

*lucida  
intervalla*

ČASOPIS ZA KLASIČNE NAUKE  
A JOURNAL OF CLASSICAL STUDIES

50 (2021) FILOZOFSKI FAKULTET  
BEOGRAD

*Lucida intervalla* – Časopis za klasične nauke / A Journal of Classical Studies  
Periodično izdanje Filozofskog fakulteta u Beogradu  
ISSN 1450-6645  
Izlazi jednom godišnje

*Uredništvo*

Stephanie West (Oxford), Aleksandar Loma (Beograd), Boris Pendelj (Beograd),  
Vojin Nedeljković (Beograd), Daniel Marković (Cincinnati), Nenad Ristović (Beograd)  
Sandra Šćepanović, gl. i odg. urednik (Beograd), Dragana Dimitrijević (Beograd), Il  
Akkad, sekretar uredništva (Beograd)

*Adresa*

Čika-Ljubina 18–20, 11000 Beograd, Srbija  
telefon +381112639628  
e-mail [lucida.intervalla@f.bg.ac.rs](mailto:lucida.intervalla@f.bg.ac.rs)  
[www.f.bg.ac.rs/lucidaintervalla](http://www.f.bg.ac.rs/lucidaintervalla)

*Žiro-račun*

840-1614666-19, s pozivom na broj 0302

Štampanje ove sveske pomoglo je Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

Na osnovu mišljenja Ministarstva nauke (413-00-1080/2002-01)  
ova publikacija oslobođena je plaćanja opšteg poreza na promet,  
shodno čl. 11 st. 7 Zakona o porezu na promet.

Петар Јосиповић  
Универзитет у Београду  
Филозофски факултет  
petarjspvc4@rocketmail.com

## Павлин из Ноле и култ реликвија: Часни крст и Св. Феликс

Апстракт. У раду се, на основу доступних извора, проучавају погледи Павлина из Ноле на култ реликвија. Најпре се анализирају његова начелна размишљања о култу светитеља и култу реликвија, два тесно скопчана позноантичка и средњовековна феномена. У централном делу рада се његови богословски погледи представљају кроз два конкретна примера, добро документована у сачуваним изворима – Часни крст и мошти Св. Феликса.

Кључне речи. Павлин из Ноле, култ реликвија, Часни крст, Св. Феликс.

### Увод

У последњих неколико деценија, велики број истраживача посветио је пажњу проучавању култа реликвија у средњем веку. Досадашњи бројни успешни подухвати показали су да је том питању било могуће прићи са неколико различитих страна, премда је избор истраживачког правца у највећој мери зависио од врсте коришћених извора. Истраживање култа реликвија, као једне од многих тема културне историје позне антике, у великој мери почива на тумачењима заснованим на сачуваним наративним изворима. Они нуде не само богословска тумачења материјалних израза побожности, већ јасно описују и доживљај великог броја верника у односу на физичке остатке светости. У том смислу, наш покушај да анализирамо погледе на култ реликвија ноланског свештеника и потоњег епископа Павлина (352/353–431), у највећој мери ослања се на његова сачувана писма и песме. У њима се он повремено, понекад и сасвим узгредно, осврће на ову тему. Пре него што пређемо на главни ток нашег излагања, сматрамо сврсисходним да читаоцу понудимо неколико уводних теоријских напомена о култу реликвија, као и основне биографске податке о Павлину из Ноле.

Појам реликвија (грч. *λείψανα*, лат. *reliquiae*) у најширем смислу означава остатке нечега што је изгубљено или уништено (Доолеу 1931, 3). Такође, говорећи у општим језичким оквирима, реликвије се могу дефинисати као било која врста материјалног објекта која се односи

на одређеног појединца, извесни догађај или специфично место које је повезано са њима. У том смислу, у ранохришћанском дискурсу је овај термин почео да се употребљава као одредница за посмртне остатке светитеља, било да се радило о целовитом телу, или само о његовим деловима (WALSHAM 2010, 11). Временом, денотативно значење појма је проширено тако да обухвати и контактне/секундарне реликвије, тзв. *brandea*, односно предмете који су попримили својства моштију са којима су биле у додиру (WIŚNIEWSKI 2019, 3). Међу њима се, као несумњиво најзначајнији у овој епохи, истицао Часни крст, будући реликвија која је била у непосредном контакту са Христовим телом током његовог страдања (WORTLEY 2009, 1–19; FROLOW 1961, 21–51). До почетка V столећа, поштовање култа реликвија било је веома распрострањено у највећем делу хришћанског света, о чему јасно сведоче познати случајеви откривања светитељских моштију (*inventiones*) и њихови преноси (*translationes*) на унапред одређена места (KLEIN 2010, 55–59; CLARK 2001, 168–176).

Побожност великог броја хришћана крајем IV и почетком V века била је обележена управо појавом и ширењем култа реликвија. Из једне такве хришћанске породице потицао је и Меровије Понтије Павлин, рођен 352/353. године у Аквитанији.<sup>1</sup> Припадао је угледном аквитанском роду (*gens*) Понтијеваца, представницима нове муниципалне аристократије, која је узимала све више учешћа у политичком и друштвеном животу провинције и престонице.<sup>2</sup> Добро порекло осигурало му је квалитетно

---

<sup>1</sup> Датум Павлиновог рођења немогуће је одредити с великом прецизношћу. У писму Августину с краја 395. године (*Ep.* 4.3), он пружа један од ретких података о својој животної доби, премда и тада кроз магловите библијске референце. Наиме, позивајући се на чудо из Дела апостолских (Дап 4, 22), указао је на то да је „имао више од четрдесет година“. На основу тога се може извести закључак да је *terminus ante quem* његовог рођења 355. година. У *Paul. Carm.* 21.377–378, Павлин се присећа да је Феликсу посветио своју прву момачку браду (*depositio barbae*), што се може прилично поуздано датовати у 381/382. годину. Таква хронологија, уколико се у обзир узме просечни узраст у којем су римски аристократи приступали овом обреду, поткрепљује чињеницу да је морао бити рођен средином шесте деценије IV века. TROUT 1999, 275 оправдано у аргументацију као чинилац уводи Аузонијев одлазак у Тријер 366/367. године. Уколико је Аузоније био Павлинов *grammaticus*, нереално је узети као годину његовог рођења 355, будући да са њим није могао да проведе довољно времена у својству учитеља. Сходно томе, разумно је сместити Павлиново рођење у 352. или 353. годину. Томе у прилог иде и потоња хронологија Павлиновог *cursus honorum*-а. Хипотеза коју је Воотн 1982а, 57–64 предложио, а према којој се Павлиново рођење смешта у 348. годину, превише је екстремна и тиме неодржива са осталим кључним датумима Павлинове биографије.

<sup>2</sup> О Понтијевцима нема скоро никаквих података. У V веку се на оснивача овог рода (*generis princeps*) осврнуо Сидоније Аполинар у једној од својих песама, именујући га као Понтија

образовање, које је стекао под будним оком бурдигалског учитеља Аузонија, потоњег васпитача царског наследника Грацијана у Триру (MATTHEWS 1975, 32–55; BOOTH 1982b, 329–343). Убрзо по завршетку формалног образовања, Павлин је започео свој политички *cursus honorum*. Постао је суфектни конзул сасвим сигурно пре 378. године, а 380. и 381. годину провео је на положају угледног *consularis*-а Кампаније.<sup>3</sup> Захваљујући пријатељству са Аузонијем, Павлин је у Италији могао да успостави контакт са најугледнијим учесницима у политичком животу позног Царства. На основу доступних извора, у ту скупину би оправдано било убројити Квинта Аурелија Симаха, Петронија Проба и Никомаха Флавијана.<sup>4</sup> Осим лаичких првака, контактирао је и с папом Даматом (366–384) и миланским епископом Амброзијем, који су оставили немали траг на његов доживљај хришћанства и његову побожност (TROUT 1999, 36–40). Извесно је да се Павлин из Италије у јужну Галију вратио пре 384. године, а претпоставља се да је његова одлука била подстакнута политичким нередом који је изазвала побуна узурпатора Магна Максима у лето 383. године (MICHÉL 2010, 133–135; TROUT 1999, 51). По повратку у завичај, највећи део времена проводио је на једном од својих поседа у Хебромагу, који се налазио недалеко од провинцијског центра, Бурдигале (дан. Бордо) (*Aus. Epp.* 24–25).

У неком тренутку пре 389. године, Павлин је склопио брак са хришћанком Терасијом, угледном аристократкињом пореклом из Хиспаније (*Paul. Carm.* 21.398–404). Будући да се Павлин у периоду од 384. до 389. године постепено окретао подвижничком начину живота, старији истраживачи били су склони да такав преокрет припишу улози његове супруге хришћанке. Новија тумачења овог феномена наводе нас да одговоре потражимо на другом месту (COOPER 1992, 150–164; SALZMAN 1989, 207–220). Други догађај који се одиграо у овом периоду је подеснији као потенцијални узрок Павлиновог духовног преображаја. На њега је снажан утисак оставио Мартин, епископ Тура, с којим се сусрео у

---

Павлина (*Sid. Carm.* 22.114–119). Вид. такође и HEINZELMANN 1982, 665.

<sup>3</sup> Питање хронологије Павлинових магистратура је веома комплексно и почива на низу претпоставки. Датум са највећим утемељењем у изворима је година ступања на положај суфектног конзула, тачније 378. година. Аузоније се нешто касније осврће на овај период и имплицитно указује на чињеницу да је Павлин пре њега био на положају конзула, а из документарних извора је познато да је Аузоније обављао ту службу 379. године. Ову аргументацију вешто је изнео TROUT 1999, 278–281.

