

Kršćanska hodočašća u kasnoj antici i ranom srednjem vijeku

Martinović, Krešimir

Master's thesis / Diplomski rad

2022

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:142:865134>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-11-27**



Repository / Repozitorij:

[FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek](#)



Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet Osijek

Diplomski studij Pedagogije i Povijesti

Krešimir Martinović

Kršćanska hodočašća u kasnoj antici i ranom srednjem vijeku

Diplomski rad

Mentor: doc. dr. sc. Denis Njari

Osijek, 2022.

Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet Osijek

Odsjek za povijest

Diplomski studij Pedagogije i Povijesti

Krešimir Martinović

Kršćanska hodočašća u kasnoj antici i ranom srednjem vijeku

Diplomski rad

Znanstveno područje: humanističke znanosti

Znanstveno polje: povijest

Znanstvena grana: hrvatska i svjetska srednjovjekovna povijest

Mentor: doc. dr. sc. Denis Njari

Osijek, 2022.

IZJAVA

Izjavljujem s punom materijalnom i moralnom odgovornošću da sam ovaj rad samostalno napisao/napisala te da u njemu nema kopiranih ili prepisanih dijelova teksta tuđih radova, a da nisu označeni kao citati s navođenjem izvora odakle su preneseni.

Svojim vlastoručnim potpisom potvrđujem da sam suglasan/suglasna da Filozofski fakultet u Osijeku trajno pohrani i javno objavi ovaj moj rad u internetskoj bazi završnih i diplomskih radova knjižnice Filozofskog fakulteta u Osijeku, knjižnice Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku i Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu.

U Osijeku, 31.kolovoza 2022.



_____, 0122224297

ime i prezime studenta, JMBAG

Sažetak

Hodočašće se pretežito veže uz današnje svjetske religije, iako se pojmom mogu obuhvatiti i neke druge prakse koje nisu isključivo religijskog karaktera. Tijekom duge kršćanske povijesti hodočašće je često mijenjalo svoj značaj, a do 7. stoljeća ono u izvorima nije jasno definirano kao u narednim razdobljima. Korijeni kršćanskog hodočašća vidljivi su tijekom 4. stoljeća nakon što je kršćanstvo postalo imperijalnom religijom, što gotovo istovremeno mijenja percepciju svetosti kod kršćana koji ubrzanim tempom nadomješćuju manjak vlastite svete topografije. Ona je izgrađena nad mjestima koja su svjedočila Božje intervencije, ali i u ostalim kršćanskim zajednicama kroz kult svetaca, odnosno širenje i umnažanje njihovih relikvija koje su bile osnova za polaganje novih crkava. Na Istoku se pojavljuju i ljudi proglašeni svetima tijekom života. Malobrojni sačuvani itinerari hodočasnika koji su se uputili u Svetu Zemlju prikazuju što su hodočasnici željeli posjetiti i na koji način su se odnosili prema svetim mjestima. Jedan od najznačajnijih asketa, Šimun Stilit, tijekom boravka na stupu privlačio je brojne hodočasnike koji su se dolazili pomoli ili zatražiti savjet, a nakon smrti oko njegovog stupa izrasta popularno hodočasničko mjesto. Najpoznatiji hodočasnički kompleks u Egiptu prije muslimanskih osvajanja, Abu Mena, iako slabo literarno zastupljen, lokalitet arheološkim iskopavanjima odaje visoko formalizirano iskustvo koje su dobili hodočasnici koji su ga posjetili. Kult svete Tekle u Seleukiji prikazuje postupni razvoj svetišta zbog sve većeg priljeva hodočasnika i značaj ovog kulta među ženama, koji je posjetila i Egerija. Na Zapadu najznačajniji u tom periodu je kult svetog Martina u Toursu koji je dobro pokriven informacijama o hodočasticima pretežito zbog zapisa Galo-rimskog povjesničara i biskupa Grgura iz Toursa.

Ključne riječi: hodočašće, kršćanska topografija, svetost, itinerari, kult svetaca

SADRŽAJ

1. UVOD	1
2. HODOČAŠĆE U RELIGIJAMA KROZ POVIJEST	4
2.1 Kasna antika i rani srednji vijek	7
3. PUTOVANJA I SVETA MJESTA U ANTIČKOM SVIJETU	10
3.1 Mobilnost i putnici istraživači	10
3.2 Kršćani i percepcija svetosti prije Milanskog edikta	12
4. SVETOST I OBLICI MOĆI U KRŠĆANSTVU	14
4.1 Kult svetaca	14
4.2 Biskupi	16
4.3 Ljudi proglašeni svetim tijekom života	17
4.4 Konstantinovi motivi u Svetoj zemlji	19
4.5 Mreža svetih mjesta i kršćansko hodočašće	20
5. KRŠĆANI I SVETA ZEMLJA U BIZANTSKOM PERIODU	23
5.1 Kršćanska topografija	23
5.2 Itinerari hodočasnika	25
6. ŠIMUN STILIT STARIJI	29
6.1 Nasljednici Šimuna Stilita	31
6.2 Qal'at Sem'an	31
7. KULT SVETOG MENE U EGIPTU	34
7.1 Svetište Abu Mena	35
7.2 Suveniri	36
8. KULT SVETE TEKLE U SELEUKIJI	38
8.1 Tekla u hagiografiji i kristijanizacija Seleukije	38
8.2 Zaštitnica žena	39
8.3 Svetište u Maloj Aziji (Meriamlik)	40
9. KULT SVETOG MARTINA U TOURSU DO KRAJA 6. STOLJEĆA	43
9.1 Martin u hagiografskim spisima	43
9.2 Promocija biskupa i širenje utjecaja	44
9.3 Hodočašća i čuda svetog Martina	45
10. ZAKLJUČAK	48
11. POPIS LITERATURE	50

1. UVOD

Hodočašće je fenomen ukorijenjen u jednom ili drugom obliku u većini današnjih društava. U svojoj suštini, hodočašće je putovanje prema mjestu od posebnog značaja za pojedinca ili skupinu radi osobnih ili nekih drugih motiva. Pretežito se veže uz današnje svjetske religije i interpretira kao putovanje prema mjestima gdje su se rodili ili umrli sveci, utemeljitelji religija, gdje su se dogodila ukazanja Gospe itd. Ipak, hodočašće nije isključivo povezano s religijom, jer pojam obuhvaća prakse koje nemaju religijsko značenje. Brojni fanovi gotovo već pola stoljeća odlaze u grad Memphis na godišnjicu smrti Elvisa Presleyja kako bi sudjelovali u komemoraciji njegovog rođenja ili smrti koja traje cijeli tjedan, a između ostaloga, uključuje bdijenje uz svijeće i čitanje psalama.¹ U obilježavanju Titovog rođenja, smrti i Dana mladosti u malom mjestu Kumrovec, posjetitelji iz godine u godinu odlaze do Titovog kipa kako bi se divili, zapalili svijeću, ispričali svoje probleme, dodirnuli kip, poljubili ga, i ostalo, što više slični nekog hodočasnika u svetištu, nego na posjetitelja komemoraciji državnika.² Hodočašće je zapravo pojam pod kojim stoji širok raspon različitih praksi akumuliranih tijekom povijesti, što ga čini kompliciranim za usustaviti. U kršćanstvu, hodočašće nije jednako promatrano u svim razdobljima. U srednjem vijeku naširoko je primjenjivano od strane Crkve kao pokora za oprostjenja grijeha, dok s dolaskom reformatorskog razdoblja gubi na svojoj popularnosti zbog preispitivanja korisnosti hodočašća u crkvenom životu. Svoj preporod ostvaruje početkom 19. stoljeća, a danas je popularno i prakticirano diljem kršćanskog svijeta. Jeruzalem, Rim, Lourdes, Međugorje samo su neke od poznatih lokacija koje godišnje okupljaju milijune kršćanskih hodočasnika.

Vremenski period određen za ovaj diplomski rad ograničen je na kršćanska hodočašća u nastajanju. Ukratko, na razdoblje od 4. do 7. stoljeća. Razlog je tomu prvenstveno interes za proučavanjem kršćanskih hodočašća u Bizantskom periodu vlasti nad istočnom obalom Sredozemnog mora, tj. prije arapskih, a nešto kasnije i muslimanskih osvajanja. Od pojave prvih kršćanskih careva, pa sve do gubitka teritorija koje obuhvaćamo nazivom Sveta Zemlja,

¹ Scott, Jenkins, „The king of coining it in: Elvis 40 years after his death“, Daily Telegraph 2017) <https://www.dailytelegraph.com.au/news/special-features/in-depth/elvis-presley-died-40-years-ago-but-is-richer-in-death-than-he-was-as-a-living-legend/news-story/ac2003c3a1cefcb32b4ab4675f2f0b05> pristup ostvaren 29.06.2022.

² Marijana Belaj, „Im not religious, but Tito is a god: Tito, Kumrovec and the New Pilgrims“, u *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred.*, ur. Peter Jan Margry (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008), 85-6.

kršćani su otprilike tri stoljeća imali primat nad mjestima povezanim s Biblijom. Gubitkom teritorija do sredine 7. stoljeća, kršćanski gradovi u Svetoj Zemlji mijenjaju svoj urbani pečat. Od tada bivaju obogaćeni, ne samo muslimanskom arhitekturom, nego i prisustvom Židova kojima je dopušten povratak nakon nekoliko stoljeća prisilnog izbjeglištva. Jeruzalem i okolica u narednim stoljećima postaju jedan od centara ove tri velike religije, što prelazi vremenske okvire ovog rada. U odabranom vremenskom periodu opisana su hodočašća i u ostatku kršćanskog svijeta, što se između ostalog uklapa u period antičkog kršćanstva. Poznatije srednjovjekovno kršćanstvo čije obrise vidimo i danas, formira se tijekom, i posebice nakon 7. stoljeća.³ Kršćani u tom periodu, umjesto brige o zagrobnom životu i ikonama, brinu o poganstvu, tj. poganskim običajima u kršćanstvu. Također, zaokuplja ih i uspostava kršćanske svete topografije koja je ubrzanim tempom trebala zamijeniti onu prijašnju. Veliki doprinos tome dali su kršćani svojim hodočašćem.

Cilj je ovog diplomskog rada istražiti povijesne korijene kršćanskog hodočašća te analizirati hodočašća prema najznačajnijim svetištima tijekom kasne antike i ranog srednjeg vijeka. Diplomski rad podijeljen je na osam poglavlja. U prvom poglavlju prikazana su hodočašća kroz različita povijesna razdoblja u kršćanstvu, od srednjovjekovnog do suvremenog doba, ali i hodočašća u pretkršćanskim i današnjim svjetskim religijama. Nadalje, objašnjavaju se problemi u definiranju hodočašća u periodu kasne antike i ranog srednjeg vijeka. Drugo poglavlje prikazuje razdoblje koje je prethodilo i u određenoj mjeri poslužilo kršćanstvu u formiranju vlastite svete topografije, a samim time i hodočašća koje se pojavljuje u 4. stoljeću. Treće poglavlje opisuje razvoj kršćanske svete topografije, ali i pojavu različitih vrsta svetosti na Istoku i Zapadu do kraja 6. stoljeća. Opisuje se uloga kulta svetaca i biskupa u stvaranju specifičnog načina sakralizacije prostora, ali i motivi cara Konstantina za prvi korak u formiranju Svete Zemlje. Osim toga, objašnjava se i pojava živih svetaca – asketa kojima su pripisivane posebne moći koje su privlačile hodočasnike u istočnom dijelu Sredozemlja. Četvrto poglavlje objašnjava stvaranje kršćanske topografije u Svetoj Zemlji tijekom Bizantskog perioda. Također, prikazani su i malobrojni, ali izuzetno vrijedni itinerari hodočasnika iz Bordeauxa, Egerije i anonimnog hodočasnika iz Piacenze i Jeronimov zapis o

³ Na Zapadu se mijenjaju kršćanske institucije kroz pojavu veličanstvenih samostana. Također, pojavljuju se i nove interpretacije, ne toliko doktrine koliko kršćanske imaginacije s novim pogledima na grijeh, pokajanje i zagrobni život. Tada se formira i mišljenje o sudbini nakon smrti, što je jedna od karakteristika kršćanstva od 7. stoljeća sve do reformacije. U istočnom kršćanstvu pojava kulta ikona, pa samim time i ikonoklasta i ikonodula zauvijek je promijenila štovanje i učinila ga znatno drugačijim od zapadnog kršćanstva., Peter Brown, *Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200-1000, Tenth Anniversary Revised Edition* (Chichester: John Wiley & Sons, 2013), 25, 221.

Pauli. Peto poglavlje bavi se najpoznatijim živim svecem u tom periodu, Šimunom Starijim, i njegovom aktivnošću tijekom boravka na stupu i hodočasnicima koji su ga posjetili. Nadalje, nakon njegove smrti opisuje se popularno hodočasničko središte Qal'at Sem'an. Objašnjava se konstrukcija kompleksa u oblik koji pojačava iskustvo kod hodočasnika u iščekivanju dolaska do stupa, kao i brojni materijalni ostaci koji prikazuju razvijenu komercijalnu mrežu. Šesto poglavlje kratko opisuje kult svetog Mene u Egiptu i svetište Abu Mena koje je pozicionirano nedaleko od Aleksandrije. Poglavlje prikazuje arheološke ostatke i plan hodočasničkog kompleksa koji je uključivao brojne zgrade i pogodnosti za nadolazeće hodočasnike. Sedmo poglavlje opisuje kult svete Tekle u Seleukiji, njezina čuda, objašnjenje kristijanizacije prostora, razvoj svetišta kroz Teklina čuda, itinerar Egerije i ostale izvore. Osmo poglavlje opisuje kult svetog Martina u Toursu, njegov značaj i rast popularnosti kroz promociju biskupa i hodočasnike koji su posjetili svetište prema Grgurovim zapisima, odnosno čudima svetoga Martina.

2. HODOČAŠĆE U RELIGIJAMA KROZ POVIJEST

Papa Ivan Pavao II. objavio je 1999. godine *Pismo o hodočašću na sveta mjesta koja su povezana s poviješću spasenja* u kojem, između ostalog, ističe želju te poziva čitavu kršćansku zajednicu da posjete mjesta povezana s Biblijom u nadolazećem Velikom jubileju 2000. godine: „...u perspektivi dvije tisućite godišnjice Utjelovljenja, imam snažnu želju otići osobno moliti na najvažnija mjesta koja su, od Starog do Novog zavjeta, doživjela Božje intervencije, koje kulminiraju u otajstvu utjelovljenja i Kristove muke, smrti i uskrsnuća... Preostaje mi stoga samo uputiti srdačan poziv cijeloj kršćanskoj zajednici da duhovno krene putem jubilarnog hodočašća.“⁴

Papa je proglasio Veliki jubilej zbog 2000-te obljetnice rođenja Isusa Krista. Rimokatolička tradicija jubilej ili svetu godinu smatra velikim vjerskim događajem. Jubilej označava vrijeme oprostjenja grijeha, pomirenje među neprijateljima, obraćenje i primanje sakramenata pokore i pomirenja. Svrha jubileja je jačanje vjere, bratskog zajedništva i općenito poziv vjernicima da budu iskreniji i dosljedniji u vjeri u Krista.⁵

Prvi zabilježeni jubilej u Rimokatoličkoj Crkvi proglasio je papa Bonifacije VIII. (1235-1303) 1300. godine. Razlozi nisu u potpunosti jasni. Papa Bonifacije VIII. pozvao je čitavu kršćansku zajednicu na hodočašće u Rim, istovremeno obećavajući indulgencije, ali isključivo ako hodočasnici ispune određene uvjete. Jedan od njih bio je posjet bazilici Svetog Petra i Pavla 15 dana uzastopno, a stanovnicima grada uvjet je bio čak 30 dana. Nadalje, hodočasnici moraju obaviti njihovu svetu dužnost do Božića 1300. godine ili neće primiti oprostjenje grijeha. Kršćani su prihvatili ovu jedinstvenu priliku jer su mislili da druga neće doći čitavo jedno stoljeće.⁶ Pretpostavlja se da je broj hodočasnika u Rimu nadmašio brojku od 200 000 ljudi.⁷

Iako se ne smatra prvim jubilejom, poziv pape Urbana II. (1042-1099) na oslobođenje Svete Zemlje, 200 godina ranije, imao je slične pogodnosti za vjernike. Papa Urban II. propovijedao je o posebnoj svetosti i značaju Jeruzalema te naglasio muke hodočasnika koji su se uputili u Svetu Zemlju nakon seldžutskih osvajanja. Obećao je odrješenje i oprostjenje grijeha

⁴ „Letter of the Supreme Pontiff John Paul II. Concerning Pilgrimage to the Places Linked to the History of Salvation“, The Holy See, pristup ostvaren 23. V. 2022., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_30061999_pilgrimage.html.

⁵ „What is a Holy Year“, The Holy See, pristup ostvaren 25. V. 2022., https://www.vatican.va/jubilee_2000/docs/documents/ju_documents_17-feb-1997_history_en.html.

⁶ Gary Dickson, „The crowd at the feet of Pope Boniface VIII: pilgrimage, crusade and the first Roman Jubilee (1300)“, *Journal of Medieval History* 25 (1999), br. 4: 285.

⁷ Isto, 294.

svima koji će dati svoj život u svetom ratu, što je izazvalo veliki interes i entuzijizam među vjernicima.⁸

Indulgencije su uvelike poticale vjernike na hodočašća, ali one nisu bile jedini motiv. Pokora ostaje važan element hodočašća tijekom čitavog razdoblja srednjeg vijeka. Razlog tomu leži u tendenciji pripisivanja neke bolesti ili nesreće grijehu u srednjovjekovnom mentalitetu ljudi, a pokora za ozdravljenjem ili odrješenjem grijeha ponekad se izvršavala upravo pomoću hodočašća. Kršćani su u posjetu svetištima, osim lijeka i izvršavanja pokore, mogli dobiti i rješenje za određene praktične probleme.⁹

Koncil u Trentu 1563. godine ograničava korištenje indulgencija,¹⁰ a post reformatorski kritičari hodočašće proglašavaju praznovjernim, izrabljivačkim i rasipničkim, što je potaknulo uništavanje svetišta i relikvija. Istovremeno, nestaje i entuzijizam za hodočašćem specifičnim u razdoblju kasnog srednjeg vijeka.¹¹ U narednim stoljećima hodočašća nisu potpuno nestala, ali nisu značajni faktor u crkvenom životu sve do 19. stoljeća. Više od pola milijuna hodočasnika pošlo je na putovanje u Rim tijekom jubileja 1825. godine, a tradicija je nastavljena i u 20. stoljeću, posebice 1950. godine. Tada, papa Pio XII. (1876-1958) proglašava jubilej u kojemu ističe potrebu za mirom i zaštitom svetih mjesta,¹² a upravo ona čine neodvojivi element svakog hodočašća.

Sveti prostor i hodočašće dvije su isprepletene pojave, međusobno povezane na više načina. Dok hodočasnike privlače sveti prostori, hodočašće čini prostor opipljivim i pristupačnim. Hodočasnička literatura omogućava praćenje promjena i sadržaja u određenom prostoru. Hodočasnički zapisi daju nam pristup istraživanju iskustva posjeta svetim mjestima.¹³ Upravo papa Ivan Pavao II. u pismu ističe fizičku posebnost zemlje i mjesta, točnije Betlehema, jer je ondje rođen Isus: „Fizička posebnost zemlje i njezino geografsko određenje neodvojivi

⁸ Steven Runciman, *A History of the Crusades Vol. I: The First Crusade and the Foundation of the Kingdom of Jerusalem* (Cambridge: Cambridge University Press, 1951), 108.

⁹ Diana Webb, *Medieval European Pilgrimage, c.700-c.1500* (New York: Palgrave, 2002), 51.

¹⁰ Tijekom zasjedanja sabora raspravljalo se i o indulgencijama. Iznesen je stav kako se u skladu s drevnim i odobrenim običajima u Crkvi treba poštovati umjerenost, jer se smatra da se pretjeranim olakšicama kvari kršćanska disciplina. Zbog toga, Crkva je priznala zloupotrebe indulgencija i zahtijevala izmjene u korištenju istih., „General Council of Trent: Tweny-Fifth Session“, Papal Encyclicals Online, pristup ostvaren 25. V. 2022., <https://www.papalencyclicals.net/councils/trent/twenty-fifth-session.htm>.

¹¹ Avril Maddrell et al., *Christian Pilgrimage, Landscape and Heritage: Journey to the Sacred* (New York: Routledge, 2015), 2.

¹² „What is a Holy Year“, The Holy See, pristup ostvaren 25. V. 2022., https://www.vatican.va/jubilee_2000/docs/documents/ju_documents_17-feb-1997_history_en.html.

¹³ Ora Limor, „Holy Journey: Pilgrimage and Christian Sacred Landscape“, u *Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms.*, ur. Ora Limor, Guy S. Stroumsa (Turnhout: Brepols Publishers, 2006), 325.

su od istine o ljudskom tijelu koju preuzima Riječ.“¹⁴ Njegova želja da posjeti sveta mjesta i ondje se pomoli, ne razlikuje se u mnogočemu od potrebe za prisustvom svetom koje je svojstveno većini politeističkih i monoteističkih religija kroz povijest.

