

Trpimir Vedriš

Nekoliko opažanja o začetcima štovanja sv. Krševana u Dalmaciji u ranome srednjem vijeku¹

UDK: 235.3(497.5 Zadar) "653"

235.3 Chrysogonus, sanctus "653"

94(497.5 Hrvatska) "653"

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 11. 04. 2014.

Prihvaćeno: 18. 04. 2014.

Trpimir Vedriš

Odsjek za povijest

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

tvedris@ffzg.hr

U radu se propituju moguće povijesne veze između triju središta štovanja sv. Krševana u kasnoj antici i ranome srednjem vijeku: okolice Akvileje, Zadra i Otrisa kraj Bribira. Razmatrajući smjerove širenja kulta u kasnoj antici, postavlja se ponajprije pitanje odnosa između izvorišta kulta u akvilejskoj okolini (San Canzian d'Isonzo) i začetaka kulta u Zadru. Razmatranjem najranijih zadarskih svjedočanstava uočavaju se dva za kult značajna vremenska horizonta: sredina 7. st. kao pretpostavljeno vrijeme prijenosa relikvija u Zadar i kraj 9. st. kao utvrđeno vrijeme obnove zadarskog samostana sv. Krševana. Upozoravajući na nepouzdanost (ne nužno i neupotrebljivost) dijela sačuvanih zadarskih narativnih izvora, otvara se pitanje vrednovanja najranijeg po-

¹ Pridružujući se ovim skromnim prilogom proslavi prvog desetljeća splitskoga studija povijesti, premda kao *operarius undecimae horae*, želio bih izraziti zahvalnost "svojemu" splitskom Odsjeku za sve ugodne trenutke provedene u splitskom *Klerikatu*, kao i za svu institucionalnu i znanstvenu potporu koju mi je Odsjek tijekom proteklih četiriju godina suradnje pružio. S lijepim uspomena na gotovo sve svoje "odsječke susrete", osjećam ipak potrebu izdvojiti nekoliko osoba koje su moje posjete Splitu tijekom proteklih godina učinile osobito ugodnim. To je ponajprije Marko Trogrlić, kojeg sam zbog njegovih dekanskih obveza viđao znatno manje no što bih bio volio, a koji me je prihvatio uistinu *cum amicitia fraterna*. Inga Vilogorac bila je moj prvi vodič i domaćin olakšavši mi umnogome prve boravke na Odsjeku. Gospođa Veselinka Ljubičić svojim je trudom i brigom učinila organizacijski aspekt gostovanja za mene gotovo bezbolnim. *The last but not the least*, zahvalan sam Ivanu Basiću kojem ću, kako se čini ubrzo, prepustiti svoju odsječku službu, a koji mi je tijekom posljednjih nekoliko godina *in officio adiutori* uvijek bio na raspolaganju. Njegovim je uredničkim zalaganjem i ovaj tekst – unatoč kašnjenju s moje strane – ipak pridodan nizu radova u ovome zborniku. Konačno, tekst su, uz Ivana Basića, pročitali i svojim komentarima doprinijeli da se "popravi što se popraviti dađe" Mladen Ančić, Nikola Jakšić i Mirjana Matijević Sokol, kojima zahvaljujem na savjetničkom *last minute* aranžmanu. Zahvala, dakako, ne podrazumijeva da se oni kao čitatelji u svemu slažu sa mnom, a ponajmanje da bih na njih želio prebaciti dio svoje odgovornosti za išta od onoga što u tekstu nije dobro.

uzdano posvjedočena podatka o štovanju sv. Krševana na području Hrvatske kneževine, u Otresu. Postavljanjem pitanja mogućih veza između tih dvaju dalmatinskih središta kulta razmatra se i pitanje njihove veze s izvorištem kulta u sjevernoj Italiji. Intrigantan okvir za istraživanje pružaju svjedočanstva o boravku hrvatskih uglednika tijekom 9. st. u središtu najranijeg kulta sv. Krševana, u ranosrednjovjekovnome "samostanu" sv. Marije i sv. Kancijâ kraj Akvileje, čime se podsjeća na važnost pozornijeg istraživanja tzv. "Čedadskog evangelijara" kao izvora za ranu hrvatsku povijest.

Ključne riječi: rani srednji vijek, kult svetaca, sv. Krševan, Zadar, Otres, San Canzian d'Isonzo, Čedadski evangelijar, Trpimir, Branimir, Sebedrag.

Kult zadarskog zaštitnika sv. Krševana na izmaku srednjeg vijeka u tolikoj je mjeri bio prožeo društveni život zadarske komune i grada Zadra da gotovo i ne čudi što ga je sastavljač šibenskog franjevačkog Misala opisao kao "zadarskog mučenika".² No, najstarija povijesna svjedočanstva ostavljaju malo mjesta sumnji: sv. Krševan je bio akvilejski mučenik iz vremena Dioklecijanova progona i kao takav u Zadru "uvezeni svetac". Potreba za pribavljanjem stranih svetačkih relikvija javila se kao posljedica činjenice da u ranosrednjovjekovnom Zadru, za razliku od gradova poput Akvileje, Poreča ili Salone/Splita, nije sačuvana mjesna mučenička tradicija. Najraniji podatci o kultu ranokršćanskih mučenika u Zadru uistinu upućuju isključivo na "uvezene svece". Stoga je u istraživanju začetaka štovanja zadarskih svetaca zaštitnika vjerojatno prikladno polazište pretpostavka da su tijekom kasne antike pripadnici zadarskih elita, ponajprije crkvene, nastojali ispuniti prazninu u vlastitoj mučeničkoj predaji pokušavajući nabaviti što uglednije mučeničke relikvije.³ Ta se pretpostavka (jer više od toga i ne može biti) čini vjerojatnom tim više što je Zadar najranije nakon uspostave bizantske vlasti na Jadranu u 6. st., a bez sumnje uspostavom teme u 9. st. preuzeo vodeće mjesto među dalmatinskim gradovima.⁴ No, koliko vjerojatna, iznesena je pretpostavka toliko i neodređena. Vrlo je teško, naime, utvrditi kada su i pod kojim okolnostima relikvije sv. Krševana bile prenesene u Zadar, odnosno nije poznato kad je u gradu započelo njegovo štovanje. Uporišna točka za pokušaj davanja odgovo-

² Šibenski franjevački Misal iz 15. st. spominje ga kao *martyr de Jadra*. Usp. Marijan Grgić, Kalendar zadarske stolne crkve iz 15. st., *Radovi Instituta JAZU u Zadru*, sv. 20, Zadar 1973., str. 148.

³ Za interpretativni okvir te pretpostavke vidi: Martina Caroli, *Bringing saints to Cities and Monasteries: Translationes in the Making of a Sacred Geography (Ninth-tenth centuries)*, u: *Towns and their territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. Gian-Pietro Brogiolo, Nancy Gauthier, Neil Christie, Leiden 2000., str. 259-274.

⁴ Mate Suić, *Zadar u starom vijeku (Prošlost Zadra*, sv. 1), Zadar 1981., str. 343.

ra na ta pitanja jest pretpostavka da je kult vjerojatno proširen s akvilejskog područja, gdje je mučenik prema predaji bio pogubljen. Štoviše, utvrđeno je da je mjesto mučeništva, ali i najranije središte kulta sv. Krševana, bilo na području današnjeg naselja San Canzian d'Isonzo.⁵

No, je li moguće uspostaviti ikakve povijesne veze između sela u blizini ušća Soče u Jadran i Zadra? Imajući na umu okolnosti i doseg ranoga širenja kulta, moguće je čak postaviti i pitanje je li moguće pouzdano utvrditi i da je, kako se obično smatra, kult prenesen u Zadar direktno s akvilejskog područja? Da bi se odgovorilo na to pitanje, možda nije izlišno nakratko podsjetiti na smjerove širenje Krševanova kulta između vremena utemeljenja u 4. st. i naznaka o njegovim mogućim začetcima u Zadru sredinom 7. st. Kult se, naime, s područja Akvileje proširio u Milanu i Ravenni između kasnog 4. i ranog 6. st., doprijevši vrlo rano i do Rima.⁶ Važan čimbenik širenja kulta mogla je biti i hunska ugroza sredinom 5. st., kao i prenošenje relikvija u Grado 568. pri bijegu patrijarha iz “stare Akvileje” pred Langobardima. Štovanje sv. Krševana izvan Italije tijekom kasne antike i ranog srednjeg vijeka zabilježeno je u Kartageni i Zadru te u Carigradu, gdje se javlja isključivo u pratnji sv. Anastazije.⁷

Najranije naznake o štovanju sv. Krševana u Ravenni potječu s kraja 5. st. gdje se, na mozaiku u kapeli sv. Andrije u nadbiskupskoj palači, nalazi najstariji Krševanov likovni prikaz. Taj je mozaik, kao što se smatra, izveden u vrijeme biskupa Petra II. (494. – 519.).⁸ Krševan je također prikazan i u poznatoj povorci mučenika u *S. Apollinare Nuovo* datiranoj drugom polovicom 6. st. Nije lako odrediti iz kojeg je središta kult dospio u Ravenu. Iako bi s obzirom na čitav ikonografski kontekst bilo moguće pretpostaviti da prikaz sv. Krševana u *S. Apollinare Nuovo* nije odraz “autohtonog” akvilejskog, već možda i rimskoga kulta utemeljena na rimskoj legendi iz 5. – 6. st. (*Passio Anastasiae*, dalje: *PA*), nedavno je uočeno da je teško zamisliti da bi tako rani prikaz odražavao rimski utjecaj, odnosno da bi (prema tradicionalnom datiranju *PA*) pasija već bila toliko rasprostranjena u to vri-

⁵ O najranijem kultu sv. Krševana na tome području vidi: Trpimir Vedriš, O podrijetlu i najranijem kultu sv. Krševana, *Ars Adriatica*, sv. 4, Zadar 2014. (u tisku) s tamo navedenom obilnom literaturom.

⁶ Zanimljivo je da kult u samoj Akvileji, čini se, nije igrao značajniju ulogu. Usp. Rajko Bratož, *Kršćanstvo v Ogleju in na vzhodnem vplivnem območju oglejske cerkve od začetkov do nastopa verske svobode*, Ljubljana 1986., str. 220.

⁷ *Sinaksarij carigradske Crkve* spominje ga 22. 12. (blagdan sv. Anastazije) kao Ὁ δὲ Χρυσόγονος εἰς Νίκαιαν (!). Vidi Hippolyte Delehaye, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, Propyleum AA.SS. Novembris, Bruxellis 1902.

⁸ George Kaftal – Fabio Bisogni, *Saints in Italian Art*, sv. 3, Firenze 1978., str. 225; Rita Lizzi Testa, Roma, Aquileia e Sirmium fra agiografia e fondazioni titolari, *Antichità Altoadriatiche*, sv. 57, Aquileia 2004., str. 251.

jeme.⁹ Drugim riječima – ili je ravenški kult nastao neovisno o rimskome ili je “tekstualna podloga kulta” nastala ranije no što se donedavno smatralo. Kako god bilo, kult sv. Krševana imao je određeni ugled i u Milanu, gdje je njegov spomen unesen u misni kanon.¹⁰ Iako u kronološkom smislu nisu sasvim jasni odnosi među kultovima u četirima središtima (Akvileja, Ravena, Milano i Rim), za dalju je raspravu važno – osobito za pitanje podrijetla zadarskog kulta – ustvrditi da se kult tijekom prvih triju stoljeća nakon Krševanova mučeništva proširio ponajprije na području sjeverne Italije, i to, kako se čini, upravo na području Ravenskog egzarhata.