<sup>4</sup> О Симаху вид. SOGNO 2006.

Вијену у неком тренутку између 386. и 389. године.<sup>5</sup> Не треба искључити могућност да су његов неупитни епископски ауторитет и надалеко чувене чудотворне способности (Sulp. Sev. *Vita Mart.* 19) подстакле Павлина да се са супругом отисне јужно од Пиринеја и окрене монашком начину живота (Paul. *Ep.* 18.9). Пошто га је у Бурдигали крстио градски епископ Делфин,<sup>6</sup> Павлин се са Терасијом преселио на своја имања на Иберијском полуострву (Paul. *Carm.* 10.232–233; Trout 1999, 64–66). Средином 394. године, донео је одлуку да се одрекне своје имовине и дотадашњег друштвеног и политичког статуса, чиме је и озваничио своје замонашење (Paul. *Ep.* 4.1). Неколико месеци касније, на Божић исте године, епископ Барселоне Лампије рукоположио га је за свештеника без сталне парохије (Trout 1991, 237–260), што је имало одјека у вишим хришћанским круговима на територији западног дела Царства.<sup>7</sup> После Васкрса 395. године, заувек напустивши Галију и Хиспанију, упутио се са супругом у кампанску Нолу (Paul. *Ep.* 1.11), где је испрва боравио као свештеник, а од 407/413. и као нолански епископ.<sup>8</sup> Преминуо је 22. јуна 431. године, окружен пријатељима и епископима оближњих дијецеза који су дошли да се на самрти опросте од њега (Uran. *De obitu* 2).

У Ноли је Павлин створио разгранату хришћанску комуникациону мрежу.<sup>9</sup> Епистоларним путем одржавао је контакт са дугогодишњим пријатељем Сулпицијем Севером, монахом у јужној Галији, и хипонским епископом Августиним.<sup>10</sup> У посету му је 400. и 403. године дошао Никита,

---

<sup>5</sup> Том окупљању присуствовао је и руански епископ Виктриције, који се на челу своје дијецезе налазио од 386. године, што се уједно узима и као *terminus post quem* овог сусрета. О Мартину Турском вид. PernoUD 2006 и Stancliffe 1983, 119–140. О Виктрицију вид. два Павлинова писма (*Ep.* 18 и 37) и Clark 2011, 365–376.

<sup>6</sup> Обред крштења у Милану у време Амброзија је добро документован, па у овом случају може да послужи као парадигма. Наиме, обичај је био да се *competentes* пријаве епископу пре почетка Великог поста и да изразе спремност да ноћ уочи Ускрса буду крштени, а да у периоду од пријављивања до чина крштења двапут дневно одлазе код епископа ради упознавања са основама вере (*traditio symboli*). На овај начин, литургијска заједница предвођена епископом била је осигурана од приступа недостојних катихумена. О овоме вид. Ferguson 2009, 634–647.

<sup>7</sup> Крајем IV столећа је и међу епископима било веома мало оних који су потицали из редова *virī clarissimi*. Вид. нарочито Gilliard 1984, 153–175.

<sup>8</sup> Павлин 407. године помиње Павла као епископа Ноле (Paul. *Carm.* 26.619). Са друге стране, Августин Павлина ословљава епископом у делу О држави Божјој 413. године.

<sup>9</sup> О овом питању вид. Mratschek 2001, 511–553 и Mratschek 2002.

<sup>10</sup> Павлин је Северу упутио чак тринаест писама. Преписка са Августиним је сачувана у знатно мањој мери. О постојећим лакунама вид. и даље користан рад Courcelle 1951, 253–

угледни епископ Ремезијане, указавши му тиме велику част (Светковић 2019, 179–203). Напоследку, требало би поменути и долазак Меланије Старије, Павлинове даље рођаке, која му је из Свете земље донела честицу Часног крста на дар (Paul. Ep. 29; Мурџу 1947, 59–77). Списак Павлинових пријатеља и адресата се овим кратким набрајањем ни приближно не исцрпљује. Њиховим помињањем у оквиру уводних напомена настојимо само да скренемо пажњу на престиж Ноле и Павлина као једног од најутицајнијих клирика у јужној Италији с почетка V столећа.

У контексту теме нашег рада важно је нагласити и да је Нола у Павлиново време уздигнута са позиције неугледног руралног светилишта регионалног значаја до познатог центра хришћанске гостопримљивости, препознатљивог по великом броју знаменитих реликвија и Павлину као импресарију њиховог култа.<sup>11</sup> У том смислу, Павлин је пуно дуговао миланском епископу Амброзију, који му је између 395. и 397. године послао честице моштију Св. апостола Андрије и Луке, као и новооткривених миланских мученика Гервасија и Протасија (Paul. Ep. 32.17; McLynn 1994, 363–364; Clark 2001, 169). Међутим, Павлин је Нолу као један од нових центара хришћанског ходочашћа прославио кроз приповест о Св. Феликсу, ноланском исповеднику вере из III века, чије су мошти почивале у старој базилици и пре Павлиновог рођења. Реликвије Св. Феликса, светих апостола и миланских мученика представљале су осу по којој је Павлин поравнао свето време и свети простор у Ноли.<sup>12</sup> Приказивање Павлинових погледа на питање култа реликвија, као и начин на који их је доживљавао и прослављао су, уосталом, централне теме нашег рада.

Напоследку, корисно би било дати неколико напомена о изворима којима смо се служили. Као што смо на почетку нагласили, реч је о писмима и песмама Павлина из Ноле. Од укупног корпуса, данас великим делом изгубљеног, остало је сачувано педесет једно писмо и двадесет осам песама. Иако критичко издање Павлину приписује тридесет три песме, савремени истраживачи су чак пет одбацили због упитне аутентичности. Једно од преосталих писама (Paul. Ep. 34) заправо је говор, придружен претходном писму (Paul. Ep. 33). Хартеловом издању, на које се већина старијих истраживача ослањала, поуздано се може приписати и један

---

300.

<sup>11</sup> Појам импресарио дугујемо чувеној студији П. Брауна (Brown 2015, 30).

<sup>12</sup> О светом времену и светом простору вид. и даље корисну студију: Елијаде 2003. Од новијих радова на ову тему вид. нпр. KILDE 2008; SMITH 1992; SPICER / HAMILTON 2005; IUGNA-PRAT 2001; CHARMICHAEL ET AL. 1994.

Павлинов епитаф посвећен извесном Кинегију, који је Волш, преводилац писама и песама на савремени енглески језик, уврстио у своје издање. Највећи број сачуваних Павлинових песама и писама може се сместити у хронолошки оквир омеђен 395. и 408. годином, уз неколико изузетака који потврђују закључак. Будући да Павлин није чувао своја писма, све што је од његове прозне делатности сачувано припада његовим адресатима (Trout 2017, 255–258).

### **Павлинови богословски погледи на култ светитеља и култ реликвија**

У доступним позноантичким изворима који се тичу култа реликвија, скоро по правилу се налази и на богословске анализе веома распрострањеног култа светитеља. Штавише, слободно се може рећи да ове две појаве, које припадају истом тематском кругу, стоје у специфичном међузависном односу.<sup>13</sup> У том погледу, ни Павлинова писма ни песме не одступају од тог обрасца. Пре него што се посветимо Павлиновим погледима на култ реликвија, било би корисно укратко представити његова схватања о улози светитеља у хришћанској свакодневици. Ту најпре мислимо на присутност светитеља на земљи (*praesentia*), али и на однос који је светитељ на духовној и физичкој равни остваривао са својим остацима, реликвијама.

Пошавши од тврдње да је недељиви Христос равномерно присутан у сваком од светитеља, Павлин је закључио да су због тога и њихове појединачне воље у савршеној хармонији (Paul. *Carm.* 15.247–255). Свети апостоли и мученици, кроз које Христос свакодневно делује и преко којих свету показује своју милост, за Павлина су били јасан показатељ да је он након васкрсења постао Господ живих, а не мртвих (Paul. *Ep.* 49.4), будући да су светитељи боравили истовремено и на небу и на земљи. Христос је на њих утиснио „свети жиг“ са својим ликом, начинивши их правим и достојним преносиоцима своје истине (Paul. *Ep.* 23.26). У том смислу, сваки хришћанин који је тежио да иде Христовим путем, морао је да ходи стазама којима су пре њега ишли свети исповедници вере и мученици, иако је она била приступачна само неколицини (Paul. *Carm.* 21.543–544). У описивању небеских пребивалишта светитеља, Павлин је често посезао за сликовитим алегоријским представама. Христос је представљао главу имагинарног светог тела, а светитељи су

<sup>13</sup> Ту појаву је својевремено одлично разјаснио BROWN 2015, нарочито 1–22 (оригинално издање је из 1981. године). Од тада је публикован велики број студија које су следиле Браунов модел. Вид. нпр. DÉROCHE / WARD-PERKINS / WIŚNIEWSKI 2019; HOWARD-JOHNSTON / HAYWARD 1999.



се „попут орлова“ окупљали око њега, сачињавајући труп и удове (Paul. *Carm.* 24.899–900). У сличном маниру, Павлин се служио аналогијама у стилизовању својих теолошких погледа. Рај је замислио и описао крајње материјално, у дискурсу позноантичке црквене архитектуре, правећи паралелу између олтара и Господа, испод којег су почивале реликвије/ светитељи (Paul. *Carm.* 27.207–208).<sup>14</sup> На тај начин је указао на постојање идеалног, али удаљеног небеског обрасца, који је са мање или више успеха опонашан на земљи.

