveti Mohor pokleknil, se tolkel po prsih in vzkliknil h Gospodu, vpričo vseh, rekoč: »Gospod Bog, Oče, ki si v nebesih, ki si bil pred nastankom sveta, ki si svet, ko je bil v temi, osvetlil s svojo sveto besedo ‚Bodi svetloba!‘, in je bila svetloba, ki si ustvaril nebo in si oblikoval zemljo, ki si prav tako nebo okrasil z zvezdami, ki si obrzdal morje in mu postavil meje, ki naj jih ne prekorači, ki si za nas grešnike ustvaril vse prvine, ki si svojega Sina poslal blodečemu človeštvu in si tiste, ki verujemo vanj, postavil v to svobodo slave. Tebe prosim, vsemogóčnega Očeta in Sina in Sv. Duha, ki vladaš v edinosti; stori čudež, Gospod Jezus Kristus, zaradi svojega svetega imena stori tistim, ki verujemo vate, da osvobodíš dušo tega nedolžnega (človeka) od nečistega duha. Kajti zatekli so se k tvojemu božanstvu, da bi utrdili srca, tisti ki so verovali v tebe, in tisti, ki bodo verovali, da bodo spoznali, da si ti prevzvišeni Bog, ki vladaš s svojim Sinom, našim Gospodom Jezusom Kristusom, na vse in neskončne veke vekov. Amen.«

18. In ko je dovršil molitev, je ozmerjal hudega duha z besedami: »Tebi pravim, nečisti duh, Gospod Jezus Kristus ti ukazuje, da odideš iz te duše nedolžnega, ki se je zatekla k veri v Njega.« Ko je hudi duh to slišal, je vpričo vseh, ki so bili tam v ječi, odšel iz njega. Ko je Gregorij videl ta čudež, je svetemu škofu in mučencu padel k nogam in ga prosil, da bi ga krstil. Sredi noči je Mohor skrivaj odšel z duhovniki na Gregorijev dom in ga krstil skupaj z ženo, dvema sinovima in vso služničadjo na njegovem domu v imenu Očeta in Sina in Sv. Duha. Pozneje, ko se je vrnil v ujetništvo, so ga vsi prezbiterji in diakoni, vsi duhovniki in (člani) vseh cerkvenih redov prosili s solzami (v očeh):

19. »Če boš ti, naš oče, odšel od nas, koga naj postavimo za pastirja celi tvoji čredi? Ali katerega učitelja večnega življenja naj poiščemo, takega kakor si ti. Če pa ne, naj vsi skupaj umremo s teboj.« Blaženi Mohor jih je ohrabil in jim ukazal, naj postavijo za škofa njegovega učenca naddiakona Fortunata, ki ga je bil sam od otroštva dalje hranil s strahom do Boga.

20. Neka vdova plemenitega rodu, Aleksandrija po imenu, ki se je bala Boga, je potem, ko je slišala, da je blaženi Mohor, božji svetnik, v ječi, in da je storil tolikšne čudeže, poslala skrivaj k ječarju Pontijanu, da bi v nočni tišini stopila k njemu. Omenjena ženska namreč tudi z odprtimi očmi ni nič videla. (Sama s seboj) je govorila: »Če se bo dotaknil mojih oči in bo poklical Kristusovo ime, bom ozdravljena.« Ženska je ponoči šla z zaupnim sužnjem v ječo. Ko je bila v ječi, se je vrgla svetemu škofu Mohorju k nogam in mu rekla: »Božji svetnik, ozdravi me.« Sveti Mohor pa ji je rekel: »Blažena je tvoja vera, kajti še preden si slišala besedo resnice, si svojo dušo dobro okrepila. Zato bo Gospod Jezus Kristus osvetlil oči tvojega telesa in tvojega srca.« In napravil je znamenje križa čez njene oči in takoj je spregledala. Vesela se je vrnila na svoj dom in pela slavo Bogu. In postila se je tri dni. Preblaženi Mohor pa je poslal svojega naddiakona Fortunata, ki jo je krstil na njenem domu z vsemi (njenimi) v imenu Očeta in Sina in Sv. Duha.

21. Čez nekaj dni pa je prezes Sevast slišal o blaženi Aleksandriji, da je bila krščena od svetega naddiakona Fortunata. Ukazal ga je prijeti in uklenjenega odvesti v ječo. Ko ga je videl sveti Mohor, se je zahvalil Gospodu Bogu, ki je blagovolil, da on (skupaj) z njim sprejme mučeništvo. Na mnoge dni je Gospod pokazal prek njiju v ječi številne čudeže. K njima so hiteli vsi, ki so trpeli raznovrstne bolezni, in onadva sta jih ozdravila v imenu našega Gospoda Jezusa Kristusa. Ko so to videli poganski svečeniki, so zbrali neverne ljudi, enodušno odšli z gorjačami in kamenjem k prezesu Sevastu in vpili: »Vse mesto je propadlo zaradi tebe, ker si vse do sedaj pustil živeti človeka, ki s čarovnijo

odvaja ljudi in jih spreobrača, da se odvrčajo od bogov. Pokončaj čarovnika, ubij hudodelca! Če tega nočeš, te bomo ubili in njega sežgali.« Tedaj je prezes Sevast iz strahu pred ljudmi, ki so prek njega verovali v Kristusovem imenu, ponoči poslal rablja, ki je v ječi obglavil preblaženega škofa Mohorja in njegovega naddiakona svetega Fortunata. Ječar Pontijan je zbral njuni trupli in vso njuno kri in jih spravil na enem mestu.

22. Ko sta to slišala Gregorij, čigar sina je božji svetnik Mohor osvobodil hudobnega duha, in Aleksandrija, ki je od njega spregledala, sta prišla ponoči skrivaj s predragoce-nimi povoji. Z dišavami sta mazilila trupli svetih mučencev in ju pokopala izven ob-zidja oglejskega mesta na posestvu omenjene Aleksandrije v miru. Vsi verniki, ki so prihajali k truplu blaženega mučenca Mohorja, prvega škofa oglejskega mesta, so ne glede na vrsto bolezni sprejeli ozdravljenje v imenu našega Gospoda Jezusa Kristusa. Sveta Kristusova mučenca škof Mohor in naddiakon Fortunat sta umrla mučeniške smrti 12. julija, ko je vladal naš Gospod Jezus, kateremu (naj bodo) čast in slava in oblast na veke vekov. Amen.

(TUKAJ) SE KONČUJE SPIS O ŽIVLJENJU SVETIH MUČENCEV MOHORJA IN FORTUNATA.

PRILOGA II

INCIPIT PASSIO SANCTI FLORIANI MARTIRIS*

1. Factum est in illis diebus sub Diocletiano et Maximiano imperatoribus, cum esset persecutio christianorum, quando diversis agonibus concertantes christiani a tyrannis inflata supplicia devota domino mente suscipiebant et promissionibus Christi participes efficiebantur. Tunc quidam in montibus se abscondebant, quidam autem in cavernis petrarum, et sic malis poenis de hac vita liberabantur (alii vero in civitatibus a pessimis principibus torquebantur et sic consummabantur in domino Jesu Christo). Certabatur tunc sanctitas et fides, per patientiam suos atletas coronans; haec autem victoria ad vitam ducit aeternam. Tunc impiissimi iudices iussi ab imperatoribus certabant insanientes, Christi autem atletae contrario laborabant et superabant eorum insaniam; venerabilis vero fides vincebat.

2. Ergo in illis diebus, cum venisset sacrilegorum principum praeceptio aput Noricum Ripensem, administrante Aquilino praeside, tunc adveniens praeses in castrum Lauriacensem coepit vehementer inquirere christianos. Et comprehensi sunt sanctorum numero quadraginta, qui diutissime concertantes et multis suppliciis cruciati missi sunt in carcerem. Ad quorum confessionem beatus Florianus ex principe officii gaudens succedit. Qui autem habitaret aput Cetio civitatem audiens haec fieri aput Lauriacum, dixit ad suos: »Oportet me Lauriacum ambulare ad praesidem et ibidem pro Christi nomine diversa supplicia sustinere.« Et vale dicens suis, arripuit iter.

3. Cum autem venisset non longe Lauriacum, ingressus est pontem, quo fluvius transiri solet, et obvius est cum quibus antea militaverat, (qui missi erant a praeside). Et cum eos interrogaret, quo pergerent, dixerunt ad eum: »Non audisti praecepta imperatorum, quae venerunt ad praesidem, ubi iubent, omnes homines diis libamina exhibere; qui autem noluerint, diversis suppliciis intereant?« Haec audiens beatus Florianus dixit: »Fratres et conmilites, quid alios quaeritis, nam et ego christianus sum? Euntes ergo nuntiate praesidi, quia christianus sum et hic sum.«

4. Illi autem comprehensum eum duxerunt ad praesidem dicentes: »Quid alios quaerimus, nam princeps officii nostri Florianus christianum se profitetur?« Dicit ei praeses: »Floriane, ut quid ista de te dicuntur? Veni, sacrificia diis, sicut et ego vel conmilites tui, ut vivas nobiscum et non cum contemptoribus puniaris secundum praecepta imperatorum.« Beatus Florianus respondit: »Hoc ego non sum factururus; quod autem tibi praeceptum est, exerce.«

* Daljša verzija legende o sv. Florijanu; ker nam stiški rokopis te legende (sedaj rokopis št.650 Avstrijske narodne knjižnice na Dunaju; gl. J. GREGORIČ, *Literarno-kulturna dejavnost cistercijanov na Slovenskem*, Redovništvo na Slovenskem I, Ljubljana 1984, 63) žal ni bil dostopen, povzemamo besedilo legende po tekstnokritični izdaji: W. NEUMÜLLER, *Der heilige Florian und seine »Passio«*, 29—35, vendar brez tekstnokritičnega aparata. Žal tudi ta izdaja ne upošteva omenjenega stiškega rokopisa, čigar objava ostaja desiderat.

5. Tunc praeses commotus in ira vim ei inferri praecepit, ut invitus sacrificaret. Beatus autem Florianus elevavit vocem suam (ad dominum) et dixit: »Domine deus meus, in te speravi et te denegare non possum, sed tibi milito et tibi offero sacrificium laudis. Protegat me dextera tua, quoniam benedictum nomen tuum est in coelo et in terra. Domine, da mihi tolerandi virtutem et suscipe me inter sanctos atletas tuos, qui ante me confessi sunt nomen sanctum tuum et indue me, domine, stolam candidam virtutis tuae et in spiritu sancto tuo confirma me. Et ne permittas me conculcari a diabolo, sed esto mihi dux in via iustitiae et in virtute tua, ut te laudem et tibi hymnum dicam, qui es benedictus in secula. Amen.«

6. Aquilinus autem praeses haec audiens inrisit eum et dixit: »Ut quid insipienter loqueris et inrides praecepta regum? (Sacrifica diis).« Beatus Florianus respondit: »Et quando humanam militiam exercebam, adtamen occulte deum meum colebam, unde me non potuit diabolus ex integro occupare. Corporis quidem mei potestatem habes, animam autem meam non potes tangere; solus enim deus in hac praevalet. Usque hodie iussionibus iudicum obedi; parui, quantum decet militem, hoc autem me nemo suadet, ut demoniis sacrificarem. (Non enim bene illis); ego fantasmata non adoro.«

7. In furore autem conversus praeses iussit eum fustibus caedi. Beatus Florianus dixit: »Tantum irascere, quantum qui corporis potestatem habes, quod iam concessi tibi. Si autem vis scire, quia non timeo tormenta tua, ignem accende et in nomine domini mei ascendo super eum.« Milites autem coeperunt eum cedere. Cum autem cederent eum, dicit ei praeses: »Sacrifica, Floriane, et libera te de tormentis.« Beatus Florianus respondit: »Ego verum sacrificium modo offero domino meo Jesu Christo, qui me dignatus est usque in hanc horam perducere et in exultationem hanc (constituit me), in qua nunc sum.« Haec autem sancto viro dicente iussit eum praeses iterum cedi. Cum autem cederetur, beatus Florianus, ita vultu hilari psallebat, sicut in gaudio aut in laetitia magna constitus. Tunc praeses iussit scapulas eius acutis ferreis confringi. Hoc facto beatus Florianus amplius glorificabat deum et semper se christianum profitebatur.

8. Tunc iniquissimus praeses, cum se superatum videret in omnibus, dedit in eum sententiam et iussit eum duci ad fluvium Anesum et ibi praecipitari de ponte, quarto Nonas Madias. Beatus Florianus data in se huiusmodi sententia ibat gaudens et exultans in vitam aeternam, quam dominus promisit diligentibus se. Cumque etiam, quasi ad lavacrum duceretur, ita hilaris pergebat, pervenerunt ad locum, ubi eum debebant proicere. Ligaverunt ei lapidem ad collum eius. Rogavit autem milites, qui eum tenebant, ut permitterent eum orare dominum. Stans autem contra orientem beatus Florianus extendens manus suas ad caelum dixit: »Domine Jesu Christe suscipe animam meam.« Et oravit quasi horae unius spatium, ita ut revererentur et timerent eum tangere, qui eum duxerant. Tunc adveniens quidam plenus rabie dixit ad eos: »Quid statis et non facitis iussionem praesidis?« Et haec dicens praecipitavit eum de ponte in fluvium et statim oculi eius crepuerunt (videntius omnibus circumstantibus). Fluvius autem suscipiens martyrem Christi expavit et elevatis undis suis in quodam loco eminentiori in saxo corpus eius deposuit. Tunc annuente favore divino adveniens aquila expansis alis suis in modum crucis eum protegebat.

9. Tunc beatus Florianus manifestavit se cuidam feminae corde deo devotae, quae eum conderet humo secretiori loco, certis indicis designavit ei locum, ubi eum conderet vel ubi eum sepulturae traderet. Mulier autem hac visione conperta iunxit animaliola (et) ad fluvium properavit. Propter timorem autem gentilium in virgultis vel frondibus eum involvit, quasi se simulabat ad hortulum claudendum ducere. Ducente autem eum ad locum, ubi ei designaverat, factum est, ut lassarentur animaliola prae nimio ardore solis et steterunt, ita ut non possint ambulare neque amplius progredere. Tunc mulier, tribulans mentem oravit ad dominum, ut ei divina misericordia subveniret et statim in eodem loco fons adfluentissimus erupit, qui ad testimonium eius usque hodie perseverat. (Ex quo saciata animaliola pervenerunt ad locum, ubi ei designaverat beatus Florianus et amplius se movere non potuerunt.) Et ita pervenit ad locum, ubi ei ipse revelaverat et ibi eum mulier propter imminensem et amarissimam persecutionem secrete cum festina-

tionem sub terra deposuit. In quo loco fiunt sanitates magnae (per gratiam, quae data est illi a deo, daemones effugantur, febricitantes sanantur) et omnes infirmi, qui fide integra speraverint, misericordiam consequuntur.

10. Illi autem quadraginta confessores, quos supra memoravimus, dum haec aguntur, in carcere obierunt.)

11. Acta sunt autem haec (apud Noricum Ripensem loco Lauriaci) adversantibus in illis diebus Diocletiano et Maximiano, agente vero Aquilino praeside, regnante domino nostro Jesu Christo, cui est honor et gloria in secula seculorum. Amen.

Prevod:

PRIČENJA SE SPIS O MUČENIŠTVU SV. MUČENCA FLORIJANA

1. Zgodilo se je v tistih dneh pod cesarjema Dioklecijanom in Maksimijanom, ko je bilo preganjanje kristjanov, kadar so kristjani bojevali raznovrstne boje, z Gospodu vdano mislijo sprejemali kazni, ki sta jim jih naložila trinoga, in so postajali deležni Kristusovih obljub. Takrat so se nekateri skrivali po gorah, drugi v skalnih votlinah, in si tako reševali življenje pred hudimi kaznimi (druge pa so po mestih mučili najbolj zavrženi oblastniki in tako so umirali v Gospodu Jezusu Kristusu). Tedaj sta se borili svetost in vera in sta s potrpežljivostjo ovenčali svoje borbe; ta zmaga pa vodi v večno življenje. Takrat so se na ukaz cesarjev borili najbolj brezbožni sodniki v blaznosti, Kristusovi borci so nasprotno trpeli in premagovali njihovo blaznenje. Castivredna vera pa je zmagala.

2. Ko je v tistih dneh prispel ukaz bogoskrunskih vladarjev v Obrežni Norik, ki ga je upravljal prezes Akvilin, je prišel prezes v lavriški tabor in je začel z vso vnemo zasledovati kristjane. In zajel je nekatere od teh svetih, štirideset po številu, ki so se zelo dolgo borili, trpeli raznovrstna mučenja in bili vrženi v ječo. Blaženi Florijan, nekdanji načelnik pisarne, z veseljem nasledi njihovo (mučeniško) pričevanje za vero. Ker je prebival v mestu Cetiju, je takrat, ko je slišal o dogodkih v Lavriaku, dejal svojim: »Po-hiteti moram v Lavriak k prezesu in tam pretrpeti za Kristusovo ime raznovrstna mučenja.« Poslovil se je od svojih in se podal na pot.