Hodočašće nije fenomen koji je nastao u kršćanstvu. U određenom obliku hodočašće je prisutno u većini svjetskih religija, a korijene pronalazimo prije pojave pisma. Duboko usađena ljudska želja za kretanjem prema svetom uvelike prethodi kršćanstvu.¹⁵ Otprilike tri tisuće godina prije Krista u zemlji Sumera, Gudea od Lagasha zabilježio je putovanje od svoje kuće do svetišta božice Nanshe. U Egiptu od razdoblja Novog kraljevstva (1550 pr. Kr. - 1069 pr. Kr.) postoji fenomen putovanja na festival Ozirisa u Abydosu i posjećivanje hramova liječenja u Deir-el Bahari. Prije dvije tisuće godina hetitska religija zahtijevala je od članova kraljevske obitelji hod od jednog svetog mjesta do drugog i sudjelovanje u raznim povezanim ceremonijama i ritualima.¹⁶ U antičkoj Grčkoj, vjerojatno prije prvih pisanih zapisa, postojala su proročišta poput Delfija i Dodone, i brojna manja regionalna mjesta.¹⁷

Hodočašće u Islamu, tzv. hadž, jedan je od pet temelja religije te je obavezno za imućne, punoljetne, slobodne i zdrave muslimane.¹⁸ Hodočašće u Meku obavlja se barem jednom u životu, a hodočasnici sudjeluju u propisanim ritualima poput nošenja posebnog ruha, posjećivanja Kābua, ljubljenja svetog crnog kamena itd. Hodočašće je prisutno i u Indiji, posebno na području Himalaja i Kašmira. Svetišta posvećena Šivi, ali i sveta rijeka Ganges, u kojoj kupanjem dolazi do tjelesnog i duševnog očišćenja, privlače brojne posjetitelje koji kao znak sudjelovanja dobiju i tetovirani znak. U Budizmu su posebno značajna mjesta povezana sa životom i smrti Bude, ali i njegovim relikvijama. Neke od hodočasničkih destinacija su Ceylon, Rangun u Burmite mjesta u Kini, Tiberu i Mongoliji.¹⁹

Zbog širokog raspona religijskih aktivnosti obuhvaćenih krovnim pojmom hodočašće, gotovo je nemoguće doći do jedinstvenog konsenzusa što taj fenomen označava. Tijekom druge polovice 20. stoljeća prvi široki teoretski model, prvenstveno zamišljen u okviru kršćanskih

¹⁴ „Letter of the Supreme Pontiff John Paul II. Concerning Pilgrimage to the Places Linked to the History of Salvation“, The Holy See, pristup ostvaren 21. VI. 2022., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1999/documents/hf_jp-ii LET_30061999_pilgrimage.html.

¹⁵ Webb, *Medieval European Pilgrimage*, Introduction viii.

¹⁶ Jas' Elsner, Ian Rutherford, „Introduction“, u *Pilgrimage in Greco-Roman & Early Christian Antiquity.*, ur. Jas' Elsner, Ian Rutherford (New York: Oxford University Press, 2005), 10.

¹⁷ Isto, 14.

¹⁸ „Hadž“, *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, pristup ostvaren 23. V. 2022., <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=24033>

¹⁹ Vjekoslav Milovan, „Hodočašća kao osobit oblik štovanja Marije i Svetaca“, *Bogoslovska smotra* 44 (1974), br. 1: 106-107.

hodočašća, pronalazimo u antropologiji, odnosno u istraživanju Victora i Edith Turner. U knjizi *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives* oni interpretiraju hodočašće kroz pojmove *communitas* i liminalnost. Pod pojmom liminalost (lat. limen., prag ili početak), oni označavaju prijelazno stanje u kojemu su pojedinci između i između, jer više ne pripadaju društvu u kojem su sudjelovali, ali nisu uključeni u novo društvo. Najznačajniji aspekt liminalnosti je *communitas*, odnosno odnosi između pojedinaca koji u neposrednoj komunikaciji uspijevaju stvoriti zajedništvo. Zbog toga, Turneri hodočašće promatraju kao liminalni fenomen koji uključuje poniznost, svetost, homogenost i prijateljstvo.²⁰ Iako je ovo izrazito utjecajna studija, mnogi autori kritiziraju pretpostavku o jednakosti i bratstvu, te naglašavaju hijerarhiju hodočašća kroz klasnu strukturu, etnicitet ili rodbinske odnose.²¹

2.1 Kasna antika i rani srednji vijek

Spomenuti model nije primjenjiv na sva povijesna razdoblja, kao što objašnjava i Bitton-Ashkelony: „U kasnoantičkim kršćanskim podacima nisam uspjela pronaći nikakve dokaze o postizanju *communitas* koje je Turner identificirao kao glavno iskustvo tijekom hodočašća.“²² Friese i Kristensen smatraju da složenost hodočašća, koje se može promatrati u drevnom i modernom svijetu, ne može dobiti usustavljeno značenje, nego smatraju potrebnim „usvojiti fleksibilniji pristup koji hodočašće vidi kao skup praksi koje se mogu konfigurirati na različite načine te se mogu različito naglašavati u različitim povijesnim kontekstima.“²³

Nekoliko je razloga zbog kojih, tijekom razdoblja kasne antike i ranog srednjeg vijeka, barem do kraja 7. stoljeća, ne postoji jedinstvena definicija hodočašća. Najprije, ne postoji poseban izraz u grčkoj, latinskoj ili sirijskoj kršćanskoj literaturi koji bi označavao hodočašće ili hodočasnika, ali teško je osporiti da od druge polovice 4. stoljeća ono postaje ustaljena tradicija u kršćanstvu.²⁴ Ovu tezu potvrđuje i papa Ivan Pavao II. u pismu: „Od davnina je

²⁰ Victor Turner i Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives* (New York: Columbia University Press, 1978), 249-250.

²¹ Ute Luig, „Approaching the Sacred: Pilgrimage in Historical and Intercultural Perspective“, u *Approaching the Sacred: Pilgrimage in Historical and Intercultural Perspectives.*, ur. Ute Luig (Berlin: Pro Business, 2018), 10.

²² Brouria Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity* (London: University of California Press, 2005) 11.

²³ Wiebke Friese, Troels Myrup Kristensen, „Introduction: Archaeologies of pilgrimage“, u *Excavating Pilgrimage: Archeological Approaches to Sacred Travel and Movement in the Ancient World.*, ur. Wiebke Friese i Troels Myrup Kristensen (New York: Routledge, 2017), 2.

²⁴ Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred*, 18.

poznat putopisni dnevnik hodočasnik Egerije.²⁵ Koliko je hodočasnika, koliko svetaca pratilo njezin put kroz stoljeća!“²⁶

Naime, *peregrinatio*, latinska riječ koju prevodimo kao hodočašće, i *peregrinus* kao hodočasnik, više odgovaraju pojmovima lutanja, putnika, stranca itd.²⁷ Slično je i u grčkom jeziku s terminima *ζενιτεία*, *ζένοσ*, *ἐκδημέω*.²⁸ Crkveni nauk u tom razdoblju ne sadrži puno informacija o ovoj temi,²⁹ a u usporedbi sa srednjovjekovnim razdobljem, hodočasnici su prepušteni vlastitim motivima, odnosno ne postoji pokora ili indulgencije kao motiv za hodočašće propisan od strane Crkve. Jednostavno, kao što Maribel Dietz zaključuje, hodočašće nije jedinstven, reguliran i kodificiran fenomen u Mediteranskom svijetu tijekom kasne antike i ranog srednjeg vijeka.³⁰

Hodočasnici u tom razdoblju iskazuju širok raspon motiva za hodočašće prema određenim svetim mjestima, osobito Svetoj Zemlji. Oni uključuju stjecanje ili bolje razumijevanje kršćanskih spisa i topografije, ozdravljenje ili neka druga čuda, dobivanje blagoslova, dodirivanje relikvija i naravno prisutnost u svetim mjestima.³¹ Što se tiče njihovih destinacija, one se najlakše mogu razvrstati po modelu Elsnera i Rutherforda, odnosno biblijsko hodočašće, tj. hodočašće prema svetim mjestima u Bibliji, hodočašće prema živim svecima, relikvijama i prema ikonama i slikama.³²

Početke kršćanskog hodočašća pronalazimo tek u 4. stoljeću, iako su postojale pretpostavke kako je ono oduvijek prisutno u kršćanstvu, ponajviše zbog usporedbe s

²⁵ Egerija je krenula na hodočašće krajem 4. stoljeća, o tome više u ostatku diplomskog rada.

²⁶ „Letter of the Supreme Pontiff John Paul II. Concerning Pilgrimage to the Places Linked to the History of Salvation“, The Holy See, pristup ostvaren 21. VI. 2022., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_30061999_pilgrimage.html.

²⁷ U izvorima kada se koriste pojmovi *peregrinus* i *peregrinatio*, značenja koja poprimaju u ranokršćanskom periodu interpretiraju se kao prognanik, stranac, tuđinac, ali i kao metafora za hodočasnika, jer pokušaj određivanja točnih ekvivalenata riskira stvaranje kruga koji može isključiti druge važne elemente., Wendy Pullan, „Intermingled Until the End of Time: Ambiguity as a Central Condition of Early Christian Pilgrimage“ u *Pilgrimage in Greaco-Roman & Early Christian Antiquity.*, ur. Jas’ Elsner, Ian Rutherford (New York: Oxford University Press, 2005), 400.

²⁸ Rebecca Stephens Falcasantos, „Wondering Wombs, Inspired Intellectuals: Christian Religious Travel in Late Antiquity“, *Journal of Early Cristian Studies* 25 (2017), br.1: 94.

²⁹ Hodočašće u Novom zavjeru i patrističkog literaturi djeluje dvosmisleno i nedefinirano. Ono nije sakrament, niti crkvena doktrina kao u Kuranu, odnosno Novi zavjet hodočašće ne tretira kao obavezno. Osim toga, rani crkveni mislioci napisali se relativno malo teologije koje je izvorno posvećeno raspravi o hodočašću. Ono nema primat ni u trinitarnim, niti u kristološkim raspravama u razvoju rane kršćanske misli i doktrine., Pullan, „Intermingled Until the End of Time“, 388.

³⁰ Maribel Dietz, *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims: Ascetic Travel in the Mediterranean World, A.D. 300-800.* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 2005), 30.

³¹ Jean Cianca, „Written by the Body: Early Christian Pilgrims as Sacred Placemakers“, *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 7 (2019), br. 1: 13.

³² Jas’ Elsner, Ian Rutherford, „Introduction“, 28-29.

apostolskim kretanjima. Kako bi bolje shvatili korijene kršćanskog hodočašća, potrebno je razmotriti i razvoj svetih mjesta u kršćanstvu, pošto su oba fenomena isprepletena do te mjere da je nemoguće prikazati jedan bez drugog. Osim toga, potrebno je razmotriti ulogu pretkršćanskih religija i pogodnosti rimske civilizacije u klasičnom periodu koje su omogućile kršćanstvu određen stupanj asimilacije rimskih običaja, ali i posebnosti koje su prepoznatljive upravo zbog imperijalne politike usmjerene protiv kršćanstva.

3. PUTOVANJA I SVETA MJESTA U ANTIČKOM SVIJETU

3.1 Mobilnost i putnici istraživači

Rimske su ceste bile duge impresivnih 120 000 kilometara. Dobro organizirana cestovna mreža ubrzala je protok robe, putnika i vojske. Osim toga, pomogla je spajanju institucija, rasa i kultura različitog podrijetla i održavanju javnog reda.³³ Vojska i njezini dobavljači koristili su ceste za učinkovito kretanje trupa i održavanje veze s gradovima putem sustava *cursus publicus*, carske poštanske i transportne službe.³⁴ Svakih 10-ak kilometara putnik s državnim zadatkom na cesti, mogao je pronaći postaju (lat. *mansiones*) gdje je mogao zamijeniti konja, popraviti svoje prijevozno sredstvo ili prenočiti.³⁵ U usporedbi s prijašnjim razdobljima, ovo je uvelike olakšalo putovanja i pružilo viši stupanj sigurnosti rimskim putnicima. Koliko je god cestovna mreža uznapredovala u usporedbi s prijašnjim razdobljem, putovanje morem ostalo je najbrži i najučinkovitiji oblik prijevoza. Rimska pomorska flota uspješno je čuvala Mediteran od veće organizacije gusara kakva je zabilježena nakon raspada dinastija na Istoku tijekom ratova u 1. stoljeću prije Krista.³⁶ Ipak, ono je imalo svojih poteškoća, najviše u vidu mogućnosti putovanja – moglo se putovati jedino u toplijim mjesecima od travnja do listopada. Razlog tomu nepovoljni su vremenski uvjeti u zimskom periodu. Tijekom sezone plovidbe i povoljnih vjetrova, putnik je mogao od stići od Rima do Aleksandrije za 10 dana, a u suprotnom smjeru taj put znao je iznositi čak 2 mjeseca.³⁷

Herodota (490 pr. Kr.- 425 pr. Kr.) smatramo ocem povijesti, ali i jednim od najranijih putnika-istraživača. Tijekom svojih putovanja po gotovo cijelom poznatom svijetu, od Crnog mora, Egipta, Mezopotamije, Sicilije itd., pisao je o brojnim plemenima, običajima, građevinama i općenito kulturi tadašnjih plemena i civilizacija.³⁸ Njegova je tradicija posebice vidljiva pola tisućljeća kasnije kada su stanovnici Rimskog Carstva, potaknuti postojećim zapisima, kretali na putovanja u svrhu prikupljanja znanja i želje za posjetom znamenitostima. Neke od turističkih destinacija bile su usko vezane uz mitologiju, npr. mjesto gdje se Penelopa

³³ Lorenzo Quilici, „Land Transport, Part 1: Roads and Bridges“, u *The Oxford Handbook of Engineering and Technology in the Classical World.*, ur. John Peter Oleson (Oxford: Oxford University Press, 2008), 551.

³⁴ Dietz, *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims*, 12.

³⁵ Michael McCormick, *Origins of the European Economy: Communications and Commerce A.D. 300-900.* (Cambridge: Cambridge University Press 2001), 75.

³⁶ Uspješno su pljačkali hramove Grčke i Male Azije uz obalu te zarobljavali rimske građane tražeći za njih otkupninu. Među zarobljenicima se pronašao i Gaj Julije Cezar. Robin Seager, *Pompey the Great: A Political Biography* (Berlin: Blackwell Publishing, 2002), 43.

³⁷ Dietz, *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims*, 13.

³⁸ Herodot, *Povijest*, prev. i ured. Dubravko Škiljan (Zagreb: Matica Hrvatska, 2008), 16-17.

odlučila udati se za Odiseja, mjesto kraj rijeke Tiber gdje je Eneja uspostavio kamp, planina gdje je Zeus okovao titane i špilja gdje je rođen.³⁹ Drugi tip poželjnih odredišta bila su proročišta i hramovi, ne samo zbog rituala, nego i prikupljanja znanja. Demetrije i Kleomrot su oko 83. godine posjetili Delfe kako bi proučili znamenitosti.⁴⁰ Elije Aristid (117-189) krenuo je 149. godine na hodočašće bogu Asklepiju na Hij, otok na Egejskom moru, radi ozdravljenja. Svoj put opisao je kao težak zbog nepovoljnih vremenskih uvjeta i zaustavljanja u raznim gradovima.⁴¹ Pauzanija (115-180), najpoznatiji putnik u 2. stoljeću, napisao je sredinom stoljeća *Vodič po Grčkoj* u kojemu opisuje putovanja. Također, on zapisuje mitove i opisuje sveta mjesta i razne običaje u Grčkoj tijekom rimske vladavine.⁴²

Pax Romana pružila je mogućnost i pogodnost sigurnijih putovanja po Mediteranu, što nije promaklo kršćanima, odnosno u pozadini mobilnosti koje je pružalo Rimsko Carstvo pojavljuju se i prvi kršćani koji su željeli posjetiti mjesta opisana u Bibliji.⁴³ Zapisi Origena, Melita i Aleksandra u ranim stoljećima kršćanstva, prije Milanskog edikta, pokazuju prvotne korake koje su kršćani poduzeli u otkrivanju vlastite topografije.⁴⁴ Kao što je već naglašeno, kršćansko hodočašće nije sistematiziran pojam u tom razdoblju, i svaka konsolidacija praksi dovodi do nestabilne kategorije pojma hodočašća i dvosmislenosti. Ipak, većina autora smatra da oni nisu hodočasnici iz nekoliko razloga. Taylor smatra da oni nisu hodočasnici u kršćanskom shvaćanju tog pojma, jer pridaju veći značaj intelektualnom umjesto emocionalnom iskustvu takvih mjesta, što se inače veže uz kršćanska hodočašća.⁴⁵ Slične stavove iznosi i Hunt koji naglašava sličnost putovanja ranih kršćana s entuzijazmom putnika ili turista kakav je bio Pauzanije.⁴⁶ Severn napominje da se oni vjerojatno nisu ni smatrali hodočasnicima jer su došli vidjeti povijesne dokaze koji su svjedočili o istinitosti biblijskog diskursa.⁴⁷

³⁹ Lionel Casson, *Travel in the Ancient World* (Toronto: George Allen & Unwins, 1974), 233.

⁴⁰ David Hunt, „Travel, Tourism and Piety in the Roman Empire: A Context for the Beginnings of Christian Pilgrimage“, *Echos du monde classique: Classical views* 18 (1984), br. 3: 396.

⁴¹ Alexia Petsalis-Diomidis, „The Body in Space: Visual Dynamics in Graeco-Roman Healing Pilgrimage“, u *Pilgrimage in Greco-Roman & Early Christian Antiquity.*, ur. Jas' Elsner, Ian Rutherford (New York: Oxford University Press, 2005), 183.

⁴² Jussi Rantala, Ville Vuolanto, „Pilgrimage in Pausanias“, u *Travel, Pilgrimage and Social Interaction from Antiquity to the Middle Ages.*, ur. Jenni Kuuliala, Jussi Rantala (Oxon: Routledge, 2020), 122.

⁴³ Hunt, „Travel, Tourism and Piety in the Roman Empire“, 391.

⁴⁴ Limor, „Holy Journey“, 328.

⁴⁵ Joan E. Taylor, *Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins* (Oxford:Oxford University Press, 1993), 310-311.

⁴⁶ Hunt, „Travel, Tourism and Piety in the Roman Empire“, 414.

⁴⁷ Paul Severn, „A History of Pilgrimage“, *International Journal for the Study of the Christian Church* 19 (2019), br. 4: 328.

3.2 Kršćani i percepcija svetosti prije Milanskog edikta

Rani su kršćani zapravo pratili trendove koje su uspostavili njihovi politeistički suvremenici, ali s razlikom u percepciji prostora. Poklonici raznih politeističkih religija smatrali su svetim kipove, hramove i svetišta bogova rasutih posvuda po Rimskom Carstvu. Osim toga, rituali posvećuju i zaštićuju cijeli urbani prostor od oskvrnuća ili onečišćenja koja mogu prouzrokovati mrtva tijela, prisutnost oružja unutar grada bez službene dozvole itd. Stoga, čak je i cirkus sa specifičnim religijskim simbolima poprimao obilježja svetosti, kao i javni prostori unutar gradova.⁴⁸

Mjesta povezana s Biblijom sredinom 2. stoljeća nisu se posebice razlikovala od ostatka Rimskog Carstva. Dva židovska rata protiv Rima mijenjaju religijsku strukturu Judeje. Car Hadrijan (76-138) uništava i obnavlja Jeruzalem kao rimsku koloniju Aeliu Capitolinu sa predsjedavajućim božanstvima rimske religije. Jupiter, Junona, Mars i ostali bogovi rimskog panteona zamijenili su središnji aspekt štovanja kod Židova – Jeruzalemski hram.⁴⁹ Osim protjerivanja Židova iz Judeje, Hadrijan je promijenio ime provincije u Siriju-Palestinu.⁵⁰ Rani kršćani nisu imali mogućnost proučavanja niti štovanja određenih prostora u regiji koja se smatra početnom točkom kršćanstva.⁵¹ Rimsko uništavanje provincije ipak nije jedini razlog manjka entuzijazma među ranim kršćanima za hodočašćem prema Siriji-Palestini.

U poslanici Atenjanima Pavle piše kako: „Bog koji je stvorio svijet i sve što je na njemu, on, jer je gospodar neba i zemlje, ne prebiva u rukotvorenim hramovima.“⁵² Kršćani u prvim stoljećima nisu smatrali crkvu kao građevinu svetom, nego zajednicu kršćana koja se tamo nalazila. Kršćanski Bog smatran je prisutnim posvuda odjednom, ne dopuštajući nijednom mjestu, građevini ili prostoru bilo kakav povlašteni dio svetosti. Jednostavnije, pravo štovanje u ranom kršćanstvu nije imalo veze s bilo kojim određenim mjestom.⁵³ Béatrice Caseau naglašava nepostojanje interesa za kreiranjem svetih mjesta i svete geografije. Crkve su usvojile model za svoje vjerske prostore, ali nalik sinagogama one su kuće s kongregacijom, a ne kuće Božje. Ipak, i dalje su to bile vjerske građevine koje su se već nazivale bazilikama tijekom

⁴⁸ Robert Marcus, *The End of Ancient Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 140-141.

⁴⁹ David Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*, (Oxford: Clarendon Press, 1984), 1-2.

⁵⁰ Si Sheppard, *The Jewish Revolt AD 77-74* (Oxford: Osprey Publishing, 2013), 91.

⁵¹ Do imperijalnog programa cara Konstantina 325. godine, većina kršćanskih građevina nije postojala., Julie Ann Smith, „My Lord's Native Land: Mapping the Christian Holy Land“, *Church History* 76 (2007), br. 1: 8-9.

⁵² Ivan Ev. Šarić, ur., *Biblija: Sveto Pismo Staroga i Novoga Zavjeta* (Zagreb; Sarajevo: Hrvatsko Biblijsko Društvo; Vrhbosanska Nadbiskupija, 2007). 1233.

⁵³ Marcus, *The End of Ancient Christianity*, 140-141.

Dioklecijanovog progona. Te su crkve posjedovale pokretnu robu, poput dragocjenog posuđa i knjiga, koje su morale predati tijekom progona.⁵⁴

Ne pridavanje značenja određenom mjestu u velikoj mjeri odredilo je i nepostojanje kršćanskih hodočašća u tom razdoblju. Kršćanska sveta topografija poprima veće značenje u Mediteranskom svijetu tek nakon Velikih kršćanskih progona, ali i uspostave kršćanstva kao imperijalne religije, tj. nakon Milanskog edikta. Četvrto stoljeće i naredno razdoblje obilježava nagli interes u kršćanstvu za kreiranjem svetih mjesta i vrijeme, riječima Claudije Rapp, „eksperimentiranja u izrazima vjere, pobožnosti i vjerovanja.“⁵⁵ Peter Brown ističe kako su piramide idealizirane ovisnosti koje je podigla kršćanska crkva oko ljudi i predmeta kojima se pripisuje svetost, karakteristične za društvo koje stalno eksperimentira s oblicima moći i društvenog utjecaja.⁵⁶

⁵⁴ Béatrice Caseau, „Sacred Landscapes“, u *Interpreting Late Antiquity: Essays on the Postclassical World.*, ur. G.W. Bowersock, Peter Brown i Oleg Grabar (Cambridge: Harvard University Press, 2001), 41.