Павлинову нарочиту пажњу привлачили су мученици и исповедници вере, тим пре што се и Св. Феликс убрајао у ту категорију. Баш као што је својим деловањем оглашавао присуство у светитељима, Христос је својевољно са њима страдао на великом броју различитих мученичких крстова (Paul. *Ep.* 38.3). Тела страдалника за веру су у великом броју случајева уништана до непрепознатљивости, чиме су римски магистрати покушавали да одврате нове мученике од подвига.<sup>15</sup> С тим у вези, Павлин је у свом тумачењу васкрсења следио образац који је дефинисао Атинагора.<sup>16</sup> Иако би људско тело било дезинтегрисано, моћ Господа над њим тиме не би била нимало окрњена (Paul. *Carm.* 15.143–144). Исто тако, истакао је да је страдалник веровањем у Господа могао да порази и поништи смрт. У тријумфу суровог страдања, душа је односила коначну победу над телом и сједињавала се са Христом на небу, међу „сјајним звездама“ (Paul. *Carm.* 15.146–151). Будући духовна вертикала, доњим делом ослоњена на литургијски ритам црквене заједнице, а горњим причвршћена „небеским крунама“ светих мученика (Paul. *Carm.* 21.129–137), сећање на страдалнике представљало је окосницу Павлинових

<sup>14</sup> Вид. OUSTERHOUT 1998a, 81–120 и BOGDANOVIĆ 2018.

<sup>15</sup> О овом питању постоји обимна литература. Овде ћемо навести само важније радове, којима смо ми били у прилици да се служимо: BYNUM 1995, 21–58; SORDI 1983, 108–132; REVILLARD 2021; CLARK 1998, 99–115.

<sup>16</sup> Средином 2. века, питање посмртних телесних остатака догматски је посматрано у оквиру питања васкрсења, о чему је речит траг оставио Атинагора у својој расправи О васкрсењу мртвих. Подстакнут практичним проблемима људске трулежности и распаљивости, покушао је да одговори на питање како ће дезинтегрисано тело, попут оног које је појела звер или је нестало у бродолому, моћи да васкрсне када за то дође час. Његов одговор указао је на привремену пропаљивост људских остатака, која је временски претходила „славном васкрсењу“, понудивши тако антитетички осврт на двојни карактер људског мртвог тела. У закључку, Атинагора истиче како је васкрсење поновно стварање човека, односно спајање његових распршених физичких овоземаљских остатака са његовом душом. Васкрсење човека морало је да подразумева промену. Вид. Athen. *De res.* 4–8. Многи ови расправу сматрају апокрифном. О томе вид. BYNUM 1995, 28–29.

богословских конструкција. Опонашање мученичког подвига, макар у виду духовне жртве или усвајањем специфичног система вредности, за Павлина је означавало темељ живота у Христу.

Светитељи су били присутни у свакодневном животу позноантичких хришћана. Будући да њихово деловање није било омеђено границама физичког света, утицај светитеља протезао се на духовни живот појединаца и читавих заједница (Brown 2015, 50–68; Conant 2010, 1–46). У личностима које су стекле поштовање због свог аскетског начина живота, врлина и побожности, присуство светих било је најочигледније. Павлин је сматрао да су у Сулпицију Северу, побожном подвижнику из Примулијака,<sup>17</sup> своје телесно пребивалиште нашли истовремено Св. Мартин и Св. Клар, који су га препознали као истинског хришћанина у којем је јеванђеље сазрело (Paul. Ep. 27.3). Осим у случају достојних појединаца, светитељи су оглашавали своје постојање на земљи и ширим заједницама у виду разноврсних чудотворења, која су најчешће била везана за свете реликвије.<sup>18</sup> Управо је на њиховом примеру Павлин најуспешније нијансирао своје богословске погледе. Сада ћемо посветити више пажње том питању.

Пишући руанском епископу Виктрицију, Павлин се у једном писму осврнуо на престиж његовог града, који је својим трудом и залагањем преобразио у „нови Јерусалим“ на Западу (Paul Ep. 18.5).<sup>19</sup> Виктриције је 396. године свечаним дочеком прославио долазак реликвија неколико знаменитих светитеља у Руан,<sup>20</sup> када је надахнуто говорио о њиховим

<sup>17</sup> О монашкој заједници Сулпиција Севера у Примулијаку вид. Alciat 2011, 85–98.

<sup>18</sup> По својој природи, култ реликвија био је тесно скопчан са чудотворењима, која су била најчешћи појавни облик светитељских моћи и врлина. У првим вековима после Христа, поглед савременика на питање чуда, нарочито оних који нису били хришћани, био је замагљен феноменом магије, што је олакшавала и чињеница да се свако чудо могло веома лако уклопити у магијски дискурс. Уосталом, оптужбе на рачун магије имале су увек везе са доживљајем једне заједнице према другој заједници или, још чешће, појединцу, који су сматрани страним и другим/другачијим. Магија је у извесном смислу, баш као и чудотворење, била дефинисана својом друштвеном рецепцијом. О овом питању вид. Aune 1978, 1507–1557 и КеЕ 1983.

<sup>19</sup> О опонашању Јерусалима вид. Alexander 1999, 104–119; Ousterhout 1998b, 393–404. О епископском ауторитету у позноантичкој Галији вид. Van Dam 1985, с нарочитим освртом на библиографију.

<sup>20</sup> Појам *adventus* односи се на свечани дочек, у овом случају, реликвија. У свечаној процесiji, званичници и грађани, предвођени царем и клиром, излазе пред градске капије и дочекују реликвије које пристижу до капија, том приликом певајући химне у њихову част. О томе вид. *The Oxford Dictionary of Late Antiquity (ODLA)*, s.v. *adventus*.

својствима.<sup>21</sup> С обзиром на то да се поменуто Павлиново писмо може поуздано датовати у 397/398. годину, то имплицира да је био прилично упућен у нова дешавања у удаљеној дијецези на Сени. Павлинов стил и израз у реченом писму јасна су сведочанства о поштовању које је имао према Виктрицију и његовом успеху у прибављању и преношењу реликвија у Руан. Тај град је *post translationem* постао „ново пребивалиште апостола“, који су у сваком тренутку „били присутни“ у њему (Paul. Ep. 18.5). Уздижући Виктриција, Павлин је подвукао да свети апостоли, преко својих земних остатака, „са задовољством“ бораве у његовом граду и да му са радошћу помажу у обављању епископских обавеза (Paul. Ep. 18.5). Врлине Виктрицијеве пастве, удружене вером у Христа и уједињене послушношћу према свом епископу, гарантовале су да свети апостоли неће ни у једном тренутку напустити Руан. Напослетку, Павлин је текстуалну вињету посвећену Виктрицију и светим реликвијама заокружио једноставном тврдњом, сасвим разумљивом тек у контексту његовог односа према култу Св. Феликса, истакавши да су Виктриције и свети апостоли били „сарадници“ (Paul. Ep. 18.5). Иако овај поетични исказ ни у каквом случају не наговештава равноправан однос између епископа и светитеља, ипак указује на посебну везу коју је импресарио култа имао са својим светим патронима у позноантичкој заједници.

Попут Виктриција у Руану, свете реликвије је поседовао и Север у свом манастиру Примулијаку. Међу највреднијима били су земни остаци Св. Мартина и његовог пратиоца Клара.<sup>22</sup> Север је у оквиру поменутог манастирског комплекса саградио цркву у Кларову част, а тим поводом је од Павлина затражио стихове којима би прославио сећање на њега (Paul. Ep. 32.4). У форми натписа на зиду, Павлинови стихови су преображени из обичних речи у вербалну икону, постајући својеврсни духовни путокази и тумачи за побожне погледе присутних хришћана.<sup>23</sup> Осим што се у њима могу пронаћи трагови Павлинове уникатне архитектуралне егзегезе, они могу да послуже и као извор првог реда за његове погледе на поједине аспекте култа реликвија. Као и многи пре њега, Павлин је једино Кларово тело сматрао мртвим, док је његова душа, ослобођена телесних стега, „пронашла радост међу звездама“ (Paul. Ep. 32.6). За Павлина је од кључног

---

<sup>21</sup> За превод Виктрицијевог говора на савремени енглески језик вид. CLARK 2011, 376–399. О Виктрицију вид. HUNTER 1999, 401–430.

<sup>22</sup> Поменутог Св. Клара не треба мешати са истоименим епископом Нанта с краја 3. столећа, односно са игуманом манастира посвећеног Св. Марцелу из 7. века.

<sup>23</sup> О натписима у позноантичким црквама, као и о односу речи и слике у контексту натписа вид. LEATHERBURY 2020.

значаја била чињеница да су Кларове мошти почивале испод црквеног олтара, будући да се над њима редовно обављао обред свете литургије.<sup>24</sup> У том смислу, представљале су директну спону између неба и земље као посредник *sui generis*. Њихова својства представљала су гаранцију да ће свети ритуал бити валидан, па је почетком V века полагање реликвија испод олтара постало *sine qua non*. Поред тога, Павлин је у њима видео и темељ духовног јединства са Севером, са којим га је спајало прекаљено хришћанско пријатељство (Paul. Ep. 32.6).<sup>25</sup> Заједничким молитвама, Павлин над моштима Св. Феликса, а Север над Кларовим, остварили су повезаност која је превазилазила физичку удаљеност кроз телесне остатке светитеља, духом уједињених у Христу (Paul. Carm. 18.22–24).