3. Ko je prišel nedaleč od Lavriaka, je stopil na most, ki je vodil čez reko, in srečal ljudi, s katerimi je prej služil, (ki jih je bil poslal prezes). In ko jih je vprašal, kam gredo, so mu rekli: »Mar nisi slišal za ukaze cesarjev, ki so prispeli k prezesu, s katerimi za-povedujeta, da vsi ljudje opravijo daritve bogovom. Tisti, ki bodo to odklanjali, bodo usmrčeni z raznovrstnimi mučenji.« Ko je blaženi Florijan to slišal, je rekel: »Bratje in tovariši, kaj iščete druge, saj sem tudi jaz kristjan. Pojdite in sporočite prezesu, da sem kristjan in da sem tukaj.«

4. Oni pa so ga zgrabili in odvedli k prezesu, z besedami: »Kaj iščemo druge, ko se tudi Florijan, načelnik naše pisarne, izpoveduje za kristjana?« Prezes mu reče: »Flor-ijan, zakaj tako govorijo o tebi? Pridi, daruj bogovom kakor jaz in tvoji tovariši, da boš živel z nami in ne boš skupaj z nepokorneži kaznovan v skladu z ukazi cesarjev.« Blaženi Florijan odvrne: »Tega ne bom naredil! Ti pa kar stori, kar ti je zapovedano.«

5. Tedaj je prezes, ki ga je zgrabila jeza, odredil, naj ga prisili, da bo daroval proti volji. Blaženi Florijan pa je povzdignil svoj glas (h Gospodu) in rekel: »Moj Gospod Bog, v tebe sem upal in tebe ne morem zatajiti, temveč tebi služim in tebi ponujam žrtveni dar slave. Naj me zaščiti tvoja desnica, kajti blagoslovljeno je tvoje ime v nebesih

in na zemlji. Gospod, daj mi moč, da bom vzdržal, in sprejmi me med svoje svete borce, ki so pred menoj izpovedovali tvoje sveto ime! Obleci me, Gospod, v belo štolo svoje moči in utrdi me v svojem Svetem duhu! In ne dopusti, da bi me poteptal hudič, temveč bodi mi vodnik na poti pravičnosti in v tvoji moči, da te bom slavil in pel hvalnico tebi, ki si blagoslovljen na veke vekov. Amen.«

6. Ko je prezes Akvilin to slišal, se mu je zasmel in mu rekel: »Kaj pa govoriš tako nespametno in zasmehuješ ukaze vladarjev? (Daruj bogovom).« Blaženi Florijan je odgovoril. »Tudi ko sem opravljal zemeljsko službo, sem kljub temu skrivoma častil svojega Boga, zato se me ni mogel povsem polastiti hudič. Oblast imaš nad mojim telesom, moje duše pa se ne moreš dotakniti; kajti Bog sam vlada v njej. Vse do danes sem se pokoraval ukazom sodnikov. Ubogal sem, kolikor se za vojaka spodobi, vendar pa me ne bo nihče prepričal, da bi daroval hudobnim duhovom. (Kajti njim bi ne bilo prav); ne bom molil prikazni.«

7. Prezes je pobesnel in ukazal, naj ga pretepajo s palicami. Blaženi Florijan pa je rekel: »Le divjaj toliko, kolikor imaš oblast nad telesom, ki sem ti ga že prepustil. Če pa hočeš zvedeti, da se ne bojim tvojih mučenj, prižgi grmado in v imenu svojega Gospoda bom stopil nanjo.« Vojaki so ga začeli pretepati. Ko so ga topli, mu prezes reče: »Daruj bogovom, Florijan, in reši se mučenja.« Blaženi Florijan je odgovoril: »Pravi žrtveni dar zdaj ponujam svojemu Gospodu Jezusu Kristusu, ki me je blagovolil privedi do te ure in (me postavil) v tako radost, v kakršni sem zdaj.« Ko je sveti mož to rekel, je prezes ukazal, naj ga ponovno pretepajo. Ko so ga topli, je blaženi Florijan pel psalme tako radostnega obraza, kakor bi občutil srečo ali veliko veselje. Tedaj je prezes ukazal, naj mu z ostrimi železi strejo ramenske lopatice. Ko so to storili, je blaženi Florijan še bolj častil Boga in se vseskozi izpovedoval za kristjana.

8. Ko je tedaj prekrivni prezes videl, da je v vseh ozirih premagan, je izrekel sodbo nad njim; ukazal je, naj ga odvedejo k reki Anizi in tam strmoglavijo z mostu, četrtega maja. Po izreku take sodbe je blaženi Florijan šel vesel in radosten v večno življenje, katerega je bil Gospod obljubil tistim, ki ga ljubijo. In ko je tudi hodil vesel, kakor da ga peljejo v kopel, so prišli na kraj, kjer naj bi ga vrgli [v reko]. Privezali so mu kamen okrog vratu. Prosil je vojake, ki so ga držali, naj mu dovolijo moliti h Gospodu. Blaženi Florijan se je obrnil proti vzhodu, iztegnil je svoje roke proti nebu in rekel: »Gospod Jezus Kristus, sprejmi mojo dušo.« In molil je skoraj eno uro, da so občutili strah in so se ga bali dotakniti tisti, ki so ga bili privedli. Tedaj je pristopil nekdo poln besa in jim rekel: »Kaj stojite in ne izpolnite prezesovega ukaza?« To rekoč ga je strmoglavil z mostu v reko in v trenutku so se s tleskom razlile njegove oči (kar so videli vsi, ki so stali okrog). Reka, ki je sprejela Kristusovega mučenca, se je prestrašila, dvignila je svoje valove in odložila njegovo truplo na nekem kraju na štrlečo skalo. Takrat je prišel po namigu božje naklonjenosti orel in ga zaščitil s perutmi, iztegnjenimi v obliki križa.

9. Tedaj se je blaženi Florijan prikazal neki ženski, s srcem predani Bogu, ki ga je pokopala na skritem kraju, tako da ji je z določenimi znamenji pokazal kraj, kje naj ga pokoplje oziroma kje naj ga izroči zemlji. Po tem prividu je ženska vpregla živinčeti (in) pohitela k reki. Iz strahu pred pogani ga je ovila v šibje in listje, ker je hotela zbuditi vtis, da vozi za ogradičev vrtička. Ko ga je peljala na kraj, ki ji ga je bil določil, se je pripetilo, da sta zaradi žgoče pripeke živinčeti obnemogli in obstali, tako da niso mogli hoditi in nadaljevati poti. Tedaj je ženska s tesnobo v srcu molila h Gospodu, da bi ji prišlo na pomoč božje usmiljenje, in pri priči je na tistem kraju izbruhnil vodnat izvir, ki je ostal v njegovo pričevanje vse do današnjih dni. (Živinčeti sta se iz njega napojili in prispeli so na kraj, ki ji ga je bil pokazal blaženi Florijan, in niso se mogli več pomikati dalje). Tako je prispela na kraj, ki ji ga je bil sam razkril, in tam ga je ženska zaradi grozečega in izredno hudega preganjanja skrivoma in v naglici pokopala. Na tistem kraju se dogajajo velike ozdravitve (z milostjo, ki jo je Bog naklonil njemu, izganjajo se hudobni duhovi, ozdravljajo se mrzlični) in vsi bolehniki, ki so upali s trdno vero, dosežejo usmiljenje.

10. (Tistih štirideset spoznavalcev, ki smo jih zgoraj omenili, pa je umrlo v ječi, medtem ko se je to dogajalo.)

11. To se je zgodilo (v Obrežnem Noriku v kraju Lavriaku) v tistih dneh, ko sta sovražno postopala Dioklecijan in Maksimijan, ko je bil prezes Akvilin in ko je vladal naš Gospod Jezus Kristus, ki sta mu čast in slava na veke vekov. Amen.

SUMMARY

Christianity in Aquileia and the Eastern Influential Area of the Aquileian Church from Its Beginnings to the Introduction of Religious Freedom.

As to the pre-Constantine era, it is owing to the unfavourable structure of the sources referring to the period that it has been made quite difficult to study the history of Christianity in Aquileia and even more so in the eastern influential area of the Aquileian Church. The almost sole source pertaining to contemporaneity itself can be considered the theological essays of the martyr Bishop Victorinus of Poetovio, which all by themselves give but very little direct evidence to the historian; yet they represent the only authentic expression of the Christian culture existing in Poetovio in about 300. A few other sources date back to late antiquity, to the 4th, the 5th and the 6th cent. (here we should mention first *Martyrologium Hieronymianum*, the document of primary importance, and then also several notes scattered in the writings of the Fathers of the Church, as well as archaeological records originating during late antiquity and throwing light upon the development of Christianity in the pre-Constantine period). The third and by far the most extensive group of sources consists of martyrs' legends dating back to the early and the high Middle Ages (and a few also to the late Middle Ages or even to modern times) and of their echoes in martyrologies (in historical martyrologies, *Martyrologium Romanum*, *Synaxarium of the Church of Constantinople* and in other eastern calendars) and chronicles (primarily in those from Aquileia, Grado and Venice) as well as in modern historiography from Humanism onwards. This last group of sources is rather problematic; it can offer us but very few reliable data, for it contains the "sources" that were not created till after about five to thirteen hundred years had passed since the times they tried to give an account of. Even though the sources in question are not dependable, they deserve our careful consideration because it is through them that we get acquainted with the medieval conceptions and notions of the beginnings of Christianity, and above all because the majority of these legends hide in themselves the core that is trustworthy, yet most difficult to define. Owing to the fact that this third group of information is clearly predominant, the scope of the study of the early Christian period much too often

narrows and limits itself to simply describing either the history of individual personalities or even just the genesis of certain "sources". Therefore the picture of the development of Christianity in the pre-Constantine period remains very fragmentary indeed, and all the attempts at drawing synthetic conclusions have one weak point in common: they are all based, to a larger or smaller extent, on hypothetical presuppositions.

As the earliest reliable reports on the presence of the Christians in the vicinity of the discussed territory, referring to the period from the end of the 1st cent. to the end of the 2nd cent. (Titus' mission in Dalmatia, the so-called "miraculum pluvium" during Marcus Aurelius' war against the Quadi in 172, and Ireneus' report on the churches in Germania), are rather sparing of evidence, and since the interpretations of some material records from this period (Christian tombs and Christian tombstones from the end of the 1st cent. and from the 2nd cent. found in Emona) are unconvincing, it is legendary tradition and chiefly the legend of St. Hermagoras that can be considered the best authority for the study of the beginnings of Christianity in Aquileia and the Aquileian influential area. This legend is believed to bear witness to the formation of the Aquileian Christian community and the beginning of the mission outside Aquileia already in the age of Nero. The legend, handed down in two versions differing slightly in their form as well as contents, ranks in itself among the most complicated creations of early medieval hagiographic literature; it was written down in the 9th cent. (the earliest manuscript dates from the 11th cent.), whereas regarding the conceptual aspect and the contents its origin can be traced back to late antiquity. It must have existed, together with all its basic characteristics (especially the introductory legend of St. Mark), in the times of the Istrian schism, when it served to back up the ecclesiopolitical aspirations of the Aquileian Church; however, it may have existed already in the second half of the 5th cent., when Aquileia had to reconsolidate her position after the affirmation of the neighbouring ecclesiopolitical centres (Milano, Ravenna) and after some really bad catastrophes (the Huns' conquest of the city in 452, the loss of large parts of the metropolitan territory in north and east). It is the answer to the question whether the historical existence of Hermagoras' personality can be proved or not that defines the value and influence that the legend exerts upon our knowledge of the beginnings of Christianity in Aquileia. As to this question, there are two viewpoints in historiography. According to the first one, which is advocated mostly by Italian historiography, the personality in question is claimed to be the first Aquileian bishop, whose identity can also be proved by the old catalogues of Aquileian bishops and especially by the note made in the Hieronymian martyrology. This bishop cannot be placed in the age of Nero, but (in accordance with majority opinion) somewhere in the first half of the 3rd cent. According to the second viewpoint, which has become valued in this century (the thesis has been put forward by S. Ritig and later on further

developed by R. Egger), it is the Singidunum lector Hermogenes (mentioned in the sources originating in the Aquileian area at the end of the 4th cent. or the beginning of the 5th cent., and in the Hieronymian martyrology, speaking of him as of an Aquileian martyr), whose relics were brought to Aquileia at the beginning of the 5th cent., that should be believed to hide behind the name of Hermagoras. There are a number of external circumstances that speak in favour of the traditional viewpoint and confirm the historical core of the legend. The assimilation of the name Hermogenes to Hermagoras is rather unlikely. Besides, it is also hard to believe that the Aquileian Church should have used a foreign martyr while creating a legend of its own beginnings; and the thesis is most strongly disputed by the fact that the cults of St. Hermagoras and St. Hermogenes, together with the supposed possession of their relics, existed side by side in the Aquileian region throughout the Middle Ages. The fact that the cult of the Singidunum martyr Hermogenes was kept alive in Aquileia apart from the cult of St. Hermagoras indicates that there were originally two different saintly personages, whom only later on modern science tried to fuse into one personality. The great ecclesiopolitical significance of the Aquileian legend is proved by the legend of the Aquileian virgins, which is of slightly later origin, yet it shows the same, now even more clearly profiled ecclesiopolitical tendencies created in the times of the Istrian schism. It is in both legends that the historical background is formed by the existence of Bishop Hermagoras in Aquileia and the beginning of an organized Christian community in the city under this bishop, and perhaps also by the beginning of the mission from Aquileia. It is quite impossible to date these events with any reliability; they may be placed somewhere in the second half of the 2nd cent. or, with still greater probability, the first half of the 3rd cent. This Christian community was organized on the basis of the influence coming from Rome, which can be concluded from the legend as well as from "Liber pontificalis" and its mention of the foundation of dioceses "per diversa loca" of Italy, and with much less reliability, from the tradition of the Aquileian pope Pius I (the middle of the 2nd cent.). On the other hand a number of reports show strong eastern, mostly Jewish Christian, and predominantly Alexandrian elements of early Aquileian Christianity (their quite early worship of the Virgin Mary, the observance of Saturday, certain eastern elements of the Aquileian liturgy). It is as a synthesis of Roman and eastern Christianity that the Aquileian Church is shown in the light of two sources which are of vital importance to the knowledge of early Aquileian Christianity: firstly, the Aquileian creed, which developed from the Roman one (it had developed independently since about the first half of the 3rd cent.) and secondly, the mosaics in the Theodorian Basilica (about 320). The Aquileian creed and the mosaics of the Theodorian Basilica are the only sources that give us a more complete picture of the essential traits of early Aquileian Christianity. As to the origin and the early formation

of the Aquileian Christian community, these two sources show that there was at work an entire conglomeration of influences that were interwoven to such a degree that it is hard to arrange them in chronological order. Thus we can but suppose the influence of the Jewish-Christianly coloured Christian community from Alexandria to have prevailed (simultaneous influences from Syria being also strong) in the earliest period (the 2nd cent.), and the influence of the western churches, mainly those of Africa and Rome, to have become increasingly predominant since at least the middle of the 3rd cent. Western influences finally prevailed at the end of that period.

Owing to insufficient sources, it is even harder to study the beginnings of Christianity in the eastern influential area of the Aquileian Church than in Aquileia herself. It is most surprising to observe that the Hieronymian martyrology from the middle of the 5th cent., created within the Aquileian region and maybe even in the near vicinity of Istria, mentions not even one martyr of undoubtedly Istrian origin, nor does it quote any martyr belonging to the present-day Slovene territory. On the other hand the wealth of medieval Istrian hagiography, and above all that of Tergeste, is quite astonishing. Of five Tergeste legends (the legends of Primus and Marcus, Lazarus, Apollinarius, Euphemia and Thecla, Sergius and Bacchus) it can be said that their historical cores are very narrow indeed and hard to define. According to the present knowledge of sources, these legends do not describe Tergeste martyrs, but use names of other martyrs, whose lives and deaths are set in Tergeste. These legends did not spring simultaneously; their historical background, the cults of relics in the broader northern Adriatic region, and in some cases problematic reports in the Hieronymian martyrology can be traced back to late antiquity and the Byzantine period. The earliest of these legends were created somewhere in the 7th or the 8th cent. (the Tergeste virgins, the military martyrs), whereas the others did not appear before the Caroline age or even still later. These legends relate to us practically no objective facts about Christianity in Istria before the 5th or the 6th cent., and are thus of no use as sources for the study of the beginnings of Christianity in the 2nd and the 3rd cent.; neither can be used for that purpose the legend of St. Maximus of Emona, which was created as an adaptation of the original reports on the martyrdom of Maximus in Ephesos in 250. Both versions, the Istrian and even more so the Carniolan one, can be considered fakes; the former appeared in the late Middle Ages, whereas the latter, the Carniolan one, was created still later, in the 17th cent. The attempt at connecting this martyr with the first known bishop of Emona from the last quarter of the 4th cent. cannot undergo criticism.