Najstariji podatak o štovanju sv. Krševana u Rimu potječe, doduše, tek s kraja 6. st., no rimski *titulus Chrysogoni* u izvorima se prvi put spominje 499. kad su na rimskoj sinodi bila prisutna trojica svećenika potpisana kao prezbiteri *tituli Chrysogoni*.¹¹ Iako taj – čini se prvi – spomen Krševanova imena u Rimu još ne odražava kult akvilejskog mučenika,¹² promjenu naslovnika moguće je u slučaju crkve sv. Krševana potvrditi nešto ranije nego u slučaju sv. Anastazije (što još ne znači da se promjena zaista i dogodila ranije). Naime *titulus sancti Chrysogoni* javlja se na više rimskih natpisa s groblja S. Pancrazio već oko 520. te se na temelju spomena *presbyteri tituli sancti Crisogoni* pretpostavlja da su službenici crkve sv. Krševana tada upravljali grobljem sv. Pankracija.¹³ Uvođenje kulta u Rimu moguće je stoga na temelju dostupnih izvora smjestiti najkasnije na prijelaz iz 5. u 6. st.¹⁴

Sažimajući poznate podatke o širenju kulta, može se reći da je – s izuzetkom Rima – kult sv. Krševana u kasnoj antici uglavnom ostao vezan uz nekoliko crkvenih središta u sjevernoj Italiji. No, ako je vjerovati jednoj od starijih zadarskih tradicija, Zadar se već sredinom 7. st. našao na jednom od ranih smjerova širenja kulta. Postoji li, dakle, ikakva veza između ranih talijanskih središta kulta i onog zadarskog? Može li se uopće iole pouzda-

⁹ Giuseppe Cuscio, Il culto di S. Crisogono fra Aquileia e Roma, *Antichità Altoadriatiche*, sv. 30, Aquileia 1987., str. 258; Lizzi Testa, Roma, Aquileia e Sirmium, str. 251.

¹⁰ Enrico Cattaneo, Santi Milanesi ad Aquileia e santi Aquileiesi a Milano, *Antichità Altoadriatiche*, sv. 4, Aquileia 1973., str. 246 ff.

¹¹ Acta synhodorum habitatum Romae a. CCCXCXVIII. DI. DII, ed. Theodor Mommsen, u: MGH, AA, tom. XII, Berlin 1894., str. 411-412.

¹² O pretvorbi izvornih naslovnika: Hippolyte Delehaye, *Étude sur le légendier romain. Les saints de Novembre et de Décembre*, Bruxelles 1936., str. 159-160; Lizzi Testa, Roma, Aquileia e Sirmium, str. 255.

¹³ Delehaye, *Étude*, str. 158; Cuscio, Il culto, str. 267.

¹⁴ Razvoj kulta u Rimu značajan je za istraživanje njegova kulta u Zadru ponajprije radi određivanja odnosa između rimskih crkava sv. Krševana i sv. Anastazije, odnosno radi uočavanja veze između rimskog kulta i oblikovanja njihove zajedničke hagiografije. Naime, pokažu li se održivima pretpostavke o ranijem nastanku zajedničke pasije, bit će moguće raspravljati i o ranijoj nazočnosti kulta sv. Krševana *in Urbe*.

no utvrditi kronologija i smjer širenja kulta u Dalmaciji? Za odgovor na to pitanje potrebno je najprije pozorno razmotriti rana svjedočanstva o štovanju sv. Krševana na istočnoj jadranskoj obali. Na temelju dostupnih izvora i postojeće literature čini se očitim da je najranije središte kulta na području Dalmacije bio Zadar. No, prihvaćajući takovo tumačenje – izgrađeno znatnim dijelom *a posteriori*, na temelju mlađih svjedočanstava iz vremena kad je kult u Zadru bio vrlo proširen – postoji opasnost da se zaboravi da najranije *pouzdan*o datirano svjedočanstvo u Dalmaciji zapravo potječe s područja Hrvatske kneževine, točnije s lokaliteta Otres – Lukačuša. To svjedočanstvo o kultu sv. Krševana, sačuvano na tzv. natpisu kneza Branimira iz Otresa iz kasnog 9. st., kronološki donekle prethodi najranijem pouzdanom pisanom spomenu o štovanju sv. Krševana u Zadru. U nastavku ovog rada razmotrit ću, stoga, najprije svjedočanstva o začetcima kulta sv. Krševana u Zadru, potom ću razmotriti spomen na natpisu iz Otresa te, konačno, upućujući na odabrane detalje vezane uz izvorište kulta u selu San Canzian u okolici Akvileje, pokušati ocrtati pretpostavljeni kronološki kao i mogući interpretativni okvir za povezivanje tih triju lokaliteta.

1. Početci kulta sv. Krševana u Zadru¹⁵

Ubi et sacratissimum eius corpus requiescit...

Kako bih izbjegao ponavljati više puta ispričovijedano – tek ću podsjetiti na osnovne podatke vezane uz početke kulta/nazočnosti relikvija sv. Krševana u ranosrednjovjekovnome Zadru. Naime, u zadarskoj su tradiciji – barem ako je suditi na temelju starije literature – sačuvane čak četiri predaje o prijenosu, odnosno otkriću relikvija sv. Krševana.¹⁶ Prva tradicija, sačuvana u izgubljenom kronici zabilježenoj u, također izgubljenom, spisu biskupa Šimuna Kožičića Benje (1509. - 1537.), pripovijeda kako su relikvije sv. Krševana prenesene u Zadar iz Grada 649. prema napatku patrijarha Maksima (649. - prije 670.).¹⁷ Druga, očito znatno mlađa “tradicija” pripisuje donošenje relikvi-

¹⁵ Pregled problematike vezane uz početak kulta sv. Krševana u Zadru temelji se na izlaganju održanu na znanstvenome skupu *Grad hrvatskog srednjovjekovlja: vlast i vlasništvo* (Hrvatski institut za povijest, 15.-16. studenoga 2010.). Opsežnija verzija tog teksta u pripremi je za tisak kao: “*Memoria S. Chrysogoni: between the legend of the relic transfer and the ownership of the monastic land*”, u: *The Croatian Medieval Town Authority and Property*, ur. Irena Benyovsky Latin, Zrinka Pešorda Vardić, Zagreb 2014.

¹⁶ Usp. Radoslav Katičić, *Litterarum studia. Književnost i naobrazba ranoga hrvatskog srednjovjekovlja*, Zagreb 1998., str. 275, koji navodi “tri tradicije”.

¹⁷ Carlo Federico Bianchi, *Zara Cristiana*, vol. I, Zara 1877., str. 297, bilj. 2.

ja zadarskom biskupu Donatu na povratku iz Diedenhofena 806. godine, a zabilježio ju je, koliko mi je poznato, tek D. Farlati.¹⁸ Treća tradicija, sačuvana u zadarskoj legendi *Translatio beati Grisogoni* (dalje: TBG) opisuje otkriće tijela sv. Krševana u zadarskoj okolici, no ne sadrži konkretne podatke na temelju kojih bi se moglo pouzdano odrediti vrijeme navodnog otkrića.¹⁹ Konačno, tu je i četvrta tradicija koja ne proturječi ni jednoj od navedenih, a prema kojoj je tijelo sv. Krševana, nakon što je tijekom godina njegovo štovanje u Zadru bilo zamrlo, ponovno otkriveno 1056. u samostanskoj crkvi.²⁰ Ako je dokument koji spominje otkriće zaista autentičan (u što je s dobrim razlozima izražena sumnja) – podatak o tome da su se relikvije te godine nalazile u samostanskoj crkvi kronološki je mlađi od poznate vijesti iz djela cara Konstantina VII. Porfirogeneta *De administrando imperio* (dalje: DAI) ili podatka iz zadarske darovnice iz 986. te stoga nije od presudne važnosti za pitanje vremena dolaska relikvija sv. Krševana u Zadar.

U pisanim izvorima spomen sv. Krševana u Zadru pouzdano je posvjedočen prvi put – ako je sadržaj toga dokumenta autentičan – u oporuci priora Andrije iz 918.²¹ U toj više puta objavljivanoj darovnici, kojoj je također bila osporavana autentičnost, stoji da prior Andrija ostavlja sv. Krševanu vinograd i zemlju u Diklu.²² Nekoliko desetljeća mlađa jest bilješka sačuvana u DAI, očito na temelju obavijesti iz Zadra, da “u istome gradu leži [...] i sveti Krševan, monah i mučenik, i njegov sveti lanac”.²³ Kronološki sljedeći podatak o kultu, odnosno o relikvijama sv. Krševana, nalazi se u zadarskoj darovnici iz 986. koja potvrđuje da se “crkva sv. Krševana nalazi unutar zidina grada”, te da se “u njoj čuvaju njegovi najsvetiji ostatci”.²⁴ Konačno i

¹⁸ Priznajući da ni o prijenosu sv. Krizogona ni o prijenosu sv. Zoila nema sačuvanih podataka, pretpostavio je da je relikvije obojice u Zadar prenio biskup Donat (*Donato Episcopo Jadrensi adscribendam censeo*), i to kao poklon Karla Velikog (!). Vidi: Daniele Farlati, *Illyricum sacrum*, tom. V, Venetiis 1775., str. 37.

¹⁹ Ćiril M. Iveković, *Crkva i samostan sv. Krševana u Zadru. Hrvatska zadužbina iz X. stoljeća, Djela JAZU*, sv. 30, Zagreb 1931., str. 49-52.

²⁰ *Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae*, sv. I, ur. Marko Kostrenčić, Jakov Stipišić, Miljen Šamšalović, Zagreb 1967., str. 82 (dalje: CD I). Dokument čija je autentičnost često bila dovođena u pitanje svjedoči o obvezi ribara da samostanu sv. Krševana daruju dio svojeg ulova.

²¹ CD I, str. 25-28.

²² CD I, str. 27. *Et in sancto Grisogono dimitto uinea, que emi de Mezulo, et terre a Duculo.*

²³ DAI 29, 275-76, 277-78. Ἐν δὲ τῷ αὐτῷ κάστρῳ κεῖται [...] καὶ ὁ ἅγιος Χρυσόγονος μοναχὸς καὶ μάρτυς καὶ ἡ ἀγία ἄλυσις αὐτοῦ. Prema: Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, ed. Gyula Moravcsik, prev. Romilly J. H. Jenkins, Washington 1967., str. 138.