Као што смо већ нагласили у уводу, у Нолу су свете реликвије пристизале са различитих страна. У неком тренутку између 395. и 397. године, милански епископ Амброзије је Павлину послао честице моштију Светих апостола Андрије и Луке, као и новооткривених миланских мученика Назарија, Гервасија и Протасија.<sup>26</sup> Како бисмо што јасније истакли значај добијених реликвија за ноланску заједницу, најбоље је укратко се осврнути на архитектурална решења за којима је Павлин посегао у креирању велике просторне иконе путем светих моштију.<sup>27</sup> Крајем IV столећа, на северном ободу комплекса постојала је само стара црква (*basilica vetus*), у којој су више од једног века почивале мошти Св. Феликса. У периоду између 401. и 403. године, Павлин је завршио изградњу нове цркве (*basilica nova*), просторно оријентисане у правцу југ–север, која се својим улазом наслањала на северни зид старе цркве. Нова базилика била је одређена за похрањивање светих реликвија које је Павлин добијао са различитих страна – није искључено да је из тог

<sup>24</sup> Одредба *item placuit*, према којој су испод црквеног олтара морале бити положене свете реликвије ради ваљаности извршеног обреда, донета је 401. године на црквеном сабору у Картагини, а поменуто Павлиново писмо датује се у 403/4. годину. Не делује извесно да је први догађај непосредно утицао на други. Павлин је вероватно већ практиковао похрањивање реликвија испод олтара. О овој правној одредби вид. СROOK 2000, 12–13. Овај обичај практиковао је још у IV столећу милански епископ Амброзије, када је реликвије Св. Набора и Св. Феликса положио испод црквеног олтара. О томе вид. McLYNN 1994, 215–216.

<sup>25</sup> О Павлиновим пријатељствима, а нарочито о концепту хришћанског пријатељства који је неговао, вид. WHITE 1992, 146–163, као и CONYBEARE 2000, 60–90.

<sup>26</sup> Година 395. је *terminus post quem* зато што су тада откривене мошти Св. Назарија у Милану. Вид. McLYNN 1994, 363–364. Списак нуди сам Павлин (Paul. Ep. 32.17). За датум вид. CLARK 2001, 169.

<sup>27</sup> Концепт просторне иконе дефинисао је А. Лидов. О томе вид. LIDOV 2006, 325–372, АКЦУМА 2011, 643–662; PENTCHEVA 2009.

разлога њена градња уопште и започета. Како би две различите цркве претворио у јединствени свети простор, Павлин је срушио део северног зида старе базилике. Овим је омогућио да се са олтара нове цркве, испод ког су биле похрањене реликвије светих апостола и мученика, директно може видети гробница Св. Феликса у старој цркви (Paul. *Ep.* 32.13). На тај начин је, превазишавши просторну дистанцу, остварио непосредни визуелни контакт између моштију Св. Феликса и тек пристиглих реликвија.<sup>28</sup>

Удаљеност између две цркве могла је бити највише десет метара. Празан простор који је постојао међу њима Павлин је претворио у величанствено унутрашње двориште окружено портиком, који је ликовним представама указивао на пут до врата нове базилике.<sup>29</sup> На осликаним зидовима налазио се уникатан и уметнички иновативан старозаветни наративни циклус, којим је Павлин ефектно и континуирано преносио своје поруке на госте и ходочаснике (Paul. *Carm.* 27.511–541). На западном зиду нове цркве направљени су мозаици праћени натписима (*tituli*) (GADEUNE 1990, 71–74), текстуалним тумачењима датих визуелних представа, а у наставку и две капеле, које је Павлин предвидео за сахрањивање пријатеља и угледних клирика (TROUT 1999, 150–151). Када се све наведено узме у обзир, може се извући неколико корисних закључака о утицају реликвија на архитектурална решења у Чимитилеу. Стара базилика, унутрашње двориште и нова базилика, Павлиновом замишљу претворене су у јединствени свети простор, који је почињао на југу гробницом Св. Феликса, а завршавао се на северу олтаром, испод којег су почивале реликвије светих апостола и мученика (1). Рушењем северног зида старе цркве, Павлин је на визуелној равни спојио Феликсове мошти са честицама земних остатака других светитеља, чиме је превазишао њихову међусобну удаљеност (2). Напослетку, од унутрашњег дворишта и портика, тачније празног међупростора који је настао у току изградње нове базилике, Павлин је направио тродимензионалну позадину за својеврсно визуелно тумачење своје просторне иконе (3). Сви закључци јасно сведоче о значају који је Павлин придавао култу светитеља и реликвија, будући да је своју целокупну градитељску делатност усмерио у правцу њиховог истицања кроз архитектуралну егзегезу. Свети простор

---

<sup>28</sup> Археолошка истраживања Чимитилеа ишла су у неколико етапа током XX века. За преглед истраживања, којима смо се и ми служили, вид. MERCGLIANO 1988; TESTINI 1985, 329–371; LENMANN 1990, 75–93; FERRANTE 1995, 746–755; TESTINI 1986, 213–219.

<sup>29</sup> За унутрашње двориште у комплексу Св. Феликса вид. KIELY 2004, 443–479; VAN DEN HOEK 2000, 173–219.

у Ноли, дефинисан моштима светих, постао је Павлинова позорница за духовне спектакле.

Зашто је прикупљање светих реликвија било значајно за Павлина? Одговор на ово питање лежи у уводу једанаестог *natalicium*-а (405)<sup>30</sup>, у којем је детаљно образложио своје погледе на распрострањеност светих остатака. Прве векове после Христовог страдања, обележене прогонима и суровим погубљењима, Павлин је окарактерисао као „тамну старину“ (Paul. *Carm.* 19.16). Како би помогао хришћанима у невољи, Господ је распоредио гробове светитеља широм земље, баш као што је учинио „са звездама на ноћном небу“ (Paul. *Carm.* 19.18–19). Њихове мошти требало је да заштите угрожене и да својим деловањем кроз чудотворење шире хришћанску веру. Међутим, највредније свете реликвије припале су „Божјом вољом“ важнијим градовима, па је зато тела Св. Петра и Павла положио у Рим, светску престоницу „ослепелу од многих грехова“ (Paul. *Carm.* 19.45–56). Мошти осталих апостола биле су похрањене у другим знаменитим градовима (Paul. *Carm.* 19.81–86). Међутим, ако се Картагина поносила реликвијама Св. Кипријана (Paul. *Carm.* 19.141), а Галија телом Св. Мартина (Paul. *Carm.* 19.153–154), шта је било са осталим местима која су при овој расподели остала ускраћена за своје заштитнике?

Према Павлиновом тумачењу, Господ је „у својој милости“ допустио да се мошти светитеља пренесе и у делове света који нису „поседовали“ своје мученике (Paul. *Carm.* 19.315–318). Ауторитет за *translatio* реликвија пронашао је у наводној делатности цара Константина, којем је приписао преношење светих телесних остатака апостола Андрије и Тимотеја у Цариград, а које је, као што је познато, уистину пренео његов наследник Констанције (Paul. *Carm.* 19.329–341; WORTLEY 2005, 216; WORTLEY 2004, 487–496). Побожни хришћани, искуствено уверени у величанствено деловање реликвија, желели су да са собом понесу њихове честице

---

<sup>30</sup> *Natalicium* је „рођенданска песма“ коју је Павлин писао у част упокојења Св. Феликса и његовог „рођења на небесима“. Читао их је јавно сваке године у Ноли на дан прославе Св. Феликса (14. јануар). Први је написао 395. године док је још увек боравио у Хиспанији, а последњи сачуван је из 407. године. Своје песме писао је уз вешту употребу реторске вештине. Већина сачуваних *natalicia* има карактер говора намењених јавним светковинама, о чему нарочито добро сведочи чињеница да се неретко непосредно обраћа својим слушаоцима. Вид. нпр. Paul. *Carm.* 18.210–218, 19.378–394, 19.595–603. ROBERTS 2010, 53–69 примећује да су на Павлина утицај могле имати Менаңдрове расправе. О Менаңдру вид. RUSSELL / WILSON 1981. О појединим топосима у структури Павлинових песама вид. CAIRNS 1972, 115–117. Не треба губити из вида ни то да је Павлин стил својих лирских композиција прилагођавао потребама и способностима слушалаца, на шта одлично указује GREEN 1973, 79–85.

ради сопствене „заштите“. Користећи се сваком могућом приликом у близини моштију, откидали су делиће светих костију као „веома жељену награду“ за своју искрену побожност (Paul. *Carm.* 19.353–362). Како су честице реликвија почеле слободно да циркулишу, Павлин је закључио да утицај сахрањеног светитеља није био ограничен на место његовог укопа (Paul. *Carm.* 27.442–445). Напротив, свуда где се налазио комадић светог тела, ту би, такође, била присутна његова целокупна моћ (Paul. *Carm.* 27.446–448). Једна честица имала је иста својства као целовите свете мошти (*pars pro toto*).