⁵⁵ Claudia Rapp, „Saints and Holy Men“, u *The Cambridge History of Christianity: Volume 2, Constantine to c. 600.*, ur. Augustine Casiday i Frederick W. Norris (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 548.

⁵⁶ Peter Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1982), 178.

4. SVETOST I OBLICI MOĆI U KRŠĆANSTVU

4.1 Kult svetaca

Temelje vjere do kraja 6. stoljeća uvelike je odredio kult svetaca.⁵⁷ Brown ističe kako su do kraja šestog stoljeća grobovi svetaca ili mučenika, koji su pozicionirani na grobljima izvan zidina većine gradova Zapadnog Rimskog Carstva, postali središta crkvenog života. Vjerovalo se kako je svečev grob manifestacija ili komunikacija prema božanskom na zemlji.⁵⁸ Posebno je istaknuta sposobnost mučenika da se učinkovito mole u ime drugih. Nakon što je mučeništvo završeno smrću, mučenici su smatrani moćnim zagovornicima na nebu, a njihove grobnice postale su mjesto kulta.⁵⁹ Percepcija svetosti Istočnog Carstva tijekom ovog razdoblja razlikuje se po pojavi živućih svetaca, asketa kojima su pripisivane posebne moći dobivene već tijekom njihovog života. Rapp ističe nepostojanje razlike u štovanju između ove dvije vrste svetosti, jer napominje kako su obje skupine viđene kao posebna veza s božanskim.⁶⁰

Uspon kršćanskog kulta svetaca podrazumijevao je rukovanje s mrtvim tijelima,⁶¹ odnosno iskopavanje, premještanje, komadanje, dodirivanje, ali i ljubljenje kostiju mrtvih za koje su kršćani vjerovali da posjeduju moći.⁶² Sveci su na ovaj način mogli, figurativno, pobjeći iz svojih grobova kako bi postali vlasništvo crkvi koje nisu imale tradiciju koja ih povezuje s apostolima ili mučenicima. Pomoću relikvija takva mjesta mogla su steći autoritet i prestiž. Primjerice, Konstantinopol⁶³ je pomoću relikvija nadoknadio nedostatak kršćanske povijesti.⁶⁴

⁵⁷ U hagiografskim spisima rijetko postoji osjećaj kako se subjekt razvio u sveca. Krize i kušnje u njegovom ili njezinom životu pokazuju prisutnost svetosti, ali ne i način njezina stjecanja. Životi većine svetaca predstavljaju se kao potpuno pouzdani prikazi onoga što se stvarno dogodilo. Ipak, oni su uvijek svojevrsna propaganda. Iza takvih nastojanja kriju se borbe za obranu vjere i legitimiranje autoriteta određenih osoba i skupina unutar kršćanske zajednice koje su oblikovale načine definiranja prirode svetosti., Paul Antony Hayward „Demystifying the role of sanctity in Western Christendom“, u *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown.*, ur. James Howard-Johnston i Paul Anton Hayward (New York: Oxford University Press, 1999), 123-124.

⁵⁸ Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), 3.

⁵⁹ Claudia Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition* (London: University of California Press, 2005), 86.

⁶⁰ Rapp, „Saints and Holy Men“, 548.

⁶¹ U antičkom svijetu postojala je pretpostavka i zakoni da ne treba dodirivati mrtva tijela. Zakoni su izdavani i u kasnom carstvu koji su potvrđivali ove tradicionalne zabrane u vezi mrtvih tijela, a 386. godine to se odnosilo i na mučenike. Prema zakonu, zabranjeno je premještanje tijela na drugo mjesto te trgovina relikvijama. Car Justinijan u zakoniku dodaje klauzulu kako to moguće jedino uz dopuštenje cara. David Hunt, „The Traffic in Relics: some Late Roman Evidence“, u *The Byzantine Saint.*, ur. Sergei Hackel (New York: St. Vladimir Seminary Press, 2001), 174.

⁶² Brown, *The Cult of the Saints*, 4.

⁶³ Hunt, „The Traffic in Relics“, 172.

⁶⁴ Helena, majka cara Konstantina, donijela je komadić svetog križa iz Jeruzalema, kao i čavle. Grad je pridobio i relikvije Svetog Stjepana, proroka Zaharije, trube korištene za vrijeme pada Jerihona, sveto koplje i spužvu itd. Relikvije su nabavljane tijekom 4. i 5. stoljeća, a car Justinijan je posebno bio zainteresiran za nabavljanje relikvija

Štovanje relikvija promovirano je od strane Crkve kako bi se među kršćanima istisnula upotreba amuleta i ostalih predmeta koje su preuzeli iz poganske sredine.⁶⁵ Osim relikvija, poželjni su mali predmeti koji su bili u fizičkom dodiru sa svečevim grobom poput ulja iz svjetiljki, prašine, zemlje itd.⁶⁶

Na Istoku i Zapadu uobičajena praksa postaje polaganje relikvija kod uspostave nove crkve. Položaj crkava u kojima su sveci ili relikvije bili pokopani od neutralnog postaje svet. Svetost je dobivena kontaktom sa svečevim relikvijama. Uklanjanje relikvija moglo bi desakralizirati crkvu i mjesto na kojem je izgrađena. Kršćanska sveta geografija bila je pokretna, odnosno širenjem relikvija istovremeno se širila i svetost.⁶⁷ Zbog toga, razdoblje od 4. do 6. stoljeća obilježava trend izgradnje novih crkvi, a Robert Wilken opisuje razdoblje kao „zlatno doba u povijesti crkvene arhitekture.“⁶⁸

Jedan od najznačajnijih prijenosa relikvija dogodio se 386. godine. Biskup Ambrozije Milanski (339-397) otkrio je i prenio tijela mučenika Gervazija i Protazija u svoju novu baziliku. Ovo nije bio prvi prijenos, niti je Ambrozije uveo kult mučenika u Milanu. Ono što je novo je pokapanje mučenika ispod oltara bazilike gdje je Ambrozije zamislio i vlastitu grobnicu.⁶⁹ Na taj način relikvije svetaca su uspostavljene kao faktor redovnog javnog bogoslužja u Crkvi. Također, relikvije takvim prijenosom ostaju pod biskupskim nadzorom. Bio je to ključni korak u ulasku mučenika u glavni tok crkvenog javnog i svakodnevnog života.⁷⁰

U razdoblju neposredno nakon djelovanja biskupa Ambrozija, povećava se i broj poznatih prijenosa relikvija.⁷¹ Potraga za relikvijama mučenika postaje toliko raširen fenomen da je jedna sinoda u Kartagi u potpunosti zabranila takav čin bez odobrenja biskupa. Štovanje svetih poprimilo je neke nove oblike, a istovremeno se pojavljuju i prva hodočašća prema

prema kojima je nekoliko puta pokazivao iznimno poštovanje., Pierre Maraval, "The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East", *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), 70-71.

⁶⁵ Franjo Emanuel Hoško, „Temeljni oblici štovanja svetaca kroz povijest Crkve“, *Bogoslovska smotra* 44 (1974), br. 1: 26.

⁶⁶ Robert Bartlett, *Why Can the Dead Do Such Great Things: Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation* (New Jersey: Princeton University Press, 2013), 12-13.

⁶⁷ Caseau, „Sacred Landscapes“, 43.

⁶⁸ Robert L. Wilken, *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought* (London: Yale University Press, 1992), 175.

⁶⁹ Brown, *The Cult of the Saints*, 37.

⁷⁰ Marcus, *The End of Ancient Christianity*, 143-145.

⁷¹ Peter Kritzing, „The Cult Of the Saints and Religious Processions in Late Antiquity and the Early Middle Ages“, u *An Age of Saints?: Power Conflict and Dissident in Early Medieval Christianity.*, ur. Peter Sarris, Matthew Del Santo i Phil Booth (Boston: Brill, 2011), 47-48.

poznatim grobovima mučenika.⁷² Artikuliran odnos biskupa sa velikim svetištima, poput Svetog Petra izvan Rima ili Svetog Martina kraj Toursa, istaknuli su biskupe kao značajan faktor u crkvenom životu tijekom ranog srednjeg vijeka.⁷³

4.2 Biskupi

Propadanjem gradske vlasti u periodu kasnog Rimskog Carstva, aristokracija je,⁷⁴ barem na Zapadu, ispunila vakuum moći kroz biskupsku službu. Već u 3. stoljeću uspostavljena je organizacija crkve u svom temeljnom obliku. Biskup je imenovan uz konzultacije sa mjesnom zajednicom i posvetom od strane biskupa iz susjedne oblasti. Biskup je imao pravo doživotno obnašati dužnost, osim ako ga smijeni vijeće biskupa. Očigledne su neke autokratske crte te pozicije. Primaio je nove članove u zajednicu i uklanjao one čije uvjerenja i moral nije odobravao. Također, potpuno je kontrolirao financije crkve u nekom mjestu.⁷⁵ U kasnoantičkom razdoblju, biskupi su zauzimali položaj uz ugledne građane čija su dva velika sredstva za afirmaciju i iskazivanje društvenog položaja bila pokroviteljstvo javne gradnje i intervencije u ime grada.⁷⁶

Peter Sarris naglašava kako je rast Crkve kao zemljoposjedničke institucije od četvrtog stoljeća „jedan od najznačajnijih gospodarskih razvoja kasne antike.“ Proces ubrzanog materijalnog rasta crkve nastavlja se i u idućim stoljećima, a pretpostavke su kako je Crkva u vremenu pape Grgura Velikog (590-604) najbogatija institucija po broju zemljoposjeda.⁷⁷ Ipak, biskupi, barem u 4. i 5. stoljeću, nisu mogli pokazivati svoje bogatstvo na način specifičan ostatku utjecajnih ljudi u gradu. Brown opisuje nezgodnu situaciju biskupa: „Imali su sva sredstva društvene dominacije, a ništa od toga da se to prikaže u prihvatljivom obliku.“⁷⁸ Izgradnja infrastrukture i usustavljanje obreda u vezi s novim žarištima štovanja bio je jedini način pokazivanja akumuliranog bogatstva.⁷⁹

⁷² Franjo Emanuel Hoško, „Temeljni oblici štovanja“, 25-26.

⁷³ Brown, *The Cult of the Saints*, 8.

⁷⁴ Za razliku od zapadnih provincija, među istočnim svećenstvom bilo je malo biskupa iz aristokratskih obitelji. Prosječan biskup u Istočnom Rimskom Carstvu bio je malo više od proslavljenog gradskog vijećnika. Biskupi u istočnom carstvu bili su obični službenici u nametljivom i centraliziranom državnom sustavu. Brown, *Rise of Western Christendom*, 168.

⁷⁵ Patrick J. Geary, *Before France and Germany: The Creation and Transformation of the Merovingian World* (New York: Oxford University Press, 1988), 32.

⁷⁶ Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity*, 264-265.

⁷⁷ Peter Sarris, „Restless Peasants and Scornful Lords: Lay Hostility to Holy Men and the Church in Late Antiquity and the Early Middle Ages“, u *An Age of Saints?: Power Conflict and Dissident in Early Medieval Christianity.*, ur. Peter Sarris, Matthew Del Santo i Phil Booth (Boston: Brill, 2011), str 3

⁷⁸ Brown, *The Cult of the Saints*, 40-41.

⁷⁹ Isto, 40-41.

Stoga, urbano tkivo klasičnog grada mijenja svoju originalnu strukturu. Javni je prostor privatiziran, a crkve, kapele i samostani zamijenili su cirkuse, kupališta, forume, trijemove i hramove. Naravno, ovo nije bilo jednako u svakom gradu i svakoj regiji, ali je neupitno promijenilo prostorni odnos i važnost javnih prostora.⁸⁰

4.3 Ljudi proglašeni svetim tijekom života

Hodočasnica Egerija u svojem itineraru, osim želje da posjeti sveta mjesta, napominje: „Željela sam, ako Bog omogući, otići i u Mezopotamiju u Siriji da vidim svete redovnike za koje se govorilo da su tamo vrlo brojni i uzornog života kakav se teško može opisati...“⁸¹

Ono što pronalazimo u Siriji, Palestini, Egiptu, Maloj Aziji, a kasnije i u Konstantinopolu različiti su dijalekti svetosti od onih na Zapadu.⁸² Za razliku od poganstva i judaizma, kršćanske zajednice pridodavale su individualnim ljudskim bićima natprirodne moći, smatrajući ih nasljednicima zamišljenog rodoslovlja sličnih nositelja svetosti, od apostola, mučenika i proroka.⁸³ Riječima Petera Browna: „Svete osobe ove vrste odigrale su presudnu ulogu u mašti mnogih kasnoantičkih kršćana. Učinili su kršćanskog Boga prisutnim u svojoj dobi i mjestu.“⁸⁴

Naime, nakon kraja kršćanskih progona početkom 4. stoljeća, redovništvo je dobilo dodatan poticaj za razvoj. Kršćanstvo nakon Konstantina više nije bilo u istoj nesigurnoj i emocionalno napetoj situaciji koja je uvelike utjecala na kršćanski život i razvoj kršćanske misli. Ipak, Crkva je i dalje ostala Crkva mučenika. Redovnici su se nametnuli kao logičan nastavak iskazivanja vjernosti Bogu, samo u drugačijim uvjetima i drugačijoj vrsti mučeništva.⁸⁵ Antun Pustinjak i Pahomije začetnici su novog smjera u iskazivanju vjere. Brojni redovnici i sljedbenici pratili su njihov primjer te se prepuštali svakodnevnom mučenju u obliku čednosti, siromaštva, samoće, nesanice, uskraćivanja hrane i pića itd.⁸⁶ Ugledajući se na

⁸⁰ Marcus, *The End of Ancient Christianity*, 150-151.

⁸¹ Paul F. Bradshaw i Anne McGowan, ur., *Egeria, Journey to the Holy Land* (Turnhout: Brepols Publishers, 2020), 45.

⁸² Peter Brown, „Holy Men“, u *The Cambridge Ancient History; Volume XIV; Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425-600.*, ur. Averil Cameron, Bryan Ward-Perkins i Michael Whitby (New York: Cambridge University Press, 2008), 791.

⁸³ Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, 176.

⁸⁴ Peter Brown, *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 58.

⁸⁵ Marcus, *The End of Ancient Christianity*, 70.

⁸⁶ Antuna smatramo osnivačem novog kršćanskog pokreta koji zahtjeva povlačenje u pustinju, daleko od civilizacije u svrhu duhovne potrebe. Pahomije je utemeljitelj cenobitskog monaštva, tj. povlačenja u samostan gdje se uspostavlja rad, molitva i pokora., Bartlett, *Why Can the Dead Do Such Great Things*, 17.

Kristovo učenje o odricanju kao nominalnoj vrijednosti i tražeći sukobe sa strastima tijela i uma, eksternaliziranim kao demonima, oni su pokazivali kako demoni nemaju nadmoć nad svetom osobom koja je podredila tijelo svojoj volji.⁸⁷

Čudesne moći koje su mogle proizaći iz takvih napora označile su asketu kao svetog čovjeka. Osim toga, svetac je svojom izolacijom od društva postigao i sposobnost da djeluje kao zaštitnik ili patron. Postaje i posrednik u sukobima raznovrsnoj klijenteli koja je podrazumijevala najniže, ali i najznačajnije pozicije u političkoj hijerarhiji, od seljaka do cara. Ovu sposobnost stječe nakon odlaska iz civilizacije i povlačenja u osamu. Povratkom, svetac je pridobio uzvišen status koji nije podložan društvenoj hijerarhiji.⁸⁸ Sveci su postali tampon zona između države i velike većine njezinih podanika.⁸⁹ Konzultacije sa svetim ljudima započinje car Konstantin pozivom redovnika na sabor u Niceji, a njegovi nasljednici nastavljaju tradiciju.⁹⁰

Iako su se sveti ljudi s vremena na vrijeme pojavljivali na Zapadu, biskupi su uspješno osigurali poziciju u društvu koja im omogućava autoritet. Umjesto živih ljudi, zapadni biskupi svoju moć koncentriraju u kultu mučenika i svetaca koji istovremeno postaje žarište pučkog vjerskog entuzijazma.⁹¹ Također, na Zapadu je monaštvo i općenito život u samoći više urbani nego ruralni fenomen. Aristokracija je kreirala kućne samostane na svojim imanjima sa svojim prijateljima u kojimima su živjeli prema njihovim pravilima.⁹²

Nisu svi redovnici smatrani svetim ljudima ili nakon njihove smrti svecima. Prepoznavanje posebnog statusa u velikoj mjeri ovisilo je o njihovoj interakciji s drugima i priznavanju blagotvornog, čak i čudesnog učinka na hodočasnike, daleke sljedbenike i učenike. Životi svetaca, većinom napisani u samostanskim ustanovama, posebno su naglašavali vrline svetaca kako bi povećali posjećenost hodočasnika i pridonijeli novom slijevanju darova, ali i u svrhu širenja njihovog ugleda.⁹³ Većim priljevom hodočasnika nastaje i veliko vjersko središte sa crkvama i smještajem za hodočasnike, stalnim nastambama, a ponekad i obrambenim

⁸⁷ Roger Collins, *Early Medieval Europe 300-1000* (London: MacMillan Education, 1991), 71.

⁸⁸ Bartlett, *Why Can the Dead Do Such Great Things*, 17.

⁸⁹ William H. C. Frend, „The Monks and the Survival of the East Eoman Empire in the Fifth Century“, *Past & Present* 54 (1872), 9-10.

⁹⁰ Za vrijeme vladine cara Teodozija I., redovnik Guba spasio je grad Antiohiju od kazne 387. godine nakon afere s Kipovima. U 5. stoljeću, posebice zbog kristoloških i crkvenih previranja na Istoku, carevi su u velikoj mjeri koristili ove utjecajne svece kako bi kontrolirali javno mnijenje., Frend, „The Monks and the Survival“, 15-16.

⁹¹ Geary, *Before France and Germany*, 34.

⁹² Collins, *Early Medieval Europe 300-1000*, 73.

⁹³ Brown, „Holy Men“, 785-786.

zidom.⁹⁴ Antun Pustinjak bio je popularan u tolikoj mjeri da je zapisano kako je od pustinje napravio grad redovnika.⁹⁵

4.4 Konstantinovi motivi u Svetoj zemlji

Osim kulta svetaca i živih svetaca, kršćanstvo je u tom razdoblju imalo još jedan tip svetih mjesta. Mala regija na istočnim obalama Sredozemnog mora imala je monopol nad svetim mjestima povezanim s Kristovim životom i Starim zavjetom.⁹⁶ Svetost tih mjesta temeljila se na vjerovanju kako mjesto koje je svjedočilo Božanskoj intervenciji također postaje sveto.⁹⁷

Konstantin je prvi car koji pokreće imperijalni program izgradnje crkava u Palestini. Njegovi razlozi nisu u potpunosti razjašnjeni. Povjesničari ističu nekoliko motiva koji su presudili u Konstantinovo odluci da ondje izgradi čitav niz crkava koje će postati bitan element kršćanstva u promatranom periodu.

Taylor smatra da je Konstantin u Palestini uvidio priliku da stvori središnju točku za sve kršćane. Poticanjem hodočašća i štovanja svetih mjesta nadao se promijeniti prijašnje pogrešne načine pogana.⁹⁸ Naime, prije 4. stoljeća ta regija bila je preplavljena poganskim mjestima, vjerojatno zbog Hadrijanovog rata sa Židovima. Zbog toga, Taylor smatra da se Konstantin nadao kako će izgradnjom kršćanskih crkvi na određenim svetim mjestima privući hodočasnike, preobratiti mještane te privući kršćanske doseljenike.⁹⁹ Irshai smatra da je njegov imperijalni program još jedna komponenta u cjelokupnoj shemi naginjanja političkog i vjerskog centra od Zapada prema Istoku, odnosno od Rima prema Konstantinopolu.¹⁰⁰ S druge strane, Drijvers Konstantinovu građevinsku politika promatra kao propagandni instrument korišten za promicanje kršćanstva. Smatra da je Konstantin želio Jeruzalem učiniti jednim od, ako ne i

⁹⁴ Robert Browning, „The 'low Level' Saint's Life in the Early Byzantine World“, u *The Byzantine Saint.*, ur. Sergei Hackel (New York: St. Vladimir Seminary Press, 2001), 118.

⁹⁵ Bartlett, *Why Can the Dead Do Such Great Things*, 17.

⁹⁶ Marcus, *The End of Ancient Christianity*, 142.

⁹⁷ Smith, „My Lord's Native Land“, 4.

⁹⁸ Štovatelji poganskih bogova odlazili su na neku vrstu hodočašća prema njihovoj svetoj topografiji. Ta mjesta mogla su biti povezana s određenom mitologijom koja je uključivala određenog boga ili neki hram., Taylor, *Christians and the Holy Places*, 308.

⁹⁹ Isto, 317.

¹⁰⁰ Oded Irshai, „The Christian Appropriation of Jerusalem in the Fourth Century: The Case of the Bordeaux Pilgrim“, *The Jewish Quarterly Review* 99 (2009), br. 4: 466.

najvećim središtem kršćanstva kao nove religije u Rimskom Carstvu.¹⁰¹ Nije isključena mogućnost kako su Konstantinovi motivi mješavina ovih i brojnih drugih razloga.