With the above mentioned legends, we have exhausted the "sources" for the study of propagation of the Christian faith into the eastern influential area of the Aquileian Church. As reliable material proofs of the existence of Christianity before the end of the 3rd cent. can be found neither

in Aquileia nor in Istria nor Noricum, it is but general conditions, namely the deep social changes occurring in the Roman Empire in the 2nd and the 3rd cent., that we can take into consideration while reconstructing the process of Christianization. Such conditions are as follows:

a) the changes of the ethnic structure and together with it, to some extent, also of the social, economic and religious structures of the population in cities, resulting from the increasing percentage of the Greek-Oriental population, which amounted to about 10 to 20 per cent at the end of the period. The greater part of this population came from the Syrian-Palestine region, the Jews constituting an important part among them.

b) the greater intensity of the army life (the presence of the Pannonian legions in the east, and of the eastern ones in the Danubian area, intensive relations between the army and the city population during the civil wars in the 3rd cent.).

c) the propagation of various eastern religions, especially Mithraism, which were precursors and contemporaries (yet not rivals) of Christianity.

Since the discussed territory lay at the juncture of different missionary roads, there can be distinguished only few common traits, characteristic of the entire region. This area was not spared the dogmatic disputes and heretical movements pestering the early church in the 2nd and the 3rd cent. Regarding its culture, Christianity here can be still considered Greek-Oriental, for we cannot yet speak of the specific Aquileian Christian culture (unlike the Christian cultures of Asia Minor, Syria, and Africa, for example). As dioceses based on the territorial principle had not developed yet, no ecclesiopolitical affiliation to a certain centre could come into question, and even less so the hierarchy of such centres. We can discuss only influential areas, which were not homogeneous and sometimes formed without respect to Roman government.

It is no less than five legends originating in the territory in question that mention Emperor Numerianus (283—284) as a persecutor of Christians. These are the legends of the Aquileian martyrs Hilarius and Tatianus, Servulus from Tergeste, Germanus from Pola, Pelagius from Emona, and Maximilianus from Celeia. Since Numerianus' persecutions of Christians in this area are quite out of the question, we must take into account all the sources (from the whole empire) that make mention of Numerianus as a persecutor while searching for answers to the questions raised by these legends.

The reports on the instances of martyrdom in Numerianus' times refer territorially to three areas: the East (8 instances), Rome (6), and the Aquileian-Istrian and southern Noricum area (5). The fact that Numerianus appears as a persecutor in sources that seem to have no mutual relation can be explained by various influences:

In the East, the idea was based on the belief in the martyr's death of the Antiochian bishop Babylas (in fact a Martyr "sub Decio") in the time

of Numerianus. This conception appears to have developed because Numerianus was mistaken for Emperor Valerianus (similar names, and also similar fates in later tradition).

In Rome such a conception was due to the belief in the close connection between Numerianus and Diocletianus, and the belief in the philochristian policy of Numerianus' brother, Emperor Carinus, which emerged in Rome in the 5th (?) or the 6th cent. during the political struggles between the pagan and the Christian (Anicii) parties. This conception spread from Rome to the Aquileian-Istrian region.

The conception of Numerianus as a persecutor of Christians, which has no historical background, is the result of either a mistake or political interests in the milieu where it was created. It appeared in east and west in the 5th and the 6th cent., and can be traced back somewhere to the second half of the 6th cent. in the sources that can be dated with great reliability. In the Middle Ages, it entered the historical consciousness of the Greek Byzantine and the Latin western worlds as one of historical constructions. As to the number of the instances of martyrdom "sub Numeriano", the reports referring to the East or to Rome give a number that is almost negligibly small in comparison with the otherwise high number of martyrdoms, whereas in the Aquileian area the "sub Numeriano" number represents about one quarter of all known martyrdoms. At the same time, these are the oldest datable instances of martyrdom if Aquileia and Tergeste with their rich hagiographic traditions are not taken into consideration. Therefore their evaluation is of extraordinary importance to the knowledge of the beginnings of Christianity in those regions. Unfortunately, these legends give us but very few historically reliable data, which at the best, in the legend of Hilarius and Tatianus, for example, narrow and limit themselves to the martyr's name (the martyrs' names), the place and the date of the martyrdom and possibly also to his (their) rank in the church community, whereas at least one or even two of the mentioned elements are deleted in all other instances. None of these legends were created on the basis of authentic material from antiquity. While the swerving from the truth is still admissible in some cases (e.g. the legend of Hilarius and Tatianus), it is quite unacceptable in others (e.g. the legend of Maximilianus from Celeia). The legend of Hilarius and Tatianus is the only one to describe events whose historical existence can be proved by sources from antiquity. In all the other cases the historical backgrounds of the described events (a Christian martyr's death with an indication of the place and the date) are probable, yet testified only by half a millennium younger material. In the cases of Servulus, Pelagius and Maximilianus, it is the place of the martyrdom that is considered unreliable, whereas it is the date that cannot be depended upon in the case of Germanus. None of the legendary martyrs can be considered a fictitious personality; moreover, these legends were not

created only on the basis of the local veneration of relics, which can be said of the legend of the Aquileian virgins and the afore-mentioned Tergeste legends. It is only the Tergeste saint Servulus that has, in all probability, origin in a completely different milieu. None of these martyrdoms can be proved to have occurred in the times of Emperors Numerianus and Carinus, in the year 284; nevertheless, it can be concluded on the basis of the example of the Aquileian legend, which in all probability describes the events from before Emperor Diocletianus, and on the basis of the analogies from Rome and the East (it is in three cases that the "sub Numeriano" martyrdoms refer to the time of Emperor Decius) that the martyrs in question belong to the times preceding the great persecution of Christians. Thus the discussed martyrs most probably belong to the second half of the 3rd cent., i.e. the times of the consolidation of Christianity in Aquileia and the emergence of the first Christian communities outside Aquileia, in the Venetian region, Istria, and Noricum. It is martyrs' legends that still represent the only sources for the study of this age; consequently, our knowledge of it is uncertain and burdened to a high degree by hypothetical suppositions.

On entering the period of the persecution of Christians during the times of Emperor Diocletianus and his joint-rulers, we set foot on more or less firm ground concerning the study of Christianity in Aquileia. The persecution of Christians in the north-eastern part of Italy did not last till the so-called edict of Milan, but it continued from the February of 303 to the May of 305, the time of Emperor Maximilianus' abdication. Maxentius tolerated Christianity, which can be proved by the material found in the treated area, viz. by the second currency issue of the Aquileian mint (308), where we sporadically come across Christian signs on the coins found in the 3rd officina; according to the structure of the most representative find of coins of that period, the Centur hoard, the extent of this issue of "Christian" coins was not large, for its number amounted to about 3 per cent of the coins in the 2nd series, and to little less than 1 per cent of the total output of the Aquileian mint during Maxentius' rule; as to the total emission of Maxentius' mints, this currency issue was hardly noticeable. The persecution of Christians does not seem to have been severe in Aquileia. We know of only few victims from Aquileia in that period: five martyrs belonging to Cantius' group (Cantius, Cantianus, Cantianilla, Protus, and Chrysogonus), Felix and Fortunatus, which makes altogether seven martyrs, or eight if we also add Anastasius, who died in Salona. The reports found in the legend and speaking about extraordinary severe persecution and jails full of martyrs and confessors are undoubtedly at least slightly exaggerated. It is not only the small number of martyrs but also the fact that Anastasius, wishing himself a martyr's death, had to go elsewhere to achieve his aim that makes us deny the truth of such statements. All the legends, including that of Anastasius, connect the martyrdom

with Diocletianus' presence, which may be considered reminiscence of the emperor's journey from Rome to the East in the first half of 304. All the martyrdoms that according to the calendar fall somewhere between the end of November and the middle of June (or Anastasius' martyrdom in Salona at the end of August) can be dated to the end of 303 or to 304. Thus all the martyrs with the only exception of Chrysogonus fell victims of Diocletianus' 4th edict (March 304), by which the entire population was ordered to make pagan sacrifices. This is also referred to, in an exaggerated form, by the legend of St. Anastasia and the legend of Felix and Fortunatus. The mode of the Aquileian martyrs' executions does not show any excessive fanaticism of persecutors. The martyrs of Cantius' group were beheaded without any previous torture, whereas Felix and Fortunatus were beheaded after being tortured. It is quite obvious that these different procedures reflect the then penal law and its different treatment of the members of the higher social strata (*honestiores*) on the one hand, and the lower ones (*humiliores*) on the other.

The light thrown by legendary sources upon the life of the Aquileian Christian community in the age of persecution is but poor and uncertain. Not a single source mentions the church organization and its hierarchy, which existed at that time beyond doubt. The church hierarchy appears to have stood the persecution well (Bishop Chrysogonus, probably the second in the succession of the Aquileian bishops bearing this name, was the only one to be put to death); the victims were evidently "chosen" at random from among the lay members of the church community. The example of the Cantii, who owned estates and led a smaller centre of Christian life in the vicinity of the city, and the examples of Felix and Fortunatus, who originated from the neighbourhood of the city, indicate that Christianity had already spread from the city to the country by that time. Three of the martyrs' names are of Greek origin (Chrysogonus, Protus, and Anastasius), whereas the other five names are Latin. Consequently, we can draw a conclusion that Christianity comprised the native Latin population, too, and even its wealthier strata, whose members were also the Cantii.

We know but very little about the ideas and concepts prevailing in the lives of the Aquileian Christians. The Cantii as well as Felix and Fortunatus tried to run away from their persecutors — they are all believed to have fled eastwards or north-eastwards, in the direction of the present-day western Slovene territory; Anastasius, however, wishing to become a martyr, went in "search" of persecutors of his own free will. His deeds reflect the presence of the montanistic ideas as regards his voluntary or intentional self-sacrifice for the religion, the ideas that were present throughout the period of persecution even though they were for the most part not approved of.

It is the cosmopolitan character of the Aquileian bishopric, the ordination of clerics in the area outside the immediate suburbia (the instance of

St. Donatus), and above all the attendance of its bishop at the synod in Arles in 314 (with the most extraordinary representation of Dalmatia) that prove the fact that the Aquileian Christian community achieved considerable prestige in the entire northern Adriatic region already in a period previous to the age of religious tolerance. And it was during this early period that, within its influential area, the Aquileian diocese began to practically develop diocesan authority based on the regional principle.

On the whole, it is but little that we know about the Christian communities in Istria in the age of persecution. We know of only three Christian communities, viz. those in the Roman colonies in Tergeste, Parentium and Pola. On the authority of archaeological records (for Parentium and Pola) and hagiographic documents (for Tergeste and Parentium), it can be concluded that these Christian communities were rather small. It is not known when they were formed. The Parentium archaeological documents that prove the existence of organized religious life can be traced back somewhere to the middle of the 3rd cent. This period can be imagined as an age of the formation of Christian communities in other towns, too, viz. in Tergeste, Pola, and in the vicinity of the Istrian territory, in Emona. As to the degree of organization, these Christian communities differed from one another about the year 300. Tergeste apparently had no diocese yet, for there is no mention of the bishop made in any of the Tergeste legends; in the legend of St. Iustus, too, it is the presbyter that plays the role of the highest representative of this community. We know nothing about Pola. The only Christian community that was organized as a diocese was that of Parentium, which was probably one of the reasons why this community suffered most during the time of persecution. The death of Bishop Maurus and the deaths of five other Christians from Parentium (Eleuterius, Iulianus and Demetrius, Proiectus and Acolitus), one of whom was most probably a cleric (a deacon in all probability), represented the highest contribution that an Istrian Christian community had to pay with its people's blood; it was almost as high as the blood-tax paid by Aquileia in the times of Diocletianus' persecution.

As to the large Emona region, there are no reports on the Christians in that period; yet there are some indirect reports from the vicinity of the region (about 270, the birth of St. Donatus into a Christian family in a smaller Istrian place lying on the border with Pannonia and Dalmatia, and about 347 the birth of St. Hieronymus in Strido in already christianized environment) that make us conclude that Christianity began to spread to the country already in that period. Nothing is known about the then church organization, either. The life courses of the two above mentioned saints, whose first important stopping place was Aquileia, show that this whole region was under the influence of the Aquileian Christian community.

It is only partially correct to number Noricum, too, among the parts constituting the then influential area of the Aquileian church. There are no reliable documents referring to that period that would prove the influence or even the missionary-organizational dependance of the Noricum Christian communities upon Aquileia; such dependance, past doubt, did not exist till the last quarter of the 4th cent. Theoretically speaking, the persecutions of Christians in Noricum continued until Galerius' edict in the April of 311; nevertheless, they were most probably abolished already at the time of Licinius' inauguration after the tetrachs' conference in Carnuntum in the November of 308. So the Christian communities of this region can be said to have lived in harder circumstances, which, in addition, lasted for a longer period.

A good document for the study of the course of the persecution of Christians in Noricum is provided by "Passio Floriani", which is undoubtedly the best of all the till now discussed legends. In addition to relating the central Florianus story, based on a record reaching back to antiquity (the times before the Hieronymian martyrology was created), this work gives a fairly convincing account of the circumstances of the persecution of the Christians in Noricum. Those conditions were characterized by the flight of the Christians to the mountains and their hiding in caves, the capture of most believers, who later pined away in prison, and the existence of Christian communities in Cetium and Lauriacum. The fact that Florianus went to meet persecutors, as well as his provocative action most likely reflect montanistic ideas. The social origin of the martyr (a civil servant) indicates that Christianity sporadically comprised even the members of the state apparatus and the holders of the government authority and ideology, i.e. the social class that was, as a whole, the last to adopt the Christian faith.

As to Poetovio, a town lying on the border line between Pannonia and Noricum and possessing the only Christian community that could compete with the one in Aquileia regarding its size and significance, the development of its Christian community can be said to belong to the verge of the Aquileian influential area, where strong influence from Illyricum and Asia Minor could be felt. The development of Christianity in Poetovio is revealed to us through the preserved work of the greatest and at the same time the only relatively tangible personality that lived in this region in the pre-Constantine period, viz. through two preserved essays of the martyr Bishop Victorinus of Poetovio, *Treatise upon the Origin of the Universe*, and *Commentary on Apocalypsis*. Since these two works tell us practically nothing about the history of the Poetovio Christian community, they can help us but very little with the attempt at the reconstruction of the spiritual and material lives of the Poetovio Christian community. If we consider the still unsolved and insolvable question to which extent his essays (ideas) may be regarded as representative of the

Christian life in Poetovio (or even in the broader Noricum-Pannonian area), the possibility of acquiring any reliable knowledge of the Christian life on the basis of these two essays seems to be very small indeed.

As to his human dimensions, Victorinus rises high above the rest of the ecclesiastical lords of that period within the Aquileian influential area. Being the first Latin interpreter of the Bible, he transferred Greek theological learning to the West (the influences of Origenes, Ireneus and Hippolytus are the most evident) and thus paved the way for the greatest Latin interpreter of the Bible in the early Christian period, his distant fellow-countryman, St. Hieronymus. Among Victorinus' viewpoints, in all probability his own, personal viewpoints, which could not be necessarily connected with the life and the views of the Poetovio Christians, we should emphasize primarily his negative stand against the secular Roman state, in which he perceived a work of Satan (such a view may have been predominant among the Christians in general in the age of persecution), as well as his interest in history, and his anti-Semitic orientation (this, too, may reflect conflictive relations with Jewish diasporas, at that time existing in a number of places of the northern Adriatic and the Danubian areas). Speaking of those spiritual elements of the Christian life which can be in all probability applied to the Poetovio Christian community, we should stress in the first place binitarian conceptions, or better the rather vague conception of the Holy Spirit as the third person constituting the Trinity, and above all the archaic formula of the creed (*regula fidei*); this formula can be considered the prime source of our knowledge of the dogmatic characteristics of Christianity in Poetovio, for Victorinus states it quite clearly that he was obviously taught this formula in the home church community, where he had been baptized. Another, separate question is in what way, through what mediators this formula could influence the Irish apostle St. Patrick. It is especially important to point out the presence of spiritual millenarianism. In his *Treatise*, Victorinus appears as a follower of the idea of the cosmic week, which he connects with Asian messianic millenarianism in a hardly perceivable manner; in his *Commentary*, however, he is a moderate (spiritual) millenarian influenced by Asian spiritualism, in which he is related to Methodius from Olympus.

Victorinus' anti-heretic activity is also believed to reflect the then circumstances in Poetovio (and certainly in a broader area, too). Ranking among outstanding fighters against the heresies of his period, Victorinus criticized the aberrations of the Gnostics, Marcionites, and Patripassians. It is above all the latter two heresies that are supposed to have existed in the area in question (the Patripassians were certainly in Aquileia, the Marcionites and Gnostics in Illyricum, and perhaps in Aquileia); yet there is no criticism of the montanistic movement, which was quite powerful in the 3rd cent. Therefore it can be concluded that he was favourably disposed towards the Montanists (who also appreciated millenarian

tenets). This movement, too, can be believed to have been present in the discussed region, which supposition is indicated by "montanistic" actions of some martyrs (Florianus, Anastasius, and maybe also St. Iustus). According to the archaizing traits of Victorinus' theology and his struggle against heresies, the origin of the Christian community in Poetovio can be placed in the age of Severi, at the turn of the 2nd into the 3rd cent. The practical lives of the Christians from Poetovio were characterized by their tendency towards penitence, proneness to asceticism, already fully developed fasting habits, as well as by social and moral differentiation among individual members within a Christian community (rich-poor, simple-well educated, tepid-ardent).