Попут већине својих савременика, Павлин је на прослављање култа реликвија гледао најчешће из перспективе њихових чудотворних својстава. Најпре, веровао је да су свете мошти својим деловањем могле јасно да укажу на поседнутост. Карактеристично и живописно, у духу своје епохе, представио је један хипотетички сусрет поседнутог са светим реликвијама. Он би, суочен са светитељским моштима, имао снажну реакцију – стајао би наспрам њих „отворених уста, шкртуао би зубима, а усне би му пениле“ (Paul. *Carm.* 19.272–273). У исто време, док је *daimon* у њему покушавао да се опире, „својим шакама повлачио би косу и вукао је ка небесима, стојећи на врховима прстију“ (Paul. *Carm.* 19.274–275). Снажна физичка реакција коју је поседнути имао била је одговор страног духовног ентитета на моћ реликвија, а не самог човека, његовог телесног домаћина (Paul. *Carm.* 19.266–270).<sup>31</sup> За Павлина, присуство ових демона је на симболичкој равни представљало упорни рецидив претхришћанских обреда и култова, у којима је чак аурикуларно препознавао трагове женствених гласова што дозивају Бакха (Paul. *Carm.* 19.278–282). У том смислу, „егзорцизам“ који Павлин описује имао је двојак ефекат на ширем плану – потврђивао је моћ светитеља и њихово присуство у реликвијама, истовремено оснажујући процес христијанизације кроз тријумф Христа над паганским обичајима и уверењима путем светих посредника.

Уопштено говорећи о реликвијама, Павлин је истакао и њихова

---

<sup>31</sup> Истеривање демона био је друштвени догађај *per se*, будући да је за његово успешно извођење било потребно присуство великог броја сведока. Реликвије су биле средство којим је егзорцизам спровођен, али је њихову моћ увек дефинисао клирик, најчешће епископ. Напоследку, сваки изгон бесова био је необични синестетички спектакл, својеврсно сведочанство побожности IV и V века, која је све више стремилa ка материјалном и чулном. Поред егзорцизама, постојала је и пракса испитивања демона, који су били принуђени физичком блискошћу светих реликвија да говоре оно што су били упитани. Вид. Wiśniewski 2019, 70–75.

исцељујућа својства. После вишесатне молитве над олтаром нове цркве, испод којег су се налазиле реликвије апостола и миланских мученика, Павлин је једном приликом пронашао лек – полагајући усне на олтар који је покривао реликвије, трагао је за исцељењем (Paul. *Carm.* 28.110–114).<sup>32</sup> Непосредно након тога, његове молитве биле су услышене, а његова реакција била је јасан показатељ колико је вере полагао у чудотворна својства светих моштију.

Последњи део нашег рада посвећен је конкретним примерима Павлиновог прослављања култа реликвија, тачније његовом односу према Часном крсту и моштима Св. Феликса. Кроз та два случаја, добро документована у његовим сачуваним списима, могуће је сликовитије представити неке од богословских хипотеза које смо изложили у овом поглављу.

### **Павлинови погледи на Часни крст и на мошти Св. Феликса**

Крајем II и почетком III века, свети оци понудили су своја прва тумачења симбола крста.<sup>33</sup> Иако многи од њих у њему нису видели ништа више до још једног профаног предмета лишеног узвишене симболике, јавиле су се спорадичне аналогии са појединим старозаветним објектима, у којима су облик и функција крста антиципирани у времену пре Христовог страдања (GARZIRANOV 2018, 81). Од III stoleћа па надаље, крст је у јавној сфери попримио два напоредна значења. С једне стране, сматран је нарочитим изразом ауторитета, а истовремено је истицана и његова апотропејска функција.<sup>34</sup> Крст је статус кључног хришћанског симбола стекао тек у IV веку, после открића Часног крста и његове промоције у Катихетским предавањима Кирила Јерусалимског.<sup>35</sup> У

<sup>32</sup> Чудотворна исцељења на гробовима била су нарочито густо збијена у данима великих празника (ANGENENDT 2016, 18–19).

<sup>33</sup> За преглед ранохришћанских погледа на симбол крста вид. одличну студију LONGENECKER 2015, 149–161.

<sup>34</sup> О овом питању вид. NICHOLSON 2000, 309–329 и SPALDING-TRACEY 2020.

<sup>35</sup> Кирил Јерусалимски био је личност од прворазредног значаја за настанак и промовисање култа Часног крста. Средином IV века, 350. или 351. године, ступио је на положај јерусалимског епископа, у жеку сукоба између правоверних хришћана и аријанаца, који су се осликавали како на поделама у црквеној јерархији, тако и на нижим, лаичким нивоима. Кирилов глас непосредно је сачуван у важној збирци Катихетских предавања, низу лекција које је одржао или као свештеник 348/9. године, или непосредно по постављењу на епископску функцију годину дана касније. Такође, важне податке нуди и писмо које је послао цару Констанцију 351. године. За основне податке о његовој биографији и делатности вид. DRIVERS 2004, 31–63; DRIVERS 1999, 79–95.



Павлиново време, почетком V столећа, графичка представа крста и честице највредније страсне контактне реликвије, крста на којем је страдао сам Христос, увелико су биле раширене и доступне. Следећи обрасце које су успоставили богословски ауторитети III и IV столећа, Павлин је продубио симболику крста својим живописним метафорама, а у великој мери је утицао и на прослављање Часног крста као једне од највреднијих хришћанских реликвија.

Препознавши симболички потенцијал визуелне представе крста, Павлин је на основу његова два појавна модалитета метафорички изложио поједине основе хришћанске догме. Почео је детаљним описивањем две сличне, „близаначке“ форме. Први је био крст у облику слова „Т“ (трокраки, од којих се два крака под правим углом пресецају са трећим у једној тачки), а други је био Христов монограм (петокраки, у којем се три крака пресецају у једној тачки, а садржи и словну скраћеницу  $\chi\rho$  / *chi-rho*) (Paul. *Carm.* 19.613–622). Са изложеним визуелним представама, Павлин је ефектно упоредио међузависност Свете Тројице. У случају Христовог монограма, указао је на чињеницу да се три одвојена крака пресецају у једној заједничкој тачки, чиме су истовремено били независни, али нераздвојиви (Paul. *Carm.* 19.629–631). Симболику у „Т“ крсту пронашао је у постојању три засебна крака са једним исходистем (Paul. *Carm.* 19.632–636). У оба случаја, тачку пресека поистоветио је са почетком и крајем, местом где све почиње и где се све завршава (Paul. *Carm.* 19.645). Имагинативни капацитет омогућио је Павлину да посетне за најзвишенијим од хришћанских симбола и да на основу његове просторне пројекције визуелно представи сложени међузависни однос Свете Тројице.

Павлин је неретко проналазио префигурације крста при тумачењу одељака из Старог завета. Иако није могао бити свестан ове вечно присутне мистерије, Ноје је направио барку дугачку 300 лаката (Пост 6, 15), што је за Павлина било индикативно будући да је овај број на грчком означавао словом тау (Т), које је истовремено представљало и словни симбол за крст (Paul. *Ep.* 24.23). Ова паралела симболички добија на тежини када се у обзир узме и то да је Павлин цркву најчешће упоређивао са Нојевом барком. Тврдио је да ће попут барке што је опстала током потопа и црква опстати на овом свету (Paul. *Ep.* 24.23).<sup>36</sup> У сличном маниру, са крстом је упоредио и дрво на које је Господ указао Мојсију у Мери, уз помоћ којег је горку воду начинио слатком и погодном за

---

<sup>36</sup> За упоредбу цркве са Нојевом барком вид. Paul. *Ep.* 49.10.

пиће (Изл 15, 22–26).<sup>37</sup> Антиципирањем крста у старозаветном наративу, Павлин је покушао да његов симболички потенцијал оствари изван линеарног и двојако омеђеног историјског времена. Тиме је непосредно указао на безвременост мистерије крста, који је одувек био присутан као поливалентни хришћански симбол.

Међутим, Павлин је сматрао да је истинско тумачење симболике крста хришћанима постало доступно тек по Христовом страдању. У јединственом процесу духовне идентификације, лирски је изједначио самог Христа са крстом на којем је пострадао (Paul. Ep. 32.7). На њему су се налазили тело и крв Христови, како у тренутку смрти, тако и у цикличној динамици литургије и светог времена. Последично, уколико би неко поседовао честицу Часног крста, заједно са њом „поседовао“ би и Христа (Paul. Ep. 32.7). Због свега наведеног, за Павлина је крст имао изражену сотириолошку симболику, неодвојиву од Христовог страдања и потоњег васкрсења. С тим у вези, неретко је посезао за метафорама које су алудирале на спасење. На крају света, само истински хришћани, они који су својом вером завредили да буду „обележени крвљу са непобедивог крста“, биће спасени (Paul. Carm. 26.147–149). У сличном маниру, Павлин је на једном месту крст представио као кључни инструмент спасења што превазилази границе есхатолошког, упоредивши га са Јаковљевим лествама (Пост 28, 10–13) (Paul. Carm. 17.153–160). Крст је за Павлина био и метафизичко „кормило“, којим хришћанин управља „једрилицом свога срца“, ношеном „повољним ветровима“ што их шаље Христос (Paul. Carm. 17.181–184). Напослетку, будући да је својим страдањем на крсту Христос уништио грех плоти (Paul. Carm. 20.51–53), начинио га је кључним симболом тријумфа и непокорености (Paul. Carm. 26.106). Изложене метафоре наводе нас недвосмислено на закључак да је за Павлина представа крста била нарочито знамење, било као наговештај спасења, било као знак духовне победе. Међутим, какав однос је Павлин имао према самој реликвији Часног крста?