4.5 Mreža svetih mjesta i kršćansko hodočašće

Svetost određenih mjesta u kršćanstvu fenomen je koji poprima prepoznatljive crte od 4. stoljeća nadalje. Istovremeno, ranije kršćanske dogme o sveprisutnom Bogu postupno su gubile svoj utjecaj upravo zbog predmeta i ljudi kojima je Crkva pripisivala svetost i posebnu moć interakcije sa Bogom. Prihvatanjem modela svetosti koja je pokretna u vidu relikvija i ostalih predmeta kojima su pripisivane posebne moći, kršćani su pridobili topografiju koju nije bilo potrebno tražiti u dalekim krajevima. Naravno, to nije ograničavalo kršćane da posjete mjesta, ali i ljude koji nisu bili u njihovoj neposrednoj okolici.

Rimski gradovi postali su mreža svetih mjesta povezana svetim putovanjima tj. hodočašćima. Kratka putovanja od grada do groblja, koja su pretežito bila izvan gradova, uklapaju se u veći spoj ruta jer su osim lokalnih hodočasnika privlačila i ljude iz daljih krajeva.¹⁰² Iako se može tvrditi kako su kršćanski hodočasnici nastali iz procesa stvaranja svetih mjesta, hodočasnici su zapravo sastavni dio procesa u kojemu su sveta mjesta i nastala u prvobitnom smislu. Pobožnost hodočasnika povećavala je važnost, ali i svetost određenog mjesta.¹⁰³ Biskupi su promovirali svoju lokalnu mrežu svetih mjesta, odnosno svece i mučenike u njihovoj nadležnosti kako bi povećali vlastitu moć i utjecaj.¹⁰⁴ U svojoj studiji o hodočašću u spomenutom razdoblju, Bitton-Ashkelony piše kako su lokalno hodočašće općenito pozdravljali, pa čak i promovirali kršćanski biskupi i mislioci, dok je hodočašće u Svetu Zemlju često izazivalo negativnu reakciju.¹⁰⁵

Ograničenja putovanja većine stanovnika, pa samim time i kršćana, općenito su ograničenja pretežito agrarnih društava. Naime, u predindustrijskim društvima moguće je da je čak 90 % radne snage uključeno u proizvodnju hrane. Hodočašća na duže relacije zahtijevala su mnogo slobodnog vremena i mobilnosti. Ovakvom tipu putovanja većinom su pristupali ugledni laici, redovnici ili klerici koji su zbog svog zvanja imali veće mogućnosti i sredstva za

¹⁰¹ Jan Willem Drijvers, *Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross* (Leiden: Brill, 1992), 57.

¹⁰² Marcus, *The End of Ancient Christianity*, 151-152.

¹⁰³ Cianca, „Written by the Body“, 11-12.

¹⁰⁴ Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred*, 204.

¹⁰⁵ Isto, 8.

putovanje.¹⁰⁶ Također, putovanja su promijenila svoj osnovni koncept u tom razdoblju. *Pax Romana* zamijenjena je kontinuiranom borbom za teritorijem i nestabilnom vlasti u provincijama Rimskog Carstva koje su postupno potpadale pod većinsku kontrolu naroda s one strane limesa. Rimski carevi više nisu posjedovali jednako organiziranu vojsku i pomorsku flotu koju su imali tijekom prijašnjeg razdoblja. Po cijelom Sredozemnom moru pirati su ponovno aktivni faktor destabilizacije putovanja.¹⁰⁷ Gdje su ceste ostale otvorene, putnici su se bojali razbojništva. U ranijim stoljećima razbojnici su ostali lokalizirana i općenito ograničena pojava, no slabljenjem javnog reda dolazi do pojave bolje organiziranih razbojnika.¹⁰⁸

Unatoč tomu, najveća svetišta prema kojima su se kretali hodočasnici su naravno mjesta povezana s biblijskim događajima, što potvrđuju rijetki, ali dragocjeni itinerari koji su sačuvani do danas, poput itinerara hodočasnika iz Bordeauxa, Egerije, Jeronima ili hodočasnika iz Piacenze. Suveniri koji su pronađeni diljem Europe, od malih ampula do ikona s prikazom biblijskih događaja iz Svete Zemlje, ukazuju na značaj Palestine. Istok je imao i druga svetišta koja su primala hodočasnika iz svih krajeva kršćanskog svijeta, poput svetišta Abu Mene u Egiptu, svete Tekle u Seleukiji te hodočasničkog kompleksa Qal'at Sem'an kod Antiohije. Opsežni arheološki ostaci, posmrtna čuda, te hodočasnički suveniri poput ampula pronađenih na Istoku i na Zapadu ukazuju na potrebu kršćana da posjete ova mjesta. Nakon razdoblja intenzivne aktivnosti u 5. i 6. stoljeću, većina svetišta postupno propada te se gubi iz povijesnih zapisa zbog perzijskih, a nešto kasnije i arapskih osvajanja u 7. stoljeću.¹⁰⁹

Promijenjena situacija na Istoku najviše je pogodovala Rimu i Konstantinopolu, najviše u broju pristiglih hodočasnika. Poznat je dolazak hodočasnika u Rim već krajem 4. stoljeća. Ipak, hodočasnički itinerari i zavjetni grafiti u katakombama potvrđuju da je tek nakon otežanog putovanja u Svetu Zemlju početkom 7. stoljeća u grad počelo stizati više hodočasnika.¹¹⁰ Nadalje, pristizanje većeg broja relikvija u Konstantinopol tijekom ovoga razdoblja učinilo je grad poželjnom destinacijom hodočasnika. Egerija je posjetila grad krajem 4. stoljeća. Padom istočnih provincija početkom 7. stoljeća povećava se i priljev hodočasnika. Rim i

¹⁰⁶ Raymond Van Dam, *Saint and Their Miracles in Late Antique Gaul* (New Jersey: Princeton University Press, 1993), 124.

¹⁰⁷ Casson, *Travel in the Ancient World*, 315.

¹⁰⁸ McCormick, *Origins of the European Economy*, 74.

¹⁰⁹ Alice-Mary Talbot, „Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts“, *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), 154.

¹¹⁰ Alan Thacker, „Rome: The Pilgrim's City in the Seventh Century“, u *England and Rome in the Early Middle Ages: Pilgrimage, Art, and Politics.*, ur. Francesca Tinti (Turnhout, Brepols Publishers, 2014), 118-119.

Konstantinopol nakon toga postaju regionalni centri Istoka i Zapada, koji su privlačili hodočasnike s cijelog Mediterana, unatoč postupnoj separaciji dviju crkava.¹¹¹

¹¹¹ Maraval, "The Earliest Phase of Christian Pilgrimage", 71.

5. KRŠĆANI I SVETA ZEMLJA U BIZANTSKOM PERIODU

5.1 Kršćanska topografija

Konstantinovim osvajanjem istočnih provincija, odnosno pobjedom nad Licinijem 324. godine, stvoreni su uvjeti za izgradnju kršćanske topografije u mjestima koja su identificirana kao sveta. Kršćansko štovanje mjesta u Palestini nije postojalo, prema dostupnim dokazima u literaturi i arheološkim iskopavanjima, prije njegovog poduhvata.¹¹² Imperijalni programi su nastavljeni i u narednim stoljećima tijekom Bizantske vladavine Palestinom, ponekad s više ili manje entuzijazma, a dijele se na 3 glavna perioda.¹¹³

Konstantinov imperijalni program obilježavaju četiri veličanstvene crkve¹¹⁴ koje su komemorirale četiri događaja povezana s Kristom: pred inkarnacijska pojava Abrahamu uz hrast Mamre, rođenje u Betlehemu, smrt i uskrsnuće na Golgoti i uznesenje na nebo na Maslinskoj gori.¹¹⁵ Podignute crkve namjerno su postavljene na mjesta koja su ilustrirala temelje vjere, odnosno Isus je rođen, umro, uskrsnuo te uzašao na nebo.¹¹⁶ Nakon Konstantinove smrti njegovi nasljednici, osim Julijana Apostata (331-363),¹¹⁷ gotovo da nisu imali većih imperijalnih projekata u Palestini. Donacije su bile simbolične u vidu posuda, odjeće, nakita i novca za siromašne. Jedino uz pomoć bogatih hodočasnika i hodočasnica poput Melanije Mlađe (383-439), pojavljuju se nove građevine.¹¹⁸ Ipak, ona ih nije namijenila za širu kršćansku zajednicu. Osnovala je samostan za žene na Maslinskoj gori 432. godine, a crkva koja je pripojena samostanu dobiva na većoj važnosti nakon što je pribavila relikvije sv. Stjepana.¹¹⁹

¹¹² Taylor, *Christians and the Holy Places*, 317.

¹¹³ Yizhar Hirschfeld, „Imperial Building Activity During the Reign of Justinian and Pilgrimage to the Holy Land in Light of the Excavations on Mt. Berenice, Tiberias“, *Reveu Biblique* 106 (1999), br. 2: 237.

¹¹⁴ Naravno, ovdje je važno za napomenuti kako on nije sudjelovao u tome osobno, nego je nadzor nad ovim prepustio svojoj majci Heleni. Njezin angažman potaknut će i ostale matrone na graditeljske aktivnosti.

¹¹⁵ Taylor, *Christians and the Holy Places*, 307.

¹¹⁶ Maraval, „The Earliest Phase of Christian Pilgrimage“, 67.

¹¹⁷ Car Julijan želio je obnoviti Jeruzalemski hram koji je uništen tijekom Drugog židovskog ustanka (132-135) kako bi Židovi ponovno mogli štovati Boga u Jeruzalemu. Julijanova ideja uklapa se u njegovu religijsku politiku koja je vraćala tradicionalnu religiju u Rimsko Carstvo. Obnova hrama ne bi samo potaknula sumnju o kršćanskim tvrdnjama o pravim nasljednicima Izraela, nego bi istovremeno opovrgnula Isusovo proročanstvo kako neće ostati niti jedan kamen, a samim time stavila u pitanje i Isusovu božansku prirodu., Robert Louis Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them: Second Edition* (Yale, Yale University Press, 2003), 188-190.

¹¹⁸ Konstantin Klein, „The Politics of Holy Space: Jerusalem in the Theodosian Era (395-457 CE)“, u *Locating the Middle Ages: the Spaces and Places of Medieval Culture.*, ur. Julian Weiss i Sarah Salih (London: King's College, Centre for Late Antique & Medieval Studies, 2012), 98.

¹¹⁹ Smith, „My Lord's Native Land“, 20.

Drugo razdoblje zapažene građevinske aktivnosti dogodilo se za vrijeme carice Eudokije (401-460) koja se nastanila u Jeruzalemu 442. godine.¹²⁰ Preobrazila je Jeruzalem i njegovu okolicu proširivši gradske zidine, gradeći crkve, samostane i hospicije. Također, osigurala je zemljište i sredstva za brojne pustinske zajednice. Čini se da Eudokijin građevinski program nije bio usredotočen na određena biblijska mjesta. Njezine brojne crkve prošarane Jeruzalemom i njegovom okolicom pomogle su stvaranju kršćanskih mjesta kao dio većeg procesa kristijanizacije zemlje.¹²¹ Posljednji zamah imperijalne gradnje u Palestini očigledan je tijekom vladavine cara Justinijana (527-565). Njegove graditeljske aktivnosti smatraju se važnim u privlačenju kršćanskih hodočasnika.¹²² Obnovio je i proširio Konstantinovu Baziliku Rođenja Isusova u Betlehemu 534. godine te izgradio Novu crkvu Bogorodice, najveću crkvu u Jeruzalemu.¹²³ Nadalje, utemeljio je desetke samostana u Jeruzalemu i njegovoj okolini.¹²⁴

Izgradnjom crkvi i samostana kršćani su redefinirali političko, ekonomsko i duhovno stanje teritorija koji se počinje nazivati Sveta Zemlja.¹²⁵ Samostani su osnivani za muškarce i za žene, što je značajno pridonijelo crkvenom i društvenom životu grada, ali i ekonomiji.¹²⁶ Priljev hodočasnika za sobom povlači i razne sekularne aktivnosti, od potrebe za hranom i pićem, pa sve do mjesta za prenočiti.¹²⁷ Takvi objekti poznati su u izvorima pod nazivom *xenodichia*, *hospitia* ili *diaconiae*. Michele Voltaggio ističe nekoliko zanimljivih činjenica o Jeruzalemu. Naime, u razdoblju od 4. do 7. stoljeća takvi objekti pozicionirani su blizu gospodarskog dijela grada, što ukazuje na blisku povezanost hodočašća s jeruzalemskom ekonomijom. Osim toga, Voltaggio ističe blizinu kupališta i nekoliko hodočasničkih objekata, što može značiti da su takvi objekti pružali i higijenske usluge. Među arheološkim ostacima moguće je identificirati plan zgrade koja ima nekoliko prostora, a u usporedbi s ostalim zgradama, hodočasnički se objekti jasno razlikuju po vidljivom prostoru kapele ili nekog arhitektonskog elementa koji ima nedvosmisleno vjersko značenje. Plan hospicija uključivao je

¹²⁰ Hirschfeld, „Imperial Building Activity“, 237.

¹²¹ Smith, „My Lord's Native Land“, 19-22.

¹²² Hirschfeld, „Imperial Building Activity“, 237-238.

¹²³ Arheološka iskopavanja otkrila su baziliku od 116 metara duljine i 52 metra širine, što je čini jednom od najvećih crkava u svijetu, a zasigurno najvećom u Palestini. Oliver Larry Yarbrough, „Early Christian Jerusalem: The City of the Cross“, u *Jerusalem: Idea and Reality.*, ur. Tamar Mayer i Suleiman A. Mourad (New York: Routledge, 2008), 70.

¹²⁴ Hirschfeld, „Imperial Building Activity“, 237.

¹²⁵ Smith, „My Lord's Native Land“, 24.

¹²⁶ Yarbrough, „Early Christian Jerusalem“, 70.

¹²⁷ Falcasantos, „Wondering Wombs“, 113.

i štale. U slučaju hospicija kojima upravljaju samostani, oni su povezani sa samostanskim kompleksom, ali se sastoje od zasebne, neovisne jedinice.¹²⁸

5.2 Itinerari hodočasnika

Putovanje Helene (246-330) i Eutropije (252-325) smatra se prototipom za nadolazeća kršćanska hodočašća. One su, za razliku od prijašnjih putnika koji nisu pridodavali posebnu svetost mjestima u Palestini, otišle u Svetu Zemlju kako bi se pomolile i na taj način oživile božanske događaje.¹²⁹ Osim toga, u narednim je stoljećima Helena promatrana kao žena koja je pronašla Pravi križ i na taj način proširila štovanje i kult križa u ostatku kršćanskog svijeta.¹³⁰ Iz perioda prije arapskih osvajanja sačuvano je nekoliko zapisa, tzv. itinerara hodočasnika. Većina zapisa opisuje želju za posjetom svetih mjesta, a neki od njih objašnjavaju i liturgiju. Hodočasnici nisu željeli posjetiti samo mjesta, nego i svete ljudi, redovnike ili askete kojima su pripisivane posebne moći liječenja.

Hodočasnik iz Bordeauxa krenuo je na put prema svetim mjestima u Jeruzalemu i okolici tijekom 333. godine. Identitet spisatelja ili spisateljice nepoznat je. Velik dio teksta sastoji se od jednostavnog popisa stajališta (lat. *mutationes*) i odmorišta (lat. *mansiones*) s udaljenostima između njih.¹³¹ Koristan je u vidu informacija koje pruža o putovanjima unutar Rimskog Carstva, odnosno rasporedu i uređenju cesta. Zapis je nešto opširniji kada hodočasnik opisuje kršćansku topografiju u Jeruzalemu.¹³² Hodočasnički zapis nabraja nekih 25 mjesta u Jeruzalemu koja se pretežito bave biblijskim scenama. Spominje mjesto gdje je Poncije Pilat osudio Krista, malo brdo Golgotu gdje je Isus razapet i grobnicu u kojoj je Konstantin izgradio baziliku. Posjetio je mjesto gdje je Juda izdao Isusa te mjesto gdje su djeca s palminim granama dočekala Isusa. Također spominje i Maslinovu goru gdje ponovno napominje kako je Konstantin izgradio baziliku, ali bez dodatnih opisa. Hodočasnik također spominje mjesta koja spominju heroje iz ranije biblijske povijesti. To uključuje odaje u kojima je kralj Salomon zapisao svoje mudre izreke, kuću Ezekija, mjesto Davidove palače, drevnu sinagogu i

¹²⁸ Michele Voltaggio, „*Xenodochia and Hospitia in Sixth-Century Jerusalem: Indicators for the Byzantine Pilgrimage to the Holy Places*“, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 127 (2011), br. 2: 206.

¹²⁹ Taylor, *Christians and the Holy Places*, 307.

¹³⁰ Proučavanjem izvora, Drijvers dolazi do zaključka kako ne postoji veza između Helene i otkrića križa. Legenda o Heleninom otkriću i štovanje kulta križa razvija se tek u kasnijim stoljećima., Drijvers, *Helena Augusta*, 93.

¹³¹ Zabrinutost oko udaljenosti može implicirati tezu kako je autor imao praktičnu svrhu na umu, odnosno pružiti vodič za druge koji žele slijediti njegove/njezine korake.

¹³² Jaś Elsner, *The Itinerarium Burdigalense: Politics and Salvation in the Geography of Constantine's Empire*, *The Journal of Roman Studies* 90 (2000), 182-183.

spomenike Izaiji i Ezekiji.¹³³ Iako je ovaj hodočasnik mnogo toga zabilježio, površni opisi ne prikazuju ništa više osim pukog spomena nekog mjesta. Ne saznajemo ništa o liturgiji ili ritualima na svetim kršćanskim mjestima, što može značiti da se isti još nisu razvili. Ova mogućnost nije isključena jer je većina kršćanskih građevina u Svetoj Zemlji tek u izgradnji tijekom njegova posjeta. Znatno više informacija dobivamo od Egerije.

Egerijin je itinerar znatno duži i jedan je od najznačajnijih za proučavanje ranog kršćanskog hodočašća. Ipak, neke osnovne informacije i dalje su nepoznate, poput njezinog imena. Većina autora danas naziva ju Egerija ili Eterija, iako takvu informaciju ne saznajemo iz samog zapisa.¹³⁴ Nepoznato je također odakle je ona točno putovala do Jeruzalema, niti njezino zanimanje. Pretpostavlja se da je ona redovnica koja piše ovaj zapis za ostale redovnice,¹³⁵ odnosno opisima cesta, puteva i mjesta pomaže ciljanoj publici da ih vizualizira.¹³⁶ Njezino je hodočašće najvjerojatnije obavljeno od 381. godine do 384. godine. Krenula je iz zapadnog dijela Rimskog Carstva, Galije ili Hispanije, te se kretala kopnenim putem do Konstantinopola. Prolazila je kroz Malu Aziju i došla do Antiohije. U Jeruzalem stiže na Uskrs 381. godine, a najranije krajem 381. godine ili početkom 382. godine dolazi u Egipat posjetiti pustinjake. Zatim putuje na brojne lokacije, a u Jeruzalem se vraća tek 384. godine i započinje putovanje prema Antiohiji i Konstantinopolu. Daljnji je tijekom njezinih putovanja nepoznat.¹³⁷

Egerijina je motivacija posjetiti i locirati mjesta povezana sa Biblijom, a u tomu joj najviše pomažu biskupi, svećenici i redovnici.¹³⁸ Ona opisuje brojnu liturgiju povezanu uz određena mjesta. Naime, tijekom zapisa nekoliko puta spominje na koji način se pristupa svetome mjestu. „Jer uvijek je bio naš običaj da kad god bismo trebali posjetiti željena mjesta, tamo smo se najprije pomolili, zatim se čitalo iz kodeksa, čitao se i jedan psalam važan za to mjesto i tu smo se ponovno pomolili. Dakle, Božjom voljom uvijek smo se držali ovog običaja kad god smo mogli doći na mjesta koja smo željeli.“¹³⁹

¹³³ „The Bordeaux Pilgrim (c. 333 C.E.)“, Andrew S. Jacobs, pristup ostvaren 25.V.2022., <http://andrewjacobs.org/translations/bordeaux.html>.

¹³⁴ Marijan Mandac, „Priprava za krštenje i pokrsna pouka u Egerijinu djelu“, *Služba Božja: liturgijsko-pastoralna revija* 37 (1997), br. 1: 4.

¹³⁵ Bradshaw i McGowan, *Egeria*, 19.

¹³⁶ Isto, 23.

¹³⁷ Mandac, „Priprava za krštenje“, 5-7.

¹³⁸ Bradshaw i McGowan, *Egeria*, 25.

¹³⁹ Isto, 35.