²⁴ CD I, str. 46: *idcirco ecclesiam beati Chrysogoni martyris, que sita est infra muros ciuitatis, ubi et sacratissimum eius corpus requiescit...*

“darovnica bana S.”, datirana između 1042. i 1044., također potvrđuje da se ostatci sv. Krševana nalaze unutar gradskih zidina.²⁵

Ako su svi podatci iz navedenih darovnica barem donekle vjerodostojni, oni u konstelaciji s viješću iz *DAI* i osloncem na nalaze u crkvi sv. Krševana upućuju na zaključak da je kult akvilejskog mučenika bio prisutan u Zadru barem oko 900. godine. Taj zaključak ostavlja prostora za više mogućnosti tumačenja vremena dolaska relikvija, no o ranijem je razdoblju kulta moguće uglavnom nagađati. Ustvari, tek je procvatom benediktinske zajednice sv. Krševana u Zadru u 10. st. stvorena institucija unutar koje će se oblikovati hagiografska predaja kao *TBG* i, posredno, drugi izvori. Stoga i predaju sačuvanu u toj legendi valja istraživati imajući u vidu ponajprije potrebe njegovanja određenog oblika pamćenja unutar zadarske benediktinske zajednice. Drugim riječima, čak i ako su relikvije sv. Krševana dospjele u Zadar iz Akvileje kao poklon patrijarha Maksima u 7. st. (što dvije kasnije “krševanske” tradicije zapravo ne negiraju), *TBG* u konstelaciji s drugim izvorima upućuje na mogućnost da su Zadrani već od ranoga srednjeg vijeka vjerovali da su relikvije njihova zaštitnika otkrivene u gradskoj okolini, a ne donesene iz Akvileje.²⁶

Utvrdivši da je sv. Krševan bio štovan u Zadru najkasnije od kraja 9. st. i da je u to vrijeme možda već postojala predaja o njegovu otkriću u zadarskoj okolini, postavlja se pitanje može li se ipak utvrditi štogod i o “povijesnom” podrijetlu i vremenu dolaska njegovih relikvija. Naime, spomenuta je predaja o prijenosu relikvija iz Akvileje sačuvana u relativno kasnom obliku i uz to je prilično nejasna podrijetla. Kao što je već naglašeno, predaja je u Zadru sačuvana kod tzv. *Anonima*, na temelju tzv. *Bonifacijeve kronike* sačuvane u – također izgubljenju – djelu Šimuna Kožičića Benje.²⁷ Relevantan odlomak teksta glasi:

*Anno circiter 649, extinctis Cypriano et Primogenito, Patriarchis cattolicis Gradensibus, Fortunatus haereticus favore Longobardorum sedem intrusus occupavit. Ex quo loco [basilica Gradensis] circa haec tempora datae fuerunt nonnullae sanctorum reliquiae amicis Jadertinis, et inter caetera, ossa S. Chrysogoni et S. Zoili, scilicet anno 649 tempore Maximi Patriarchae Gradensis, natione Dalmatae, qui a die 24 Novembris 649 sedit, ut catholicus in patriarchali stallulo post intrusum Fortunatum usque ad diem 14 Decembris 670, cui successit Stephanus de Parentio, quibus annis et aliae sanctorum reliquiae Jadrae et alibi translatae fuerunt, ut antiqua monumenta Aquilejensis Ecclesiae ostendunt.*²⁸

²⁵ CD I, str. 76: ... *sancti Ghrysogoni cuius sacratissima membra Iadera retinetur* (!).

²⁶ Vitaliano Brunelli, *Storia della città di Zara*, vol. 1, Venezia 1913., str. 211.

²⁷ *Anonim* (prema Brunelliju), str. 122-123; Bianchi, *Zara*, str. 297, bilj. 2; Brunelli, *Storia*, str. 219, bilj. 11.

²⁸ Bianchi, *Zara*, str. 297, bilj. 2.

Nadalje, na tragu te “mjesne tradicije” starija je historiografija zabilježila da je crkva sv. Krševana nekada bila posvećena sv. Antunu Pustinjaku te da su oko nje obitavali egipatski monasi.²⁹ Da je u Dalmaciji još od kasne antike bilo pustinjaka, potvrđuju pismo pape Zosima i Jeronimov “Životopis sv. Hilariona”, no ti, u literaturi često navođeni, podatci ustvari ne govore ništa o podrijetlu redovničke zajednice, iako je uspomena na starijeg naslovnika crkve sv. Krševana vjerojatno sačuvana u posveti oltara sv. Antunu, koji je u crkvi stajao sve do rušenja krajem 18. st.³⁰ S druge strane, starija (dosadašnja) arheološka istraživanja u crkvi iznijela su na vidjelo postojanje dvaju najstarijih slojeva crkve – kasnoantičkog (crkva sv. Antuna?) datirana između 5. i 8. st. i ranosrednjovjekovnog (prvotna crkva sv. Krševana?) datirana ranim 10. st.³¹ ili posljednjom četvrtinom 9. st.³² Pretpostavka o izgradnji nove crkve neposredno prije 900. (ili nedugo nakon te godine) vrlo je značkovita za tumačenje problema “drugog prijenosa” sv. Krševana opisana u *TBG*. Naime, iako je nemoguće dokazati da je u Zadru uz crkvu sv. Antuna/sv. Krševana tijekom kasne antike boravila redovnička zajednica, datiranje najstarijeg otkrivenog sloja podudara se s vremenom mogućeg prijenosa relikvija iz Grada. Moguće je, stoga, pretpostaviti i da je redovnička zajednica koja je krajem 9. ili u 10. st. gradila crkvu sa “starijom” crkvom naslijedila i relikvije sv. Krševana. Ne treba također čuditi ni to što ranosrednjovjekovna legenda otkriće te relikvije ne spominje. Naime, tijekom 9. i 10. st. vrlo je čest, upravo uobičajen postupak bio otkrićem i uzdignućem relikvija obnoviti “zamrli kult”, što je znalo biti popraćeno nastankom legenda koje su iskrivljavale stvarne okolnosti ranijeg posjedovanja relikvija.³³

Ukratko, na temelju izloženog može se pretpostaviti da su relikvije sv. Krševana u Zadar zaista mogle dospjeti iz Grada, odnosno s akvilejskog područja. No, ne može se sa sigurnošću utvrditi je li se to uistinu dogodilo nakon 649., kako je zabilježeno u izgubljenom *Bonifacijevoj kronici*.³⁴ Čini se, dakle, sasvim mogućim da su relikvije dospjele u Zadar u 7. st. te stoga mišljenje N. Klaić da sv. Krševan nije imao utjecaja na duhovni ili crkveni ži-

²⁹ Tradicija je, čini se, sačuvana kroz prijepise nikad dohvatljivih i poslovično nepouzdanih domaćih “antichi cronachisti”, kako ih naziva C. F. Bianchi. Usp. Bianchi, *Zara*, str. 296-297.

³⁰ Bianchi, *Zara*, str. 297.

³¹ Iveković, *Crkva i samostan*, str. 19.

³² Mladen Ančić, *Translatio beati Grisogoni martyris* kao povijesno vrelo, *Starohrvatska prosvjeta*, ser. III, sv. 25, Split 1998., str. 132.

³³ Caroli, *Bringing saints*, str. 260-261 s tamo navedenom literaturom.

³⁴ Postoji, naime, mogućnost da je, kako je pretpostavila N. Klaić, ta tradicija nastala tek u kontekstu “sukoba” između dvoje svetaca gradskih zaštitnika nakon 12. st. Usp. Nada Klaić, Ivo Petricioli, *Zadar u srednjem vijeku do 1409. (Prošlost Zadra, sv. 2)*, Zadar 1976., str. 66.

vot grada sve do kasnog srednjeg vijeka ne zvuči osobito uvjerljivo.³⁵ Ostaje ipak činjenica da je kult sv. Krševana obilatije dokumentiran tek po nastanku redovničke zajednice uz čiju će sudbinu ostati tijesno vezan tijekom čitavog srednjeg vijeka. Stoga pri svakom pokušaju tumačenja pojedinih elemenata tog “komunikacijskog sustava” valja poći od konteksta povijesti zadarskog samostana sv. Krševana.³⁶

Kult sv. Krševana u Otresu

Tempore domno Brannimero duci... ad honorem sancti Grisogoni

Ostavi li se, zasad, po strani problematična (iako ne nužno i neuvjerljiva) zadarska tradicija o sv. Maksimu kao “darovatelju” relikvija sv. Krševana, zanimljivo je podsjetiti na činjenicu da najranije *pouzđano* i *suvremeno* svjedočanstvo o štovanju sv. Krševana u Dalmaciji ne potječe iz Zadra, već s područja Hrvatske kneževine. Kao što svjedoči natpis datiran kasnim 9. st., sv. Krševan je bio među svetcima čiju je pomoć zazivao hrvatski uglednik za vladavine kneza Branimira. Prihvati li se zadarska predaja prema kojoj je Krševan bio štovan – *in corpore* – u Zadru već od 7. st., nije nemoguće zamisliti okvir u kojem se utjecaj zadarske Crkve na području (buduće) Hrvatske kneževine mogao očitovati i u širenju jednog od gradskih svetaca zaštitnika – na širem području Bribira.³⁷ S druge strane, ako se ta predaja

³⁵ Klaić-Petricioli, *Zadar*, str. 66.

³⁶ Iz opsežne literature o razvoju i značenju samostana sv. Krševana podsjećam tek na nekoliko ključnih naslova: Giuseppe Praga, *Lo 'scriptorium' dell'abbazia benedettina di San Grisogono in Zara*, *Archivio Storico per la Dalmazia*, sv. 7-8, Zara 1929-1930.; Ivan Ostojić, *Benediktinci u Hrvatskoj i ostalim našim krajevima*, sv. 2, Split 1964., str. 39-55, te konačno *1000 godina samostana sv. Krševana* (Prilozi sa znanstvenog skupa održana 11. i 12. prosinca 1986. u Zadru, u povodu 1000. obljetnice samostana svetog Krševana i 30. obljetnice Filozofskog fakulteta u Zadru), ur. Ivo Petricioli, u: *Zadarska revija*, god. XXXIX, br. 2-3, Zadar 1990.

³⁷ Zanimljivu pretpostavku o tome da legenda o otkriću relikvija sv. Krševana odražava neki oblik širenja utjecaja zadarske Crkve iznio je Radoslav Katičić, Zadrani i Mirmidonci oko moći sv. Krševana, u: *Uz početke hrvatskih početaka: filološke studije o našem najranijem srednjovjekovlju*, Split 1993., str. 196, smatrajući da “pokrajina Marab i njezini Mirmidonci nisu bili baš daleko od Zadra” tj. da je “moravska *civitas* hrvatski Nin” (o argumentu detaljnije vidi: Katičić, Zadrani, str. 195-198). Ne slažući se s takovim tumačenjem, pretpostavku sam odbacio (usp. Trpimir Vedriš, *Gdje žive Mirmidonci? O značenju pojmova Mirmidones i Marab u zadarskoj legendi o prijenosu moći sv. Krševana*, *Povijesni prilozi*, sv. 41, Zagreb 2011., str. 80-81, *passim*). No, prihvati li se drugačije razumijevanje pojma Mirmidon (*Mirmidones*), Katičićovo tumačenje da legenda odražava “stavljanje pod zaštitu sv. Krševana i podvrgavanje (kako on misli ninske Crkve) vrhovnome autoritetu Zadra”, postaje, u najmanju ruku, sugestivno. U kontekstu pretpostavke o vezanosti svetачkih kultova za određeno “područje utjecaja” upravo je potvrdu štovanja sv. Krševana u Otresu N. Budak nedavno naveo kao primjer uspješnog “prodora sveca na područje izvan gradskih gra-

odbaci kao nepouzdana – u razmatranju najranije povijesti zadarskog kulta otvara se “kronološka raspuklina” od nekoliko stoljeća. Naime, već je naglašeno da je najstarije *pouzđano* svjedočanstvo o nazočnosti relikvija u Zadru Porfirogenetov izvještaj,³⁸ čiji bi sadržaj također mogao potjecati s kraja 9. st. U kakvu su, dakle, odnosu ta dva – kako se čini kronološki ujednačena – svjedočanstva?