At the threshold of the Constantine era, Christianity was already firmly anchored in Aquileia and the eastern influential area of the Aquileian church. There were a number of Christian communities in towns, and individual Christians or smaller Christian communities could also be sporadically found in the country, in the vicinity of towns as a rule. The spiritual image of Christianity was not uniform; while Aquileia was strongly influenced by Egypt, Rome and Africa, it was the influence of Asia Minor that was more pronounced in the eastern area. The territory discussed here represented a juncture of numerous maritime and continental missionary and influential routes coming from various parts of the then Christian world. In the beginning Christianity in that area was Greek-Oriental in cultural, linguistic and spiritual respects; yet it was already then that it began to acquire more and more western, Latin traits, which became even more predominant in the succeeding period, so that it necessarily became part of Western Christianity on the occasion of the historical, epoch-making division into the Christian West and East, the division that began to show in late antiquity and was performed in the Middle Ages.

(Translated by Aleksandra Pirkmajer)

IZBRANI VIRI

- ADO, *Martyrologium*, PL 123, 139—436.
- ANONYMUS, *Vitae patriarcharum Aquileiensium*, RIS 16, ed. L. A. MURATORIUS, Mediolani 1730, 5 ss.
- ANONYMUS LYONENSIS, *Martyrologium* (gl. *Édition pratique...*)
- Atti dei santi martiri Tergestini* (dodatek k P. KANDLER, *Pel fausto ingresso...*; gl. v sezn. literature).
- BEDA, *Martyrologium* (gl. *Édition pratique...*)
- BELLONUS UTINENSIS, Antonius, *De vitis et gestis patriarcharum Aquileiensium*, RIS 16, ed. L. A. MURATORIUS, Mediolani 1730, 25 ss.
- Bibliotheca hagiographica Graeca*, Troisième édit... par F. HALKIN, Subsidia hagiographica 8 a, Bruxelles 1957.
- Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, ed. Socii Bollandiani, Bruxelles 1898—1899.
- CHROMATIUS AQUILEIENSIS, *Opera* (*Sermones. Tractatus in Mathaeum*), cura et studio R. ÉTAIX et J. LEMARIÉ, CCSL 9 A, Turnholti 1974.
- *Sermons I, II*; Introduction, texte critique, notes par J. LEMARIÉ, trad. par H. TARDIF, SC 154, 164, Paris 1969, 1971.
- Chronica patriarcharum Gradensium*, ed. G. WAITZ, MGH *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI — IX*, Hannoverae 1878, 393—397.
- Chronicon Gradense*; gl. G. MONTICOLO, *Cronache*, 17—51.
- Chronicon patriarcharum Aquileiensium*, ed. DE RUBEIS, MEA, Appendix II, 6—8 (gl. v sezn. literature).
- Codex Iustinianus*; gl. *Corpus iuris civilis*.
- Codex Theodosianus*. Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis edidit adsumpto apparatu P. KRUEGERI Th. MOMMSEN, Dublin — Zürich 1971⁴.
- Codice diplomatico Istriano I, 50 — 1231*, ed. P. KANDLER, Trieste (brez letnice).
- Corpus iuris civilis. Volumen primum: Institutiones* (recognovit P. KRUEGER); *Digesta* (recogn. Th. MOMMSEN, retractavit P. P. KRUEGER), Dublin — Zürich 1973²²; *Volumen secundum: Codex Iustinianus*, Recogn. et retract. P. KRUEGER, Frankfurt am Main 1967¹⁴.
- (La) *Cronaca Veneziana del Diacono Giovanni*; gl. G. MONTICOLO, *Cronache*, 57—187.
- Cronache Veneziane antichissime*, pubblicate a cura di G. MONTICOLO, Vol. I, Fonti per la storia d'Italia, Scrittori — secoli X—XI, Roma 1890 (= G. MONTICOLO, *Cronache*).

- Cronica de singulis patriarchis Nove Aquileie*; gl. G. MONTICOLO, *Cronache*, 5—16.
- DANDULUS, Andreas, dux Venetiarum, *Chronica per extensum descripta* aa. 46 — 1280 d. C., a cura di E. PASTORELLO, RIS XII/I, Bologna 1938 ss.
- DELEHAYE, Hippolyte, *Commentarius perpetuus* . . .; gl. *Martyrol. Hier. Di gesta*; gl. *Corpus iuris civilis*.
- Édition pratique des martyrologes de Bede de l'Anonyme Lyonnais et de Florus*, edd. J. DUBOIS et G. RENAUD, Paris 1976.
- EUSÈBE de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, ed. G. BARDY, SC 31, 41, 55, 73, Paris 1952—1955—1958—1960.
- EUSEBIUS, *Chronicon*; gl. HIERONYMUS, *Chronica*.
- FLORUS, *Martyrologium*; gl. *Édition pratique* . . .
- HAHN, August, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau 1897⁸.
- HIERONYMUS, *Chronicon*; Eusebius Werke, Bd. 7, ed. R. HELM, GCS 47, Berlin 1956².
- *Lettres*, texte établi et traduit par J. LABOURT, tome I—VIII, CB, Paris 1949—1963.
- IOHANNES DIACONUS; gl. *(La) Cronaca Veneziana*.
- IRÉNÉE de Lyon, *Contre les hérésies. Livre V*, edd. A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU, Ch. MERCIER, SC 152, 153, Paris 1969.
- JAFFÉ, Philippus, *Regesta pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, Lipsiae 1885².
- KANDLER, Pietro, *Codice diplomatico Istriano*; gl. *Codice dipl. Istr.*
- KEHR, Paulus Fridolinus, *Italia pontificia, vol. VII (Venetiae et Histria)*, Berolini 1925.
- KOS, Franc, *Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku. Prva knjiga* (l. 501—800); *Druga knjiga* (l. 801—1000), Ljubljana 1902; 1906.
- KRONES, Franz, *Die Freien von Saneck und ihre Chronik als Grafen von Cilli. Zweiter Teil: Die Cillier Chronik*, Graz 1883 (slov. prevod: *Kronika grofov Celjskih*. Prevedel in z opombami opremil Ludovik Modest GOLIA, Maribor 1972).
- LACTANCE, *De la mort des persécuteurs*, ed. J. MOREAU, SC 39, Paris 1954.
- Liber pontificalis*, Texte, introduction et commentaire par L. DUCHESNE, I, Paris 1955².
- LUKMAN, Franc Ksaver, *Kristusovi pričevalci. Šestintrideset poročil o mučencih prvih stoletij*. Priredil I. POJAVNIK, Cerkevni očetje 1, Celje 1983 (= F. K. LUKMAN — I. POJAVNIK).
- Martyrologium Hieronymianum*, edd. I. B. de ROSSI et L. DUCHESNE, AA SS Nov. II/1, Bruxellis 1894.
- *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum*, ad recensionem H. QUENTIN ed. H. DELEHAYE, AA SS Nov. II/2, Bruxellis 1931 (vse navedbe iz MH so povzete po tej ediciji).
- Martyrologium Romanum, ad formam editionis typicae scholiis historicis instructum*, Propylaeum ad Acta Sanctorum decembris, edd. H. DELEHAYE, P. PEETERS, M. COENS, B. DE GAIFIER, P. GROSJEAN, F. HALKIN, Bruxellis 1940.
- MONTICOTO, Giovanni, *Cronache*; gl. *Cronache Veneziane antichissime. Origo civitatum Italiae seu Venetiarum (Chronicon Altinate et Chronicon Gra-*

- dense*), a cura di R. CESSI, Fonti per la storia d'Italia pubblicate dall'istituto storico italiano, Roma 1933.
- RUFINUS, Tyrannius, *Opera*, rec. M. SIMONETTI, CCSL 20, Turnholti 1961.
- RUINART, P. Th., *Acta martyrum*, Ratisbonae 1859.
- Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, opera et studio H. DELEHAYE, Propylaeum ad Acta Sanctorum novembris, Bruxellis 1902.
- USUARDUS, *Le martyrologe*, Texte et commentaire par J. DUBOIS, Subsidia hagiographica 40, Bruxelles 1965.
- VICTORINUS Episcopus Petavionensis, *Opera*, recensuit, commentario critico instruxit, prolegomena et indices adiecit J. HAUSSLEITER, CSEL 49, Vindobonae 1916.

IZBRANA LITERATURA*

- ALFÖLDY, Géza, *Noricum*, London and Boston 1974.
- ALLARD, Paul, *Histoire des persécutions*, I—V- Paris 1903 ss. (3. izd.)
- ALLO, Le P. E.-B., *Saint Jean. L'apocalypse*, Paris 1933 (3. izdaja).
- ALTANER, Berthold — STUIBER, Alfred, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg—Basel—Wien 1978 (8. izd.).
- AMOROSO, Andrea, *Le basiliche cristiane di Parenzo*, AMSI 6, 1890, 489—514.
- *L'antico cimitero cristiano di Parenzo*, AMSI 10, 1895, 504—517.
- ANGELINI, Antonio, *Alcuni cenni sopra Santa Eufemija di Calcedonia, la chiesa parrocchiale di Rovigno, e questa città*, L'Istria 4, 1849, 153—159.
- ANONYMUS, *Intorno la vita, il martirio ed il culto della vergine Calcedonese Santa Eufemia della quale il sacro corpo si conserva e si venera nella insigne Collegiata di Rovigno (Istria)*, Rovigno 1891.
- BABUDRI, Francesco, *S. Pelagio martire istriano nel cuore e nella storia di Cittanova*, Trieste 1906.
- *Ruolo cronologico dei vescovi di Cittanova d'Istria*, AT ser. III, vol. 5, 1909, 299—390.
- *I vescovi di Parenzo e la loro cronologia*, AMSI 25, 1909, 170—284.
- *Parenzo nella storia ecclesiastica*, AMSI 26, 1910, 81—148.
- *Le antiche chiese di Parenzo*, AMSI 29, 1913, 81—207.
- BARDENHEWER, Otto, *Geschichte der altkirchlichen Literatur II (Vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts)*, Freiburg im Breisgau 1903.
- BARDY, Gustave, *Victorin de Pettau*, DTC 15/2, 1950, 2882—2887.
- BARNES, Timothy D., *The new empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge (Mass.) — London 1982.
- BARTON, Peter F., *Die Frühzeit des Christentums in Österreich und Südostmitteleuropa bis 788*, Wien—Köln—Graz 1975.
- BAUZER, Martinus (Bavčar, Martin), *Historia rerum Noricarum et Foroiulensium*, Autographum auctoris... Collegii Goritensis 1663 (inventum a. 1773); *Zgodbe Norika in Furlanije*, prev. Zdravko JELINCIC, Toronto 1975.

* Od del, ki kronološko, prostorsko in tematsko presegajo v študiji zajeti okvir, so navedena samo najpomembnejša. Od številnih razprav, ki časovno zajemajo celotno antično obdobje iz zgodovine (in arheologije) krščanstva na obravnavanem ozemlju so upoštevane samo tiste, ki se s pomembnim delom nanašajo na predkonstantinsko obdobje, izpuščene pa vse tiste, ki se pretežno ali v celoti nanašajo na dobo od nastopa verske svobode do konca antike. Podrobno bibliografijo del, ki se nanašajo na celotno antično obdobje, sta predstavila nekako do leta 1978 (za Oglej in Istro) G. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 341—351 in (za Oglej) S. PIUSSI, *Bibliografia Aquileiese*, AAAd 11, 1978, 134 ss.; 183 ss.

- BERTACCHI, Luisa, *La memoria di S. Ilario*, AN 40, 1969, 117—142.
 — *Architettura e mosaico; v kolektivnem delu Da Aquileia a Venezia*, Milano 1980.
- BIASUTTI, Guglielmo, *Sante Sabide. Studio storico-linguistico sulle capelle omonime del Friuli*, Udine 1956.
 — *La tradizione marciana aquileiese*, Udine 1959.
 — *Il »Proprium sanctorum« Aquileiese ed Udinese e le sue variazioni*, Udine 1961.
 — *Una casetta di piombo*, Udine 1965.
 — *Alessandrinità della chiesa aquileiese primitiva*, Jucunda Laudatio 3, 1965, 246—262.
 — *Apertura sul cristianesimo primitivo in Aquileia*, Udine 1968.
 — *Otto righe di Rufino*, Udine 1970.
 — *Aquileia e la chiesa di Alessandria*, AAAd 12, 1977, 215—230.
 — *Fermenti della base popolare nel cristianesimo aquileiese dei primi otto secoli*, Religiosità popolare in Friuli (a cura di L. CICERI), Pordenone 1980, 13—29.
- BIELER, Ludwig, *The »Creeds« of st. Victorinus and st. Patrick*, Theological Studies 9, 1948, 121—124.
- BILLANOVICH, Maria Pia, *Appunti di agiografia aquileiese*, RSCI 30, 1976, 5—24.
- BOVINI, Giuseppe, *Le antichità cristiane di Aquileia*, Bologna 1972.
 — *Grado paleocristiana*, Bologna 1973.
 — *Antichità cristiane di S. Canzian d'Isonzo, S. Giovanni al Timavo e Trieste*, Bologna 1973.
 — *Le antichità cristiane della fascia costiera istriana da Parenzo a Pola*, Bologna 1974.
- BRAKMANN, Heinzgerd, *Die angeblichen aucharistischen Mahlzeiten des 4. und 5. Jahrhunderts. Zu einem neuen Buch Klaus Gambers*, Römische Quartalschrift 65, 1970, 82—97.
- BRATOŽ, Rajko, *Kratek oris zgodovine krščanstva na Slovenskem v pozni antiki*, ZC 35, 1981, 205—221.
 — *Il cristianesimo in Slovenia nella tarda antichità. Un abbozzo storico*, AMSI 29—30 n. s., 1981—1982, 19—55 (rec. S. TAVANO, MSF 62, 1982, 186—188); nemška verzija razprave: *Das Christentum in Slowenien in der Spätantike*, Kulturhistorische und archäologische Probleme des Südostalpenraumes in der Spätantike, Wien—Graz—Köln 1985, 32—54.
 — *Viktorin iz Petovione in njegova doba*, Živa antika 34, 1984, 119—125.
- BRUSIN, Giovanni, *Orientali in Aquileia romana*, AN 24/25, 1953—1954, 55—70.
 — *La più antica »domus ecclesiae« di Aquileia e i suoi annessi*, MSF 43, 1958—1959, 33—60.
- BRUSIN, Giovanni — ZOVATTO, Paolo Lino, *Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado*, Udine 1957.
- BUTTAZZONI, Carlo, *Del governo provinciale romano nella Venezia ed Istria dai tempi di Augusto fino alla caduta dell'Impero*, AT n. s. 1, 1869—1870, 25—84.
- BUTTIGNONI, Carlo, *S. Giusto e gli altri martiri triestini. Loro vita e passione*, Trieste 1936.

- CAENAZZO, Tomaso, *Del prodigioso approdo del corpo di s. Eufemia calcedonese a Rovigno*, AMSI 1, 1885, 303—344.
- *S. Eufemia di Rovigno*, AMSI 44, 1932, 247—270.
- CALDERINI, Aristide, *Aquileia romana. Ricerche di storia e di epigrafia*, Milano 1930.
- CARLI, Gianrinaldo, *Dell'antico vescovato emoniese e particolarmente di S. Massimo vescovo, e martire*, Delle opere del sign. . . . Carli, t. XV, Milano 1786, 315—356.
- *Intorno all'antico vescovato emoniese*, L'Istria 5, 1850, 312—316.
- CARLINI, Antonio, *Senso figurale cristiano in un tema iconografico della basilica teodoriana di Aquileia alla luce della tradizione letteraria*, Studi in onore di Antonio Traglia II. Storia e letteratura, Raccolta di studi e testi 147, Roma 1979, 901—914.
- CATTANEO, Enrico, *Santi milanesi ad Aquileia e santi aquileiesi a Milano*, AAAd 4, 1973, 235—248.
- CESSI, Roberto, *Storia di Venezia I. Dalla preistoria alla storia*, Venezia 1957 (zlasti poglavje: *Da Roma a Bisanzio*, 295 ss.).
- COLLINET, Paul, *Les supplices de l'immersion et du sac appliqués à des martyrs chrétiens*, RHE 45, 1950, 136—140.
- CURTI, Carmelo, *Il regno millenario in Vittorino di Petovio*, Augustinianum 18, 1978, 419—433.
- CUSCITO, Giuseppe, *S. Giusto e le origini cristiane a Trieste*, AT ser. IV, 31—32, 1969—1970, 3—36.
- *La basilica martiriale paleocristiana di Trieste*, AMSI n. s. 18, 1970, 37—68.
- *Hoc cubile sanctum. Contributo per uno studio sulle origini cristiane in Istria*, AMSI n. s. 19, 1971, 77—99.
- *Il processo di cristianizzazione dell'Istria*, Histria. Numero unico dedicato alla civiltà istriana e dalmata, Trieste—Udine 1972, 567—578.
- *I reliquiari paleocristiani di Pola. Contributo alla storia delle antichità cristiane in Istria*, AMSI n. s. 20—21, 1972—1973, 91—126.
- *Le epigrafi musive della basilica martiriale di Trieste*, AN 44, 1973, 127—166.
- *Testimonianze archeologiche monumentali sul più antico culto dei santi nella »Venetia et Histria«*, AN 45—46, 1974—1975, 631—668.
- *La diffusione del cristianesimo nelle regioni alpine orientali*, AAAd 9, 1976, 299—345.
- *Cristianesimo antico ad Aquileia e in Istria*, Fonti e studi per la storia della Venezia Giulia II/3, Trieste 1977.
- *Le origini cristiane nella Venezia orientale. Bilancio bibliografico-critico*, AN 48, 1977, 297—320.
- *Questioni agiografiche di Aquileia e dell'Istria. Contributo alla conoscenza del cristianesimo precostantiniano*, Atti del IX Congr. internazionale di archeologia cristiana (Roma 1975) II, Città del Vaticano 1978, 167—198.
- *La Comunità cristiano-cattolica*, Enciclopedia monografica del Friuli-Venezia Giulia 3 (la storia e la cultura), Udine 1978, 859—904.
- *Linee di diffusione del cristianesimo nel territorio di Aquileia*, AAAd 15, 1979, 603—626.
- *Economia e società, v kolektivnem delu Da Aquileia a Venezia*, Milano 1980, 659—694.