Egerija nabraja nekoliko crkvi, ali nikada ne daje sustavan opis. Ona navodi kako je nemoguće opisati Crkvu Svetog Groba, Crkvu Križa i crkvu u Betlehemu jer: „Ne vidite tamo ništa osim zlata, dragulja i svile; jer ako pogledate velove, oni su posve od svile sa zlatnim prugama; ako pogledate zavjese, na sličan način su u potpunosti od svile sa zlatnim prugama. Tog dana iznesu se svakojake posude od zlata i dragulja.“¹⁴⁰

Egerija ulazi u detalje kod opisivanja liturgija povezane sa svetim mjestima u Jeruzalemu koje se odvijaju tijekom cijele kršćanske godine. Itinerar odaje dojam liturgije koja je osmišljena da rekreira događaje iz Isusovih posljednjih dana, odnosno liturgijom je ponovno oživljen određen povijesni događaj u kršćanstvu. Tijekom Velikog tjedna, Egerija opisuje iscrpnu liturgiju koja je pretežito usredotočena na crkvu Uskrsnuća, Maslinsku goru i Getsemanski vrt. Liturgija je zahtijevala putovanje kongregacije prema lokacijama najvažnijih događaja u Kristovu životu. Egerija opisuje kako, nakon što biskup završi s obredima u grobnici, svi pohrle prema Maslinskoj gori gdje se recitiraju hvalospjevi i antifone koje su prikladne za taj dan i mjesto, kao i čitanja. Nakon toga, svi odlaze do mjesta gdje je Isus otišao u nebo da bi sjeli i čekali par sati. Kada se biskup ustane, svi krenu prema Crkvi Svetog Groba, a Egerija ističe kako su svi „nosili grane, neki od palme, drugi od masline, i tako se biskup vodi na isti način kao što je tada vođen Gospodin.“¹⁴¹ Egerija spominje kako su mnogi došli do Getsemanskog vrta gdje su se prvo pomolili, pa izrecitali hvalospjeve. Kasnije je pročitano dio iz evanđelja u kojemu je Isus zarobljen. Kada je ovo pročitano „to je takvo stenjanje i jaukanje od sveg naroda, s plačem, da se jadikovanje svega naroda čuje daleko do grada.“¹⁴² Liturgija koju Egerija opisuje zasigurno je ustanovljena zbog pojačanog doživljaja Kristova života u Jeruzalemu. Kontinuirane procesije tijekom cijelog dana pomogle su u sakralizaciji cijeloga grada, istovremeno stvarajući kršćansku kartu Svete Zemlje.¹⁴³

Jeronim je 382. godine otputovao u Rim gdje postaje redovnički i duhovni mentor Paule i njezine kćeri Eustohije. Putovali su godinu dana posjećujući sveta mjesta u Palestini prije nego što su otišli u Egipat kako bi se susreli s lokalnim redovničkim zajednicama. Nastanili su se u Betlehemu nakon svog hodočašća, osnivajući samostane i nastavljajući svoj rad na prijevodima i biblijskoj egzegezi. Paula je umrla u 56. godini, nakon što je ostatak života provela posvećena svom radu u Svetoj Zemlji. Nakon Pauline smrti 404. godine, Jeronim je sastavio epitaf (Ep.

¹⁴⁰ Bradshaw i McGowan, *Egeria*, 65.

¹⁴¹ Isto, 75.

¹⁴² Isto, 79.

¹⁴³ Smith, „My Lord's Native Land“. 29.

108) u njezinu čast u kojem se prisjeća Paulinog hodočašća prije 20 godina.¹⁴⁴ Jeronim prepričava Paulin itinerar, ispunjavajući jednu od svrha takvog teksta, a to je bilo omogućiti publici da je prati na njenom putu.¹⁴⁵ On opisuje kako se ona poklonila pred križem kao da je Isus još uvijek razapet, kako je ušla u grobnicu i poljubila kamen te „lizala ustima samo mjesto na kojem je ležalo Gospodinovo tijelo.“ Također, napominje kako je posjetila Betlehem.¹⁴⁶

Gotovo stoljeće i pol nakon Jeronima pronalazimo itinerar hodočasnika iz Piacenze koji je 570. godine posjetio sveta mjesta u Palestini. U usporedbi s prijašnjim zapisima, ovaj nam nudi opise lokalne povijesti, običaja i proizvoda. Njegov prikaz odaje dojam kako je Sveta Zemlja postala kršćanski tematski park krajem 6. stoljeća.¹⁴⁷ Hodočasnik spominje knjigu u koju je Isus zapisao svoja prva slova, u Getsemanskom vrtu opisuje mjesto na kojem je Isus sjedio, na Golgoti opisuje krv koja je vidljiva na kamenu. Nadalje, hodočasnik opisuje kako je Konstantin izgradio baziliku koja je spojena s grobom i Golgotom, a u dvorištu se nalazi mjesto gdje se čuva križ na kojem je napisano „Evo kralja Židova“, koji je poljubio.¹⁴⁸ Čini se da se njegova interpretacija Svete Zemlje očituje u izrazitoj doslovnosti s kojom se odnosi prema predmetima koje susreće.¹⁴⁹

¹⁴⁴ Paula je rođena u jednoj od najistaknutijih rimskih obitelji i stekla je klasično i kršćansko obrazovanje. Udala se za plemića i imala jednog sina i četiri kćeri. Nakon smrti muža 379. godine, njezina je vjera ojačala i postala je članom skupine redovničkih žena plemkinje Marcele (325–410). Giselle Bader, „Paula and Jerome: Towards a Theology of Late Antique Pilgrimage“, *International Journal for the Study of the Christian Church* 18 (2018), br. 4: 345-347.

¹⁴⁵ Smith, „My Lord's Native Land“, 14-16.

¹⁴⁶ „Letter 108: To Eustochium“, New Advent, pristupio 03.VI.2022., <https://www.newadvent.org/fathers/3001108.htm>.

¹⁴⁷ Scott Fitzgerald Johnson, „The Stone the Builders Rejected: Liturgical and Exegetical Irrelevancies in Piacenza Pilgrim“, *Dumbarton Oaks Papers* 70 (2016), 44-45.

¹⁴⁸ „The Piacenza Pilgrim“, Andrew S. Jacobs, pristup ostvaren 25.V.2022., <http://andrewjacobs.org/translations/piacenzapilgrim.html>.; Zanimljive su priče iz zapisa hodočasnika iz Piacenze i Egerije. Dok je hodočasnik iz Piacenze mogao slobodno ući i poljubiti križ, Egerija opisuje kako je tijekom jedne ceremonije netko odgrizao komadić, zbog čega je križ sada zaštićen., Bradshaw i McGowan, *Egeria*, 81.

¹⁴⁹ Johnson, „The Stone the Builders Rejected“, 55.

6. ŠIMUN STILIT STARIJI

Šimun (386-459) je jedan od najpoznatijih živućih svetaca u tom razdoblju. Danas su sačuvana tri opisa njegovog života. Jedan Teodoreta, biskupa Kira (393-457) koji je pisao o Šimunu dok je još bio živ. Drugi Antonijev, djelo nepoznatog datuma izdavanja, i „Sirijski život“ iz 474. godine. Iako su ova tri zapisa različita, podudaraju se u opisima Šimunovog ranijeg života, pa je moguće iznijeti neke osnovne crte.¹⁵⁰

Šimun Stariji smatra se začetnikom tradicije svetaca na stupovima. Baš kao što je Antun Pustinjak (251-356) pružio model tradicionalnog kršćanskog redovništva na Istoku, Šimun je viđen kao arhetipski sveti čovjek kasne antike. Rođen je u dobrostojećoj kršćanskoj obitelji u sjevernoj Siriji. Njegovi biografi opisuju kako je Šimun čuvao ovce sve dok ga iznenadno vjersko obraćenje nije pretvorilo u asketu. Šimun je krenuo svojim putem, prvo kao pustinjak, a zatim kao stilit (od grčkog *stylos*, stup) podigavši prvi od tri stupa, svaki viši od prethodnog na kojima je proveo nešto više od 30 godina svog života. Posljednji stup bio je visok oko 18 metara.¹⁵¹ Stup je postavljen 75 kilometara sjeveroistočno od Antiohije.

Unatoč ruralnoj sredini, njemu su pohrlili brojni posjetitelji i hodočasnici u potrazi za blagoslovom ili ozdravljenjem¹⁵² Iz njegovog života saznajemo kako Šimun ne želi pripisivati učinjena ozdravljenja sebi, već Bogu. Naime, Šimun objašnjava kako je on samo imitator svog učitelja Isusa, jer poput njega, on tjera hrome ljude da hodaju, čisti gubavce, nijeme tjera da govore, liječi kronične bolesnike itd. Kako sva djela ozdravljenja pripisuje učitelju, ozdravljeni trebaju naglašavati kako ih je ozdravio Bog, a ne Šimun, jer je on samo njegov skromni sluga.¹⁵³

Njegova čuda privlačila su brojne hodočasnike, a Teodoret iz Kira piše o njegovoj slavi: „Kako je njegova slava kružila posvuda, svi su požurili prema njemu, ne samo ljudi iz okruženja, nego i ljudi udaljeni mnogo dana putovanja od njega, jedni su donosili paralizirane u tijelu, drugi su tražili zdravlje za bolesne, treći su tražili da postanu očevi; preklinjali su da od njega dobiju ono što ne mogu primiti od prirode. Ostvarivši svoje zamolbe, vratili su se s

¹⁵⁰ Robert Doran i Susan Ashbrook Harvey, ur., *The Lives of Simeon Stylites* (Michigan: Cistercian Publications, 1992), 36.

¹⁵¹ Ashbrook Harvey, „The Sence of a Stylite: Perspectives on Simeon the Elder“, *Vigiliae Christianae* 42 (1988), br. 4: 376.

¹⁵² Rapp, „Saints and Holy Men“, 555.

¹⁵³ Doran i Harvey, *The Lives of Simeon Stylites*, 92.

radošću; govoreći o stečenim koristima, poslali su višestruko više (ljudi), koji su tražili iste stvari.“¹⁵⁴

Za njegova života do njegovog stupa dolazili su ljudi iz cijelog svijeta, uključujući i pripadnike ostalih religija. „Opet su isti Istočnjaci došli iz zemlje tako daleke da im je trebalo trinaest mjeseci da stignu do ograde, kako su rekli svecu. Bili su puni gube i trojica su ih uhvatili zli duhovi. Kad su ušli, bacili su se pred njega i ispričali mu o svojim nevoljama i udaljenosti kraja.“¹⁵⁵

Nekoliko sati svakoga dana rješavao je sporove i dijelio savjete onima koji su ga dolazili vidjeti: od mladića koje uznemirava namjesnik,¹⁵⁶ do problema sa najezdom miševa i štakora koji napadaju usjeve,¹⁵⁷ pa sve do savjetovanja i upozoravanja careva. Lav I. (401-474) upitao je Šimuna za savjet što učiniti s Timotejem II. Aleksandrijskim (umro 477), odnosno treba li ga poslati u egzil.¹⁵⁸ Teodozije II. (401-450) u jednom pismu upozoren je na Božji gnjev ako se Židovima vrata sinagoge koje su im kršćani oduzeli: „Kad je car ovo pročitao, srce mu je zadrhtalo i smrtno se uplašio, bio je uznemiren i duboko se pokajao. Odmah je naredio da se napišu pisma svim gradovima kako bi se ukinuli oni prvi i odali počast kršćanima i Božjim svećenicima.“¹⁵⁹

Žene i muškarci nisu imali jednake mogućnosti prilaza njegovom stupu. Naime, u jednom zapisu saznajemo kako je Šimuna htjela posjetiti njegova majka nakon 20 godina, ali to joj nije bilo dozvoljeno. Ona je pokušala prijeći zid, ali bezuspješno, pa joj Šimun govori kako će se vidjeti tek u drugom životu. Ona ubrzo umire, a na zahtjev Šimuna donesena je do stupa gdje je i pokopana.¹⁶⁰ Ova bizarna priča prikazuje segregaciju između spolova koja je uspostavljena na svetištu, a još bizarnija priča to i potvrđuje. Naime, nakon što su dvije zmijske došle do stupa, one su razdvojene jer se ženka nije usudila „vidjeti pravednika, nego je otišla u ženski dio.“¹⁶¹ Razdvajanje hodočasnika prema spolu zabilježio je i crkveni povjesničar

¹⁵⁴ Theodoret of Cyrrhus, *A History of the Monks of Syria*, prev. Richard Price (Michigan: Cistercian Publications, 1985), 165.

¹⁵⁵ Doran i Harvey, *The Lives of Simeon Stylites*, 163.

¹⁵⁶ Isto, 138.

¹⁵⁷ Isto, 140.

¹⁵⁸ Evagrius Scholasticus, *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, prev. Michael Whitby (Liverpool: Liverpool University Press, 2000), 91.

¹⁵⁹ Doran i Harvey, *The Lives of Simeon Stylites*, 190-191.

¹⁶⁰ Isto, 92-93.

¹⁶¹ Isto, 227.

Evagrije (536-590) koji napominje kako nije u potpunosti jasno zašto je ženama zabranjen dolazak do stupa.¹⁶²

6.1 Nasljednici Šimuna Stilita

Brojni su sveci slijedili primjer Šimuna Stilita Starijeg. Neki od njih bili su izrazito utjecajni na imperijalnu politiku. Danijel Stilit (409-493) imao je velik utjecaj među carevima u drugoj polovici 5. stoljeća. Činilo se kao da je osobni svetac carevima Lavu I. (457-474) i Zenonu (474-491). Ovaj posljednji ovisio je o Danijelu u kontroliranju javnog mijenja, odnosno Danijel je smirivao ljude na vrhuncu nemira, gušio heretička vjerovanja, pa čak i utjecao na imperijalne inicijative koje nisu bile popularne.¹⁶³ Šimun Stilit Mlađi (521-597), još jedan svetac na stupu, do kraja 6. stoljeća zbog svoje popularnosti dobiva hodočasnički kompleks oko njegovog stupa blizu Antiohije.¹⁶⁴ Štoviše, Šimunova tradicija nadilazi okvire Bizantskog Carstva, jer njegove nasljednike pronalazimo sve do sredine 19. stoljeća.¹⁶⁵ Ipak, stilite nije bilo moguće pronaći na Zapadu. Grgur iz Toursa (538-597) bilježi kako je grupa biskupa spriječila širenje popularnosti jednog stilita. Naime, kada se mladić popeo na stup, oni su ga zamolili da se spusti dolje zbog nepovoljnih klimatskih uvjeta. Kada su ga uvjerali da se spusti i napusti područje, oni su mu polupali stup. Zapadni biskupi nisu dozvoljavali nikakav oblik svetosti koji nije vezan uz svetišta i relikvije već uspostavljenih svetaca.¹⁶⁶

6.2 Qal‘at Sem‘an

Šimun umire 459. godine, a oko njegovog stupa podiže se bazilika, crkva svetog Šimuna Stilita, poznata kao Qal‘at Sem‘an.¹⁶⁷ Sagrađena između 476. i 490. godine pod pokroviteljstvom cara Zenona,¹⁶⁸ Qal‘at Sem‘an je vjerojatno najveće arhitektonsko dostignuće kršćanskog Istoka u 5. stoljeću. Kompleks je bez premca u Siriji po veličini, ljepoti i izradi.

¹⁶² Evagrius Scholasticus, *The Ecclesiastical*, 41.

¹⁶³ Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity*, 4.

¹⁶⁴ Veronica Della Dora, *Landscape Nature and the Sacred in Byzantium* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 164.

¹⁶⁵ Harvey, „The Sence of a Stylite, 377.

¹⁶⁶ Hayward, „Demystifying the role of sanctity in Western Christendom“, 126.

¹⁶⁷ David Frankfurter, „Stylites and Phallobates: Pillar Religions in Late Antique Syria“, *Vigiliae Christianae* 44 (1990), br. 2: 169.

¹⁶⁸ Zenonova graditeljska kampanja u istočnim provincijama najvjerojatnije je povezana s politikom pomirenja Kalcedonaca i Monofizita. Car je iskazivao veliki interes za stvaranje zajedničkih mjesta za pripadnike oba crkvena nauka. Hodočasnički kompleksi, poput Qal‘at Sem‘ana, Abu Mena i Meriamlika izgrađeni su pomoću njegovog pokroviteljstva, a dizajn tih svetišta podsjeća na modele crkvi cara Konstantina, npr. Crkve Svetih Apostola u Konstantinopolu. Takve crkve izgrađene su upravo kako bi pokazale jedinstvo Crkve, što je Zenon pokušavao uspostaviti., Marcus Bogisch, „Qalat Seman and Resafa/Sergiopolis: Two Early Byzantine Pilgrimage Centers in Northern Syria“, u *Byzantino-Nordica 2004: Papers presented at the international symposium of Byzantine studies held on 7-11 May 2004 in Tartu, Estonia.*, ur. Ivo Volt i Janika Päll (Tartu: Tartu University Press, 2005), 62.

Kao glavno mjesto hodočašća u naraštajima nakon Šimunove smrti, značajno je utjecao ne samo na vjersku i umjetničku kulturu kasne antike, već i na gospodarstvo Sirije.¹⁶⁹

Hodočasnici koji su se odlučili otići do Šimunovog stupa nakon njegove smrti, prvo bi došli do sela Telanissos (moderni Deir Sem'an) u podnožju kompleksa gdje su mogli dobiti utočište i osvježenje. Naselje se istovremeno širilo s rastom popularnosti Šimuna. Prije nego što bi ušli u svetište, hodočasnici su morali proći cestom koja je imala trgovine i prenoćište. Arheološka iskopavanja pokazuju planiranu, koherentnu i komercijalnu prirodu ovih građevina. Numizmatički dokazi od oko 900 brončanih kovanica i prostorna organizacija ukazuju na iznimno aktivnu trgovačku zonu. Na polovici strmog puta prema svetištu nalazi se samostojeći slavluk koji označava kraj komercijalne zone. Slavluk zajedno s cestom od otprilike jednog kilometra formalizirao je i fiksirao jednu rutu kojem su hodočasnici mogli pristupiti svetištu. Također, moguće je da je slavluk služio kao teritorijalna granica koja označava mjesto formalnog upisa posjetitelja. Iskopavanje građevina pored njega rezultiralo je pronalaženjem izuzetne količina novčića, vaga, utega, nakita i hodočasničkih žetona. Vjerojatno su ovdje dijeljeni suveniri za posjet svetištu. Iza slavluka započinje cesta strmovitim usponom do crkvenog kompleksa. Nakon putovanja cestom, monumentalna vrata tvore glavni ulaz u svetište i ograđeni prostor.¹⁷⁰

Nadalje, hodočasnici prolaze kroz trostruki prolaz koji vodi do donje terase koja se blago uzdizala. Prelazeći ovaj otvoreni trg, hodočasnici su opet prisiljeni proći kroz dvostruki prolaz u zgradama na južnoj strani kako bi ušli u glavni kompleks. Nastavljajući putovati uzbrdo, prešli su veće dvorište kako bi došli do kompleksa bazilike na gornjoj terasi. Popevši se nekoliko stepenica hodočasnici ulaze u martirij kroz četverostruka vrata u južnoj bazilici sastavljena od lukova i stupova gdje se razvrstavalo hodočasnike po spolu. U središtu zamračenog kompleksa bazilike bio je vidljiv sveti stup na kojem je Šimun proveo više od 30 godina.¹⁷¹ Ann Marie Yasin ističe kako su ovi elementi u svetištu, odnosno fiksna ruta procesije, monumentalni luk, dvorska vrata i ulaz u crkvu, oblikovali formalno i visoko strukturirano iskustvo hodočasnika.¹⁷²

¹⁶⁹ Harvey, „The Sence of a Stylite, 377.

¹⁷⁰ Ann Marie Yasin, „The pilgrim and the arch: Path and passageways at Qal'at Sem'an, Sinai, Abu Mena, and Tebessa“, u *Excavating Pilgrimage: Archeological Approaches to Sacred Travel and Movement in the Ancient World.*, ur. Wiebke Friese i Troels Myrup Kristensen (New York: Routledge, 2017), 169-170.

¹⁷¹ Heather Hunter-Crawley, „Movement as sacred mimesis at Abu mena and Qal'at Sem'an“, u *Excavating Pilgrimage: Archeological Approaches to Sacred Travel and Movement in the Ancient World.*, ur. Wiebke Friese i Troels Myrup Kristensen (New York: Routledge, 2017), 197.

¹⁷² Yasin, „The pilgrim and the arch“, 172.

Qal'at Sem'an doživljavan je kao sveto mjesto gdje se Božja prisutnost očitovala kroz djela svetog Šimuna, njegovog čudotvornog sluga.¹⁷³ Hodočasnici koji su željeli steći nešto od njegove svetosti mogli su pribaviti kipiće utisnute sa slikom Šimuna ili sveca na vrhu njegovog stupa. Izrađene su od zemlje, prašine ili gline oko njegovog stupa, a odražavaju vjerovanje kako se sve vrste bolesti mogu izliječiti pomoću tla sa ovog svetog mjesta.¹⁷⁴ Bizarna priča o dvjema zmijama potvrđuje ovo vjerovanje već tijekom njegovog života. Naime, nakon što je jedna od njih bila bolesna, Šimun je naredio da se uzme malo gline sa mjesta oko njegovog stupa te postavi na drugu zmiju kako bi ona ozdravila.¹⁷⁵ Popularnost i raširenost vjerovanja u ljekovite i zaštitničke moći zemlje oko njegovog stupa zabilježio je Teodoret: „Priča se da je taj čovjek postao toliko slavan u velikom gradu Rimu da su na ulazu u sve radionice ljudi postavili njegove male prikaze, kako bi time sebi pružili neku zaštitu i sigurnost.“¹⁷⁶

¹⁷³ Bogisch, „Qalat Seman and Resafa/Sergiupolis“, 56.

¹⁷⁴ Isto, 68.

¹⁷⁵ Doran i Harvey, *The Lives of Simeon Stylites*, 227.

¹⁷⁶ Theodoret of Cyrrhus, *A History*, 165.

7. KULT SVETOG MENE U EGIPTU

Prema predaji, Mena je bio sin časnika u rimskoj vojsci u Frigiji. Nakon smrti oca Mena je stupio u vojsku, ali kada su za vrijeme vladavine cara Dioklecijana (284-305) tražene carske žrtve, napustio je službu i vratio se nakon pet godina priznavši svoje kršćansko vjerovanje. Odbio je sudjelovati u potrebnim carskim žrtvama te je ubijen. Iako je njegovo tijelo trebalo biti kremirano, spasili su ga vojnici koji su ubrzo prebačeni u Egipat. Prije povratka u Frigiju, vojnici su bili prisiljeni napustiti sarkofag s relikvijama jer su deve odbile ponijeti lijes dalje, te su ga pokopali u Egiptu. Mjesto grobnice dugo je bilo nepoznato. Međutim, neka čudesna iscjeljenja pomogla su njezinom ponovnom otkrivanju. Mjesto se od tada razvilo u veliko hodočasničko središte.¹⁷⁷

Kult svetog Mene vjerojatno je najpopularniji u kasnoantičkom Egiptu. Nalazi se 45 km jugozapadno od Aleksandrije, nedaleko od jezera Mariout. Današnje je područje sušna pustinja, ali u doba procvata Abu Mene (od 4. do početka 7. stoljeća), umjetni kanali za navodnjavanje stvorili su kultivirani krajolik koji se sastojao od palmi, farmi, malih naselja i oaza u inače suhom i pješčanom mjestu. Najveće mjesto bilo je svetište svetog Mene, tzv. Abu Mena.¹⁷⁸ Svetište je privlačilo hodočasnike iz lokalnih područja, ali i iz regije, odnosno dolazili su i hodočasnici koji su posjećivali mnoga mjesta u Svetoj zemlji.¹⁷⁹

U čudima svetog Mene najistaknutija je njegova moć liječenja. Štoviše, njegovo je svetište sagrađeno na mjestu u kojemu je navodno ostavljen njegov lijes s ljekovitim moćima. Mena se pojavljuje bolesnicima i hodočascima u procesu inkubacije kako bi ozdravio bolesne, nijeme, hrome itd.¹⁸⁰ Osim toga, on je zaštitnik žena u opasnosti¹⁸¹ i pravednik koji pomaže svima kojima je potrebna pomoć, bez obzira na vjeru. U jednom čudu on vraća oteto blago Židovu, zbog čega Židov inzistira na tome da se pokrsti.¹⁸² Iako je svetište svetog Mene prvenstveno lječilište, obraćenje i ozdravljenje zapravo su povezani procesi. Regije koje su podložne mijenjanju vjerske pripadnosti, npr. prihvaćanje i odbacivanje kalcedonskog nauka,

¹⁷⁷ Peter Grossmann, „The Pilgrimage Center of Abu Mina“, u *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt.*, ur. David Frankfurter (Leiden: Brill, 1998), 281.