Natpis iz Otresa je tri desetljeća, sve do nedavnog otkrića šestog natpisa kneza Branimira u crkvi sv. Martina u Lepurima,³⁹ slovio kao najmlađi otkriveni natpis s imenom hrvatskog kneza iz druge polovice 9. st.⁴⁰ Ostavljajući ovdje po strani relevantnost tog natpisa za najraniju hrvatsku političku povijest kao i neodgovoreno pitanje izvornog smještaja natpisa,⁴¹ u ovom je kontekstu prije svega zanimljiva činjenica da natpis svjedoči o čak sedam titulara crkve koju je dao obnoviti hrvatski uglednik čije je ime teško rekonstruirati. Natpis koji se proteže preko dvaju arhitrava i oštećenog zabata oltarne pregrade, u izvorniku glasi:

+ IN N(omine) D(omi)NI. TE(m)POR(e) DOMNO (Br)ANNI(mero)
DVC I EGO C(ede)DRA(go) (ad ho)NORE(m) BEATI PETRI ET S(an) C(ta)
E MARIE S(an)C(t)I GEORGII S(an)C(t)I STEFANI S(an)C(t)I MARTINI
S(an)C(t)I GRISOGONI S(an)C(ta)E CRVCIS.⁴²

ili, u hrvatskom prijevodu:

nica”. Usp. Neven Budak, Early medieval boundaries in Dalmatia/Croatia (8th–11th centuries), u: “*Castellum, civitas, urbs*” – *Archäologie des frühen Mittelalters in Ostmitteleuropa* (6.–11. Jh.), ur. Orsolya Heinrich-Tamáska (et al.), *Castellum Pannonicum Pelsonense* 6, Budapest 2015. (u tisku).

³⁸ DAI 29, 275–278.

³⁹ Nikola Jakšić, Novi natpis s imenom kneza Branimira, u: *Munuscula in honorem Željko Rapanić*, ur. Miljenko Jurković, Ante Milošević, Zagreb–Motovun–Split 2012., str. 213–221.

⁴⁰ Mate Zekan, Pet natpisa kneza Branimira s posebnim osvrtom na nalaz iz Otres, *Kačić*, sv. 25, Split 1993., str. 405–420; Isti, Pregled istraživanja lokaliteta Otres–Lukačuša, *Starohrvatska prosvjeta*, ser. III, sv. 27, Split 2000., str. 261–270; Vedrana Delonga, *Latinski epigrafički spomenici u ranosrednjovjekovnoj Hrvatskoj*, Split 1996., str. 216–217; Nikola Jakšić, Skulptura Branimirovog doba u Hrvatskoj, u: *Hrvatska u doba kneza Branimira*, ur. Šime Batović, Zadar 2002., str. 111–117; Isti, Varvarina praeromanica, u: *Studia Varvarina*, sv. I, ur. Bruna Kuntić Makvić, Zagreb–Motovun 2009., str. 21–28.

⁴¹ Franjo Smiljanić, Neka zapažanja o teritoriju i organizaciji Bribirske županije u srednjem vijeku, *Povijesni prilozi*, sv. 22, Zagreb 2003., str. 22, *passim*; Jakšić, Varvarina praeromanica, str. 36; Mirjana Matijević Sokol, Latinska epigrafija otoka Krka od IX. do XII. stoljeća. Prilog kontekstualizaciji novopronađenog natpisa u gradu Krku, u: *Az grišni diak Branko pridivkom Fučić: Radovi međunarodnoga znanstvenog skupa o životu i djelu akademika Branka Fučića (1920. – 1999.)*, ur. Tomislav Galović, Malinska–Rijeka–Zagreb 2011., str. 752.

⁴² O natpisu Zekan, Pet natpisa, str. 413–417; Delonga, *Latinski epigrafički spomenici*, str. 217–218; Jakšić, Varvarina praeromanica, str. 21–28 (i drugdje).

“U ime Gospodnje. U vrijeme gospodina Branimira kneza. Ja C. (učinio sam) na čast blaženoga Petra i sv. Marije, sv. Jurja, sv. Stjepana, sv. Martina, sv. Krševana i sv. Križa.”

Što je, dakle, za ovu prigodu moguće iščitati iz tog natpisa? Ponajprije, prema datiranju “u vrijeme gospodina Branimira kneza” (*tempore domno Brannimero duci*), vrijeme njegove izrade moguće je prema uobičajenoj dataciji kneževine vladavine suziti na razdoblje između 879. i 892. Nadalje, vrijeme izrade trabeacija na kojima je natpis sačuvan smješta se u drugu građevinsku fazu uređenja crkve, na temelju čega je moguće zaključiti da se radi o obnovi, a ne o izgradnji crkve.⁴³ Konačno, iz natpisa se saznaje da ga je dao izraditi uglednik čije ime je dosad bilo, tek s mukom (i nepouzdanom), rekonstruirano kao *Cededrag* ili *Zdedrag*.⁴⁴

Što se “hagiografskog sadržaja” natpisa tiče, prividno zamršen splet velikog broja svetaca ne iznenađuje poznavatelja dalmatinsko-hrvatske hagiografije. Naime, većina navedenih titulara dobro je poznata u Dalmaciji još od kasne antike te se, štoviše, može reći da se radi o tipičnim i vrlo proširenim svetcima lokalnog kasnoantičko-ranosrednjovjekovnog horizonta. Dio titulara s natpisa (prije svega sv. Petra, sv. Marije i sv. Križa) može se, bez ikakve sumnje, smjestiti u kategoriju svetaca čiji je kult bio vrlo raširen.⁴⁵ No, Krševanova pojava u toj skupini ipak zbunjuje. Smještan sa sv. Martinom među svetce “čiji su titulari bili česti na franačkim područjima”,⁴⁶ Krševan je opisivao i kao jedan od “franačkih svetaca”.⁴⁷

Iako mišljenje o kultu sv. Krševana kao franačkog svetca (odnosno, kako to nešto šire određuje N. Budak, “zapadnom”, a preciznije D. Mandić “franačko-akvilejskom” svetcu) vjerojatno nije sasvim netočno, čini mi se prikladnim upozoriti da to, u hrvatskoj historiografiji prošireno mišljenje nije zapravo nikad temeljitije obrazloženo. No, “ugrubo” rečeno, radi se o pret-

⁴³ Delonga, *Latinski epigrafički spomenici*, str. 216.

⁴⁴ Usp. Delonga, *Latinski epigrafički spomenici*, str. 217 (C[ede]DRA[go]); Jakšić, *Skulptura Branimirovog doba*, str. 116. Nasuprot tomu, Mirjana Matijević-Sokol, *Pisana povijesna svjedočanstva*, str. 38, drži da “ime donatora nije poznato, iako su neka slova očito iz njegova imena ili naslova” (C...DR F[eci]). U novijem radu autorica se ipak oslonila na rekonstrukciju imena kao *Cededrag*. V. Matijević Sokol, *Latinska epigrafija*, str. 752. Usp. Katičić, *Litterarum studia*, str. 355, koji razaznaje tek dva slova (... OR F[eci]). Rekonstrukcija V. Delonge, najbliža je, kao što me ljubazno obavijestila M. Matijević Sokol, imenu zabilježenu u Supetarskom kartularu (*Cdedrag*), upozoravajući na nužnost jezikoslovne raščlambe oblika tih imena.

⁴⁵ Matijević-Sokol, *Pisana povijesna svjedočanstva*, str. 39.

⁴⁶ Matijević-Sokol, *Pisana povijesna svjedočanstva*, str. 39.

⁴⁷ Usp. npr. Dominik Mandić, *Papa Ivan IV. Solinjanin i pokrštenje Hrvata*, *Croatica Christiana periodica*, god. XVI, br. 29, Zagreb 1992., str. 16; Neven Budak, *Prva stoljeća Hrvatske*, Zagreb 1994., str. 90, Katičić, *Litterarum studia*, str. 333-334.

postavci da je riječ o kultovima koji su uneseni na današnji hrvatski prostor u sklopu franačke ekspanzije krajem 8. st., odnosno u kontekstu djelovanja “franačkih misionara” u procesu pokrštavanja i kristijanizacije. Za razmatranje te “skupine svetaca” vrijedi podsjetiti i na to da se kao “franački” sveti najčešće navode Ambrozije, Anselmo, Marta, Martin, Krševan i dr.

Podvrgnuta kritičkom preispitivanju, ta se skupina ipak ne čini sasvim konzistentnom. Naime, osim razumne pretpostavke da je začetke kulta sv. Marte, sv. Bartola i sv. Nedjeljice (*S. Domenica*) kao i vjerojatno sv. Anselma moguće povezati upravo s razdobljem franačke ekspanzije, nalazim da je svetce poput sv. Krševana ipak nešto teže okarakterizirati kao isključivo “franačke” svetce. Podatci o rasprostranjenosti njegova kulta u kasnoj antici, kao što je pokazano, upućuju ponajprije na područje sjeverne Italije, kamo se karolinška vlast proširila tek na izmaku 8. st. S druge strane, nije li moguće da je upravo val “karolinške ekspanzije” prema istočnoj jadranskoj obali “pogurao” i dio već postojećih, zapravo kasnoantičkih kultova iz sjeverne Italije? Na tome tragu pokušao sam pokazati da je i kult sv. Martina u Dalmaciji, iako neupitno promican od Karolinga, ujedno i “bizantski” (preciznije kasnoantički) kult. Naime, kad je riječ o franačkom sloju njegova kulta (a slično bi se *mutatis mutandis* moglo pretpostaviti i za Krševana), radilo bi se zapravo o karolinškoj obnovi starijeg kulta čija je prethodna raširenost pomogla “Francima” u njegovu promicanju, a mjesnim elitama olakšala snažnu identifikaciju.⁴⁸ U svakom slučaju, taj zaključak potiče i otvaranje šireg pitanja naravi pretpostavljenog franačkog sloja dalmatinsko-hrvatske hagiotopografije. Ne negirajući značajnu ulogu koju su odigrali “franački misionari”, u više slučajeva čini mi se sasvim vjerojatnim da su upravo postojeće mjesne tradicije dale čvrstu podlogu za “franačku nadogradnju”. Činjenica da su Franci ili njihovi misionari osobito favorizirali kult sv. Martina jednostavno ne isključuje mogućnost da ga već nisu zatekli na prostoru Dalmacije.