Нола је у Павлиново време била важно чвориште у веома разгранатој мрежи размене вредних реликвија. Пишући Северу 402. или 403. године, Павлин се присетио посете Меланије Старије, која му је из Јерусалима донела честицу Часног крста, иначе поклон јерусалимског патријарха Јована (Paul. Ep. 31.1). Павлин је тих дана очекивао и реликвије неколико источних мученика од извесне Силвије, али оне никада нису пристигле у Нолу (Paul. Ep. 31.1). Будући да Северу није могао да пошаље речене мошти мученика са Истока ради освећења цркве у Примулијаку, Павлин

<sup>37</sup> Ову упоредбу Павлин прави двапут: вид. Paul. Carm. 17.29–32 и 26.343–345.

му је уместо тога даровао честицу Часног крста као „вредан поклон“ (Paul. Ep. 31.1). Пре него што ју је отпослао у јужну Галију, похранио ју је у посебан златни реликвијар, који је у исто време штитио реликвију од оштећења и на визуелној равни сведочио о свом светом садржају.<sup>38</sup> Иако је овај фрагмент Часног крста физички „био скоро недељив“, Павлин је Севера саветовао да „унутрашњим видом“ у њему открије моћ читаве реликвије и да га користи ради своје безбедности и као гаранцију вечног спасења (Paul. Ep. 31.1). Указујући нарочито поштовање према Северовој побожности, Павлин је у истом писму истакао да је човек попут њега имао свако право да и материјално поседује Часни крст, будући да га је „већ имао у свом срцу, носећи га снагом свог [монашког] позива“ (Paul. Ep. 31.2). Међутим, уколико би честицу ове реликвије Север искористио за освећење цркве, она му не би била презентна на свакодневном нивоу. У том смислу, Павлин га је саветовао да испод олтара положи фрагменте светих моштију апостола и мученика које је већ поседовао, а да делић Часног крста задржи уз себе ради благостања (Paul. Ep. 32.8).

За Павлина је Часни крст представљао својеврсни визуелни и тактилни подсетник на Христово страдање, који је имао значајну улогу у годишњем прослављању Васкрса на универзалном нивоу. Чињеница да је „Свето дрво“ читава три столећа остало неоскрнављено, упркос свим покушајима хришћанских непријатеља да му затру сваки траг, Павлину је сведочила о његовој неспорној вредности (Paul. Ep. 31.3). Чини се да је за Павлина било веома важно и то што је у процесу открића учествовала царска породица, којој је та улога припала Божјом промишљу. Истицањем неупитног световног и духовног ауторитета цара Константина и његове мајке Јелене, Павлин је желео да потврди аутентичност пронађене реликвије, чиме би и Божја воља била санкционисана према овоземаљским нормама (Paul. Ep. 31.4). Нарочиту пажњу посветио је описивању првог посведоченог чуда Часног крста, када је тек преминули човек попут Лазара „ослобођен стега смрти“ (Paul. Ep. 31.5). Овај пасаж јасно говори о Павлиновом духовном сензибилитету. Иако су заслуге за откриће у највећој мери припале Св. Јелени, Павлин је истакао и важну улогу јерусалимског епископа у потоњем прослављању реликвије. Њему је по инерцији припало јурисдикционо право да је надзире и штити од руку и пољубаца посвећених ходочасника, што је за Павлина представљало правни преседан на основу којег је и сам остварио

---

<sup>38</sup> О покушају идентификације овог златног реликвијара вид. Klein 2012, 641.

ауторитет да постане импресарио култа реликвија у Ноли (Paul. Ep. 31.6).<sup>39</sup> Упркос томе што су епископи Јерусалима на све начине покушавали да очувају интегритет Часног крста, побожни путници односили су са собом његове честице, премда то није угрозило суштину највредније страсне реликвије. Напротив, ширењем фрагмената у нове крајеве, њена чудотворна својства постала су доступна великом броју хришћана, што је Павлин у сваком погледу подстицао и одобравао (Paul. Ep. 31.6).

Кроз два примера која су нам доступна у изворима, можемо приказати Павлина како се служи реликвијом Часног крста. У свом једанаестом *natalicium*-у (405), детаљно описујући читав случај,<sup>40</sup> осврнуо се на преступника који је једном приликом из нове базилике украо велики реликвијар са основом у виду малог металног венца, украшеног разноврсним драгуљима, у којем се налазила честица Часног крста (Paul. Carm. 19.673–676). Иако је уз пуно потешкоћа успео да напусти Чимитиле, разбојника, који се из Ноле преко Везува упутио ка Риму, у бегу су омела чудотворна својства реликвије коју је украо (Paul. Carm. 19.528–545). Напоследку је ухваћен, али је реликвијар који је похарао био озбиљно оштећен, уз изузетак подлоге коју је од уништења заштитио фрагмент Часног крста (Paul. Carm. 19.687–690). Павлин је ово чудо протумачио двојак. Дејство реликвије на крадљивца било је пресудно, будући да га је она физички „ослабила“ толико да није могао да оствари свој наум и побегне (Paul. Carm. 19.691–692). Још важнија од тога била је чињеница да је разбојник јавно говорио о моћи Часног крста, који му је „руке учинио слабашним“ и парализованим у тренуцима када је желео да сломи реликвијар (Paul. Carm. 19.693–695). Павлин је умешно и са лакоћом велику незгоду претворио у личну победу и тријумф читаве ноланске заједнице.

Нешто раније, 404. године, Павлин је наишао на проблем при уређивању комплекса Св. Феликса. Две трошне дрвене колибе налазиле су се наспрам нове базилике, а њихови власници одбијали су да се из њих иселе и да Павлину дају допуштење за њихово рушење (Paul. Carm. 28.66–74). Усред ноћи, у једној од њих избио је пожар, који је убрзо затим захватио и другу (Paul. Carm. 28.75–76). Пошто се ватра неконтролисано ширила, а Павлин је био уплашен да ће захватити и околне грађевине, посегао је за честицом Часног крста у најтежем тренутку. „Држећи је у руци“, упутио се у правцу буктиње „како би се суочио са пламеном“

<sup>39</sup> О епископском ауторитету и његовом снажењу у позној антици вид. RAPP 2005, 172–207. О односу појма ауторитета и моћи у случају епископа вид. JACOBS 2016, 31–35.

<sup>40</sup> За целу приповест вид. Paul. Carm. 19.378–715.

(Paul. *Carm.* 28.117–119). Убрзо се ватра стишала, а потом се испоставило да ниједна оближња грађевина није била оштећена у пожару. Павлин је сузбијање ове несреће приписао деловању Часног крста, због којег је ватра згасла на „истом месту где се и упалила“ (Paul. *Carm.* 28.123–125). Честица „Светог дрвета“ спасила је од пропасти Феликсов комплекс у Чимитилеу.

У оба догађаја, реликвија Часног крста имала је запажену улогу. Међутим, баш као и њој, Павлин је повољан расплет ситуације упоредо приписивао Св. Феликсу, који је као заштитник стајао над читавом хришћанском заједницом у Ноли. Његове мошти почивале су у старој цркви и несумњиво су представљале највредније реликвије које је Павлин „поседовао“. У наставку рада, осврнућемо се на развој култа Св. Феликса у Ноли, на запажена чудотворења његових реликвија, као и на Павлинову улогу посредника између светог патрона и житеља Ноле.

Почетком 407. године, у свом тринаестом *natalicium*-у, Павлин је окупљене госте у унутрашњем дворишту комплекса у Чимитилеу подсетио сумарно на све заслуге Св. Феликса (Paul. *Carm.* 21). Том приликом није пропустио да се осврне и на своја лична дуговања према овом светитељу, „свом поштованом оцу и заштитнику“, којем је могао да захвали на свему што је поседовао у животу (Paul. *Carm.* 21.344–354). Будући „његов слуга и штићеник“ (Paul. *Carm.* 21.355–356), Павлин је са Св. Феликсом неговао посебан однос. Када се 394. године одрекао своје имовине, учинио је то у његово име, јер је тек тада „придобрио [истинско] богатство“ (Paul. *Carm.* 15.10–14). У извесном смислу, Павлин је своју личност и имовину идентификовао са Св. Феликсом – све материјалне трошкове из дана проведених у Ноли, Павлин је сматрао издацима свог патрона, а не сопственим (Paul. *Carm.* 20.1–12). У јануару 406. године је прослава Св. Феликса била безмало на ивици пропасти. Као надзорник његовог култа, Павлин је имао потешкоћа да обезбеди довољну количину хране којом би послужио велики број угледних гостију и ходочасника. Међутим, у последњем тренутку, успео је да набави „две свиње и једно теле“, али је чак и тај успех дуговао Феликсовој милости (Paul. *Carm.* 20.13–27).