- *Storia di Trieste cristiana attraverso le sue chiese I. Dalle origini al secolo XVII*, Trieste 1982.
- *La cristianizzazione di Aquileia e dell'Istria. Lineamenti metodologici*, AMSI n. s. 31, 1983, 177—184.
- DANIELOU, Jean, *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif*, Vigiliae Christianae 2, 1948, 1—16.
- *Les origines du christianisme latin*, Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée III, Paris 1978.
- DE FRANCESCHI, Camillo, *La leggenda di San Germano martire polese*, AMSI 51—52, 1939—1940, 243—255.
- DE FRANCESCHI, Carlo, *Saggi e considerazioni sull'Istria nell'alto medioevo III. Quando e come Cittanova d'Istria venne denominata Emona*, AMSI n. s. 19, 1971, 101—175.
- DE RUBEIS, Bernardo Maria, *Monumenta Ecclesiae Aquileiensis commentario historico-chronologico-critico illustrata*, Argentinae 1740 (= MEA).
- *Dissertationes variae eruditionis sub una capitum serie collectae*, Venetiis 1762.
- DE TILLEMONT, M. Lenain, *Memoires pour servir a l'histoire ecclesiastique des six premiers siecles II*, A Venise 1732 (2. izdaja).
- DELEHAYE, Hippolite, *Saints d'Istrie et de Dalmatie*, AB 18, 1899, 369—411 (ital. prevod: *Santi dell'Istria e Dalmazia*, AMSI 16, 1900, 360—405).
- *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Subsidia hagiographica 17, Bruxelles 1927.
- *Les origines du culte des martyrs*, Subsidia hagiographica 20, Bruxelles 1933 (2. izdaja).
- *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Subsidia hagiographica 21, Bruxelles 1934.
- *Étude sur le légendier romain. Les saints de novembre et de décembre*, Subsidia hagiographica 23, Bruxelles 1936.
- *Les légendes hagiographiques*, Subsidia hagiographica 18 a, Bruxelles 1955 (4. izdaja).
- DEPERIS, Paolo (con appendice dell'avv. Andrea AMOROSO), *S. Mauro e s. Eleuterio vescovi martiri di Parenzo*, AMSI 14, 1898, 1—133.
- *Parenzo cristiana*, ibidem, 395—539.
- ECKHART, Lothar, *Die archäologischen Ausgrabungen 1960 bis 1966 in der St.-Laurentius-Basilika von Enns-Lorch-Lauriacum*, Severin zwischen Römerzeit und Völkerwanderung, Linz 1982, 375—385.
- *Die Heiligen der Lorch Basilika und die Archäologie*, Oberösterreichische Heimatblätter 36, 1982, 28—41.
- *Archäologische Zeugnisse des frühen Christentums in Oberösterreich*, Oberösterreich in der Völkerwanderungszeit. Kulturzeitschrift Oberösterreich 1, 1982, 7—15.
- EGGER, Rudolf, *Der heilige Hermagoras. Eine kritische Untersuchung*, Klagenfurt 1948.
- FEKONJA, Andrej, *O začetkih kristjanstva na Slovenski zemlji*, Letopis Matice Slovenske za leto 1882 in 1883, Ljubljana 1883, 163—194.
- FISCHER, Joseph, *Die Einheit der beiden Testamente bei Laktanz*, Viktorin von Petau und deren Quellen, Münchener Theologische Zeitschrift 1, 1950 (Num. 3), 96—101.
- FLICHE, Augustin — MARTIN, Victor, *Storia della Chiesa I (La Chiesa primitiva*,

- di G. LEBRETON e G. ZEILLER), *Il (Dalla fine del II secolo alla pace costantiniana (313), di J. LEBRETON e J. ZEILLER)*, Torino 1976—1977 (3. ital. izdaja).
- FORLATI TAMARO, Bruna, *Il cosiddetto oratorio e la basilica paleocristiana di Trieste*, Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia 43, 1970—1971, 259—265.
- GAGÉ, Jean, *Commodien et le moment millénariste du III^e siècle (258—262 ap. J.-C.)*, Revue d'histoire et de philosophie religieuses 41, 1961, 355—378.
- GAMBER, Klaus, *Zur ältesten Liturgie Aquileias*, Ostkirchliche Studien 11, 1962, 52—56.
- *Domus ecclesiae. Die ältesten Kirchenbauten Aquileias sowie im Alpen- und Donaugebiet bis zum Beginn des 5. Jh. liturgiegeschichtlich untersucht*, Studia patristica et liturgica 2, Regensburg 1968.
- GEORGE, Augustin in GRELOT, Pierre, *sodelavci, Uvod v Sveto pismo Nove zaveze*, Teološki priročnik 7, Celje 1982 (slov. prevod iz francoskega izvirnika).
- HAGENAUER, Johann, *Omnis in Domini potestate. Das theologische Programm des frühchristlichen Mosaikfussbodens im Dom zu Aquileia*, Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts 47, 1964/1965, 149—177.
- HANSIZIUS, Marcus, *Germania sacra I (Metropolis Lauriacensis cum episcopatu Pataviensi)*, Augustae Vindelicorum 1727.
- HANSON, R. P. C., *Patrick and the Mensura Fidei*, Studia patristica 10, 1970, 109—111.
- *The rule of faith of Victorinus and of Patrick*, Latin script and letters A. D. 400—900 (Festschrift L. Bieler, ed. by O'Meara J. J. and Naumann B.), Leiden 1976, 25—36.
- HARNACK, Adolf v., *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Wiesbaden (brez letnice izida, ponatis 4. izdaje iz leta 1924).
- *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius I—II*, Leipzig 1958 (2. izdaja).
- HAUSSLEITER, Johann, *Der chiliastische Schlussabschnitt im echten Apokalypsenkommentar des Bischofs Victorinus von Pettau*, Theologisches Literaturblatt 16—17, 1895, 193—199.
- *Prolegomena* (gl. seznam virov, Victorinus).
- HEUWIESER, Max, *Geschichte des Bistums Passau*, Passau 1939.
- HITZINGER, Peter, *Die Bischöfe von Aemona*, Mittheilungen des historischen Vereins für Krain 1857, 105—108 in 117—124.
- *Začetki keršanstva na Slovenskem*, Zlati vek ali Spominica na čast ss. Hermagoru in Fortunatu, sv. Nikolaju in ss. Cirilu in Metodu, Ljubljana 1863, 5—39.
- HOPPENBROUWERS, H. A. M., *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, Latinitas Christianorum primaeva. Studia ad sermonem Latinum Christianum pertinentia 15, Nijmegen 1961.
- HORVAT, Friedrich, *Die 1600-jährige Jubiläums-Feier des Märtyrertodes des Hl. Viktorinus, Bischofes von Petovio, in der Propstei- und Stadtpfarrkirche zum hl. Georg in Pettau (Festschrift)*, Marburg 1904.
- HUBER, Alois, *Geschichte der Einführung und Verbreitung des Christenthums in Südostdeutschland*, Salzburg 1874.

- IRENEO, della Croce, *Historia antica, e moderna, sacra, e profana, della Città di Trieste*, *Historiae urbium et regionum Italiae rariores IX*, Bologna 1965 (1. zdaja 1698).
- JEDIN, Hubert, *Velika povijest crkve I (Od praopćine do ranokršćanske vele-crkve)*, napisao K. BAUS, prev. J. RITIG — V. BAJSIĆ, Zagreb 1972.
- JELOČNIK, Aleksander, *Centurska zakladna najdba folisov Maksencija in tetrahije*, Situla 12, Ljubljana 1973.
- JELOČNIK, Aleksander — KOS, Peter, *Zakladna najdba Čentur — C. Folisi Maksencija in tetrahije*, Situla 23, Ljubljana 1983.
- JOBST, Werner, 11. Juni 172 n. Chr. *Der Tag des Blitz- und Regenvunders in Quadenlande*, Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte Bd. 335, Wien 1978.
- KANDLER, Pietro, *Pel fausto ingresso di monsignore illustrissimo e reverendissimo D. Bartolomeo Legat vescovo di Trieste e Capodistria... nella sua chiesa di Trieste*, Trieste 1847.
- *Di S. Pelagio patrono di Cittanova e di S. Fiore*, L'Istria 2, 1847, 228—233.
- *Inni antichi in onore di Santi Triestini*, L'Istria 4, 1849, 93—96.
- *Dell'approdo del corpo di S. Eufemia in Rovigno*, L'Istria 4, 1849, 185—187.
- KATTENBUSCH, Felix, *Das apostolische Symbol I—II*, Leipzig 1894/1900.
- KEHR, Paulus Fridolinus, *Italia pontificia VII/1—2*, Berlin 1925.
- KELLY, John Norman Davidson, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Berlin 1971 (nem. prevod).
- KLEMENC, Josip, *Kršćanstvo v Emoni*, Nova pot 14, 1962, 349—360.
- *Starokršćanska svetišča v Sloveniji*, AV 18, 1967, 111—135.
- KOCH, Hugo, *Cyprianische Untersuchungen*, Arbeiten zur Kirchengeschichte 4, Bonn 1926.
- KOVACIĆ, Franc, *Šestnajststoletnica smrti sv. Viktorina*, Voditelj v bogoslovnih vedah 7, 1904, 55—63 in 179—195.
- *O najstarejši zgodovini oglejske cerkve*, Voditelj v bogoslovnih vedah 7, 1904, 509—510 (zapis o študiji P. PASCHINI, *Sulle origini...*; gl. pod PASCHINI).
- *Petovij in Celeja v starokršćanski dobi*, Buličev zbornik (Strena Buliciana), ured. M. Abramić i V. Hoffiller, Zagreb—Split 1924, 387—395.
- *Zgodovina Lavantinske škofije (1228—1928)*, Maribor 1928.
- LANZONI, Francesco, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (an. 604)*, Faenza 1927.
- LAZZATI, Giuseppe, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli (Con appendice di testi)*, Torino 1956.
- LEICHT, Pier Silverio, *Un presunto ritratto del papa aquileiese Pio I*, AN 24—25, 1953—1954, 111—118.
- LEMARIE, Joseph, *La liturgie d'Aquilée et de Milan au temps de Cromace et d'Ambroise*, AAAd 4, 1973, 249—270.
- *La testimonianza del martirio nei sermoni di Cromazio di Aquileia*, Rivista di storia e letteratura religiosa 5, 1969, 3—12.
- LETTICH, Giovanni, *Ancora sulla basilica martiriale di Trieste*, AMSI n. s. 26, 1978, 157—188.
- LHOTSKY, Alphons, *Quellenkunde zur mittelalterlichen Geschichte Österreichs*, MIOG, Ergänzungsband 19, Graz—Köln 1963.
- LUKMAN, Franc Ksaver, *Kristusovi pričevalci*; gl. seznam virov.

- MACHOLZ, Waldemar, *Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian*, Jena 1912.
- MANZUOLI, Nicolò, *Vite et fatti de'santi et beati dell'Istria con l'invenzione de'loro corpi*, In Venetia 1611.
- MARCON, Enrico, *Dove nacque il »Martyrologium Hieronymianum«?*, Studi Goriziani 18, 1955, 77—93.
- *San'Ermagora protovescovo e martire di Aquileia*, Gorizia 1958.
- *La »domus ecclesiae« di Aquileia. Ipotesi e indagini*, Cividale 1958.
- MARINI, Edoardo, *Leggende dei tre Santi protettori di Trieste*, Enciclopedia monografica del Friuli—Venezia Giulia 3 (la storia e la cultura), Udine 1978, 1401—1402.
- MARUŠIČ, Branko, *Kršćanstvo i poganstvo na tlu Istre u IV i V stoljeću*, AV 29, 1978, 549—572.
- MAZZOTTI, M., *Il culto e le reliquie dei santi Canziani in Ravenna*, AAAd 6, 1974, 343—349.
- McCLEARY, N., *Note storiche ed archeologiche sul testo della »Translatio sancti Marci«*, MSF 27—28—29, 1931—32—33, 223—264.
- MEHLMANN, J., *Tertulliani Apologeticum a Victorino Petavionensi citatum*, Sacris erudiri 15, 1964, 413—419.
- MENIS, Gian Carlo, *La lettera XII attribuita a sant'Ambrogio e la questione marciana aquileiese*, RSCI 18, 1964, 243—253.
- *La »Passio« dei santi Ermagora e Fortunato nel cod. n. 4 della biblioteca Guarneriana*, Studi di letteratura popolare friulana 1, 1969, 15—49.
- *Nuovi studi iconologici sui mosaici teodoriani di Aquileia*, Atti dell'Accad. di scienze, lettere e arti di Udine, ser. VII, vol. IX (1970—1972), Udine 1971.
- *Storia del Friuli dalle origini alla caduta dello stato patriarcale (1420)*, Udine 1976 (3. izdaja).
- *Rapporti ecclesiastici tra Aquileia e la Slovenia in età paleocristiana*, AV 29, 1978, 368—378.
- *Pio Paschini e le antichità cristiane del Friuli*, Atti del convegno di studio su Pio Paschini nel centenario della nascita (1878—1978), Città del Vaticano 1978, 17—34.
- *La cultura teologica del clero aquileiese all'inizio del IV secolo indagata attraverso i mosaici teodoriani ed altre fonti*, AAAd 22, 1982, 463—527.
- MIKLAVČIČ, Maks, *Hermogenes — Hermagoras*, Zbornik razprav teološke fakultete v Ljubljani, Ljubljana 1962, 363—367.
- MIKLAVČIČ, Maks — DOLENC, Jože, *Leto svetnikov I—IV*, Ljubljana 1968 do 1973 (= LS).
- MIRABELLA ROBERTI, Mario, *Il sacello di San Giusto a Trieste*, Karolinische und ottonische Kunst, Wiesbaden 1957, 193—209 (= Scritti di archeologia, AMSI 27—28 n. s., 1979—1980, 123—141).
- *La memoria di San Proto a San Canzian d'Isonzo*, AN 31, 1960, 85—94.
- *La basilica paleocristiana di San Giusto a Trieste*, Kunsthistorische Studien. Festschrift F. Gerke, Baden—Baden 1962, 55—64 (= Scritti di archeologia, AMSI n. s. 27—28, 1979—1980, 105—121).
- *Memoriae paleocristiane nell'area aquileiese*, Akten des VII. Intern. Kongresses für christliche Archäologie, Trier 1965, 629—635 (= Scritti di archeologia, AMSI n. s. 27—28, 1979—1980, 303—311).