¹⁷⁸ Hunter-Crawley, „Movement as sacred mimesis“, 190.

¹⁷⁹ Grossmann, „The Pilgrimage Center of Abu Mina“, 281.

¹⁸⁰ John Duffy i Emmanuel Bourbouhakis, „Five Miracles of St. Menas“, u *Byzantine Authors: Literary Activities and Preoccupations.*, ur. John W. Nesbitt (Leiden: Brill, 2003), 77.

¹⁸¹ Isto, 73.

¹⁸² Isto, 77.

kakav je bio Egipat, nisu pretjerano onemogućile dolazak hodočasnicima. Oni bi nastavili posjećivati svece, slagali se s vjerskom pripadnošću klera u svetištu ili ne.¹⁸³

7.1 Svetište Abu Mena

Iskopavanje u Abu Meni otkrilo je obrise i razvoj drevnog lokaliteta. Gradnja je vrhunac dosegla za vrijeme cara Justinijana u 6. stoljeću, kada su izgrađene mnoge postojeće građevine. Mjesto se fokusiralo na svečevo tijelo u njegovoj grobnici, podzemnoj grobnoj komori ili hipogeu koji datira iz 4. stoljeća. Isprva je iznad njega sagrađen mali mauzolej, a nakon toga početkom 5. stoljeća trobrodna bazilika s malom krstionicom, kojoj je kasnije dodana još jedna bazilika. Dodatni prostor vjerojatno je bio potreban za smještaj sve većeg broja hodočasnika koji su pristizali. Ispod oltara, neposredno iznad grobnice, u pod je uronjena velika alabasterna posuda prekrivena mramornom pločom s rupom, vjerojatno za prolijevanje ulja ili nekih drugih predmeta, poput kovanica. Uz apsidu su se u grobnicu spuštale dvije stepenice, jedna za ulazak i jedna za izlazak hodočasnika do groba sveca. Iza glavnog kompleksa bazilike nalazio se otvoreni prostor obrubljen malim sobama, koje su nudile mjesto za inkubaciju. Ispred glavnog kompleksa bazilike protezalo se veliko zatvoreno dvorište s kolonadom, tzv. hodočasnički dvor u koji se uvlači ulica sa završnim trodijelnim lučnim prolazom.¹⁸⁴

Hodočasnički dvor okružen je sa sve četiri strane porticima s kolonadama i trgovinama iza njih. Na južnoj strani dvora nalaze se crkve i krstionica, dok se na njegovoj sjevernoj strani nalazi glavni niz *xenodichia*. Središte dvorišta krase mali bunar, smješten na četiri stupa. Ostali hodočasnički domovi skromnijeg standarda smješteni su sjevernije.¹⁸⁵ Glavni ulaz u dvorište, koje je samo po sebi bilo glavni pristupni put u baziliku i grobnicu, išao je preko dugačke šetnice s kolonadom koja se protezala od glavnih ulaznih vrata u gradskim zidinama i sužavala se u znatno užu točku kada je dolazila do hodočasničkog dvora. Ovo je vjerojatno učinjeno kako bi se povećala napetost u iščekivanju kod hodočasnika. Mnoštvo hostela nalazilo se zapadno od suženog kraja glavne ulice, a pored glavnog ulaza ležala su dva velika kupališna kompleksa.¹⁸⁶

Arheološki dokazi sugeriraju da je svetište pružalo smještaj u obliku zajedničkog i odvojenog spavanja. Luksuznije ustanove s privatnim ili poluprivatnim sobama mogla su koristiti oba spola, što ukazuje na prepoznavanje hodočasnika mješovitog spola. Dvostruke

¹⁸³ Béatrice Caseau, „Ordinary Objects in Christian Healing Sanctuaries“, u *Objects in Context Objects in Use: Material Spatiality in Late Antiquity.*, ur. Luke Lavan, Ellen Swift i Toon Putzey (Leiden: Brill, 2007), 642.

¹⁸⁴ Hunter-Crawley, „Movement as sacred mimesis“, 192-193.

¹⁸⁵ Grossmann, „The Pilgrimage Center of Abu Mina“, 286-287.

¹⁸⁶ Hunter-Crawley, „Movement as sacred mimesis“, 193.

kupke u Abu Meni započele su kao jedna kupka tijekom 5. stoljeća, ali su kasnije proširene kako bi stvorile dva potpuna, ali strogo odvojena apartmana koji su dovršeni u 6. stoljeću. Izgradnja prostorno odvojenih objekata za žene i muškarce govori o rastu i uspjehu Abu Mene. Da mjesto nije privlačilo značajan broj hodočasnika oba spola, zasigurno ne bi bilo ekonomski isplativo proširiti terme na ovaj način.¹⁸⁷

Tijekom perzijskih osvajanja 619. godine svetište je uništeno. Arheološki nalazi ne pokazuju optjecaj novca, što ukazuje na neaktivnost svetišta. Nakon povlačenja osvajača 629. godine stanovništvo se kratko vratilo, ali ubrzo dolaze novi osvajači, odnosno Arapi, koji ostaju. Mjesto potpada pod nadležnost Koptske crkve, što uzrokuje migracije izvornog kalcedonskog stanovništva, uglavnom grčkog ili grčko-egipatskog stanovništva.¹⁸⁸

7.2 Suvenirni

Među industrijom u svetištu prvenstveno treba istaknuti proizvodnju vina i keramike. U okolici je pronađeno više od desetak preša za vino. Dimenzije pokazuju nedvojbenu proizvodnju za vanjsko tržište. Među domaćim keramičkim proizvodima¹⁸⁹ najznačajnije su bile ampule za ulje i hodočasničke pljoske, koje su nosile sliku sv. Mene između dvije deve.¹⁹⁰ Ampule sa slikom Mene i dvije deve pronađene su posvuda po Europi i ukazuju na značaj ovog hodočašća u ranom kršćanskom periodu. Zbog učestalosti takvog prikaza sv. Mene, ampule i ostali objekti vjerojatno prikazuju izgublenu ikonu na zidu svečeve grobnice u Abu Meni. Ampule su napunjene ili uljem koje je gorilo u svečevoj grobnici ili svetom vodom koja onda poprima svečeve moći liječenja.¹⁹¹

Lokalna keramička industrija proizvodila je i male figurice, konjanike s frigijskim šeširima i nekoliko različitih modela trudnica. Konjanici drže štitove u lijevoj ruci, ali bez mača u desnoj. Podsjećaju na lutke, a vjerojatno su ih kupovali vojnici u crkvama kako bi svetac pružio zaštitu u nadolazećoj bitki. Neki od likova trudnica dobro su oslikani i bogato odjeveni

¹⁸⁷ Grace Stafford, „Early Christian Female Pilgrimage to the Shrines of Saint Menas, Saint Simeon the Elder, and Saint Thecla“, *Studies in Late Antiquity* 3 (2019), br. 2: 265-266.

¹⁸⁸ Grossmann, „The Pilgrimage Center of Abu Mina“, 296-298.

¹⁸⁹ Figurica je mogla služiti kao podsjetnik hodočasniku na put u svetište, ali i kao prijenosni pristup božanskoj moći. Budući da su suvenirni napravljeni od lokalne gline, smatralo se da posjeduju božansku moć zbog fizičke bliskosti s Meninim ostacima., Stafford, „Early Christian Female Pilgrimage“, 283-284.

¹⁹⁰ Grossmann, „The Pilgrimage Center of Abu Mina“, 298-299.

¹⁹¹ Margaret E. Frazer, „Holy Sites Representation“, u *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century.*, ur. Kurt Weitzmann (New York: Princeton University Press, 1979), 576.

s velikim zaobljenim šeširima prema tadašnjoj modi. Kupnjom ovih figura i njihovim nošenjem kući nakon posvećenja u crkvi, žene su mogle izraziti svoju želju da se izliječe od neplodnosti, da imaju siguran porod ili jednostavno dobiju natprirodnu pomoć u pitanjima ljubavi i braka.¹⁹²

¹⁹² Grossmann, „The Pilgrimage Center of Abu Mina“, 298-300.

8. KULT SVETE TEKLE U SELEUKIJI

8.1 Tekla u hagiografiji i kristijanizacija Seleukije

Teklina se priča prvi put pojavljuje u spisu *Djela Pavla i Tekle* u kasnom 2. stoljeću. Tekst koji pripovijeda o događajima u Maloj Aziji poslužio je kao temelj za razvoj kasnijih legendi i običaja povezanih sa svetištem, ali i kao izvor novih hagiografskih informacija, i narativni prototip za kasnije adaptacije njezine legende. Tekla je prikazana kao mlada žena iz grada Ikonija u Maloj Aziji. Zaručena je, ali nakon dolaska apostola Pavla i njegove propovjedi o čednosti, ona napušta zaručnika kako bi putovala s njim. Zbog napuštanja zaručnika osuđena je na lomaču, ali čudesna oluja onemogućava paljenje vatre. Stoga, ponovno se sastaje s Pavlom koji ju ovoga puta ne želi pokrstiti jer vjeruje kako će ona podleći nekom sljedećem iskušenju. S njim je nastavila putovanje do Antiohije, a ondje ju je pokušao silovati muškarac po imenu Aleksandar. Tekla se uspijeva oduprijeti i javno ga poniziti. Zbog toga, osuđena je na smrt u areni. Nakon udara munje ona ostaje živa, a guverner je ubrzo pušta jer je zadivljen njezinom moći. Tekla se tada oblači kao muškarac kako bi sigurno otputovala u Miru, gdje zatječe Pavla kako propovijeda. Uz njegov blagoslov, ona se vraća u Ikonij i počinje poučavati. Kratki epilog prikazuje kraj njezinog života u blizini Seleukije.¹⁹³

U 5. i 6. stoljeću pisci, povezani s Teklinim hodočasničkim središtem u Seleukiji, počinju pisati modificirane, proširene verzije njezina života. Najznačajniji među novim spisima su *Život i čuda svete Tekle* i proširena verzija *Djela Pavla i Tekle*. Oni su iznimno važni u proučavanju socijalne i društvene povijesti ove regije. Ovi su spisi u velikoj mjeri slični originalu. Najvidljivija razlika očituje se u završetku njezine legende. Također, spisi prenose opravdanje za osnivanje Teklinog svetišta, ali i pokušaj naglašavanja njezinim hodočasnicima kako je njihovo vjersko iskustvo uživalo stvarnu vezu sa svetom Teklom.¹⁹⁴ Vjerovalo se kako je ona prisutna u svetištu, odnosno cijela je zemlja oko njezinog svetišta u njezinoj moći.¹⁹⁵ Razlog tomu leži u činjenici da ona u proširenim djelima nije umrla, već u bijegu od svojih napadača propada u kamen i na taj način uspijeva sačuvati svoju nevinost, ostavljajući za sobom jedino komadić odjeće. Pisci su na ovaj način opravdali odsustvo tijela ili relikvija koji u tom

¹⁹³ Scott F. Johnson, *The Life and Miracles of Thecla: A Literary Study* (Washington: Harvard University Press, 2006), 2-3.

¹⁹⁴ Stephen J. Davis, *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Woman's Piety in Late Antiquity* (New York: Oxford University Press, 2001), 40.

¹⁹⁵ Susan E. Hylan, „The Domestication of Saint Thecla: Characterization of Thecla in the *Life and Miracles of Saint Thecla*“, *Journal of Feminist Studies in Religion* 30 (2014), br. 2: 11.

razdoblju čine temelj moći većine poznatih svetaca.¹⁹⁶ Teklina moć upravljanja cijelom zemljom izvor je ozdravljenja za lokalno stanovništvo i hodočasnike u njenom svetištu. Njezina moć prelazi granice ozdravljenja, ona štiti lokalne gradove od pljačke sveprisutnih Izaura, brani nevine od raznih zločina te suzbija poganske hramove.¹⁹⁷

Prva četiri čuda objašnjavaju nadmoć Tekle nad poganskim hramovima. U prvom čudu Teklin dolazak u regiju prisiljava Sarpedona da ostane tiho.¹⁹⁸ U drugom čudu ona napada Atenu u planinama i tjera je iz tog mjesta kako bi dovela svece i mučenike. Na sličan način objašnjen je odlazak Afrodite i Zeusa, odnosno napuštanje njihovih hramova.¹⁹⁹ Čuda mogu poslužiti kao vrijedan dokaz kristijanizacije u okolici Seleukije. Nadalje, kao što Kristensen naglašava, ovi spisi uspostavljaju temelj različitih kršćanskih zajednica koje su ovim putem dobile podređenu vezu sa svecem, ali i autoritetom biskupa u Seleukiji.²⁰⁰ Čuda odražavaju želju da se već postojeća sjećanja na pogansku topografiju Seleukijske regije zamjene i preurede unutar nove kršćanske topografije.²⁰¹

8.2 Zaštitnica žena

Njezina legenda uspostavlja ju kao primjer djevičanstva onima koji su željeli promicati asketizam. Crkveni pisci poput Metodija i Grgura iz Naziansa naglašavaju njezinu važnu ulogu među djevicama kao žene koja je pobjegla od tiranije braka. Opisana je i kao prva mučenica uz Stjepana Prvomučenika,²⁰² iako zanimljivo, ona nikada nije umrla mučeničkom smrću. Status zaštitnice žena i djevičanstva promoviran je u njezinim čudima, gdje je opisano kako je pomagala brojnim ženama iz različitih sfera društva.

U jedanaestom čudu pomaže baki čiji unuk boluje od tumora. Ona je štovatelj grčkog heroja Sarpedona, ali Tekla zanemaruje tu činjenicu jer „tada se sažalila nad djetetom kao da ga je udomila.“²⁰³ Ona zbog ugroženosti žene u Makedoniji, u dvanaestom čudu, napušta svoje

¹⁹⁶ Davis, *The Cult of Saint Thecla*, 45-46.

¹⁹⁷ Johnson, *The Life and Miracles of Thecla*, 7.

¹⁹⁸ Linda Ann Honey, „Thecla: Text and Context with a First English Translation of the *Miracles*“ (doktorska disertacija, University of Calgary, 2011), 366.

¹⁹⁹ Isto, 367.

²⁰⁰ Poznato je da je Seleukija imala biskupa od 325. godine. Nekoliko susjednih biskupija bilo je pod nadležnošću biskupa u Seleukiji. Razlog je povezivanja Seleukije sa svetištem Tekle vjerojatno biskupska inicijativa radi učvršćivanja vlastitog položaja u kršćanskoj topografiji grada i okolice., Troels Myrup Kristensen, „Landscape, Space and Presence in the Cult of Thecla at Mariamlik“, *Journal of Early Christian Studies* 24 (2016), br. 2: 246.

²⁰¹ Kristensen, „Landscape, Space and Presence“, 242.

²⁰² Davis, *The Cult of Saint Thecla*, 4-5.

²⁰³ Honey, „Thecla: Text and Context“, 379.

svetište u Seleukiji; „Znaj da sada žurim u Makedoniju da pomognem ženi u opasnosti.“²⁰⁴ Tekla pruža lijek dvjema ženama koje su slomile nogu u osamnaestom čudu; „Sastruži prljavštinu s okolnih rešetki u mojoj odaji, zalijepite je na zahvaćeni dio vašeg stopala i odmah ćete prestati s patnjom.“²⁰⁵ Ona spašava djevicu koja luta izvan svetišta od agresije muškaraca u trideset četvrtom čudu; „Kad je prošlo samo sat vremena, bijesni i divlji demon skočio je na njega i razderao ga.“²⁰⁶ U četrdeset petom čudu pomaže ženi naučiti čitati; „U trenutku kada je ugledala napisano, također je počela čitati vrlo brzo i to bez oklijevanja.“²⁰⁷ Ovo nisu sva čuda u kojima Tekla pomaže ženama, ipak očigledno je naglašavanje njezine povezanosti i brige o ženama. Ona je zaštitnica žena, ali to ne znači da su muškarci bili isključeni iz njezinog kulta. U čudima i svetištu u Seleukiji, prema zapisu hodočasnice Egerije, muškarci su imali aktivnu ulogu.²⁰⁸

8.3 Svetište u Maloj Aziji (Meriamlik)

Meriamlik, poznat kao Aja Tekla, svetište je smješteno blizu Mediteranske obale samo dva kilometra južno od Seleukije. Ovo je jedno od najpoznatijih kasnoantičkih, ali i ranosrednjovjekovnih hodočasničkih mjesta u Maloj Aziji.²⁰⁹ Stoga ne čudi činjenica da se Egerija odlučila na posjet Meriamliku kao usputnoj točki na svome putu po istočnom Mediteranu. Njezin zapis, iako kratak, daje nam uvid u razvoj ovog svetišta krajem 4. stoljeća: „...tamo na tom brdu ima jako puno samostanskih ćelija, a u sredini je golemi zid koji okružuje crkvu u kojoj je martirij; martirij je jako lijep. Zid je izgrađen da zaštiti crkvu zbog Izaura, jer su vrlo zli i često pljačkaju, da ne bi pokušali nešto učiniti protiv samostana koji se tamo nalazi.“²¹⁰

Špiljska crkva s martirijem nadograđena je vjerojatno krajem 5. stoljeća pod pokroviteljstvom cara Zenona, što je zabilježio crkveni povjesničar Evagrije.²¹¹ Sagrađeno je najmanje dvije crkve, javno kupalište i niz velikih cisterni. Od ovih crkava, sjeverna bi

²⁰⁴ Honey, „Thecla: Text and Context“, 384.

²⁰⁵ Isto, 395.

²⁰⁶ Isto, 420.

²⁰⁷ Isto, 436.

²⁰⁸ Egerija piše kako oko crkve nema ništa osim brojnih redovničkih prostora za muškarce i žene., Bradshaw i McGowan, *Egeria*, 57.

²⁰⁹ Kristensen, „Landscape, Space and Presence“, 229.

²¹⁰ Bradshaw i McGowan, *Egeria*, 57.

²¹¹ Evagrije piše kako je car Zenon izgradio veliko svetište Tekli nakon što ga je ona ohrabrila da ponovno osvoji prijestolje od uzurpatora Baziliska (475/476). Zenon je svetište nagradio brojnim imperijalnim posvetama i darovima koje su vidljive i u vremenu Evagrija (kraj 6. stoljeća)., Evagrius Scholasticus, *The Ecclesiastical*, 142-143.

dočekivala posjetitelje koji bi došli iz smjera Seleukije, a na jugu, tzv. Kupolasta crkva s karakterističnim polukružnim atrijem, dočekivala bi posjetitelje iz zapadnog smjera.²¹² Imperijalno pokroviteljstvo cara Zenona ukazuje na značaj Meriamlika,²¹³ ali i potrebe rastuće hodočasničke klijentele sredine 5. stoljeća. Nažalost, većina crkvenih objekata danas leži pod ruševinama.²¹⁴

Egerija u svom zapisu spominje zid oko crkve. Arheološka iskopavanja ukazuju na najmanje dva zida, jedan oko svetišta i jedan oko martirija. Vanjski je zid vjerojatno pružao sigurnost od napadača, a unutarne zidine mogle su poslužiti dodatnoj obrani, ali i kontroliranju kretanja unutar samog svetišta. Ulaz s prolazom zapravo je suzio vidljivost unutar svetišta, kao što je slučaj sa svetištem Šimuna Stilita i Mene u Egiptu, te naglašavao važan doživljaj dolaska na ovo sveto mjesto. Preusmjeravanje kretanja velikog broja hodočasnika nedvojbeno je pojačavalo doživljaj istih dok su se približavali i ulazili u Teklin martirij.²¹⁵ Preusmjeravanje kretanja hodočasnika nije uspostavljeno jedino u Meriamliku. Hodočasnici koji su dolazili iz smjera Seleukije, poput Egerije, morali su slijediti rutu kroz krajolik, odnosno prolaz dužine 150 metara usječen u stijenu. Znatno je trud uložen u stvaranje ovog prolaza i pokazuje se izuzetna želja da se vizualno optimizira doživljaj dolaska u svetište.²¹⁶

Osim zidova, svetište je u obrambene svrhe imalo i lokalnu vojnu zaštitu koja je potencijalnim hodočasniciima nudila zaštitu od napada i pljački. Egerija opisuje Izaure²¹⁷ koji često napadaju u tim krajevima, pa nije neuobičajeno postojanje nekog oblika vojne zaštite. Također, u čudima Tekle pronalazimo vojnike ispred svetišta. Naravno, čuda prikazuju vojni element kao produženu ruku Tekline moći koja nagleda i štiti svoje hodočasnike.²¹⁸

²¹² Davis, *The Cult of Saint Thecla*, 38.

²¹³ Car Zenon podrijetlom je iz Izaurije., Kristensen, „Landscape, Space and Presence“, 230.