⁴⁸ Uzorak rasprostranjenosti kulta sv. Martina na području Dalmacije u kombinaciji s novijim spoznajama o ranoj distribuciji njegova kulta koje daju naslutiti da je kult u kasnoj antici bio vrlo proširen u Italiji (usp. Allan Scott McKinley, *The first two centuries of Saint Martin of Tours, Early Medieval Europe*, vol. 14/2, Oxford 2006., str. 173–200; Bruno Judic, *Le culte de saint Martin dans le haut moyen âge et l'Europe centrale*, u: *Sveti Martin kot simbol evropske culture–Saint Martin symbole de la culture européenne*, ur. Jasmina Aramabašić, Celovec-Ljubljana 2008.) navodi na zaključak da je franačko promicanje kulta sv. Martina u Dalmaciji “primjer karolinške *renovatio* (s aktivnim udjelom i Franaka i mjesnih elita), no da postoje ozbiljne naznake da su Franci u Dalmaciji zatekli već postojeću “martinsku mrežu”. Usp. Trpimir Vedriš, ‘Frankish’ or ‘Byzantine’ saint? The Origins of the cult of St. Martin in Dalmatia, u: *Papers from the First and Second Postgraduate Forums in Byzantine Studies: Sailing to Byzantium, Trinity College Dublin, 16–17 April 2007 and 15–16 May 2008.*, ur. Savvas Neocleous, Cambridge 2009., str. 244, *passim*.

No, kakve to ima veze s kultom sv. Krševana? Ponajprije, osim što je njegov kult na hrvatskom prostoru u ranome srednjem vijeku – u usporedbi sa sv. Martinom – zapravo slabo posvjedočen, na temelju činjenice njegova rana širenja između 4. i 7. st. valja s oprezom razmotriti pretpostavku da je riječ o “franačkom kultu”. Radi se prije svega o kultu koji je u kasnoj antici dobro posvjedočen ponajprije na području sjeverne Italije i, nešto manje pouzdano, istočne jadranske obale. Ključnom činjenicom za eventualno širenje kulta u Dalmaciji pod egidom Franaka (koliko god taj pojam bio neprecizan) mogla bi se ipak pokazati povijest njegova štovanja na akvilejskom području. Naime, čini se očitim da je ono što se često opisuje kao djelovanje franačkih misionara u Dalmaciji uvelike moralo biti ponajprije plod djelovanja osoba s područja langobardske sjeverne Italije, osobito Furlanije. Na tome se tragu u pozadini ove rasprave naziru vrlo važni, iako ne i temeljito obrađeni, problemi poput pitanja moguće administrativne odgovornosti furlanskih vojvoda za prostor šireg područja dubljeg istočnojadranskog zaleđa te pitanja jurisdikcijske nadležnosti (ili barem pretenzija) akvilejskih, odnosno gradeških crkvenih poglavara na istome prostoru.

Povezivanjem franačkih kraljeva i rimskih papa u drugoj polovici 8. st. pokrenut je proces čiji je posredan plod bilo oblikovanje dviju proto-državnih tvorba na području današnje Hrvatske: *Bornine Dalmatia atque Liburnia* na jugu i Ljudevitove *Pannonia inferioris* na sjeveru. Izbijanjem “karolinške velesile” na istočnu jadransku obalu i postupnim učvršćivanjem Hrvatske kneževine u njezinu zaleđu započela je i nova organizirana (i, kako će se pokazati, uspješna) etapa rimsko-karolinškog projekta obnove kršćanstva u nekadašnjem Iliriku. Uspjeh tog projekta bio je znatnim dijelom plod suradnje crkvenih poglavara Rima i Akvileje, “franačkih misionara” – čini se zapravo znatnim dijelom Langobarda iz sjeverne Italije i konačno novooblikovanih mjesnih elita – hrvatskih vladara i njihovih velikodostojnika. Upravo je suradnja mjesnih elita – uklopljenih u karolinški sustav zavisnih političkih tvorba na obodu Carstva – s karolinškim vjerovjesnicima učinila uspješnom obnovu crkvenog života u Dalmaciji. No, čini se da nositelji karolinške “duhovne ekspanzije” početkom 9. st. u Dalmaciji ipak nisu naišli na potpuno dekristijaniziran prostor.

Moguće je, doduše, zamišljati misionare iz sjeverne Italije kako, krstareći zapuštenim rimskim prometnicama, uspostavljaju skromne misije među raštrkanim skupinama poganskih Slavena. No, nije li na tragu niza novijih istraživanja karolinšku etapu evangelizacije moguće zamišljati ponajprije kao obnovu crkvene organizacije kroz povezivanje i “discipliniranje” – po karolinškom uzoru – spleta zapuštenih i izoliranih kršćanskih “mikrosvje-

tova”? Preživljavanje određenog broja kasnoantičkih crkava iz 5. ili 6. st. u dalmatinskome zaleđu i njihovu obnovu tijekom 9. st. moguće je pouzdano potvrditi na više lokaliteta poput Sv. Asela u Ninu, Sv. Martina u Pridrazi, Sv. Bartolomeja u Galovcu, Sv. Ciprijana u Gatima i drugih.⁴⁹ Osim što njihova, čini se, neprekinuta uporaba implicira mogućnost preživljavanja kršćanskih zajednica tijekom nemirnog 7. st., obnova tih crkava u 9. st. oslikava i franačko shvaćanje rekristijanizacije nekadašnjih rimskih pokrajina. Obnova, *renovatio*, značenjem je bremenit pojam tadašnje “političke teorije” kojim je opisana i Karlova politička “obnova Augustova Ilirika”, ali i nastojanje oko obnove iščezlih kasnoantičkih biskupija. Oba ta aspekta bila su, iz perspektive franačkih “ideologa obnove”, dio nastojanja oko uspostave društva “u kojem je moguće postići spasenje”, kako to opisuje karolinška *Admonitio Generalis* iz 789.⁵⁰

Kako god bilo, rana etapa kristijanizacije Hrvatske kneževine uvelike je bila zasluga redovnika, stoga je upravo “sustav” samostana i njihovih društvenih mreža ambijent u kojem je moguće tražiti najranija svjedočanstva o dodirima mjesnih crkvenih i svjetovnih elita. U kontekstu pitanja o uspostavi samostanskoga života na području ranosrednjovjekovne Hrvatske više je puta upozoreno na važnost veze između kristijanizacije i središta monaškog života u sjevernoj Italiji. Ponajprije, pitanje etničkog podrijetla poznatih crkvenih velikodostojnika u Hrvatskoj kneževini (ninskog opata Teudeberta, biskupa Teodozija, prezbitera Gumperta i drugih) moglo bi upućivati na njihovo langobardsko podrijetlo. Unatoč tim nagovještajima, zasad se tek dva samostana u sjevernoj Italiji – i to tek u obliku pretpostavke i bez prave potvrde – mogu smatrati mogućim izvorištima monaštva u Hrvatskoj kneževini: samostan sv. Silvestra u Nonantoli kraj Modene⁵¹ te

⁴⁹ Nikola Jakšić, *Preživjele ranokršćanske crkve u srednjovjekovnoj ninskoj biskupiji*, *Diadora*, sv. 15, Zadar 1993., str. 127-144; Isti, La survivance des édifices paléochrétiens dans les terres de la principauté Croate, *Hortus artium medievalium*, vol. 1, Zagreb–Motovun 1995., str. 36-45; Željko Rapanić, *Ecclesiae destructae... ut restaurentur imploramus* (Iz pisma Stjepana VI. pape biskupu Teodosiju 887. godine), u: *Starohrvatska spomenička baština. Rađanje prvog hrvatskog kulturnog pejzaža. Zbornik radova znanstvenog skupa održana 6. - 8. listopada 1992.*, ur. Miljenko Jurković, Tugomir Lukšić, Zagreb 1996., str. 57-64.

⁵⁰ *Admonitio Generalis*, MGH, *Leges II, Capitularia regum Francorum I*, ed. Alfred Boretius, Hannover 1883., str. 57-58.

⁵¹ Iako je nemoguće utvrditi direktne veze toga samostana s Dalmacijom, niz intrigantnih naznaka potiče zanimanje za baštinu te monaške zajednice, prije svega hagiografija njena utemeljitelja, nekadašnjeg furlanskog vojvode sv. Anselma, ali i popis monaha iz o. 865., među kojima se spominju i imena poput Gumperta i Teudeberta. O tome vidi (*in spe*): Trpimir Vedriš, *Discipulus Domini ili dux Foroiulensis?* Prilog istraživanju problema identiteta ninskog zaštitnika sv. Anselma (u pripremi).

samostan sv. Marije i sv. Kancijâ *in vico sanctorum Cantianorum* u današnjem mjestu S. Canzian d'Isonzo kraj Akvileje.

Za propitivanje naslovnog pitanja važno je još naglasiti i to da je vrijeme kneza Branimira (dakle, vrijeme izrade natpisa iz Otresa, a ujedno i pretpostavljeno vrijeme utemeljenja/obnove samostana sv. Krševana u Zadru) razdoblje u kojem su se brojni pripadnici mjesnih elita intenzivno uključili u proces oblikovanja kršćanskog kulturnog krajolika rane hrvatske države. Pretpostavke o oblikovanju mjesnih elita na prostoru ranosrednjovjekovne Hrvatske upućuju na njihove intenzivne kontakte s neposrednim “franačkim” zaleđem, tj. područjem Furlanije sa središtem u Forojuliju (Cividale). Oba uočena aspekta (dolazak misionara iz sjeverne Italije i veze hrvatskih uglednika s tim prostorom) upućuju na mogućnost da je izbor svetaca koje su ranosrednjovjekovni hrvatski rodovi birali za nebeske zaštitnike svojih “privatnih crkava” – mogao barem dijelom biti plodom njihovih kontakata s misionarima ili institucijama s područja sjeverne Italije.

Što se tiče šireg područja Bribira, odakle potječe “natpis iz Otresa”, valja utvrditi da je već upozoreno na moguće veze – upravo preko pretpostavljene “benediktinske poveznice” – sa Zadrom.⁵² Naime, kako je uočio N. Jakšić raščlanjajući stilske osobine skupine ranosrednjovjekovnih reljefa pronađenih u nizu crkava na području Hrvatske kneževine, postoje “indicije koje upućuju na benediktince kao pokretače u klesarskoj djelatnosti raspravljene radioničke cjeline”.⁵³ Uz određenu ogradu prema mogućnosti izvođenja dalekosežnih zaključaka tek na temelju elemenata stilske analize, temeljna intuicija takvog rasuđivanja svakako je ispravna. Crkvene mreže, uz horizontalne društvene mreže svjetovnih elita, neupitno su okvir unutar kojeg treba tražiti odgovor na postavljena pitanja. Na tome tragu, iako nije nemoguće da je zadarski biskup u nekom trenutku imao pretenzija prema širem području Otresa, u tom je ranom razdoblju ipak vrlo teško utvrditi ikakvu snažniju identifikaciju s Krševanom čak i u Zadru, a kamoli pretpostaviti da bi već tada zadarski biskup utvrđivao svoju vlast nad crkvom širenjem kulta mjesnih svetaca.⁵⁴ No, s druge strane, ako je Krševanovo štovanje uistinu bilo, kao što daje naslutiti predaja, prošireno u Zadru već u 9. st. (ako

⁵² Jakšić, *Skulptura Branimirovog doba*, str. 113-117.

⁵³ Jakšić, *Skulptura Branimirovog doba*, str. 115.