- *Una basilica paleocristiana a San Canzian d'Isonzo*, Studi Goriziani 39, 1966, 43—62.
- *La basilica paleocristiana di San Canzian d'Isonzo*, AN 38, 1967, 61—86 (= Scritti di archeologia, AMSI n. s. 27—28, 1979—1980, 313—331).
- *San Giusto*, Trieste 1970.
- *Origini cristiane in Istria*, AAAd 2, 1972, 141—146.
- *I mosaici di San Canzian d'Isonzo*, AAAd 8, 1975, 235—244.
- MIRABELLA ROBERTI, Mario — TAVANO, Sergio, *San Canzian d'Isonzo. Piccola guida*, Trieste 1977.
- MONTICOLO, Giovanni, *L'inventio e la translatio dei santi Ermagora e Fortunato nel cod. Marciano Lat. X, 37*, Nuovo Archivio Veneto a. II, t. III/1, 1892, 117—156.
- MOR, Carlo Guido, *Per la storia del primo cristianesimo in Friuli*, MSF 43, 1958—1959, 19—32.
- *Aquileia e Alessandria*, MSF 46, 1965, 253—254.
- MORIN, D. Germain, *Notes sur Victorin de Pettau*, JTS 7, 1906, 456—459.
- NAGY, Tibor, *A Pannoniai kereszténység története a Római védőrendszer összeomlásáig (Die Geschichte des Christentums in Pannonien bis zu dem Zusammenbruch des römischen Grenzschutzes)*, Dissertationes Pannonicae II/12, Budapest 1939.
- NAPOTNIK, Mihael, *Sveti Viktorin, škof Ptujski, cerkveni pisatelj in mučenec*, Na Dunaji 1888.
- NEUMÜLLER, Willibrord, *Sanctus Maximilianus nec episcopus nec martyr*, Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs 8, 1964, 7—42.
- *Sie gaben Zeugnis. Lorch-Stätte des heiligen Florian und seiner Gefährten*, Wien—Linz—Passau 1968.
- *Der heilige Florian und seine »Passio«*, Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs 10, 1971, 1—35.
- *Die Lorch-Martyrer*, Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs 11, 1974, 3—29.
- NEŽIĆ, Dragutin, *Prvokršćanski mučenici Poreča*, v kolekt, publikaciji »Istrska crkva jedna«, Poreč 1978, 25—30.
- *Istarski sveci i blaženici*, Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva, Zagreb 1979, 264—277.
- NIERO, Antoio, *I martiri aquileiesi*, AAAd 22, 1982, 151—174.
- NOLL, Rudolf, *Frühes Christentum in Österreich. Von den Anfängen bis um 600 nach Chr.*, Wien 1954.
- PARENTIN, Luigi, *Cittanova d'Istria*, Trieste 1974.
- PASCHINI, Pio, *Sulle origini della Chiesa d'Aquileia*, Rivista di scienze storiche 1, 1904, 24—32, 123—133, 187—197, 283—294, 352—364 (separat 55 strani, Pavia 1904); rec. F. KOVAČIĆ (gl. pod KOVAČIĆ) in F. BULIĆ, *Bulletino di archeologia e storia dalmata* 29, 1906, 96—109).
- *La chiesa aquileiese ed il periodo delle origini*, Udine 1909.
- *A proposito dei martiri aquileiesi*, AN 4, 1933, 25—30.
- *Storia del Friuli I (Dalle origini alla metà del duecento)*, Udine 1953 (2. izdaja).
- *Le fasi di una leggenda aquileiese*, RSCI 8, 1954, 161—184.
- PESANTE, Giovanni, *De revelatione inventionis et translationis sanctorum martirum Iuliani et Demetri quorum corpora sunt in Parentio*, Celebrando il M. R. Pre Tommaso Franca la sua prima mesa, Parenzo 1890.

- S. Mauro *protettore della città e diocesi di Parenzo*, Parenzo 1891.
- PILLINGER, Renate, *Preganjanje kristjanov in uničevanje templjev na ozemlju Avstrije v rimski dobi*, ZČ 39, 1985, 173—183.
- PLESNIČAR-GEC, Ljudmila, in sodelavci, *Starokrščanski center v Emoni*, Katalogi in monografije (Narodni muzej v Ljubljani) 21, Ljubljana 1983.
- POGATSCHNIG, Antonio, *Parenzo. Dalle origini sino all'imperatore Giustiano*, AMSI 26, 1910, 1—79.
- PRELOG, Milan, *Poreč. Grad i spomenici*, Beograd 1957.
- PROSS GABRIELLI, Gabriella, *L'oratorio e la basilica paleocristiana di Trieste*, Trieste 1969.
- QUENTIN, Henri, *Les martyrologes historiques du moyen age. Étude sur la formation de Martyrologe Romain*, Paris 1908.
- QUILLIET, H., *Descente de Jésus aux enfers*, DTC 4/1, 1924, 565—619.
- REHBERGER, Karl, *Zur Verehrung des hl. Florian im Stift St. Florian*, Mitteilungen des oberösterreichischen Landesarchivs 11, 1974, 85—98.
- *Der hl. Florian — Ein Literaturbericht*, Lorch in der Geschichte (Herausgeber R. Zinnhobler), Linz 1981, 98—116.
- RENDIĆ-MIOČEVIĆ, Duje, *Per una nuova interpretazione dell'epigrafe sepolcrale del vescovo e »confessor« parentino Mauro*, Atti del IX Congr. internazionale di archeol. cristiana (Roma 1975) II, Città del Vaticano 1978, 441—449.
- RITIG, Svetozar, *Martyrologij srijemsko-pannonske metropolije*, Bogoslovska smotra 2, 1911, 113—126, 248—268, 353—371.
- ROGOŠIĆ, Roko, *Veliki Ilirik (284—395) i njegova konačna dioba (396—437)*, Zagreb 1962.
- SAXER, Victor, *L'hagiographie ancienne d'Aquilée à propos d'un livre récent*, Mélanges de l'École française de Roma. Moyen age — Temps modernes 92, 1980, 2, 373—392.
- *L'Istria e i santi istriani Servolo, Giusto e Mauro nei martirologi e le passioni*, AMSI 32 n. s., 1984, 57—96.
- SCHÖNLEBEN, Joannes Ludovicus, *Carniolia antiqua et nova sive inclyti ducatus Carnioliae annales sacro-prophani ab orbe condito ad nostram usque aetatem per annorum seriem chronographice digesti*, Labaci 1681.
- SCHUSTER, Mauriz, *Victorinus von Pettau*, RE VIII, A, 2, 1958, 2081—2085.
- STANCOVICH, Pietro, *Biografija degli uomini distinti dell'Istria I*, Atti (Centro di ricerche storiche-Rovigno) 2, 1971 (1. izdaja 1828).
- STRGACIĆ, Ante Marija, *Kršćanstvo u rimskoj provinciji Dalmaciji do Milan-skog edikta 313*, Šibenik 1941.
- ŠAŠEL, Jaroslav, *Emona*, RE Suppl. XI, 1968, 540—578.
- *K zgodovini Emone v rimskih napisih in literaturi*, Zgodovina Ljubljane. Prispevki za monografijo, Ljubljana 1984, 35—45.
- ŠONJE, Ante, *Arheološka istraživanja na području Eufrazijeve bazilike u Poreču*, Jadranski zbornik 7, 1966—1969, 249—287.
- *Predeufrazijske bazilike u Poreču*, Zbornik Poreštine I, Poreč 1971, 219 do 312 (z ital. prevodom celotne razprave).
- *Krstionice gradjevnog ansambla Eufrazijeve bazilike u Poreču*, AV 23, 1972, 289—322.
- *Crkvena arhitektura zapadne Istre. Područje porečke biskupije od IV. do XVI. stoljeća*, Analecta Croatica Christiana XIII, Zagreb—Pazin 1982.

- *I mosaici parietali del complesso architettonico della Basilica Eufrasiana di Parenzo*, Atti (Centro di ricerche storiche — Rovigno) 13, 1982—1983, 65—138.
- TAVANO, Sergio, *Testimonianze epigrafiche del culto dei martiri Proto e Crisogono a San Canciano*, Studi Goriziani 28, 1960, 151—164.
- *Indagini sulle »Aquae Gradatae«*, Studi Goriziani 30, 1961, 157—164.
- *Storicità dei martiri aquileiesi alla luce di recenti scoperte archeologiche*, Gorizia 1962.
- *Aspetti del primitivo cristianesimo nel Friuli*, La religiosità popolare nella valle padana (Atti del II convegno di studi sul folklore padano), Modena 1965, 383—399.
- *Mosaici paleocrisiani nel Friuli orientale*, Studi Goriziani 37, 1965, 117 do 130.
- *Appunti per il nuovo »Proprium« aquileiese-goriziano*, Studi Goriziani 39, 1966, 141—170.
- *Indagini a San Canzian d'Isonzo*, Ce fastu? 41—43, 1965—1967, 460—480.
- *Sant'Ilario, patrono di Gorizia*, Gorizia. Società filologica friulana, 46º congr. sett. 1969, Udine 1969, 161—174.
- *Il culto di San Marco a Grado*, Scritti storici in memoria di Paolo Lino Zovatto, Milano 1972, 201—219.
- *Aquileia cristiana*, AAAd 3, 1973.
- *Riflessioni sulle »memorie« dei martiri aquileiesi*, Il santo (Rivista Antoniana di storia dottrina arte) 24, 1984, 341—354.
- TESTINI, Pasquale, *»Basilica«, »domus ecclesiae« e aule teodoriane di Aquileia*, AAAd 22, 1982, 369—398.
- TOMMASINI, Giacomo Filippo, *De' commentarii storici-geografici della provincia dell'Istria libri otto con appendice*, AT 4, 1837.
- TRAMONTIN, Silvio, *Origini cristiane*, v kolektivnem delu »Storia della cultura veneta I (Dalle origini al trecento)«, Vicenza 1976, 102—123.
- TURNER, C. H., *An exegetical fragment of the third century*, JTS 5, 1904, 218—241.
- UGHELLUS, Ferdinandus, *Italia sacra sive de episcopis Italiae et insularum adjacentium*, Venetiis 1720 (2. izdaja).
- URIZIO, Giuseppe, *Relazione storica della Chiesa della B. V. Miracolosa di Buje in Istria intitolata Madre della misericordia con gli atti della traslazione del corpo di S. Diodato martire. La serie dei vescovi Emoniensi, le vite dei santi Servolo martire Triestino e Massimo e Pelagio martiri di Cittanuova*, Trieste 1867.
- VALE, Giuseppe, *I santi Ermacora e Fortunato nella liturgia di Aquileia e di Udine*, Udine 1910.
- VALVASOR, Johannes V., *Die Ehre des Herzogthums Krain*, Laybach 1689.
- WILMART, André, *Un anonyme ancien de X virginibus*, Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes 1, 1911, 35—49, 88—102.
- WÖHRER, Justinus, *Studien zu Marius Victorinus*, 2. Jahresbericht des Privat-Untergymnasiums der Zisterzienser zu Wilhering für das Schuljahr 1904/1905, Wilhering 1905, 3—44.
- *Eine kleine Schrift, die vielleicht dem hl. Martyrerbischof Victorinus von Pettau angehört*, 24. Jahresbericht des Privat-Untergymnasiums der Zister-

- zienser in Wilhering für das Schuljahr 1926/1927/1928, Wilhering 1927, 3—8.
- *Victorini episcopi Petavionensis (?) ad Iustinum Manichaeum: 1—8, 25.* Jahresbericht des Privat-Gymnasiums der Zisterzienser in Wilhering für das Schuljahr 1927/28, Wilhering 1928, 3—7.
- ZEILLER, Jacques, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*, *Studia historica* 47, Roma 1967 (1. izdaja Paris 1906).
- *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire Romain*, Paris 1918.
- ZIBERMAYR, Ignaz, *Noricum, Baiern und Österreich*, München 1944 (2. izdaja Horn 1956).
- ZOVATTO, Pietro, *Le origini del cristianesimo a Concordia*, Centro studi storico-cristiani del Friuli-Venezia Giulia 2, Udine 1975.

SLIKOVNE PRILOGE

Slika 1:

Posvetitev sv. Mohorja za prvega oglejskega škofa (od leve proti desni: Sv. Peter, sv. Mohor, evangelist Marko). Stropna freska kripe patriarha Maksencija v oglejski stolnici iz prve polovice 12. stoletja (po publikaciji: G. CUSCITO, *Aquileia. Geschichte — Basiliken — Museen — Ausgrabungen*, Bologna 1981, str. 56, slika 71).

Slika 2:

Oglejske device mučenke. Figuralno okrašeni kapitel v oglejski stolnici iz 14. stoletja (po publikaciji: G. CUSCITO, *Aquileia. Geschichte — Basiliken — Museen — Ausgrabungen*, Bologna 1981, str. 57, slika 72).

Slika 3:

Sv. Evfemija in sv. Tekla. Portretni podobi na apsidalnem mozaiku Evfrazijeve bazilike v Poreču s srede 6. stoletja.

Slika 4:

»Slava sv. tržaških mučencev« (Gloria dei santi martiri triestini). Oltarna kompozicija v cerkvi S. Maria Maggiore (sv. Marija Velika) v Trstu, delo po imenu neznanega mojstra s konca 17. stol., prikazuje legendarne tržaške mučence (zgoraj) in mučenke (spodaj). V zgornji vrsti je na sredi upodobljen sv. Just (prvi zaščitnik Trsta), levo in desno ob njem sv. Servul (Socerb) in sv. Sergij (slednji v oklepu, drugi in tretji zaščitnik mesta), na skrajni levi in skrajni desni sv. Apolinarij in sv. Lazar (eden kot poddiakon, drugi kot diakon). Spodaj je na sredini upodobljena sv. Evfemija, levo sv. Tekla, desno sv. Justina (po objavi v publikaciji: G. CUSCITO, *Storia di Trieste Cristiana attraverso le sue chiese. Vol. I. Dalle origini al secolo XVII*, Trieste 1982, str. 146).

Slika 5:

Sv. Maksim Emonski. Kip v ljubljanski stolnici je leta 1713 izklesal Angelo Pozzo (Putti).

Slika 6:

Sv. Hilarij in Tacijan. Oltarno kompozicijo v goriški stolnici je okrog leta 1830 naslikal Josip Tominc.

Slika 7:

Sv. Servul (Socerb). Portretna podoba na apsidalnem mozaiku v tržaški stolnici z začetka 13. stoletja.

Slika 8:

Obglavljenje sv. Maksimilijana Celjskega. Detalj kompozicije v cerkvi sv. Danijela v Celju s srede 17. stoletja.

Slika 9:

Mučeništvo oglejskih mučencev sv. Kancijev. Naslikal Mojster kranjskega oltarja

okrog leta 1510. Nekoč v glavnem oltarju župne cerkve v Kranju, zdaj v avstrijski galeriji Belvedere na Dunaju.

A: Prizor bega z vozom v trenutku, ko se eden od konj zgrudi.

B: Obglavljenje.

Slika 10:

Mučeništvo sv. Justa. Freske v desni apsidi tržaške stolnice iz 13. stoletja (po publikaciji: G. CUSCITO, *Trieste. Die Basilika San Giusto*, Bologna 1978, sliki 26 in 28).

A: Sv. Justa bičajo.

B: Sv. Justa vržejo s čolna v morje (zgoraj). Njegovo truplo najde na obali prezbiter Sebastijan (spodaj levo), ki je pred tem imel sanjski privid (spodaj desno).

Slika 11:

Sv. Just. Apsidalni mozaik v tržaški stolnici, začetek 13. stol.

Slika 12:

Sv. Maver. Apsidalni mozaik Evfrazijeve bazilike v Poreču s srede 6. stoletja.

Slika 13:

Anonimni poreški mučenci. Apsidalni mozaik Evfrazijeve bazilike v Poreču s srede 6. stoletja.

Slika 14:

Mučeništvo sv. Florijana. Freska v podružnični cerkvi sv. Florijana v Sopotnici v Poljanski dolini, ki jo je naslikal neki furlanski (?) slikar okrog leta 1400. Slika »predstavlja sv. Florijana, ki leži v vodi. Na straneh so značilno italijansko oblikovane skale, med njimi voda, čez pa se pne lesen most, podprt s kozo. V vodi leži sv. Florijan s sklenjenima rokama, nogi sta skriti za skale. Na mostu leži nerazločna figura z nimbom, ki jo pokrivajo tla pevskega kora. Na desni stoji na bregu skupina treh figur, nad katero plavajo angeli« (France STELÉ, *Terenski zapiski*, LXXXIII, str. 60—61, 9. 8. 1934).

Slika 15:

Stiški rokopis legende o sv. Mohorju in Fortunatu iz druge četrtine 15. stoletja. Zadnja stran zapisa legende.

Slika 16:

Sv. Viktorin Ptujski, oltarna slika v cerkvi sv. Alojzija v Mariboru. Sredina prejšnjega stoletja.

Karta 1:

Kraji mučeništva v času tako imenovanega Numerijanovega preganjanja kristjanov.

Karta 2:

Krščanske skupnosti v začetku 4. stoletja.