Павлин је Феликсову наклоност осећао у „најнеизвеснијим тренуцима свог живота“ (Paul. *Carm.* 13.12–13). У њему је налазио свог заштитника, светитеља који је будним оком надзирао његово благостање и спасавао

га у неповољним приликама својим многобројним чудима.<sup>41</sup> Због тога је сведочење о Феликсовим чудотворењима за Павлина била пријатна одговорност, а састављање надахнутих песама у част његовог празника нарочит израз захвалности.<sup>42</sup> Основни предуслов за адекватно испуњење овог Павлиновог завета било је присуство великог броја људи, који би током рецитована једног *natalicium*-а били преображени у велику и јединствену духовну заједницу. Павлин је од њих очекивао суделовање у празновању Св. Феликса, будући да је њихов искрени емотивни одговор на стихове био неопходан као последња карика у ланцу хришћанског заједништва (Paul. *Carm.* 18.8–24).<sup>43</sup> Ништа мање важан био је и однос који је Павлин, као импресарио култа, имао са својим светим патроном. Његову лирску биографију уподобио је по обрасцу сопственог живота, идентификујући се са својим заштитником и на искуственом плану.<sup>44</sup> Павлинова *natalicia* начелно су писана с намером да слушаоца убеде у постојање двосмерног односа са Св. Феликсом – он је био Павлинов покровитељ, а заузврат је захтевао само „слатки јарам и лако сужањство“ (Paul. *Carm.* 12.32–33). Здруженим деловањем, Феликс својим чудотворењима, а Павлин речима, вешто попут тумача који једини разуме језик светитеља, начинили су „Нолу надалеко познатом“ (Paul. *Carm.* 18.165–169). Уз добру репутацију дошли су и нови хришћански житељи, који су наместо „бедних насиша“ саградили нове грађевине (Paul. *Carm.* 18.170–174). Плодоносни однос импресарија и патрона у потпуности је преобразио хришћанску топографију Ноле.

Мошти Св. Феликса почивале су у централном делу старе цркве више од једног столећа, прекривене тешком мермерном плочом (Trout 1999, 160–161). Преко два отвора на њеној површини, приступ садржају гробнице био је доступан свим ходочасницима. Служећи се једним од њих, унутрашњост саркофага испуњавали су миром, које је постајало чудотворна контактна реликвија у тренутку када би дошло у додир са телом Св. Феликса. Пошто би кроз други отвор изашло из гробнице, хришћани су га прикупљали у посебним ампулама, направљеним

<sup>41</sup> Павлин је захвалност дуговао Св. Феликсу чак и током пловидбе ка Ноли 395. године (Paul. *Carm.* 13).

<sup>42</sup> О овој захвалности је Павлин често надахнуто писао (Paul. *Carm.* 21.47–59).

<sup>43</sup> У последње време, истраживање јавних светковина у позној антици добило је на великом значају. Недавно је објављена студија која проучава овај феномен на тлу Палестине: вид. Weiss 2014, нарочито 227–253. За начелне податке о перформансу у позној антици вид. Wevv 2007.

<sup>44</sup> Феликсова биографија је написана у оквиру 4. и 5. *natalicium*-а. Павлин се током излагања свесно обраћао публици, чиме је желео да превазиђе јаз између приповести и стварности. О питању односа између Павлина и Св. Феликса вид. нарочито Conybeare 2000, 88–89.

управо с том наменом (Paul. *Carm.* 21.583–591).<sup>45</sup> Крајем 406. године, на изненађење свих присутних, уместо светог мира из саркофага је изашла „гомилица прашине“ (Paul. *Carm.* 21.592–601). Уплашен за интегритет Феликсових моштију, нолански епископ Павле наложио је Павлину и другим свештеницима да подигну мраморну плочу и да истраже узрок ове необичне појаве. Испоставило се да целовитост тела није била нарушена, као и да ниједна дивља животиња није оштетила свете мошти (Paul. *Carm.* 21.602–615). Павлин је овај догађај опевао у *natalicium*-у написаном идуће године, али је фокус читаве приповести пренео на посебан однос који је имао са Св. Феликсом. Према његовом тумачењу, „овај дар достојан поштовања“ добио је од свог патрона како би „погледом и додиром“ приступио његовој светости.<sup>46</sup> На тај начин, Св. Феликс је обезбедио Павлину прилику да буде међу првима који су пришли његовим моштима након покопа, чиме је показао своју „велику љубав“, за коју је Павлин скромно веровао да је „није достојан“ (Paul. *Carm.* 21.566–582).

Осим што се трудио да његов култ етаблира и учини препознатљивим у Ноли и оближњим местима Кампаније, Павлин је намеравао да утицај Св. Феликса буде осетан и на већим раздаљинама. У првом *natalicium*-у изразио је уверење да је Феликсова „моћ приметна широм света“ (Paul. *Carm.* 12.1–4). Штавише, смештајући Нолу по угледу одмах иза Рима на имагинарној мапи хришћанских светих места, Павлин је још 396. године јавно исказао своје претензије да култ Св. Феликса промовише на икуменском нивоу (Paul. *Carm.* 13.26–30). Велики број ходочасника долазио је у Чимитиле 14. јануара сваке године, полагајући завете над

---

<sup>45</sup> Ходочасници су могли да набаве нарочите оловне *ampullae*, у којима су носили свету воду или свето миро, истовремено контактне реликвије и сувенире. Неке од тих ампула су имале развијену сотириолошку иконографију, јединствену за такав тип реликвијара. О овом питању вид. FRANK 2006, 194. О уникатној иконографији ампула из лангобардске колекције вид. COX MILLER 2015, 101–109.

<sup>46</sup> Павлин је чулне метафоре сматрао најпогоднијим начином да представи свој сложени вредносни систем. За разлику од савремених тумачења, према којима светлост улази у око посматрача, класичне интерпретације вида указују на то да је око емитовало зраке који су непосредно додиривали предмете. Услед тога, поглед је по својој суштини био еквивалентан додиру, па га је у контексту позне антике исправније окарактерисати као активну делатност. О позноантичком тумачењу чула вида вид. NELSON 2000, 143–168, нарочито 153. Убрзо је оно постало општеприхваћено, па га следи и FRANK 2000, 114–133. О поређењу чула вида и додира вид. ВЕТАНСКОУРТ 2018, 1–7. Сличну непосредност обезбеђивало је и чуло додира, које се ни у каквом случају не може свести само на физички контакт. За генерални поглед на однос чула додира и култа реликвија вид. CLASSEN 2012, 35–41, као и BARTLETT 2013, *passim*.

светим реликвијама (Paul. *Carm.* 14.44–45). Иако је Павлин описао ове велике скупине људи крајње поетично, не треба с превише сумње узети наведене географске одреднице што указују на њихово порекло – својим бројем истицали су се житељи јужних делова Италије, тачније Луканије, Апулије и Калабрије, али је исто тако било и посетилаца који су на путовање полазили из Лацијума, чинећи својим мноштвом *via Appia* „невидљивом“ (Paul. *Carm.* 14.55–70).<sup>47</sup>

Рачунајући на бројне ходочаснике жељне одмора и окрепљења, Павлин је током своје свештеничке каријере радио на подизању конака у близини комплекса Св. Феликса. У ноћи уочи прославе, ове дрвене колибе „одзвањале су“ подједнако хармонијом мушких и женских гласова, који су једногласно појали „чедне химне у његову [Феликсову] част“ (Paul. *Carm.* 21.91–96).<sup>48</sup> Павлин би присутне подсећао да је Феликсова „моћна душа била жива на небесима“, а да су они од самог Господа на поклон добили тело светитеља, које је имало нарочита својства (Paul. *Carm.* 18.105–125). У великим редовима, ходочасници су прилазили саркофагу, желећи да што више времена проведу у његовом светом присуству (*praesentia*) (Paul. *Carm.* 18.126–130). Међу окупљенима је било и пуно побожних сељака из околних места, који су ради исцељења са собом водили и стоку (Paul. *Carm.* 18.195–209). Павлин је такве тренутке егзалтиране побожности умео да искористи и на практичан начин, трудећи се да на том таласу проповеда правоверно хришћанство и да християнизује недовољно преобраћене сељаке (*pagani*).<sup>49</sup> У прилог му није ишао само сензибилитет присутних, већ и концентрација чудотворења, која је свој врхунац достигала баш на дан Св. Феликса (Paul. *Carm.* 23.45–60). У том смислу, како је Павлин гледао на свог патрона?

Из његове перспективе, Св. Феликс био је потпуно равноправан са осталим светитељима, како апостолима, тако и мученицима. У метафори

---

<sup>47</sup> У литератури, овај одељак познат је као „Каталог ходочасника“. Будући да поменути феномен превазилази тематске оквире нашег рада, вид. GUTPILLA 2008, 179–198.

<sup>48</sup> Појање химни у част Господа додавало је звуку нову просторну димензију. Претварало га је у својеврсну аурикуларну икону, која је могла да продре „крз људске духовне пејзаже“. Клод Леви-Строс је чак упоредио светост са пријатним звучним надражајима, остављајући профаност свакодневице у потпуној тишини (MURRAY SCHAFER 1994, 51–52). У том смислу, звук је био један од кључних чулних посредника између хришћанина и светитеља, а тако га је несумњиво доживљавао и Павлин. О овоме вид. MÜNZ-MANOR / ARENTZEN 2019, 36–37 и LINGAS 2013, 311–358.

<sup>49</sup> За детаљна тумачења о утицају култа Св. Феликса на ширење хришћанства у руралним насељима око Ноле, вид. TROUT 1996, 175–186 и TROUT 1995, 281–298.



којом је желео да ослика небеску јерархију, Павлин је позиционирао Феликса са Христове десне стране, убројивши га у светитељско „стадо“ (Paul. *Carm.* 14.134–135). Попут Св. апостола Петра и Павла у Риму, заштитник Ноле био је жив у Христу (Paul. *Carm.* 15.68–71), али су његове мошти почивале на земљи на радост хришћана, којима су непрестано „служиле“ (Paul. *Carm.* 14.89–97).<sup>50</sup> Због тога Павлин није оклевао да га освоји „лекаротом људских душа“ и да границе његовог утицаја прошири далеко ван Кампаније, на све оне ходочаснике који би му указали истинско поштовање (Paul. *Carm.* 19.195–208). Иако се свештеник Феликс смрћу решио бремена телесности, Павлин га није сматрао обичним покојником, већ мучеником „који спава“ (Paul. *Carm.* 27.370–381).