⁵⁴ Kao što me s pravom upozorio Mladen Ančić, “zadarska je biskupija (u ranome srednjem vijeku) bila čvrsto zatvorena u okvire ‘zadarske pokrajine’, te bi svako dovođenje u svezu Otresa i ‘zadarskog biskupa’ bilo vrlo nategnuto”. Ne treba, pri tome, posebno naglašavati da je biskupija u simboličkom smislu vidljivo vezana prije svega uz kult sv. Anastazije, dočim bi svaka veza kulta sv. Krševana u Otresu sa Zadrom ponajprije morala biti protumačena u okviru mogućih veza sa zadarskim samostanom sv. Krševana.

ne i ranije), ne čini se neobičnim pretpostaviti da se njegov kult proširio prije svega putem osobne pobožnosti pripadnika mjesnih elita. O pobožnosti Hrvata dalmatinskim gradskim svetcima svjedoči niz naznaka među kojima je osobito dobro uočljiv upravo primjer veza sv. Krševana sa štovateljima iz gradskoga zaleđa.⁵⁵ Na tom tragu čini mi se osobito poticajnom pretpostavka da crkve posvećene većem broju svetaca zaštitnika “navode na pomisao da se mogu identificirati kao zadužbine najstarijih velikaških obitelji/rodova”.⁵⁶ M. Matijević Sokol je, u tom kontekstu, upozorila i na osobitu važnost nalaza iz Otresa – smještajući posvetni natpis u širi kontekst niza srednjovjekovnih crkava koje su “kako svjedoče epigrafi s njihova crkvenog namještaja bile podizane troškom pojedinaca, ponajviše pripadnika crkveno-svjetovne društvene nomenklature kao privatne zavjetne crkve”.⁵⁷

Samostan sv. Marije i sv. Kancijâ i njegove veze s Hrvatskom kneževinom

Monasterium... quod est situm in territorio Foroiuliensi

Na tragu dosad iznesenih opažanja ocrtane su konture jednog od mogućih interpretativnih okvira povezivanja štovanja sv. Krševana u Zadru i njegovu “dubljem zaleđu”. Nastojeći uočiti mreže odnosa koje su mogle povezivati Akvileju, Zadar i Otres, u posljednjoj cjelini ove rasprave želio bih usmjeriti pozornost i na nekoliko svjedočanstava vezanih uz izvorište kulta u akvilejskoj okolici. Smatrajući potvrđenim da je to središte bilo upravo današnje selo S. Canzian d’Isonzo, valja podsjetiti i na činjenicu da se upravo na tom mjestu u ranome srednjem vijeku nalazio *monasterium* posvećen Blaženoj Djevici i mjesnim mučenicima poznatima kao skupina Kancijâ.⁵⁸ Iako se o tome “samostanu” ne zna gotovo ništa (što se obično tumači posljedicom mađarskog uništavanja krajem 9. st.), u novijoj je talijanskoj historiografiji prošireno mišljenje da je tijekom 9. st. bio popularno središte

⁵⁵ Vedriš, *Memoria S. Chrysogoni, passim*.

⁵⁶ Matijević Sokol, Latinska epigrafija, str. 752 je podsjetila na pretpostavku J. Stošića “da velik broj titulara sakralnog objekta indicira zadužbinu plemenite obitelji ili roda”, povezujući nalaz iz Otresa s rodom Bribirskih.

⁵⁷ Matijević Sokol, Latinska epigrafija, str. 753-754.

⁵⁸ Skupina mučenika pogubljenih za Dioklecijanovu progona sastojala se od troje srodnika Kancija, Kancijana i Kancijanile te njihova učitelja Prota. Troje Kancija vjerojatno su pripadali uglednom rodu Kancijâ (*gens Cantiana*), što objašnjava okolnosti začetaka njihova kulta. O hagiografiji i kultu skupine Kancija vidi: *Passio Cantianorum*, ed. Valeria Mattaloni, u: *Le Passioni dei martiri aquileiesi e istriani*, II, ed. Emanuela Colombi, Roma 2013.; Rajko Bratož, *Storicità del grupo dei Canziani*, u: *I santi Canziani nel XVII centenario del loro martirio*, ur. Janez Toplikar, Sergio Tavano, Monfalcone 2005., str. 128-191.

hodočašća, o čemu su ključno svjedočanstvo brojni potpisi hodočasnika sačuvani tzv. *Čedadskom evangelijaru*. Ne treba posebno podsjećati na činjenicu da su na stranicama tog kodeksa, uz imena više stotina drugih slaven-skih hodočasnika, sačuvana imena niza hrvatskih vladara, njihovih pratnji i uglednika iz 9. st.⁵⁹ No, na pitanje o svrsi njihova posjeta mjestu gdje se kodeks čuvao nije dosad odgovoreno. Također, teško je reći jesu li hrvatski uglednici putovali u San Canzian sa svrhom hodočašća ili su se tamo zastavljali u prolazu na duljim putovanjima. Kako god bilo, prihvativši pretpostavku da njihova imena u furlanskoj “knjizi života”⁶⁰ zaista svjedoče o njihovom boravku na tom području⁶¹ – svjedočanstvo *Čedadskog evangelijara* valja smatrati osobito dragocjenim izvorom. No, ta potvrda, u svjetlu pretpostavke o monastičkom ambijentu korištenja *Čedadskog evangelijara* otvara i niz pitanja o vezama ranih crkvenih središta u Hrvatskoj kneževini i najranijeg središta šovanja ranokršćanskog mučenika i budućeg zadarskog zaštitnika sv. Krševana. No, koliko je, prije svega, pouzdana pretpostavka da su hrvatski uglednici hodočastili baš u San Canzian?

Čini se da nema potrebe sumnjati u smještanje “samostana” koji se spominje u darovnici iz 819. na širi prostor današnjeg *San Canzian d'Isonzo*. Naime, u darovnici koju je na molbu akvilejskog patrijarha Maksencija (811. - 833.) izdao car Ludovik I. (814. - 840.), zabilježeno je da se samostan sv. Marije “sagrađen u čast svetih Kancijâ” nalazi na području Furlanije (*monasterium sancte Marie quod est situm in territorio Foroiuliensi, constructum in honorem sanctorum Cantianorum*). Štoviše, samostanu se poklanjaju dobra “u spomenutom selu svetih Kancijâ” (*que in memorato vico sanctorum Cantianorum*). Navod doduše ne utvrđuje gdje se samostan točno nalazio, no nema sumnje da se radi o širem području današnjeg San Canziana. Točnu ubikaciju samostana otežava činjenica da se isti, kao što je rečeno, nakon 9. st. ne spominje, što upućuje na mogućnost da je bio razoren za mađarskih provala krajem 9. ili početkom 10. st. Što se točnog položaja samostana tiče – u blizini kasnoantičkih memorijalnih objekata povezanih s kultom mjesnih mučenika zasad nisu otkriveni ostatci ranosrednjovjekovnih građevina. Sredinom 15. st. spominju se ruševine (preciznije *in Centa dicte villae S. Cantiani*) što bi moglo upućivati na ostatke samostanske cr-

⁵⁹ Za popis imena vidi: Franjo Rački, *Documenta historiae chroaticae periodum antiquam illustrantia*, Zagreb 1877., str. 382-386.

⁶⁰ Izraz *liber vitae* oslanja se na spomen “Knjige života” opisane u knjizi Otkrivenja (Otk 3,5; 13,8). U ranosrednjovjekovnom kontekstu najčešće označava popise imena uvrštenih u različite kodekse sa svrhom da se sačuva spomen i, osobito u monastičkom kontekstu, moli za one čija su imena zabilježena.

⁶¹ Za sumnju u tu pretpostavku vidi: Katičić, *Litterarum studia*, str. 351.

kve.⁶² Kao moguće mjesto samostana spomenut je i položaj srušene crkvice *S. Maria della Neve di Rondon*, kao i lokalitet *Sammartino*, čije bi ime upućivalo na postojanje crkve sv. Martina.⁶³ U svakom slučaju, bez obzira na njegov točan smještaj, danas se može smatrati utvrđenim da se samostan nalazio na području današnjeg San Canziana.⁶⁴

Pri tome su ipak ostala, kao što je upozorio A. Tilatti, dva neodgovorena pitanja: “gdje se točno nalazio i što je bio taj *monasterium*?”⁶⁵ Iz perspektive ovog razmatranja prvo pitanje i nije osobito važno, no odgovor na drugo mogao bi se pokazati relevantnim za daljnje istraživanje začetaka i širenja kulta sv. Krševana u Dalmaciji, odnosno Hrvatskoj. Podsjetivši na raznolikost uporabe pojma *monasterium* u sjevernotalijanskom ranosrednjovjekovnom kontekstu,⁶⁶ A. Tilatti je nedavno upozorio da “nije razborito shvatiti izraz *monasterium* kao nepogrešivu naznaku da se radi o cenobitskoj zajednici organiziranoj prema benediktinskom pravilu”.⁶⁷ Drugim riječima, smatrao je da bi za identifikaciju tog lokaliteta bilo prikladnije zamisliti taj “samostan” kao zajednicu posvećenu brizi oko “svetišta” nego cenobij uređen po benediktinskom pravilu ili “pravu opatiju”.⁶⁸ Dakle, prema iznesenom mišljenju *monasterium* bi u konkretnom slučaju mogao označavati zajednicu posvećenu služenju i kultu mučenika prije negoli “pravi” benediktinski samostan ili opatiju. Nadalje, prema Tilattiju, *monasterium* je mogao biti zajednica okupljena oko svetišta smještena nedaleko od crkvene metropole⁶⁹ – i moguće pod upravom akvilejskih biskupa i patrijarha.⁷⁰

Druga potvrda o srednjovjekovnom selu sv. Kancijâ potječe iz druge polovice 9. st. Naime, car Ludovik II. Mlađi izdao je upravo u tome mje-

⁶² Maurizio Puntin, *La toponomastica medievale di San Canzian d'Isonzo*, u: *Il paese e il territorio di San Canzian d'Isonzo nel Medioevo*, Udine 2012., str. 84.

⁶³ Andrea Tilatti, *Un monastero altomedievale a San Canzian d'Isonzo?* *'Antichità Altoadriatiche*, sv. 57, Trst 2004., str. 280; Puntin, *La toponomastica*, str. 84 (uz ogradu da se radi o položaju udaljenom od poznatih mučeničkih memorija i u srednjem vijeku dosta močvarnom).

⁶⁴ Sergio Tavano, *Un monastero altomedievale a San Canziano*, *Memorie storiche Forogiuliesi*, vol. 45, Udine 1962-1964., str. 166; Tilatti, *Un monastero*, str. 278.

⁶⁵ Tilatti, *Un monastero*, str. 278.

⁶⁶ Tilatti, *Un monastero*, str. 274-277.

⁶⁷ Tilatti, *Un monastero*, str. 274.

⁶⁸ Tilatti, *Un monastero*, str. 281-282.

⁶⁹ Udaljenost od bazilike u Akvileji do mučeničkih *memoriae* u današnjem mjestu San Canzian d'Isonzo iznosi nešto manje od desetak kilometara zračne udaljenosti. Brzina kojom se niz *Via Gemina* u smjeru Trsta moglo pješice doći do grobova mučenika ovisila je o točnoj trasi ceste kao i smještaju prijelaza preko Soče, koji se vjerojatno nalazio nešto južnije od položaja današnjeg mosta između zaselaka Papariano i Pieris.