IMENSKO IN STVARNO KAZALO*

- | | |
|--|---|
| <p>Abraham 320
 Abundij (m.) 151, 191
 Adam (š.) 127, 176
 adopcianizem 327
 Afra (m.) 274
 Afrika 40, 75, 78, 103, 107, 135, 147,
 199, 246, 277, 288, 296, 335
 Agape (m.) 215, 216, 229
 Agata (m.) 70
 Agaton 40, 234
 Agripa 46
 Augustun; gl. Agaton
 Akacij (m.) 156
 Akarnanija 169
 Akolit (m.) 257—259, 261—262
 Akve gradate 206—207, 209, 215, 216
 Akvilin 270
 Akvinkum 35, 84, 137
 Alasija 334
 Albanus (m.) 271
 Aleksander 114
 Aleksander (š.) 286, 290
 Aleksandrija (mesto) 47, 49, 50, 84
 do 87, 89, 90—91, 97, 102, 165,
 277, 280</p> | <p>Aleksandrija (oseba) 46, 49, 85
 Alpes Iuliana 170; gl. Julijske Alpe
 Altötting 186
 Ambrozij (š.) 86, 285, 289, 296
 Aminternum 277
 Anastazij (m.) 40, 229—233, 243
 Anastazija (m.) 206, 209, 214—218
 Anatolij (m.) 54
 Anatolij (Hijeronimov sodobnik) 304
 Anatolij iz Laodikeje 282
 Andautonija 279
 Andrej (ap.) 72, 73, 74
 Andronik (m.) 38, 39
 angeli 69, 299, 300, 309
 Aniciji 193, 194, 207, 219
 Aniža 271
 Ano (š.) 110, 111
 Antikrist 287, 291, 309, 310, 317,
 319, 322
 Antiohija 40, 86, 102, 149, 151, 190,
 207, 280
 Antonij 163
 Antonin Pij (ces.) 80, 81, 110, 118,
 119, 122, 149
 Apamij 222</p> |
|--|---|

* Okrajšave:	ap. ces. ev. her. m. p. patr. š.	apostol cesar evangelist heretik mučenec papež patriarh škof
--------------	---	---

Kazalo je selektivno, zato ne zajema vseh imen in pojmov, ki se omenjajo v knjigi. Prav tako ne zajema imen in pojmov iz »Uvoda«, preglednic in prilog. Avtorji in dela, ki se navajajo v opombah in so navedeni v seznamu virov, se praviloma ne upoštevajo, prav tako ne avtorji sekundarne literature, ki se omenjajo v opombah in v seznamu literature.

- Aper 147
 apokaliptična vlačuga 309
 apokaliptična zver 309
 Apolinarij (prefekt) 221
 Apolinarij (ravenski m.) 49, 54, 67, 68, 75, 105, 112, 260
 Apolinarij (tržaški m.) 108, 110, 112, 113, 119—124, 132
 apolinarizem 99
 Apolon 109, 118, 163
 Apolonij (m.) 308
 apostolska vera 98; gl. veroizpoved
 Apulija 39
 arijanizem 40, 60, 201, 234
 Armiger 56, 60
 Arnobij 292
 Arnufis 35
 Artazij 109, 110, 123
 Asisija 129, 132
 Asklepijades 206, 207
 Aspazij 206
 Ataulf 45, 65, 160
 Avidij Kasij (ces.) 36
 Avrelijan (ces.) 149
 Avit (m.) 229
 Avksencij (š.) 96
 Avstrija 44
 Azija (dežela) 38, 39, 40, 96, 116, 325, 326, 335
 Azija (mesto) 125

 Babilas (m.) 149, 182, 190, 192, 194
 Babilon 309
 Bakh (m.) 108, 113, 115, 119, 121
 Balaam; gl. Bileam
 Barbara (m.) 69, 70, 115, 123
 Barbariga 263, 266
 Barnaba 54, 322
 Basijan (š.) 131
 Bavarska 186
 Belenus 89
 Belestis 89
 Belial 245
 Beligna 156
 Benečija 84, 87, 105, 110, 113, 148, 161, 195, 237, 267
 Benetke 50, 64, 106, 125, 129, 155, 211

 Benevent 90
 Beronij 152, 158
 Betlehem 287
 Bileam 323, 324
 binitarizem 315, 332
 Bischofshofen 185, 186
 Bischofszell 174
 Boetij 271
 Brescia 65, 244
 Bribir 129
 Brigetio 84
 Britanija 32, 78, 107, 147, 198, 247, 296

 Calbani 161
 Ceneda 87
 Cedron 323
 Celeja 137, 177, 178, 181, 183—189
 Celerin 246
 Celijan (m.) 109, 123
 Celje; gl. Celeja
 Cerint (her.) 308, 318, 321, 323, 325
 Cetij 273, 274
 Cezareja (Palest.) 280, 282
 Ciprijan (š., m.) 99, 102, 115, 282, 291, 312
 Ciril (š.) 178, 182, 183
 Ciril in Metod 334
 Cissa 75, 76
 Civitas nova 129; gl. Novigrad
 Claria 176
 Clermont 258
 Como 244

 Čaven 224
 Čedad 57, 81, 100
 Čenturska najdba 201, 202, 267
 Čimare 249, 259

 Dalmacija 34, 39, 40, 68, 98, 104, 132, 138, 220, 221, 264, 265, 283
 Darija (m.); gl. Krizant in Darija
 Decenij (š.) 78
 Decij (ces.) 64, 80, 124, 125, 126, 149, 172, 178, 190, 192, 195, 248, 270
 Dema 34
 Demetrij (m.) 255—257, 259, 261

- Demetriј (senator) 114
 »Deževni čudež« 34—35
 Dijana 125, 126
 Didim 160
 dinamični monarhijanizem 327
 Diodor (m.) 150, 189
 Diofilos (m.) 116
 Dioklecijan (ces.) 64, 137, 140, 145, 149, 183, 192, 195, 198 ss., 203, 207, 217, 221, 223, 231, 232, 235, 236, 237, 282
 Diokles (m.) 160
 Dionizij (m.) 62, 152, 154, 155, 156
 Dionizij (š.) 303, 307, 318, 326
 doketizem 99, 101
 Domicijan (ces.) 154, 307
 Domnij (m.) 40, 68, 250
 Donat (m.) 88, 98, 233, 264—267
 donatizem 143
 Donava 35, 36, 67
 Doroteja (m.) 68—71, 76, 116, 245
 Dositej (her.) 323
 Dulcidij 207, 216, 217, 237
- Ebion, ebionitizem 143, 307, 323, 324, 325
 Efez 87, 89, 125
 Eladij 164, 166
 Elevterij (m.) 38, 39, 248, 254, 255, 261, 262
 Elija (patr.) 72, 108
 Elija (starozavezni očak) 208, 317
 Elizej 317
 El(p)idij (m.) 258
 Elvira 70, 199
 Emerit (m.) 229
 Emona 79, 92, 124—126, 128—129, 132—135, 150, 167—171, 174 do 177, 185, 198, 200, 202, 219, 266 do 267
 Empedokles 303
 Enkratis (m.) 70
 Enns; gl. Lorch, Lavriak
 Epajnetos (m.) 38, 39
 Epifanija 114, 116
 Erazma (m.) 68—71, 76—77, 116
 Étampes 211
 Evencij (m.) 51, 65, 79
- Evfemij 221, 237
 Evfemija (m.) 61, 67, 68—77, 108, 114—116, 119, 121, 123, 162, 205, 216, 226, 244, 260, 273
 Evfrazij 77, 248—252, 256—262
 Evlogij 160, 163
 Evnomij 235, 237
 Evterij 178, 179
 Evtihijan (p.) 148, 150, 190
 Evtropija 111, 124, 162
 Evzebij (š. v Bononiji) 131
 Evzebij (š. v Milanu) 222, 224, 228
 Evzebij iz Vercel 295
 Ezekiel 317
- Fabijan (p.) 182
 Faviana 284
 Febronija (m.) 70
 Felicita (m.) 186
 Feliks(i) (različni m.) 53, 61, 62, 152, 154, 203, 221—228, 231, 232, 272, 273
 Filaster iz Brescije (š.) 131
 Filip (ap.) 70, 186
 Filip Arabski (ces.) 178, 179, 190
 Fleury 246, 247
 Florijan (m.) 243, 268—275, 283
 Fondi 246
 Fotin (her.) 96, 142
 Fortunacijan (š.) 292, 294, 296
 Fortunat(i) (različni m.) 46, 53, 56, 57, 61, 62, 63, 65, 178, 182, 203, 212, 221—228, 231, 232, 273
 Frigidus 35, 70
 Fulkerij (š.) 255, 257
 Furlanija 87, 88, 89, 170, 211, 251
- Gaj (p.) 182
 Galerij (ces.) 45, 113, 140, 198, 219, 267, 273, 282
 Galija 34, 75, 78, 98, 135, 145, 198, 296, 335
 Galjien (ces.) 114, 281
 Galipoli 246
 Geminijan 71, 108, 211
 Genova 250, 254, 255
 German (m.) 163—167, 173, 195
 Germanija 37

- gnosticizem 101, 143, 311, 323, 327,
328; gl. Valentin (her.)
gobavost 45
Gordijan III (ces.) 190
Gorica 153, 224
Goti 132, 171
Gracijan 85, 253
Gradež 44, 52, 61, 64, 71, 72, 77, 87,
108, 153, 155, 161, 209, 211, 212,
220, 260
Gregorij 46, 49, 162
- Hadrijan (ces.) 38, 109, 110, 122,
149, 254
Helikonis (m.) 70
Heliodor iz Altina (š.) 131
Helvidij (her.) 88, 286
Henrik II. (ces.) 156
Henrik IV. (ces.) 226
Herkul 152, 159
Hermagora; gl. Mohor
Hermas 81, 82, 83, 84, 102
Hermogenes (m.) 57, 58, 59, 60, 62,
84
Hermogerus 84
Herod 46
Hilarij (m.) 104, 105, 144, 152—159,
167, 195, 227, 265
Hilarija 168, 171
Hildesheim 211
Hionija (m.) 215, 216, 229
Hipona 204
Hispanija 78, 107, 145, 199, 296; gl.
tudi Španija
Honorij 45
Huni 81, 178, 179, 275
- Iberija 37
Ilirik 33, 34, 38, 40, 105, 145
Inocencij I. (p.) 78
Inocencij III. (p.) 256
Intercisa 84
Irena (m.) 151, 190, 216, 229
Irenej (m. iz Sirmija) 38, 269
Istra; passim
Italija; passim
Izaija 317
- Izavrova skupina (m.) 151, 191
Izidor (m.) 192
- Janez (ap.) 70, 73, 94, 101, 142, 250,
307, 311—312
Janez IV. (p.) 250
Januarij (m.) 172
Japodija 105
Jazon (m.) 109
Jeremija 317
Jeruzalem 33, 71, 256
Jona 100, 102
Judje, judovstvo 81, 83, 84, 137, 138,
264, 300, 317, 329, 330
judovsko krščanstvo 103, 138, 325
Julijan (ces.) 147, 148, 191
Julijan (m.) 106, 150, 190, 255, 256,
257, 261
Julijan (š.) 253
Julijske Alpe 224
Junil 160
Jupiter 35, 109, 113, 115, 122, 163
Just (m.) 106, 107, 235—243, 264
Just in Abundij (m.) 151, 191
Justina (m.) 108, 245
Juvan (m.) 229
- Kalepodij (m.) 108, 109
Kalist (p.) 108, 326
Kancij in tovariši (m.) 193, 205—220
Kancijan (m.) 125, 205 ss.
Kancijanila (m.) 205 ss.
Kapadokija 37
Kar (ces.) 145, 146, 178, 182
Karantanija 185, 186
Karin (ces.) 145, 146, 178, 191, 194,
207, 219
Karlman 186
Karnija 105, 169, 170, 171
Karniola 170, 267
Karnunt 35, 184, 185, 198, 267, 279
Karpokrat (her.) 323
Kiriak 234
Kirijaka (m.) 229
Klavdij in tovariši (m.) 150, 189
Klemencija 160, 163
Klement (m.) 229
Klement (škotski duhovnik) 334

- Konkordija 57, 66, 73, 74, 92, 109
 Konstanca ob Bodenskem jezeru 174, 175
 Konstancij (š.) 180
 Konstancij Klor (ces.) 198
 Konstantin (ces.) 199, 200, 267
 Koper 87, 161, 187
 Kornelij (p.) 80, 182
 Koroška 185
 Kozma in Damijan (m.) 194, 259
 kozmični teden 287, 300, 321, 322
 Kranjska 105, 133
 Krescent 34
 Krescentin 265
 Krisogon (m.) 205 ss., 214 ss., 232, 233
 Krisogon I., II. (š.) 40, 144, 159, 232, 233
 Kristusova pot v podzemlje 328
 Kristusov vnebohod 333
 Krizant in Darija (m.) 150, 189
 Kvadi 34
 Kvestilij 114
 Kvirin (m.) 178, 179, 198, 211, 283

 Langobardi 52, 179
 Laodikeja 90
 Larg (m.) 62, 152, 154, 155, 156
 Lavello 246
 Lavrencij (m.) 56, 112, 123, 157
 Lavrencij (š.) 92
 Lavriak (Lorch) 178, 184, 269 ss., 283
 Latin (m.) 211
 Lazar (m.) 110, 111, 112, 115, 117, 118, 120, 124, 172
 Leon III. (ces.) 76
 Licinij (ces.) 98, 192, 198, 199, 200, 267
 Liburnija 129
 Likaonija 106
 Linus (p.) 79
 Listra 106, 160
 Ljubljana 129, 130, 174, 175
 Lodi 65
 Lorch; gl. Lavriak
 lorški mučenci 274, 275
 Lucij (m.) 65
 Lucinij 112

 Ludvik pobožni (ces.) 210
 Luka (sv.) 34, 65, 73, 311, 312

 Magnum Legendarium Austriacum 164
 Makabejec Matatija 303
 Makarij (m.) 59, 264
 Makedonija 33, 34, 216, 273, 283
 makedonijanci 94, 332
 Makra (m.) 70
 Makrijan (ces.) 190
 Maksencij (ces.) 199, 200, 201, 202
 Maksencij (patr.) 50
 Maksim Emonski (m.) 124—133, 165, 176, 187
 Maksimijan (ces.) 149, 159, 199, 207, 217, 221, 223, 235, 236
 Maksimilijan Celjski (m.) 65, 177 do 189, 195
 Maksimin Daja (ces.) 190, 192, 198, 282
 Maksimin Tračan (ces.) 113, 122, 135
 Malta 34
 Manacij 235, 237
 manihejci 100, 143, 328
 Mantova 50, 52, 71
 Marcijan (ces.) 190
 Marcion (her.). marcionizem 101, 143, 323, 325, 326, 327
 Margus 148
 Marij Viktorin Afer 279
 Marijan (m.) 150, 189
 Marijino čaščenje 87 ss.
 Mark Avrelij (ces.) 34, 36, 137, 138, 276
 Marko (ev.) 44, 45, 47, 48, 50, 52, 64, 65, 68, 85, 312, 333
 Marko (m.) 109, 110, 112, 118, 120
 Marko iz Aretuze (š.) 39
 Mars 178
 Martin 112
 Matrona (m.) 116
 Maver (m.) 106, 107, 150, 190, 246 do 254, 259—262, 264
 Meinwercius (š.) 155
 Melita 34
 Melitena 35, 36

- Meliton iz Sard 99
 Merkur 35, 109
 Milano 54, 60, 68, 73, 74, 75, 87,
 131, 159, 193, 211, 222, 223
 »Milanski edikt« 199, 200
 milenarizem 102, 285, 287, 290, 291,
 292, 305, 317—322
 Miltiad (p.) 79, 199
 Mirope (m.) 192
 mitraizem 103, 139, 140
 Mljet 34
 modalizem 327
 Mohor (m.) 41 ss., 84, 104, 109, 123,
 132, 167
 Mojzes 317
 monarhijanizem 327
 Monofant 152, 158
 montanizem 143, 233, 243, 323, 329
 Mucij (m.) 229
 Mursa 137
 Muska (m.) 229
 Muratorijev kanon 291, 308
 Mutina 200

 Nabor (m.) 272
 Nadiža 69, 264
 Nanos 224
 Neapolis 129; gl. Novigrad
 Nepos 318
 Neron (ces.) 44, 46, 69, 77, 104, 147,
 310
 Neviodunum 175
 Nikolaj (her.) 323, 324
 Nikomahi 193
 Nikomedija 147
 Noetos iz Smirne (her.) 326
 Norik 105, 107, 140, 148, 186, 188,
 195, 203, 219, 267 ss., 279
 Notranjska 265
 Novacijanska shizma 80
 Novigrad 129, 174, 176, 177
 Numerijan (ces.) 145 ss., 246

 Oderzo 155
 Oglej; passim
 oglejska veroizpoved 92 ss.
 Origen 280, 289 ss.
 origenijanci 101

 Oton (ces.) 76, 250
 Oton (š.) 258, 261, 262
 Ovidij 276

 Padova 87, 106
 Paganus (š.) 250
 Paladij (š.) 131
 Pamfilos (m.) 282
 Palestina 85, 335
 Panonija 57, 59, 105, 107, 140, 141,
 142, 148, 265, 279
 Papias iz Hierapolis 318
 Paris 211
 Passau 179, 184
 Patmos 307
 Patricij 316
 patripasijanci 96, 143, 323, 326
 Pavel (ap.) 71, 76, 211, 250
 Pavija 65
 Pavlin (patr.) 52, 74, 211
 Pedena; gl. Pičen
 Pedulus 176
 Pelagij (m.) 127, 167—177, 180, 183,
 187, 195
 Pelagij (p.) 53
 Pelagija (m.) 151, 172, 191
 Peluzij 168, 171
 Perzijci 147, 148, 192
 Peter (ap.) 34, 40, 44, 45, 47, 71, 79,
 80, 211, 250
 Petoviona 136, 138, 141, 142, 143,
 268, 276 ss.
 Pičen (Pedena) 87, 187
 Pij I. (p.) 80, 81, 82, 83, 104
 Piktaviji 276—277
 Piran 187—189
 pokora 330 s.
 Polion (m.) 57
 Pompej 110
 Pongau 185
 Pontijan 49
 Popon (patr.) 61
 Poreč 87, 89, 246 ss., 267
 post 331 s.
 Praga 174
 Praksej (her.) 324, 326
 Pretekstat 214
 Primogenij (patr.) 52