²¹⁴ Davis, *The Cult of Saint Thecla*, 39.

²¹⁵ Troels Myrup Kristensen, „Excavating Meriamlik: Sacred space and economy in late antique pilgrimage“, u *Excavating Pilgrimage: Archeological Approaches to Sacred Travel and Movement in the Ancient World.*, ur. Wiebke Friese i Troels Myrup Kristensen (New York: Routledge, 2017), 228-230.

²¹⁶ Kristensen, „Landscape, Space and Presence“, 252.

²¹⁷ Izauri su uvelike regrutirani diljem istočnih provincija kao kvazi-profesionalni vojnici od strane zemljoposjednika kako bi uspostavljali red na njihovim posjedima. Njihova prisutnost predstavljala je opasnost za carstvo u vidu prava na korištenje sile. Stoga, carevi su pokušavali obuzdati korištenje ovih privatnih vojnika/razbojnika, istovremeno pokušavajući ne zadirati previše u položaj zemljoposjednika (građanskog stupa države), jer su bili svjesni da ne postoji održiva alternativna oružanoj zaštiti koju carevi mogu pružiti. Osim toga, njihova moć, barem krajem 5. stoljeća, vidljiva je i u sposobnosti da vrata cara Zenona na prijestolje., Brent D. Shaw, „Bandit Highlands and Lowland Peace: The Mountains of Isauria-Cilicia (Continued)“, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 33 (1990), br.3: 251.

²¹⁸ Honey, „Thecla: Text and Context“, 391.

Arheološka iskopavanja nisu otkrila tržnicu ili sajam, iako u čudima saznajemo za čudotvorni sapun koji se prodavao na ulazu u baziliku.²¹⁹ Veliki otvoreni prostor između martirija i Kupolaste crkve bio bi pogodno mjesto za komercijalne djelatnosti, kao što je slučaj sa svetištem Abu Mena i Dvorom hodočasnika i komercijalnom zonom ispred Qal‘at Sem‘ana. Ondje su tržnice izgrađene od kamena, pa danas imamo mnoštvo arheoloških ostataka. U Meriamliku su one vjerojatno postojale, ali u obliku jednostavnih drvenih štandova.²²⁰

Od Egerije saznajemo i brojne druge informacije o svetištu Svete Tekle, između ostalog i kako je izgledala liturgija unutar svetišta; „...kada smo došli tamo u ime Božje, pomolili smo se u martiriju i čitali djela svete Tekle.“²²¹ Djela su koja Egerija spominje iz 2. stoljeća, odnosno nisu proširena i nadopunjena. Obrazac Egerijinog posjeta Meriamliku podudara se s hodočasničkom liturgijom koju je svjedočila na drugim svetim mjestima. Stoga, čini se da je ova liturgija sastavljena od nekoliko osnovnih stavki, odnosno molitve po dolasku na sveto mjesto, čitanje svetih spisa i odlazak sa svetog mjesta.²²²

Egerija opisuje i prisutnost mnoštva prostorija za redovnike oba spola. Nadalje, ona spominje Martanu koju je poznavala još iz Jeruzalema, a odaje i važan podatak kako ona upravlja prostorijama djevice prisutnih u svetištu.²²³ Ovi su redovnici vjerojatno dočekivali i obavljali prihvata hodočasnika koji dolaze do svetišta. Egerija piše kako Martana upravlja prostorijama djevice, što može značiti da njena nadležnost ne obuhvaća i muškarce. U čudima pronalazimo posebno mjesto za djevice u svetištu, ali i za hodočasnice poput Egerije.²²⁴ U četrdeset šestom čudu saznajemo za žene koje su spavale kraj martirija,²²⁵ što ponovno ukazuje na inkubaciju koja je prisutna kao i u ostalim svetištima na Istoku.

Stephen Davis ističe kako su različiti čimbenici pridonijeli rutinizaciji hodočasničkog iskustva u Meriamliku, odnosno liturgijska ritualizacija hodočašća, društvene uloge ugostiteljskih mreža, vojna pratnja i utvrđene hodočasničke rute.²²⁶

²¹⁹ Honey, „Thecla: Text and Context“, 432.

²²⁰ Kristensen, „Excavating Meriamlik“, 235.

²²¹ Bradshaw i McGowan, *Egeria*, 57.

²²² Davis, *The Cult of Saint Thecla*, 65-66.

²²³ Bradshaw i McGowan, *Egeria*, 57.

²²⁴ Stafford, „Early Christian Female Pilgrimage“, 262.

²²⁵ Thecla: Text and context str 437

²²⁶ Davis, *The Cult of Saint Thecla*, 69-70.

9. KULT SVETOG MARTINA U TOURSU DO KRAJA 6. STOLJEĆA

9.1 Martin u hagiografskim spisima

Jedan od najpoznatijih svetaca u Galiji, ali i u zapadnom dijelu Europe u periodu od 4. do 7. stoljeća zasigurno je sveti Martin. Martin je rođen u Panoniji, otac mu je bio vojnik, a Martin slijedi njegove stope i počinje služenje u vojsci za vrijeme cara Julijana (331-363). Tijekom njegovog služenja u vojsci jednom prilikom vidio je nekog siromaha kako se smrzava. On se sažalio i dao mu pola svog plašta. Zbog njegovog dobrog djela ukazuje mu se Isus. Ubrzo Martin odlazi iz vojne službe te postaje egzorcist. Bori se s raznim demonima i uspijeva osloboditi majku od poganstva. Njegova moć s vremenom raste, a svecem ga proglašavaju nakon što je uskrsnuo čovjeka. Ljudi u Toursu ga proglašavaju biskupom, unatoč velikoj opoziciji klera. Tijekom njegovog biskupstva, zbog brojnih ljudi koji su ga htjeli posjetiti, on se povlači i uspostavlja samostan izvan grada. Osim toga, uspostavlja i brojne crkve i manastire na mjestima koje je oslobodio od pogana. Borba protiv poganstva bila je jedna od Martinovih najistaknutijih karakteristika kao sveca.²²⁷

Ukratko, na ovaj je način predstavljen Martin od strane njegovog sljedbenika Sulpicija Severa (363-425)²²⁸ u djelu *Vita Santi Martini Episcopi*. Sever je Martina slavio kao zapadnog kolegu Antunu Egipatskom. Sulpicije je predstavio Martina kao idealnog biskupa, svetog čovjeka koji je mogao činiti čuda. Sever je želio prikazati Martina kao pravovjernog, militantnog asketu koji napušta grad kako bi širio kršćanstvo po ruralnim područjima.²²⁹

Martin umire 397. godine, a ubrzo je njegovo tijelo doneseno u Tours u pratnji mnoštva ljudi. Njegova samostanska ćelija u Marmoutieru, nedaleko od Toursa, postala je mjesto lokalnog hodočašća odmah nakon njegove smrti.²³⁰ Marginalizacija Sulpicijeve misli o asketizmu u zapadnoj Europi pridonijela je i marginalizaciji Martina kao galskog sveca. Prva polovica 5. stoljeća ne odaje Martinov kult kao pretežito značajan u Galiji. Ipak, aktivnom promocijom kasnijih biskupa, sveti Martin i Tours stječu znatno veći značaj.²³¹ Povijest kršćanstva prepuna je tragova sv. Martina. Danas se smatra utemeljiteljem brojnih redovničkih

²²⁷ Philip Burton, ur., *Sulpicius Severus' Vita Martini* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 96-129.

²²⁸ Sulpicije Sever bio je asket, kršćanin koji je vjerovao da život treba živjeti što je bliže moguće modelu zajedničkog života koji su imali učenici u ranoj Crkvi. Sulpicije je bio dio glasne manjine u kršćanskoj crkvi koja se bavila reformom crkve u cjelini., Allan Scott McKinley, „The First Two Centuries of Saint Martin of Tours“, *Early Medieval Europe* 14 (2006), br. 2: 175.

²²⁹ Isto, 179.

²³⁰ Rapp, „Saints and Holy Men“, 553.

²³¹ McKinley, „The First Two Centuries“, 180.

zajednica koje su živjele u duhu stroge discipline i intelektualnog rada. Zapadno je redovništvo zasigurno njegovo najveće životno djelo, a uspostavljeni temelji poslužili su u formiranju poznatih redova na Zapadu stoljećima nakon Martinove smrti, poput benediktinaca.²³²

9.2 Promocija biskupa i širenje utjecaja

Perpetuo, koji je postao biskupom 458. ili 459. godine, jedan je u nizu biskupa koji su uvelike pridonijeli promicanju i popularizaciji kulta svetog Martina u Galiji. Perpetuo je izgradio novu crkvu nad Martinovim grobom i načinio nekoliko murala i popratnih natpisa koji su postavljeni na zidove nove crkve. Osim toga, obnovio je raspored liturgijskih svetkovina u Toursu, zbog čega je sveti Martin bio jedan od rijetkih svetaca u Galiji koji je imao dvije godišnje svetkovine, 4. srpnja (izgradnja crkve) i 11. studenoga (njegova smrt).²³³

Najznačajniji je za promicanje kulta svetog Martina, ali i Toursa u književnom smislu Grgur Tourski (538-594), Galo-rimski povjesničar i biskup Toursa od 573. godine. Među brojnim zbirkama i djelima koje je napisao, Grgur je danas zasigurno najpoznatiji po svojem djelu o Franačkoj povijesti (*Historia Francorum*). U djelu koje je izuzetno značajno u proučavanju rane merovinške povijesti, ali i ranosrednjovjekovnog Zapada, Grgur je aktivno promicao Martina kao sveca od velikog značaja za Merovinško kraljevstvo. Grgur ističe kako je kralj Klodvig (482-511) tijekom pohoda na Alarika prelazio teritorij Toursa, a iz poštovanja prema Martinu on je „izdao edikt da nitko od njegovih trupa ne smije koristiti ništa iz tog okruga osim trave kao stočne hrane i vode.“²³⁴ Štoviše, Martin je predstavljen kao svetac pod pokroviteljstvom merovinških kraljeva,²³⁵ koji strahuju od njegove moći ako mu se zamjere.²³⁶ Ipak, iz ostalih Grgurovih djela, najviše u vidu čuda sv. Julijana i sv. Hilarija koji nisu popularni poput Martina, jasno je kako kult svetog Martina nije nužno reprezentativan za sve kultove svetaca u periodu 6. stoljeća. Također, Martin nije jedini svetac kojeg podržavaju merovinški kraljevi.²³⁷

²³² Antonija Zaradija Kiš, *Sveti Martin: Kult sveca i njegova tradicija u Hrvatskoj* (Nova Etnografija: Zagreb, 2004), 54.

²³³ Van Dam, *Saint and Their Miracles*, 18-20.

²³⁴ Alexander Callander Murray, ur., *Gregory of Tours: The Merovingians* (Toronto: Broadview Press, 2006), 16.

²³⁵ Grgur piše da je Klodvig I. nakon pobjede nad Alarikom 507. godine donio brojne darove bazilici svetog Martina u Toursu., Murray, *Gregory of Tours*, 18.

²³⁶ Kralj Klotar I. proglašava kako sve crkve u kraljevstvu moraju platiti trećinu svog dohotka kraljevstvu. Nakon što su ostali biskupi nevoljko pristali, biskup Toursa odbio je s argumentom kako će Bog oduzeti njegovo kraljevstvo ako mu siromasi budu morali puniti žitnicu. Kralj se uplašio ove prijetnje i poslao je svoje predstavnike s darovima koji su molili svetog Martina za oprost., Murray, *Gregory of Tours*, 46.

²³⁷ Van Dam, *Saint and Their Miracles*, 12.

Ipak, Grguru je bilo važno da svi ukažu jednako poštovanje svetom Martinu kao što je on. Postao je biskupom Toursa sa 34 godine, a za njegovu poziciju biskupa bilo je doista važno da to učine. Veliki nedostatak Toursa činjenica je da je hodočasničko središte koje se nalazilo na ključnom prijelazu rijeke Loire, povezujući franačku sjevernu Galiju s rimskom Akvitanijom. Odnosno Tours je lociran između suparničkih kraljevstava. Tijekom dvadeset godina Grgurova episkopata, Tours je priključen raznim kraljevstvima kojima su vladali sukobljeni članovi dinastije Merovinga, zbog čega su biskupiju opustošili česti kazneni pohodi.²³⁸ Upravo zbog položaja i nesigurnosti Toursa, Grguru je bilo važno promicati kult svetog Martina,²³⁹ čime bi istovremeno učvrstio i vlastitu poziciju. Iako Grgur dolazi iz ugledne aristokratske obitelji, to mu nije osiguravalo sigurno upravljanje biskupijom. Biskup koji se želio etablirati u ranosrednjovjekovnog Galiji morao se oslanjati na širok raspon kriterija. U stvaranju statusa, javno je mnijenje jednako važno kao i bogatstvo, što je možda jedan od razloga vezanja uz kult Martina i promociju kroz književna djela.²⁴⁰

Patronat kao sredstvo uspostavljanja i održavanja odnosa prethodio je dolasku Franaka, jer je odavno ukorijenjen u kasnorimskom društvu i kulturi. Dok su se povremene političke i vojne krize poklapale s raspadom patronažnih mreža i odnosa, društveni konstrukt nije se uvelike promijenio. Biskupi su mogli preuzeti ulogu zaštitnika prema svojim klijentima, odnosno stanovnicima svojih biskupija, pružajući ne samo pastoralnu skrb, već i dobročinstvo za ugrožene (npr. udovice i siročad), gostoprimstvo za putnike, zagovor kod svjetovnih vlasti itd. Takve aktivnosti, posebice izgradnja novih crkvenih objekata, uvelike su mogle unaprijediti prestiž pojedinog biskupa.²⁴¹

9.3 Hodočašća i čuda svetog Martina

U čudima svetog Martina, Grgur je iznio podatke od gotovo 300 hodočasnika koji su posjetili Tours. Naravno, nisu svi došli posjetiti svetišta vezana uz sv. Martina. Uz pretpostavku da su ti hodočasnici s poznatim zemljopisnim podrijetlom činili reprezentativan uzorak, brojke

²³⁸ Brown, *Rise of Western Christendom*, 159-160.

²³⁹ Krajem 7. stoljeća ogrtač/plašt (capella) koji je Martin podijelio sa prosjakom postaje jedan od najvažnijih relikvija merovinških kraljeva. O njemu su brinuli posebni klerici koji su ga nosili u bitke. Ovaj običaj nastavlja i karolinški kraljevi., Rapp, „Saints and Holy Men“, 553-554.

²⁴⁰ Tračevi su stalan čimbenik u životu Crkve u 6. stoljeću, i, prema Brownu, treba ih shvatiti ozbiljno u nastojanju biskupa da uspostave svoj status u društvu. Zbog toga, razumljiva je želja biskupa za povezivanjem s kultom svetaca. Sveci im nisu mogli ugroziti položaj, štoviše, pružali su nevjerojatan prostor za hagiografske manevre i širenje vlastitog utjecaja., *Society and the Holy in Late Antiquity*, 244-245.

²⁴¹ Gregory I. Halfond, *Bishops and the Politics of Patronage in Merovingian Gaul* (New York: Cornell University Press, 2019), 64.

naglašavaju utjecaj kulta u srednjoj i sjevernoj Galiji. Neke od regija koje su opskrbljivale malo hodočasnika također su bile regije pod perifernom franačkom kontrolom.²⁴²

Grgurove informacije o hodočasniciima u Toursu upućuju na to da je većina bila motivirana fizičkom patnjom, a rijetki su došli isključivo zbog njihove vjere.²⁴³ Oboljenje od dizenterije koja je zahvaćala i pustošila gradove učinilo je Tours poželjnom destinacijom u traganju za lijekom, koji je sv. Martin navodno posjedovao. Također, Martin je liječio i različite neuralgične, metaboličke i cirkularne poremećaje.²⁴⁴

Sveti je Martin u Toursu imao dva festivala kroz godinu, a upravo tada je zabilježeno najviše čuda. U čudima se često spominju paralizirani i slijepi ljudi koji su došli tražiti lijek kod svetog Martina. Brojna se čuda događaju tijekom festivala. Grgur bilježi kako u svetište dolazi čovjek koji je paraliziran, ali nakon svetog bdijenja tijekom festivala on je prohodao.²⁴⁵ Slijepi čovjek tijekom festivala 4. srpnja dobiva vid.²⁴⁶ Djevojka iz Lisieuxa nakon bdijenja od 3 dana ponovno vidi,²⁴⁷ a Grgur je zabilježio i brojne druge slučajeve tijekom 4. srpnja i 11. studenog dok je bio biskup u Toursu. Martinova čuda nisu vezana isključivo uz ozdravljenja. Naime, on oslobađa djevojku iz ropstva,²⁴⁸ oslobađa četiri muškarca koji su zatočeni i oslobođeni nakon iskrenog zazivanja sveca,²⁴⁹ obavlja egzorcizam nad opsjednutima²⁵⁰ itd.

Poneki hodočasnici ostajali su i po nekoliko mjeseci u blizini crkve.²⁵¹ Isticanjem slabosti, sveprisutne patnje, bolesti i neimaštine Grgur u velikoj mjeri ističe jačinu i pravednost sv. Martina. Nema sumnje da je on u čudima predstavljen čitateljima kao idealan model svetačkog pokroviteljstva.²⁵² Jedino Martin može osloboditi ljude od svih zala koje ih obuzimaju, a Grgur je njihov pokrovitelj i zaštitnik kojemu se trebaju obratiti moleći se u njegovom svetištu. Grgur piše o raznim relikvijama koje se nalaze pored grobnice i spominje ulje koje može vratiti vid²⁵³ i prašinu sa Martinove grobnice pomiješanu s vodom i voskom koja

²⁴² Van Dam, *Saint and Their Miracles*, 117-119.

²⁴³ Isto, 126.

²⁴⁴ Antonija Zaradija Kiš, *Sveti Martin*, 41.

²⁴⁵ Van Dam, *Saint and Their Miracles*, 250.

²⁴⁶ Isto, 246.

²⁴⁷ Isto, 255.

²⁴⁸ Isto, 275.

²⁴⁹ Isto, 246.

²⁵⁰ Isto, 247.

²⁵¹ Isto, 219.

²⁵² John H. Corbett, „The saint as patron in the work of Gregory of Tours“, *Journal of Medieval History* 7 (1981), br. 1: 10-11.

²⁵³ Van Dam, *Saint and Their Miracles*, 215.

može napraviti čudotvorna djela. Grgur ističe kako je „komadić prašine iz crkve moćniji od onih ljudi s njihovim glupim lijekovima.“²⁵⁴ Relikvije svetog Martina koje mogu manifestirati čuda nisu isključivo liječile i blagoslivljale, već i osiguravale prestiž i pridavale zasluge upravo onima koji su stajali na čelu kršćanskih zajednica u Galiji.²⁵⁵ Širenjem relikvija, širile su se zasluge, ali i utjecaj biskupa pokrovitelja. Relikvije svetog Martina tražili su, uz hodočasnike, i drugi biskupi. Naime, biskup od Saintesa zatražio je relikvije kako bi sagradio crkvu i posvetio je njima, kako bi i on mogao primiti i vidjeti čuda svetog Martina.²⁵⁶ Tours je tijekom vremena prerastao okvire lokalnog hodočašća te poprimio multinacionalna obilježja. Stoljeća kršćanstva u Zapadnoj Europi ustanovila su Tours, zajedno uz svetište Santiago de Compostela i grad Rim, kao jedno od velikih hodočasničkih središta.²⁵⁷

²⁵⁴ Van Dam, *Saint and Their Miracles*, 220.

²⁵⁵ Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, 241-242.

²⁵⁶ Van Dam, *Saint and Their Miracles*, 288.

²⁵⁷ Antonija Zaradija Kiš, *Sveti Martin*, 61.

10. ZAKLJUČAK

Kršćansko hodočašće u razdoblju kasne antike i ranog srednjeg vijeka, barem do sredine 7. stoljeća, nije jedinstven, reguliran niti kodificiran fenomen u crkvenom životu. Iako je relativno malo izvora posvećeno hodočašću u tom razdoblju, koji su pritom i dvosmisleni u obilježavanju pojma, tijekom 4. stoljeća kršćani su primjetno pristupali hodočašću kao načinu štovanja određenog prostora. Pojava hodočašća u kršćanstvu ponajviše je posljedica odbacivanja doktrine o sveprisutnom Bogu i većoj zainteresiranosti za kreiranjem svete topografije koja je proizašla iz novih političko-društveno-religioznih okolnosti 4. stoljeća, odnosno uspostavom kršćanstva kao religije rimskih careva i kraja velikih progona nad kršćanima. Car Konstantin započinje, a njegovi bliži i dalji nasljednici nastavljaju, imperijalne projekte izgradnje crkvenih kompleksa nad mjestima od većeg značaja opisanih u Bibliji, koji su trebali oslabiti utjecaj tradicionalne rimske religije i pridobiti veći broj stanovništva prema kršćanstvu kao novoj jedinstvenoj religiji cjelokupnog Carstva. Carevi i značajni pokrovitelji, većinom matrone koje su slijedile primjer Konstantinove majke Helene, redefinirali su i stvorili Palestinu kao Svetu Zemlju u kršćanskoj misli.