⁷⁰ Tilatti, *Un monastero*, str. 278.

stu (*actum Sancto Cantiano*) 13. srpnja 865. jednu darovnicu.⁷¹ Iako gotovo da nema sumnje da se radi o istom lokalitetu, nije jasno odnosi li se mjesto darivanja na *monasterium*, koji je, kao što se vidi iz prethodne darovnice, bio “sagrađen u čast sv. sv. Kancijâ” (*constructum in honorem sanctorum Cantianorum*) ili se događaj zbio u, kako kaže darovnica iz 819., “spomenutom selu” (*in memorato vico*). Neposredni razlozi careva boravka u tom mjestu nisu sasvim jasni, no već je potvrda njegova boravka u San Canzianu ljeti 865. za ovu raspravu vrlo značajna. Naime, da je car uistinu boravio na području Akvileje potvrđuje i *Evangeliarium civitalense*, u hrvatskoj historiografiji dobro poznat *Čedadski evangelijar*. Upravo je u tom dragocjenom kodeksu, među stotinama sačuvanih imena hodočasnika s područja istočnih dijelova Carstva i njegove neposredne okolice, sačuvana bilješka o boravku cara Ludovika II. i carice Angilperge.

Evangeliarium S. Marci

Spomen bilješke o boravku cara u San Canzianu približio nas je, konačno, posljednjem izvoru koji u ovom kontekstu nalazim vrijednim razmatranja. Naime, *Čedadski evangelijar* uz potpise carskog para unesene vjerojatno u ljeto 865. godine, kao što je dobro poznato, čuva i više “potpisa” hrvatskih velikodostojnika i njihovih pratnji. Pokušaj da se daje pregled mišljenja o tim bilješkama u hrvatskoj historiografiji, s jedne strane, ili makar ukratko sažmu noviji rezultati istraživanja *Evangelijara*, s druge, uzeli bi previše prostora, stoga takav pothvat ostavljam za drugu prigodu.⁷² No, za ovu je raspravu ipak važno upozoriti barem na nekoliko ključnih detalja. Naime, starija nagađanja o mjestu i vremenu nastanka⁷³ moguće je danas na temelju konsenzusa značajnog broja upućenih stručnjaka nadopuniti pretpostavkom da se *Evangelijar* u drugoj polovici 9. st. nalazio upravo u “samostanu sv. Marije i sv. Kancijâ” u današnjem selu San Canzian d’Ison-

⁷¹ MGH, *Diplomata Karolinorum*, tom. IV, *Ludovici II. diplomata*, ed. Konrad Wanner, München 1994., str. 154-155.

⁷² Uz izdanje F. Račkoga, popisa imena (Rački, *Documenta*, str. 382-386) kao standardnu referenciju, u novijoj hrvatskoj historiografiji potpisa hrvatskih hodočasnika dotakli su se, među ostalima: Katičić, *Litterarum studia*, str. 349-351; Vedran Klaužer, Čedadski evanđelistar u kontekstu problematike proučavanja koncepta međusobne povezanosti ranosrednjovjekovnog plemstva, *Lucius*, god. 5, br. 8-9, Zagreb 2006., str. 127-140; Mirjana Matijević Sokol, 1150. obljetnica darovnice kneza Trpimira, *Izdanja Hrvatskog arheološkog društva*, sv. 25, Zagreb 2010., str. 9-19.

⁷³ Usp. Uwe Ludwig, L’*Evangelario di Cividale come Liber vitae*: osservazioni sulle note commemorative nel Codex Forojuliensis, u: *L’Evangelario di san Marco*, ed. Gilberto Ganzer, Udine 2009., str. 111-112.

zo. Vezu između kodeksa i sela kraj Soče prihvatio je, među ostalima, i H. Krahwinkler⁷⁴, a pretpostavku je nedavno učvrstio i C. Scalon.⁷⁵ Njegovi se, mislim, uvjerljivi, zaključci mogu svesti na sljedeće.

Kodeks je vjerojatno bio sastavljen na ravenskom području u 6. st. Prispio je na akvilejsko područje u vrijeme patrijarha Teodmara (852. - 871.), kojeg je moguće smatrati i donatorom dragocjenog kodeksa, ponajprije na tragu činjenice da je on jedini akvilejski crkveni poglavar čije je ime zabilježeno u kodeksu. Nadalje, niz okolnosti, poput značenja središta kulta skupine Kancijâ, darovnice dvojice careva povezane s lokalitetom *vicus sanctorum Cantianorum*, kao i niz naznaka u samome kodeksu, potakle su C. Scalona na zaključak da je upravo *monasterium S. Mariae* bio prvo furlansko odredište čuvenog kodeksa.⁷⁶ Ukratko, može se zaključiti da se *Evangelijar* u tom “samostanu” nalazio između druge trećine 9. i početka 10. st. Kako bi se to vrijeme preciznije odredilo i zaokružilo – valja, s jedne strane, prihvatiti zaključak U. Ludwiga da se imena hodočasnika ne mogu datirati prije druge trećine 9. st.⁷⁷ i, s druge strane, osloniti se na pretpostavku da je samostan bio uništen pri mađarskoj pohari početkom 10. st.⁷⁸

Pitanje zašto središte kulta sv. Kancijâ (a time pretpostavljeno i “samostan”) nakon te mađarske provale nije bilo obnovljeno poput nekih drugih sličnih središta nije od presudne važnosti za ovu raspravu i veze s hrvatskim prostorom.⁷⁹ No, nestankom tog “samostana”, odnosno kultnog središta skupine akvilejskih mučenika nestao je i jedan od razloga za hodočašća hrvatskih vladara na područje Akvileje. Slabljenje veza hrvatskih elita s područjem langobardske sjeverne Italije i prostorom Akvilejskog patrijarhata krajem 9. st. svakako ima svoje dublje povijesne razloge. No, za potrebe ovog razmatranja dovoljno je utvrditi da se iz vremena nakon mađar-

⁷⁴ Harald Krahwinkler, *Friaul im Frühmittelalter. Geschichte einer Region vom Ende des fünften bis zum Ende des zehnten Jahrhunderts*, Wien–Köln–Weimar 1992., str. 267.

⁷⁵ Cesare Scalon, *Il Codex Forojuliensis e la sua storia*, u: *Il vangelo dei principi. La riscoperta di un testo mitico tra Aquileia, Praga e Venezia*, ed. Paolo Gaspari, Udine 2001., str. 21-23.

⁷⁶ Tilatti, *Un monastero*, str. 281.

⁷⁷ Uwe Ludwig, *Transalpine Beziehungen der Karolingerzeit im Spiegel der Memorialüberlieferung: Prosopographische und sozialgeschichtliche Studien unter besonderer Berücksichtigung des Liber vitae von San Salvatore in Brescia und des Evangeliiars von Cividale*, Hannover 1999., str. 193, bilj. 70; Laura Pani, “Iste Adoloc ista nomina scribere rogavit”: minuscola carolina ai margini dell’*Evangelario Forogiuliese* tra autografia ed eterografia, u: *Sit liber gratus, quem servulus est operatus. Studi in onore di Alessandro Pratesi per il suo 90° compleanno*, tom. I, a cura di Paolo Cherubini, Giovanna Nicolaj, Città del Vaticano 2012., str. 153.

⁷⁸ U prilog tom tumačenju ide činjenica da su posljednja imena upisana u kodeks tijekom prvih desetljeća 10. st.

⁷⁹ O okolnostima i razlozima slabljenja kulta mjesnih mučenika vidi: Tilatti, *Un monastero*, str. 283-286.

skih provala nisu sačuvala svjedočanstva o putovanju hrvatskih vladara ili drugih hrvatskih uglednika u Akvileju. Na tome tragu moguće je, vraćajući se na prethodna desetljeća, vrijeme između trećeg desetljeća i kraja 9. st. smatrati “zlatnim razdobljem akvilejsko-hrvatskih” odnosa. Ne želeći ovdje doticati općepoznate i temeljito raspravljane povijesne okolnosti tih veza, s jedne strane, ni otvarati nove probleme s druge, čini mi se ovdje zgodnim u obliku oprezne pretpostavke tek upozoriti na detalj koji bi – iako ništa ne dokazuje – mogao pomoći rasvjetljavanju naravi tih odnosa.

Tko su, uz poznate hrvatske vladare, bili članovi njihovih pratnji i drugi, kako naslućujemo, hrvatski uglednici? Popisu dosad pouzdano identificiranih poznatih hrvatskih hodočasnika (knezu Trpimiru, njegovu sinu Petru, knezu Branimiru i njegovoj kneginji Maruši te panonskom knezu Braslavu i njegovoj ženi Ventesceli – kojima bi valjalo pridodati i spomen obitelji “iz Braslavove zemlje”) nedavno je pridružen i *Presila* kojeg je M. Matijević Sokol identificirala sa županom čije se ime, u obliku *Pretilia* (odnosno, ovisno o prijepisu isprave, *Precilia* ili *Presilis*⁸⁰) navodi među svjedocima popisanim u Trpimirovoj darovnici.⁸¹ Nema sumnje da se među tristotinjak slavenskih imena krije još “hrvatskih” hodočasnika, no njihova identifikacija tek iščekuje opsežniju paleografsko-onomastičku raščlambu. Iako mi ovdje nije nakana ni pokušati nešto slično, rekonstrukcija imena donatora iz Otresa u kontekstu ove rasprave možda dopušta identifikaciju još jednog pratitelja hrvatskih vladara.

Naime, iako je zaista sačuvano u skromnom obliku (sasvim pouzdano su uočljiva tek 2-3 slova), ime donatora “crkve sedam svetaca” rekonstruirano je kao Cededrag (V. Delonga) ili Zdedrag (N. Jakšić). Slični oblici imena zabilježeni su u najranijoj hrvatskoj diplomatskoj građi. Uz nekoliko srodnih imena iz druge polovice 11. st. (*Cdedragus*, *Semidragus* i *Sdedrug*),⁸² vremenski najbliži datiranju crkvenog namještaja iz Otresa svakako jest spomen kliškog župana Sibidraga (*Sibidrago zuppano Clesae*) sačuvan u Muncimirovoj darovnici iz 892.⁸³ Ne želeći nagađati o mogućnosti da se radi o identičnom imenu, a kamoli o istoj osobi, čini mi se ipak važnim utvrditi postojanje tog imena na području Hrvatske kneževine krajem 9. st. Je li možda moguće ime donatora natpisa iz Otresa pročitati kao Sibidraga? Prihvati li se pretpostavka da se radi o imenu koje je moglo zvu-

⁸⁰ CD I, str. 6-7.

⁸¹ Matijević Sokol, 1150. obljetnica, str. 15.

⁸² CD I, str. 173, 174, 178.

⁸³ CD I, str. 22-25 [24].

čati i Sebedrag, u kontekstu propitivanja veza između Akvileje i Hrvatske kneževine pojavljuje se još jedna poveznica.