- Primus (m.) 109, 110, 112, 118, 120, 123
 Prob (ces.) 145
 Probi 193
 Prodit (m.) 229
 Projekt (m.) 257—259, 261, 262
 Prot (m.) 205, 212, 213
 Publij 214, 215
 Pudencijana (m.) 215
 Pulj 87, 89, 110, 163—167, 263, 264, 267

 Ravena 54, 60, 67, 75, 87, 104, 105, 112, 113, 211
 Rateški rokopis 334
 Razglašenje Gospodovo 90
 Recija 65, 107
 Reichenau 174
 Rihard 274
 Rim 44, 47, 50, 71, 75, 103, 107, 124, 141, 178, 194, 280, 288, 324, 335
 Rodulf (š.) 226
 Roman (m.) 207
 Romul Avgustul 284
 Rotweil 174
 Rovinj 75
 Rožac 106
 Rufus 214
 Rupert 178, 184

 Sabelij (her.) 95, 324, 326
 Sabida 89
 Sabin iz Piacenze (š.) 131
 Sabinijan 86
 Salomon II., III. (š.) 174
 Salona 38, 40, 60, 67, 87, 104, 105, 137, 141, 143, 229 ss., 265
 Salzburg 334
 Salzburška 185
 Samager 59
 Sapricij 245
 satan 309
 Savarija 137
 Sebastijan (m.) 223
 Sebastijan (prezb. v Trstu) 236, 242
 Senija 137
 Sens 211
 Serdika 41

 Sergij (m.) 108, 113—115, 119, 121
 Servilij (m.) 160, 161; gl. Servul
 Servul (Socerb) (m.) 65, 106, 108, 159—163, 167, 195
 Sevast 46, 48, 69, 158
 Sever (ces.) 159, 199, 200
 Sever (m.) 73, 74, 260
 Sicilija 78
 Sikst (p.) 89, 178
 Silvan (m.) 151, 160, 190
 Simahi 193
 simbolika evangelistov 311, 312
 simbolika števil 301, 312
 Singidunum 57
 Sirij (m.) 51, 65, 79
 Sirija 35, 40, 85, 103, 106
 Sirmij 38, 41, 68, 87, 96, 137, 138, 141, 142, 145, 179
 Siscija 147, 179, 279; gl. tudi Kvirin (m.)
 Sisini 207, 216, 217
 Slovani (alpski) 177, 185, 186, 188, 333
 Slovenci 211, 335
 sobotno praznovanje 89, 90
 Socerb; gl. Servul
 Sokracij 206
 Solun 41, 79
 Solva 137
 Speyer 174
 Starogorski rokopis 334
 Stridon 267
 Stuttgart 174

 Škocjan ob Soči 209, 210, 212, 213, 219, 227
 Španija 191; gl. Hispanija
 Štefan (m.) 71
 Štefan (p.) 189
 Štivan 106, 244
 Št. Pavel 106

 Tacijan (m.) 152—157, 159, 167, 195, 227
 Talalaj in tovariši (m.) 151, 191
 Tarak in tovariši (m) 192
 Tarsos 192
 Tatari 178, 179

- Tekla (m.) 68—71, 76, 77, 108, 117,
 119, 121, 162, 244
 Teodor (m.) 264
 Teodor (š.) 40, 91, 100, 101, 233
 Teodorovi izvlečki 311
 Teodot (her.) 311
 Teodota (m.) 214
 Teodozij (ces.) 70, 85, 253
 Teodozija (m.) 70
 Teoteknos 140
 Terzo 52, 227
 Ticijan 155
 Tit 34
 Tmuis 264
 Tomazin iz Buj 255
 Tomaž (ap.) 73
 Traditio apostolica 91, 99
 Trajan (ces.) 149
 Trebnje na Koroškem 186
 Trnovski gozd 224
 Trst 66, 69, 72, 87, 105, 107, 108 ss.,
 113, 128, 159 ss., 235 ss., 262, 263
 267
 Trubar 334

 Ulfij 45, 162
 Umag 187
 Uranij 168, 171

 Valencij 69, 115
 Valens (ces.) 253
 Valentin (her.) 308, 311, 323, 324
 Valentinijan 69, 70
 Valentinijan (ces.) 86, 112, 114, 116,
 122, 149, 248, 291
 Valerijan (š.) 86, 131
 Venancij (m.) 250, 260
 Ventura 256
 veroizpovedi 39, 95 ss., 313—315,
 316, 333
 Verona 65, 87, 106, 110, 111, 113,
 211
 Vicenza 87, 106, 222, 224, 225, 226,
 227, 228
 Videm 106, 156
 Viktor (m.) 229
 Viktor (p.) 79
 Viktorijan (m.) 229
 Viktor (m.) 229
 Viktorin Aminternski (m.) 283
 Viktorin in tovariši (m.) 151, 190
 Viktorin Pruijski 83, 88, 141, 143,
 268, 276 ss.
 Vincencij (m.) 56, 157
 Virunum 279

 Zadar 220
 Zefirin (p.) 79, 324, 326
 Zenon (m.) 108, 245
 Zenus (Zojlus) 207, 214, 215, 216,
 218, 229, 232
 Zojlus (m.) 106, 160
 Zwettl 174

NAVODILA SODELAVCEM

1. AES objavljajo še neobjavljene ali težko dostopne vire za slovensko cerkveno zgodovino (vključno slike in razpredelnice).

2. Viri so objavljeni v originalnem jeziku po pravilih ekdotike. Sam dokument ali skupino dokumentov predstavi avtor v uvodni razpravi.

3. Uredništvo si pridrži pravico do jezikovnega lektoriranja tekstov. Za vsebino sestavka in točnost prepisa dokumentov odgovarja avtor sam.

4. Vse prispevke pošljite v dvojniku, tipkane samo na eni strani boljšega papirja z dvojnim razmakom (približno 30 vrstic na stran). Na levi strani pustite vsaj 4 cm širok rob.

5. Čistopisom priložite povzetek do ene tipkane strani. Povzetki bodo objavljeni v angleščini.

6. Razdelitev uvodne razprave naj bo logična in pregledna. Tiskarski znaki za poudarke naj bodo enotni in sicer:

navadno podčrtano za polkrepko,
valovito podčrtano za ležeče (kurzivno),
dvakrat podčrtano za krepko (samo naslovi).

7. Slikovno gradivo ne lepite v tekst, temveč na hrbtni strani označite ime in priimek avtorja, naslov dela ter zaporedno številko slike. Legenda slikovnega gradiva naj bo priložena na posebnem listu.

8. Vse opombe morajo biti pisane enotno. Priimek avtorja pišemo polkrepko na prvem mestu. Ime avtorja izpišemo v celoti. Ko delo prvič citiramo, navedemo vse potrebne bibliografske podatke: Rajhman Jože, Prva slovenska knjiga v luči teoloških, literarno-zgodovinskih, jezikovnih in zgodovinskih razprav, Ljubljana (Partizanska knjiga) 1977, 39; Suštar Alojz, Moralna teologija pred novimi nalogami, v: BV 30 (1970) 173—192.

9. Če je delo že navedeno, napišemo samo avtorja, kratici n. d. (navedeno delo) in strani: Nadrah Anton, n. d., 153.

10. Če navajamo več del istega avtorja, napišemo tudi naslov dela: Nadrah Anton, Evharistija in življenje, 153.

1. Posamezna dela v isti opombi ločimo s podpičjem: Nadrah Anton, Evharistija in življenje, v: BV 36 (1976) 153; Truhlar Vladimir, Pokoncilski katoliški etos, Celje (MD) 1967, 125.

12. Na kratice moramo opozoriti na začetku razprave ali v prvi opombi. Pri kraticah se držimo določil Slovenskega biografskega leksikona za domače in Leksikon(a) für Theologie und Kirche za tuje kratice.

13. Sveto pismo citiramo po kraticah objavljenih v Sveto pismo nove zaveze, Ljubljana 1984, str. 11—12 in sicer vedno med tekstom v oklepajih (Lk 17,28). Če citiranje ni dobesedno, napišemo pred citatom besedico »prim.« in to vedno z malo: (prim. Lk 17,28). Isto velja za koncilске odloke.

14. Kadar navajamo založbo, lahko pri slovenskih navedemo samo kratice (CZ, DZS, MK, SM). Kjer je več mest izdaje, navedemo le prvo. Ponovne izdaje knjige navedemo s številko nad krajem: Ljubljana² 1979.

15. Ob koncu teksta naj avtor izpiše svoj polni naslov.

16. Rokopisov in ilustracij uredništvo ne vrača.

17. Avtorje prosimo, naj navedena navodila vedno in natančno upoštevajo.

18. Prispevke pošljite na naslov:

Teološka fakulteta v Ljubljani

Uredništvo AES

Poljanska 4

YU — 61000 Ljubljana

PUBLIKACIJE INŠTITUTA ZA ZGODOVINO CERKVE

Acta Ecclesiastica Sloveniae, št. 1, 1979, 188 str. V zborniku so med drugim objavljeni dokumenti: Instrukcija papeža Klemenca VIII. iz leta 1592 (Benedik); Opravičilno pismo škofa Janeza Karla Herbersteina iz leta 1786 (Dolinar); Spomenica salzburškega nadškofa Tarnoczyja o novi razdelitvi škofij na Štajerskem in Koroškem iz leta 1858 (Grafenauer); Izvirna poročila in zapisi jezuitskih misijonov v krajini med Muro in Rabo v letih 1607—1730 (Škafar). RAZPRODANO.

Acta Ecclesiastica Sloveniae, št. 2, 1980, 231 str., cena 300,00 din. Maksimilijan Jezernik je objavil vrsto dragocenih dokumentov o slovenskem misijonarju v Ameriki Frideriku Baragi, ki jih je našel pretežno v rimskih arhivih.

Acta Ecclesiastica Sloveniae, št. 3, 1981, 172 str., cena 300 din. Metod Benedik, Iz protokolov ljubljanskih škofov; France M. Dolinar, Zapisi škofa Janeza Tavčarja o stanju v Ljubljanski škofiji; Ivan Škafar, Gradivo za zgodovino kalvinizma in luteranstva na ozemlju belmurskega in bek-sinskega arhidiakonata.

Acta Ecclesiastica Sloveniae, št. 4, 1982, str. 257, cena 500 din. Jože Gregorič, Pisma Petra Pavla Glavarja Jožetu Tomlju 1761—84.

Acta Ecclesiastica Sloveniae, št. 5, 1983, str. 331, cena 500 din. Jože Mlinarič, Prizadevanja škofov Martina Brennerja in Jakoba Eberleina

za katoliško prenovu na Štajerskem; Ivan Zelko, Gradivo za prekmursko cerkveno zgodovino; Ivan Zelko, Frančiškani v Murski Soboti.

Acta Ecclesiastica Sloveniae, št. 6, 1984, 225 str., cena 800 din: Metod Benedik, Iz protokolov ljubljanskih škofov (nadaljevanje); Jevnikar Martin, Ivan Trinko 1902—1923; Novak Vilko, Ivanu Škafarju v spomin; Ivan Škafar, o delovanju luteranov na Petanjcih 1592—1637.

Acta Ecclesiastica Sloveniae, št. 7, 1985, 288 str., cena 1800 din. Sveta brata Ciril in Metod v zgodovinskih virih. Ob 1100 letnici Metodove smrti. V zborniku so v originalu in slovenskem prevodu objavljeni: *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* (Grafenauer); Italska legenda (Perko); Pisma rimskih papežev Hadrijana II., Janeza VIII. in Štefana V. (Dolinar); Žitje Konstantina, Žitje Metoda (Benedik); Pohvala sv. Cirila in Metoda (Dolinar); Anonimna ali Metodova pridiga v Clozovem glagolitu (Zor).

Acta Ecclesiastica Sloveniae, št. 8, 1986, 400 str., cena 2500, Rajko Bratož, Krščanstvo v Ogleju in na vzhodnem vplivnem območju oglejske Cerkve od začetkov do nastopa verske svobode.

Redovništvo na Slovenskem, 1. zvezek: Benediktinci, kartuzijani, cistercijani, Zbornik predavanj na Simpoziju: Stična, Pleterje, Kostanjevica, 23. do 25. maja 1984, Ljubljana 1984, 250 str., cena 1000 din. Sodelovali so: Grafenauer (Podoba slovenskega srednjega veka in delež samostanov); O benediktincih: Dolinar (pomen), Pangerl (delež pri pokristjanjenju Slovencev); O cistercijanih: Grebenc (Stična v slovenski Cerkvi), Nadrah (duhovnost), Gregorič (Literarno-kulturna dejavnost), Zadnikar (arhitektura Stične), Komelj (arhitektura Kostanjevice); O kartuzijanih: Benedik (zgodovinski oris), Hollenstein (duhovnost), Zelko (Žiče), Rybář (Jurklošter), Mlinarič (Bistra in Pleterje), Zadnikar (arhitektura), Valentinčič-Jurkovič, (obnova stare pleterske cerkve).

NEKATERE PUBLIKACIJE DRUGIH ZALOŽB S PODROČJA ZGODOVINE CERKVE NA SLOVENSKEM

Benedik Metod, *Die Kapuziner in Slowenien 1600—1750. Excerpta ex dissertatione ad lauream*, Roma 1974, 71 str., cena 150,00 din.

Dolinar France Martin, *Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597—1704. Dissertatio ad Doctoratum*, Ljubljana 1976, 243 str., cena 200,00 din.

Srečanje solunskih bratov sv. Cirila in Metoda s Slovenci, predavanja s simpozija ob 1100 letnici smrti sv. Metoda, 13. in 14. februarja v Ljubljani, v: *Bogoslovni vestnik*, 45 (1985) 125—210.

Tvoja in moja cerkev, Ljubljana (Družina) 1982, 163 str., cena 350 din.

Zbornik ob 750-letnici mariborske škofije, Maribor 1978, 235 str., cena 200,00 din.

Zelko Ivan, *Žička kartuzija*, Ljubljana 1984, 131 str., cena 350,00 din.

UDK 281.1 (373+398.5/6) "00/0313"

Rajko Bratož, asistent za zgodovino starega veka na Filozofski fakulteti v Ljubljani.

YU — 61000 Ljubljana, Aškerčeva 12.

Kršćanstvo v Ogleju in na vzhodnem vplivnem območju oglejske Cerkve od začetkov do nastopa verske svobode.

Acta Ecclesiastica Sloveniae, št. 8, 1986, 400 str.

Avtor obravnava zgodovino krščanstva v času in prostoru, kot ga opredeljuje gornji naslov. Ob upoštevanju vseh zvrsti virov posveča posebno pozornost analizi mučeniških legend in spisov Viktorina Ptujkega.

UDC 281.1 (373+398.5/6) "00/0313"

Rajko Bratož, assistant professor of ancient history at the Ljubljana Faculty of Arts and Sciences.

YU — 61000 Ljubljana, Aškerčeva 12.

Christianity in Aquileia and the Eastern Influential Area of the Aquileian Church from Its Beginnings to the Introduction of Religious Freedom.

Acta Ecclesiastica Sloveniae, no. 8, 1986, 400 pages.

The author treats the history of Christianity within the territory and the time defined in the title. All kinds of sources being considered, his special attention is focused on the analysis of martyrs' legends and the essays of Victorinus of Poetovio.

Izid publikacije so omogočili:

Jože Anderlič, prof. dr. Arnold Angenendt, Zdravko Bahor, prof. dr. Metod Benedik, Bogoslovna akademija v Rimu, dr. Engelbert Maximilian Buxbaum, msgr. Anton Čepon, dr. France M. Dolinar, Janez Dolinar, Matija Ham, prof. dr. Franc Perko, msgr. Zdravko Reven, dr. Stanislav Lenič.

Knjiga je izšla s finančno pomočjo Kulturne skupnosti Slovenije. Po mnenju republiškega komiteja za kulturo je publikacija oproščena plačila temeljnega in posebnega davka od prometa proizvodov (št. 4210-286/85, z dne 25. 12. 1985).

Izdala:

Teološka fakulteta v Ljubljani
Inštitut za zgodovino Cerkve
in
Filozofska fakulteta v Ljubljani
Znanstveni inštitut

Likovna oprema: Anton Štrus

Angleški prevod: Aleksandra Pirkmajer

Uredil in pripravil za tisk: France M. Dolinar

Tisk: ČGP Delo, Ljubljana

Na naslovni strani posnetek bronastega monograma iz Emone
(Druga polovica 4. stol.).
Acta Ecclesiastica Sloveniae, št. 8.