Malobrojni itinerari hodočasnika u Svetu Zemlju u tom razdoblju opisuju posjet ne samo kršćanskoj, već i židovskoj svetoj topografiji. Hodočašće kao putovanje nije uključivalo samo posjet i odlazak, već i kontinuirano putovanje od jednog do drugog svetog mjesta koje je moglo potrajati i nekoliko godina, čemu svjedoči zapis Egerije. Osim svetih mjesta, hodočasnici su željeli posjetiti i askete, ljude proglašene svetim tijekom života za koje se vjerovalo da posjeduju moći ozdravljenja. Itinerari su pisani s ciljem da vizualiziraju put i sveta mjesta publici koja ih je vjerojatno čitala po povratku hodočasnika. Opisi svetih mjesta nikada nisu više od čistog nabranja lokacija s ponekim malo bogatijim opisom. Ipak, zapis Egerije nudi širok opis liturgije u Jeruzalemu za vrijeme Uskrsa, ali i u ostalim svetim mjestima gdje je običaj da se hodočasnici pomole i pročitaju relevantan citat iz Biblije ili života svetaca. Njezin opis Jeruzalema tijekom Uskrsa pruža jedinstven pogled na kasnoantičko kršćanstvo, odnosno želju vjernika da rekreiraju Isusov život, hodajući i moleći se na važnim lokacijama povezanim s njegovim posljednjim danima. U ostalim zapisima, poput onog iz Piacenze i Paule, pronalazimo doslovnost i veliku privrženost prema relikvijama i predmetima s kojima se susreću. Hodočasnici žele poljubiti i dodirnuti predmete i mjesta s kojima se susreću, a čini se kako se Sveta Zemlja krajem 6. stoljeća, prema zapisu hodočasnika iz Piacenze, pretvorila u tematski park gdje je moguće pronaći Isusovu krv i slične suvenire.

Sveta Zemlja nije imala primat nad prihvatom hodočasnika u tom razdoblju. Njihova prisutnost vidljiva i u ostalim istaknutim svetištima. Arheološkim iskopavanjima u Qal'at Sem'anu, Meriamliku i Abu Meni otkrivene su graditeljske strukture koje su pojačavale doživljaj i značenje hodočasničkog iskustva. Pronađeni materijalni ostaci poput ampula za ulje, figurica i kipića s likom sveca, kovanica, utega, nakita itd., dokaz su razgranate trgovačke aktivnosti i velikog broja hodočasnika. Figurice i kipići nisu bili obični suveniri, već vrijedni predmeti napravljeni od prašine, gline ili zemlje oko svetišta s prenosivim moćima sveca. Inkubacijski prostori kao način liječenja prikazuju i određene religijske elemente koje je kršćanstvo preuzelo od antičkih društava. Svetišta su nudila mogućnost jela, pića i noćenja, ali i higijenskih usluga. Hodočasnike su dočekivali redovnici ili redovnice, a nije isključena ni prisutnost vojnika kraj svetišta radi očuvanja reda. Svi ovi elementi pridonijeli su rutinizaciji hodočasničkog iskustva u tom razdoblju, a zasigurno su približili i pripadnike poganskih religija kršćanstvu.

Osim itinerara, čuda svetaca vrijedan su izvor za proučavanje hodočašća u tom razdoblju. Promocija sveca i njegovog svetišta ovisila je u velikoj mjeri o književnim djelima, što je očigledno u promociji svete Tekle, ali i jednog od najistaknutijih svetaca na Zapadu, svetog Martina. Čuda svete Tekle vrijedan su izvor za proučavanje kristijanizacije Seleukije i prikazuju Teklu kao zaštitnicu žena i djevičanstva, što je zasigurno privlačilo brojne žene da posjete svetište u Maloj Aziji. O tome svjedoči posjet hodočasnice Egerije koja je opisala svoje iskustvo u Meriamliku u njezinom itineraru. Biskupi Toursa vezali su svoj prestiž u merovinškom društvu uz svetog Martina, a najistaknutiji u tome bio je Grgur. Književnim djelima poput djela *Historia Francorum* i čudima svetog Martina, Grgur je predstavio Martina kao sveca od izrazitog značaja za Galiju. U zabilježenim čudima koja su se pretežito odvijala tijekom festivala 4. srpnja ili 11. studenog, Grgur je isticao slabost i sveprisutnu patnju stanovništva koju ublažava i liječi jedino sveti Martin. Njegove relikvije, ali i obična prašina na mjestu groba, u Grgurovim zapisima, manifestirale su razna čuda koja su osiguravala prestiž i zasluge upravo njemu.

11. POPIS LITERATURE

Izvori s interneta:

1. „General Council of Trent: Tweny-Fifth Session“, Papal Encyclicals Online, pristup ostvaren 25. V. 2022., <https://www.papalencyclicals.net/councils/trent/twenty-fifth-session.htm>.
2. „Hadž“, *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, pristup ostvaren 23. V. 2022., <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=24033>
3. „Letter 108: To Eustochium“, New Advent, pristup ostvaren 03.VI.2022., <https://www.newadvent.org/fathers/3001108.htm>.
4. „Letter of the Supreme Pontiff John Paul II Concerning Pilgrimage to the Places Linked to the History of Salvation“, The Holy See, pristup ostvaren 23. V. 2022., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_30061999_pilgrimage.html.
5. „The Bordeaux Pilgrim (c. 333 C.E.)“, Andrew S. Jacobs, pristup ostvaren 25.V.2022., <http://andrewjacobs.org/translations/bordeaux.html>
6. „The Piacenza Pilgrim“, Andrew S. Jacobs, pristup ostvaren 25.V.2022., <http://andrewjacobs.org/translations/piacenzapilgrim.html>.
7. „What is a Holy Year“, The Holy See, pristup ostvaren 25. V . 2022., https://www.vatican.va/jubilee_2000/docs/documents/ju_documents_17-feb-1997_history_en.html.
8. Scott, Jenkins, „The king of coining it in: Elvis 40 years after his death“, Daily Telegraph 2017, pristup ostvaren 29. VI. 2022. <https://www.dailytelegraph.com.au/news/special-features/in-depth/elvis-presley-died-40-years-ago-but-is-richer-in-death-than-he-was-as-a-living-legend/news-story/ac2003c3a1cefeb32b4ab4675f2f0b05>

Izvori, knjige i članci:

1. Ann Honey, Linda. „Thecla: Text and Context with a First English Translation of the *Miracles*“. Doktorska disertacija, University of Calgary, 2011.

2. Ann Smith, Julie. „My Lord's Native Land: Mapping the Christian Holy Land“. *Church History* 76 (2007), br. 1: 1-31.
3. Antony Hayward, Paul. „Demystifying the role of sanctity in Western Christendom“. U *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown.*, uredili James Howard-Johnston i Paul Anton Hayward, 115-142. New York: Oxford Universty Press, 1999.
4. Bader, Giselle. „Paula and Jerome: Towards a Theology of Late Antique Pilgrimage“. *International Journal for the Study of the Christian Church* 18 (2018), br. 4: 344-353.
5. Bartlett, Robert. *Why Can the Dead Do Such Great Things: Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation.* New Jersey: Princeton University Press, 2013.
6. Belaj, Marijana. „Im not religious, but Tito is a god: Tito, Kumrovec and the New Pilgrims“. U *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred.*, uredio Peter Jan Margry, 71-93. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008.
7. Bitton-Ashkelony, Brouria. *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity.* London: University of California Press, 2005.
8. Bogisch, Marcus. „Qalat Seman and Resafa/Sergiupolis: Two Early Byzantine Pilgrimage Centers in Northern Syria“. U *Byzantino-Nordica 2004: Papers presented ar the international symposium of Byzantine studies held on 7-11 May 2004 in Tartu, Estonia.*, uredili Ivo Volt i Janika Päll, 52-72. Tartu: Tartu University Press, 2005.
9. Brown, Peter. „Holy Men“. U *The Cambridge Ancient History; Volume XIV; Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425-600.*, uredili Averil Cameron, Bryan Ward-Perkins i Michael Whitby, 781- 810. New York: Cambridge University Press, 2008.
10. Brown, Peter. *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World.* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
11. Brown, Peter. *Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200-1000, Tenth Anniversary Revised Edition.* Chichester: John Wiley & Sons, 2013.
12. Brown, Peter. *Society and the Holy in Late Antiquity.* Berkeley: University of California Press, 1982.
13. Brown, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity.* Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
14. Browning, Robert. „The 'low Level' Saint's Life in the Early Byzantine World“. U *The Byzantine Saint.*, uredio Sergei Hackel, 117-127. New York: St. Vladimir Seminary Press, 2001.

15. Burton, Philip, ur, *Suspicius Severus' Vita Matini*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
16. Callander Murray, Alexander, ur. *Gregory of Tours: The Merovingians*. Toronto: Broadview Press, 2006.
17. Caseau, Béatrice. „Ordinary Objects in Christian Healing Sanctuaries“. U *Objects in Context Objects in Use: Material Spatiality in Late Antiquity.*, uredili Luke Lavan, Ellen Swift i Toon Putzey, 625-654. Leiden: Brill, 2007.
18. Caseau, Béatrice. „Sacred Landscapes“. U *Interpreting Late Antiquity: Essays on the Postclassical World.*, uredili G.W. Bowersock, Peter Brown i Oleg Grabar, 21-59. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
19. Casson, Lionel. *Travel in the Ancient World*. Toronto: George Allen & Unwins, 1974.
20. Cianca, Jean. „Written by the Body: Early Christian Pilgrims as Sacred Placemakers“. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 7 (2019), br. 1: 11-21.
21. Claudia Rapp. „Saints and Holy Men“. U *The Cambridge History of Christianity: Volume 2, Constantine to c. 600.*, uredili Augustine Casiday i Frederick W. Norris, 548-566. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
22. Collins, Roger. *Early Medieval Europe 300-1000*. London: MacMillan Education, 1991.
23. D. Shaw, Brent. „Bandit Highlands and Lowland Peace: The Mountains of Isauria-Cilicia (Continued)“. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 33 (1990), br.3: 237-270.
24. Della Dora, Veronica. *Landscape Nature and the Sacred in Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
25. Dickson Gary, „The crowd at the feet of Pope Boniface VIII: pilgrimage, crusade and the first Roman Jubilee (1300)“, *Journal of Medieval History* 25 (1999), br. 4: 279-307.
26. Dietz, Maribel. *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims: Ascetic Travel in the Mediterranean World, A.D. 300-800*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2005.
27. Doran, Robert i Ashbrook Harvey, Susan ur. *The Lives of Simeon Stylites*. Michigan: Cistercian Publications, 1992.
28. Duffy, John i Bourbouhakis, Emmanuel. „Five Miracles of St. Menas“. U *Byzantine Authors: Literary Activities and Preoccupations.*, urdio John W. Nesbitt, 65-81. Leiden: Brill, 2003.

29. E. Frazer, Margaret. „Holy Sites Representation“. U *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century.*, uredio Kurt Weitzmann, 564-591. New York: Princeton University Press, 1979.
30. E. Hylén, Susan. „The Domestication of Saint Thecla: Characterization of Thecla in the *Life and Miracles of Saint Thecla*“. *Journal of Feminist Studies in Religion* 30 (2014), br. 2: 5-21.
31. E. Taylor, Joan. *Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
32. Elsner, Jas. The Itinerarium Burdigalense: Politics and Salvation in the Geography of Constantine's Empire“. *The Journal of Roman Studies* 90 (2000), 181-195.
33. Elsner, Jas'; Rutherford, Ian. „Introduction“. U *Pilgrimage in Greco-Roman & Early Christian Antiquity.*, uredili Jas' Elsner, Ian Rutherford, 1-38. New York: Oxford University Press, 2005.
34. Emanuel Hoško, Franjo. „Temeljni oblici štovanja svetaca kroz povijest Crkve“. *Bogoslovska smotra* 44 (1974), br. 1: 26.
35. Ev. Šarić, Ivan, ur. *Biblija: Sveto Pismo Staroga i Novoga Zavjeta*. Zagreb; Sarajevo: Hrvatsko Biblijsko Društvo; Vrhbosanska Nadbiskupija, 2007. 1233.
36. Evagrius Scholasticus. *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*. prev. Michael Whitby. Liverpool: Liverpool University Press, 2000.
37. F. Bradshaw, Paul i McGowan, Anne, ur. *Egeria, Journey to the Holy Land* Turnhout: Brepols Publishers, 2020.
38. F. Johnson, Scott. *The Life and Miracles of Thecla: A Literary Study*. Washington: Harvard University Press, 2006.
39. Fitzgerald Johnson, Scott. „The Stone the Builders Rejected: Liturgical and Exegetical Irrelevancies in Piacenza Pilgrim“. *Dumbarton Oaks Papers* 70 (2016), 43-58.
40. Frankfurter, David. „Stylites and Phallobates: Pillar Religions in Late Antique Syria“. *Vigiliae Christianae* 44 (1990), br. 2: 168-198.
41. Friese, Wiebke; M. Kristensen, Troels. „Introduction: Archaeologies of pilgrimage“. U *Excavating Pilgrimage: Archeological Approaches to Sacred Travel and Movement in the Ancient World.*, uredili Wiebke Friese, Troels Myrup Kristensen, 1-10. New York: Routledge, 2017.
42. Grossmann, Peter. „The Pilgrimage Center of Abu Mina“. U *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt.*, uredio David Frankfurter, 281-302. Leiden: Brill, 1998.

43. H. C. Frend, William. „The Monks and the Survival of the East Eoman Empire in the Fifth Century“. *Past & Present* 54 (1972), 3-24.
44. H. Corbett, John. „The saint as patron in the work of Gregory of Tours“. *Journal of Medieval History* 7 (1981), br. 1: 1-13
45. Halfond, Gregory. *Bishops and the Politics of Patronage in Merovingian Gaul*. New York: Cornell University Press, 2019.
46. Harvey, Ashbrook. „The Sence of a Stylite: Perspectives on Simeon the Elder“. *Vigiliae Christianae* 42 (1988), br. 4: 376-394.
47. Herodot. *Povijest*, Preveo i uredio Dubravko Škiljan. Zagreb: Matica Hrvatska, 2008)
48. Hirschfeld, Yizhar. „Imperial Building Activity During the Reign of Justinian and Pilgrimage to the Holy Land in Light of the Excavations on Mt. Berenice, Tiberias“. *Reveu Biblique* 106 (1999), br. 2: 236-249.
49. Hunt, David. „The Traffic in Relics: some Late Roman Evidence“. U *The Byzantine Saint.*, uredio Sergei Hackel, 171-180. New York: St. Vladimir Seminary Press, 2001.
50. Hunt, David. *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
51. Hunt, David.. „Travel, Tourism and Piety in the Roman Empire: A Context for the Beginnings of Christian Pilgrimage“. *Echos du monde classique: Classical views* 18 (1984), br. 3: 391-417.
52. Hunter-Crawley, Heather. „Movement as sacred mimesis at Abu mena and Qal‘at Sem‘an“. U *Excavating Pilgrimage: Archeological Approaches to Sacred Travel and Movement in the Ancient World.*, uredili Wiebke Friese i Troels Myrup Kristensen, 187-202. New York: Routledge, 2017.
53. Irshai, Oded. „The Christian Appropriation of Jerusalem in the Fourth Century: The Case of the Bordeaux Pilgrim“. *The Jewish Quarterly Review* 99 (2009), br. 4: 465-486.
54. J. Davis, Stephen. *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Woman's Piety in Late Antiquity*. New York: Oxford University Press, 2001.
55. J. Geary, Patrick. *Before France and Germany: The Creation and Transformation of the Merovingian World*. New York: Oxford University Press, 1988.
56. Klein, Konstantin. „The Politics of Holy Space: Jerusalem in the Theodosian Era (395-457 CE)“. U *Locating the Middle Ages: the Spaces and Places of Medieval Culture.*, uredili Julian Weiss i Sarah Salih, 95-107. London: King's College, Centre for Late Antique & Medieval Studies, 2012.

57. Kritzinger, Peter. „The Cult of the Saints and Religious Processions in Late Antiquity and the Early Middle Ages“. U *An Age of Saints?: Power Conflict and Dissident in Early Medieval Christianity.*, uredili Peter Sarris, Matthew Del Santo i Phil Booth, 36-48. Boston: Brill, 2011.
58. L. Wilken, Robert. *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought.* London: Yale University Press, 1992.
59. Larry Yarbrough, Oliver. „Early Christian Jerusalem: The City of the Cross“. U *Jerusalem: Idea and Reality.*, uredili Tamar Mayer i Suleiman A. Mourad, 67-85. New York: Routledge, 2008.
60. Limor, Ora „Holy Journey: Pilgrimage and Christian Sacred Landscape“. U *Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms.*, uredili Ora Limor, Guy S. Stroumsa, 321- 353. Turnhout: Brepols Publishers, 2006.
61. Louis Wilken, Robert. *The Christians as the Romans Saw Them: Second Edition.* Yale, Yale University Press, 2003.
62. Luig, Luig „Approaching the Sacred: Pilgrimage in Historical and Intercultural Perspective“. U *Approaching the Sacred: Pilgrimage in Historical and Intercultural Perspectives.*, uredio Ute Luig, 7-31. Berlin: Pro Business, 2018.
63. Maddrell, Avril; Della Dora, Veronica; Scafi, Alessandro i Walton, Heather. *Christian Pilgrimage, Landscape and Heritage: Journey to the Sacred.* New York: Routledge, 2015.
64. Mandac, Marijan. „Priprava za krštenje i pokrsna pouka u Egerijinu djelu“. *Služba Božja: liturgijsko-pastoralna revija* 37 (1997), br. 1: 3-36.
65. Maraval, Pierre. “The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East“. *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), 63-74.
66. Marcus, Robert. *The End of Ancient Christianity.* Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
67. Marie Yasin, Ann. „The pilgrim and the arch: Path and passageways at Qal‘at Sem‘an, Sinai, Abu Mena, and Tebessa“. U *Excavating Pilgrimage: Archeological Approaches to Sacred Travel and Movement in the Ancient World.*, uredili Wiebke Friese i Troels Myrup Kristensen, 166-186. New York: Routledge, 2017.
68. McCormick, Michael. *Origins of the European Economy: Communications and Commerce A.D. 300-900.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

69. Milovan, Vjekoslav. „Hodočašća kao osobit oblik štovanja Marije i Svetaca“. *Bogoslovska smotra* 44 (1974), br. 1: 106-119.
70. Myrup Kristensen, Troels. „Excavating Meriamlik: Sacred space and economy in late antique pilgrimage“. U *Excavating Pilgrimage: Archeological Approaches to Sacred Travel and Movement in the Ancient World.*, uredili Wiebke Friese i Troels Myrup Kristensen, 224-244. New York: Routledge, 2017.
71. Myrup Kristensen, Troels. „Landscape, Space and Presence in the Cult of Thecla at Mariamlik“. *Journal of Early Christian Studies* 24 (2016), br. 2: 229-263.
72. Petsalis-Diomidis, Alexia. „The Body in Space: Visual Dynamics in Graeco-Roman Healing Pilgrimage“. U *Pilgrimage in Greaco-Roman & Early Christian Antiquity.*, uredili Jas' Elsner, Ian Rutherford, 183-218. New York: Oxford University Press, 2005.
73. Pullan, Wendy. „Intermingled Until the End of Time: Ambiguity as a Central Condition of Early Christian Pilgrimage“. U *Pilgrimage in Greaco-Roman & Early Christian Antiquity.*, uredili Jas' Elsner, Ian Rutherford, 387-409. New York: Oxford University Press, 2005.
74. Quilici, Lorenzo. „Land Transport, Part 1: Roads and Bridges“. U *The Oxford Handbook of Engineering and Technology in the Classical World.*, urednik John Peter Oleson, 551-579. Oxford: Oxford University Press, 2008.
75. Rantala, Jussi; Vuolanto, Ville. „Pilgrimage in Pausanias“. U *Travel, Pilgrimage and Social Interaction from Antiquity to the Middle Ages.*, uredili Jenni Kuuliala, Jussi Rantala, 122-140. Oxon: Routledge, 2020.
76. Rapp, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition.* London: University of California Press, 2005.
77. Runciman, Steven. *A History of the Crusades Vol. I: The First Crusade and the Foundation of the Kingdom of Jerusalem.* Cambridge: Cambridge University Press, 1951.
78. Sarris, Peter. „Restless Peasants and Scornful Lords: Lay Hostility to Holy Men and the Church in Late Antiquity and the Early Middle Ages“. U *An Age of Saints?: Power Conflict and Dissident in Early Medieval Christianity.*, uredili Peter Sarris, Matthew Del Santo i Phil Booth, 1-10. Boston: Brill, 2011.
79. Scott McKinley, Allan. „The First Two Centuries of Saint Martin of Tours“. *Early Medieval Europe* 14 (2006), br. 2: 173-200.
80. Seager, Robin. *Pompey the Great: A Political Biography.* Berlin: Blackwell Publishing, 2002.

81. Severn, Paul. „A History of Pilgrimage“. *International Journal for the Study of the Christian Church* 19 (2019), br. 4: 323-339.
82. Sheppard, SI. *The Jewish Revolt AD 77-74*. Oxford: Osprey Publishing, 2013.
83. Stafford, Grace. „Early Christian Female Pilgrimage to the Shrines of Saint Menas, Saint Simeon the Elder, and Saint Thecla“. *Studies in Late Antiquity* 3 (2019), br. 2: 251-293.
84. Stephens Falcasantos, Rebecca. „Wondering Wombs, Inspired Intellectuals: Christian Religious Travel in Late Antiquity“. *Journal of Early Cristian Studies* 25 (2017), br.1: 89-117.
85. Talbot, Alice-Mary. „Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts“. *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), 153-173.
86. Thacker, Alan. „Rome: The Pilgrim's City in the Seventh Century“. U *England and Rome in the Early Middle Ages: Pilgrimage, Art, and Politics.*, uredila Francesca Tinti, 89-139. Turnhout, Brepols Publishers, 2014.
87. Theodoret of Cyrrihus. *A History of the Monks of Syria*, Preveo Richard Price. Michigan: Cirstercian Publications, 1985.
88. Turner, Victor i Turner, Edith. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press, 1978.
89. Van Dam, Raymond. *Saint and Their Miracles in Late Antique Gaul*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.
90. Voltaggio, Michele. „*Xenodochia* and *Hospitia* in Sixth-Century Jerusalem: Indicators for the Byzantine Pilgrimage to the Holy Places“. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 127 (2011), br. 2: 197-210.
91. Webb, Diana. *Medieval European Pilgrimage, c.700-c.1500*. New York: Palgrave, 2002.
92. Willem Drijvers, Jan. *Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*. Leiden: Brill, 1992.
93. Zaradija Kiš, Antonija. *Sveti Martin: Kult sveca i njegova tradicija u Hrvatskoj*. Nova Etnografija: Zagreb, 2004.