U *Čedadskom evangelijaru*, na četvrtom listu (fol. 4v), u lijevom gornjem uglu, između jasno otisnutih imena koja se čitaju kao *Khaco*⁸⁴ i *Centeska*, sačuvano je vrlo čitljivo ime nekog Sebedraga (*Sebedrago*). Koliko mi je poznato, to ime nije dosad u historiografiji bilo povezivano s hrvatskim hodočasnicima. Bilo bi, dakako, preuzetno tvrditi da se radi o spomenutom kliškom županu. Zanimljivo je da to nije jedini spomen tog “hrvatskog” imena sačuvan u furlanskom kodeksu. Naime, već na sljedećem listu (fol. 5v) ponovno nailazimo na spomen, čini se, istog imena. U lijevom donjem uglu nalazi se spomen “vrataru Sebedra(ga)” (*Sebedra(g) hostiarius*), i to u neposrednoj blizini spomena kneza Trpimira. Naime, poznati i često navođeni spomen “gospodara Trpimira” (*domno Tripimiro*) zabilježen je upravo na tom mjestu. Moguće je postaviti intrigantno pitanje: Je li spomen hrvatskog kneza u kakvoj vezi s imenom vrataru Sebedraga? Iako dva imena dijeli pozamašan razmak u koji je umetnuta teško čitljiva riječ, ipak se može učiniti da su oba muška imena zapravo dio cjeline ispisane istom rukom i tintom. Štoviše, uz nužnu ogradu prema tumačenju oblika imena kneza Trpimira kao da se radi o dativu (*domno Tripimiro*),⁸⁵ povezivanjem kneževa imena s imenom vrataru Sebedraga taj bi oblik mogao dobiti jedno od mogućih objašnjenja. Naime, takvo čitanje lijepo bi se podudaralo i s trećim poznatim spomenom kneza Trpimira u *Čedadskom evangelijaru* gdje se kneževo ime (kako se čini, također u dativu) javlja uz ime njegova sina Petra (*Petrus filius domno Tripimero*). U drugom slučaju uistinu ostaje malo prostora za dvojbu da se radi o jedinstvenoj frazi. Ukratko, pokaže li se predloženo čitanje ispravnim, razmotreni navod upućivao bi, osim još jednog svjedočanstva o uporabi imena Sebedrag na dvoru hrvatskog vladara, i na postojanje – dosad nepoznate – dvorske titule “vrataru” u pratnji hrvatskog kneza iz prve polovice 9. st.

Zasad nepotvrđena pretpostavka da je Sebedrag uistinu zabilježen kao “Trpimirov vratar” te da je ujedno i osoba koju bi se moglo povezati s natpisom iz Otresa svakako je intrigantna. Ne želeći u zaključivanju otići predaleko, valja podsjetiti na to da ime naručitelja iz Otresa nije moguće sa sigurnošću pročitati. Povrh toga, predložena datacija natpisa otežala bi (iako ne sasvim isključila) i mogućnost identifikacije tih dviju osoba. Konačno, činjenica da *Čedadski evangelijar* čuva više svjedočanstva o imenu Sebedrag

⁸⁴ Rački, *Documenta*, str. 383, 385 povezuje ga s Borutovim sinom kojeg drugi izvori spominju kao *Cacatius*.

⁸⁵ Usp. Katičić, *Litterarum studia*, str. 351, 353.

čini vjerojatnom i mogućnost da se radi o više osoba. Identifikacija naručitelja iz Otresa s nekim od hrvatskih “akvilejskih hodočasnika” nije, dakle, nemoguća, no njezina uvjerljivost ipak ovisi o razrješavanju tih nekoliko nepoznanica. Ako bi takovu vezu ipak bilo moguće uspostaviti, pretpostavljenoj “mreži odnosa” koja bi povezivala *monasterium* u San Canzianu, samostan sv. Krševana u Zadru i Otres (odnosno zasad ne sasvim pouzdano ubiciranu crkvu u okolici Bribira) bio bi pridodan novi fragment. Kako god bilo, ovdje tek dotaknuto pitanje međusobnog odnosa među imenima hrvatskih hodočasnika otvara niz zanimljivih problema koji ipak zaslužuju temeljitiju i pažljiviju raščlambu.⁸⁶ Za potrebe ove rasprave bit će dovoljno podsjetiti na relevantnost niza ovdje dotaknutih pitanja. Potvrda o tome da su hrvatski hodočasnici, putujući u Furlaniju, boravili u najranijem središtu kulta sv. Krševana tek je skroman prilog budućem pokušaju rekonstrukcije “gušće društvene mreže” koja bi mogla pomoći razumijevanju ne samo okolnosti širenja kulta sv. Krševana već pomoći i rasvjetljavanju niza srodnih, dosad neprotumačenih, “hagiotopografskih veza”.

* * *

Kult sv. Krševana čvrsto je posvjedočen na području današnjeg naselja San Canzian d’Isonzo. Dosad utvrđena kronologija potvrđuje mjesni kult u 4. st. i 5. st., no nestanak kasnijih mjesnih svjedočanstava upozorava na mogućnost da je kult mogao zamrijeti tijekom 6. st. To bi mišljenje podupirala i brojna svjedočanstva o razvoju Krševanova kulta u Rimu i drugdje – što je bilo popraćeno djelomičnim “zaboravom” njegova akvilejskog podrijetla u hagiografiji i liturgiji. Pa, ipak, oskudne naznake o postojanju njegovih relikvija u Gradu u 7. st., kao i potvrda o štovanju u 14. st.,⁸⁷ dali bi naslutiti da je kult preživio na akvilejskom području i tijekom ranoga srednjeg vijeka. Rekonstrukcija povijesti kulta sv. Krševana u Zadru dopušta nagađati (iako ne i pouzdano utvrditi) njegovo štovanje u gradu već u 7. st. – kako prenosi kasnija zadarska tradicija – upravo zahvaljujući prijenosu relikvija iz Grada u vrijeme patrijarha Maksima. Pa ipak, sasvim pouzdano utvrđen kronološki sloj Krševanova zadarskog kulta može se iščitati u svjedočanstvima s kraja 9. st. Obnova (ili osnutak) samostana u tom smislu pružaju instituci-

⁸⁶ Među ostalim, nalazim pretpostavku o imenima u evangelijaru kao potpisima članova kneževskih pratnji vrlo poticajnom, no prihvatanje takvog zaključka morat će ipak, kao što je ispravno primijetila Matijević Sokol, 1150. obljetnica, str. 15, pričekati dok se ne “analiziraju svi upisi imena u Čedadski evangelijar”.

⁸⁷ Tilatti, Un monastero, str. 284.

onalni i kronološki *terminus post quem* za nastanak mjesne Krševanove hagiografije (TBG) i – širenja kulta u zadarskom zaleđu.

Podudarnost tog sloja zadarskog kulta s datacijom natpisa iz Otresa na kojem se, uz niz drugih svetaca, zaziva i sv. Krševan, dopušta naslutiti postojanje mreže društvenih odnosa kao okvira pretpostavljene kulturne razmjene i povezivanja hrvatskih elita, odnosno velikaških rodova, i dalmatinskih crkvenih institucija, poput samostana sv. Krševana. Te pretpostavljene, u najranijem razdoblju još uvijek slabo utvrdive veze potiču postavljanje niza pitanja o naravi i okolnostima širenja svetačkih kultova u ranosrednjovjekovnoj Hrvatskoj. Jedan od značajnih utvrđenih smjerova pritjecanja svetačkih kultova u kronološkom horizontu karolinške ekspanzije ranog 9. st. upućuje na osobitu važnost prostora sjeverne Italije, odnosno “langobardsko-franačke” Furlanije. U tom kontekstu, potvrđena svjedočanstva iz *Čedadskog evangelijara* o nazočnosti hrvatskih kneževa i drugih uglednika sredinom i krajem 9. st. u naselju San Canzian d’Isonzo potiču na otvaranje niza pitanja o identitetu nekoliko dosad nerazmotrenih, kako je pretpostavljeno, hrvatskih hodočasnika iz dvorskog kruga hrvatskih kneževa Trpimira i Branimira. Iznesena opažanja o višestruko spomenutome Sebedragu, odnosno “vrataru Sebedragu”, uz nužan oprez s obzirom na niz neriješenih problema identifikacije njegova imena i službe, dopuštaju nadati se da bi buduća pozornija istraživanja furlansko-hrvatskih veza mogla pomoći rasvjetljivanju odnosa između triju istočnojadranskih središta kulta sv. Krševana (San Canzian d’Isonzo, Zadar i Otres) koji gotovo simbolički predstavljaju tri političke cjeline: karolinšku Furlaniju, bizantsku Dalmaciju (preciznije “zadarske pokrajine”) i Hrvatsku kneževinu. Predložena uspostava “kronološke i kontekstualne mreže svetačkog kulta” upozorava na moguću relevantnost “komparativne rekonstrukcije” takvih “mreža” svetačkih kultova na istočnoj jadranskoj obali u vrijeme uspostave i oblikovanja Hrvatske kneževine. Pokušaj integracije takovih mreža s “društvenim mrežama” štovatelja istih svetaca o čijoj djelatnosti je sačuvano svjedočanstvo, sljedeći su korak u pokušaju razumijevanju uloge svetačkih kultova u kulturnoj i društvenoj integraciji dalmatinskih gradova i njihova zaleđa u ranome srednjem vijeku. U ovom radu uočeni detalji, predstavljeni ovdje tek u obliku naznaka i opreznih pretpostavki, dopuštaju nadati se da takova istraživanja mogu znatno doprinijeti i razumijevanju niza većih pitanja hrvatske ranosrednjovjekovne povijesti.

S U M M A R Y

Trpimir Vedriš

**Some Observations on the beginning of the Cult
of St Chrysogonus in Dalmatia
in the Early Middle Ages**

Departing from the broadly disseminated reception of St Chrysogonus as the “Iadertine saint”, the author examines possible historical connections between three centres of his cult in the late antiquity and the early middle ages – surrounding of Aquileia, Zadar and, finally Otres in the vicinity of Bribir. Trying to detect the directions of the dissemination of the cult in late antiquity, the author raises the question of the historicity of the account, preserved in Iadertine tradition, of the alleged translation of the relics of St Chrysogonus from Grado to Zadar in the mid-7th century. Analysing other traditions the author examines four local traditions. Arranged in the chronological order, according to the first tradition, the citizens of Zadar received the relics from Patriarch of Grado, Maximus around the year 649. According to the second “tradition”, the relics were brought to Zadar from Aquileia by the bishop Donatus on his return from Diedenhofen in 806. According to the third tradition, the relics were miraculously discovered in the vicinity of Zadar – seemingly at the end of 9th or the beginning of the 10th century. Finally, the fourth tradition has it that the relics were re-discovered in the church of St Chrysogonus during the adaptation of the crypt in 1056.

Laying much stress on the importance of the relation between the emergence of the local hagiography “*Translatio beati Chrysogoni*” and re-founding of the monastery of St Chrysogonus in Zadar at the end of the 9th century, the author points to the chronological analogy with the earliest evidence of the cult of St Chrysogonus on the neighbouring territory of the Croatian principality, namely the so called inscription from Otres. In an attempt to link these two centres, the author underlines the importance of the period of Carolingian expansion in the Dalmatian hinterland, and subsequent formation of the Croatian principality, in the early 9th c. The contacts of the

newly formed Croatian elites with the Lombard-Carolingian Friuli is interpreted in the light of the inscription of the Croatian dukes and their followers preserved in so called *Cividale evangeliary* from mid- to late- 9th century. Detecting and interpreting the inscription of a certain Sebedrag as *hostiarius* of duke Trpimir, the author raises questions of possible identification of that pilgrim with either the donor of the inscription from Otres, or other Croatian dignitaries of the time.

Key words: Early middle ages, cult of saints, St Chrysogonus, Zadar, Otres, San Canzian d'Isonzo, Cividale evangeliary, Trpimir, Branimir, Sebedrag