Иза Павлинове употребе појма мученика, којим се служио како би представио Феликсов светитељски статус, несумњиво се крије програмска делатност. У петом *natalicium*-у, његову смрт описао је као достојанствен крај једног остарелог подвижника, али га то није омело да свесно избрише важне разлике између појмова мученика и исповедника вере. Са циљем прослављања његовог култа, Павлин је Св. Феликса опевао као „мученика који није пролио крв“, али је страдао душом. Тежња да добровољно положи живот за Христа, за Павлина је била сасвим довољна квалификација да га уброји у редове страдалника за веру (Paul. *Carm.* 14.1–12). Штавише, Феликс се на небесима могао подичити двоструком чашћу, будући да је понео два венца. Први је био бели, који је заслужио пошто је преминуо спокојно, а други црвени, као симбол поднете жртве и мученичког „страдања“ за живота (Paul. *Carm.* 18.138–153). Услед свега наведеног, Св. Феликс наликовао је старозаветним патријарсима и апостолима по „својим способностима и части“, упркос томе што нису били истоветни по достигнућима (Paul. *Carm.* 26.276–293). Имајући сва богословска тумачења у виду, очигледно је да је за Павлина било од прворазредног значаја да Св. Феликса представи као достојног светитеља, који је својим угледом и чудотворењима могао да парира већ снажно утемељеним светачким култовима.<sup>51</sup> Због тога је велики део *natalicia* био посвећен његовим чудима, чијом је програмском употребом потврђивао Феликсов светитељски престиж.

Време које је Господ даровао Св. Феликсу да проживи на земљи није било довољно, па је Павлин на једном месту истакао да су његове реликвије добиле чудотворна својства како би и *post mortem* могао да настави своју делатност (Paul. *Carm.* 19.283–306). Павлин се на разноврсне начине трудио да увећа славу Феликсових моштију, па је делимично и због тога прибавио реликвије других светитеља, „које су Феликсово

коначиште [својом вредношћу] начиниле препознатљивим“ (Paul. *Carm.* 27.428–439).<sup>52</sup> Врсте Феликсових чудотворења биле су сасвим у духу епохе – ослобађао је поседнуте људе од демонског утицаја, исцељивао је болесне и рањене и штитио своју заједницу и Царство од упада варвара. С тим у вези, у наставку поглавља осврнућемо се на неколико парадигматичних чуда остварених дејством Феликсових реликвија.

На довратку Феликсовог светилишта, у близини његовог светог гроба, окупљени хришћани неретко су могли да сведоче борби демона за опстанак у телу свог домаћина. Гоњени силом „Христа који је исијавао“ из личности светитеља, гласно су изговарали своја имена, „тресући се и климајући главама“ (Paul. *Carm.* 14.21–35). У својеврсном јавном спектаклу, који је непосредно надзирао импресарио Павлин, велики број поседнутих налазио је спасење од патње, а присутни су „својим сузама“ доказивали да осећају „присуство самог Господа“ (Paul. *Carm.* 14.36–43). Павлин је, у традицији теолошких начела IV столећа, у поменутих *daimones* препознавао нехришћанска божанства, чији је утицај толико ослабио да нису могла да издрже ни силу моштију светитеља сахрањеног у гробници.<sup>53</sup> Иако би се у већини случајева радило о добровољној одлуци појединца да се помоли Св. Феликсу за спасење од демонског утицаја, дешавало се и да вољом светитеља поседнути буде грубо истргнут из редова пастве. Феликс је такве кажњавао „окрећући их наопако“, али треба напоменути да је Павлин инсистирао на томе да су интимни делови остајали покривени „како би се сачувала чедност“ човека (Paul. *Carm.* 23.82–105). После егзорцизма, поседнути би постајао „преображено и срећно боравиште“, над којим господари Бог, пошто би свете реликвије послужиле као материјални проводник Христове „свете ватре“ (Paul. *Carm.* 26.318–337). Без изузетка, позноантички изгон бесова представљао је колективни догађај.

---

<sup>52</sup> Виктриције из Руана је у свом говору *De laude sanctorum*, дочекујући реликвије неколицине светитеља 396. године, јасно изразио подршку идеји *concordia sanctorum*, према којој физичка блискост светих моштију погодује испољавању њихових својстава (Vict. *De laude sanct.* 6). У сличном духу је и Гауденције, епископ Бреше, одржао надахнути говор над приспелим светим реликвијама, посвећујући цркву коју је симболично назвао *basilica Concilium Sanctorum*. Намере поменутих епископа вероватно су изражавале побожну потребу да се мошти светитеља, или барем њихове честице, похране на достојном месту, у већ дефинисаном светом простору, надамак себи равних. О овоме вид. WIŚNIEWSKI 2019, 89.

<sup>53</sup> Рецепција демонског присуства мењала се у позној антици. Недавно је објављена студија посвећена различитим опажањима демона у односу на књижевни жанр. О томе вид. ELM / HARTMANN 2020.

У приближно истој поставци су се одвијала и исцељења. Павлин је тврдио да је ово чудотворно својство почивало „у Феликсовим костима“, преко којег је светитељ, истовремено присутан на небу и на земљи, помагао болесним људима (Paul. *Carm.* 18.154–165). Штавише, Св. Феликс је непосредно боравио на гробу у старој базилици, где је стално „надзирао своје мошти“ и бринуо о побожним ходочасницима који су долазили да му се поклоне (Paul. *Carm.* 18.181–189). Многи од њих долазили су са намером да положи завет светитељу, заузврат тражећи излечење од неке болести.<sup>54</sup> Највећи број ових исцељења одвијао се на дан Св. Феликса, када су многи хришћани приступали његовим моштима „молећи за помоћ“ (Paul. *Carm.* 26.384–394). Егзорцизми и чудотворна исцељења били су сваке године централни део светковине коју је организовао Павлин. Основано је претпоставити да је њихова концентрација била највећа у тренутку најснажнијег духовног набоја – уочи свете литургије, или непосредно након ње.<sup>55</sup>

У критичним ситуацијама по Нолу, па чак и читаво Царство, Павлин је посезао за заштитом Св. Феликса, којег је неретко промовисао као патрона целе Италије.<sup>56</sup> Почетком 407. године се захвалио Св. Феликсу на помоћи, који је, заједно са „оцима Петром и Павлом и њиховом браћом, светим мученицима“, подстакао Христа да одагна непријатељски напад „Гета“, тј. упад Радагајсове војске (Paul. *Carm.* 21.1–12).<sup>57</sup> Тада га је ословио „заштитником мира“ (Paul. *Carm.* 21.6). Павлин је другом приликом, током рецитовања *natalicium*-а, заједно са окупљеним хришћанима молио Св. Феликса за помоћ, очекујући да ће „укротити нецивилизоване варваре“, те да ће их „Христос бацити под његова [Феликсова] стопала попут заробљеника“ (Paul. *Carm.* 26.246–268). У оба наведена случаја, Павлин се нашао на челу хришћанске заједнице као посредник који је имао довољно ауторитета и утицаја да се непосредно обрати Св. Феликсу за помоћ. Показало се да је умео да искористи ту прилику, промовишући култ светитеља чији је импресарио био.

Током археолошких истраживања Чимитилеа, откривен је епитаф који може да послужи као одлично сведочанство о обичају сахрањивања надамак светитеља у Ноли (*tumulatio ad sanctos*) (CIL 10.1370). Извесни

<sup>54</sup> Овај феномен добро је истражен у TALBOT 2002, 153–173.

<sup>55</sup> О динамици литургијског времена вид. CHURUNGCO 2000, 3–28, 59–98, 177–210.

<sup>56</sup> Ово је била необична појава за прву половину V века. Постала је одомаћена тек почетком VII столећа, а нарочито раширена након опсаде Солуна, који је „одбранио“ Свети Димитрије својим чудима. О томе вид. FRENDO 1997, 205–224.

<sup>57</sup> Сажето о овом варварском упаду: HEATNER 2009, 173.

Кинегиде, вероватно Павлинов ученик, сахрањен је у близини гроба Св. Феликса на захтев мајке Флоре, сасвим сигурно пре 422. године.<sup>58</sup> Иза овога је стајало Павлиново и Флорино заједничко уверење да је покојник имао користи уколико би био покопан близу светих моштију. Да је Павлин такве погледе имао безмало три деценије, јасно показује то што је још у Хиспанији одлучио да свог сина Целза сахрани у Комплуту, „надомак мученика“, верујући да ће „њихова крв“ оплеменили његову „душу након смрти“ (Paul. Carm. 31.605–614). Међутим, Павлин је имао догматских недоумица у вези с овом праксом, па је нешто пре 422. године писао Августину како би их се решио. Августинов одговор био је сасвим супротан Павлиновим очекивањима и начелима.<sup>59</sup> Наиме, као једини позитиван ефекат *depositio ad sanctos*, Августин је видео продужење трајања сећања на преминулог, које су обезбеђивали престиж места укопа и чињеница да га је велики број побожних људи обилазио.<sup>60</sup> Имплицитно, био је убеђен да чудотворна својства Св. Феликса неће ни на какав начин утицати на спасење преминулог Кинегиде. Упркос неповољном одговору, Павлин није одустао од праксе сахрањивања у близини светих реликвија. Штавише, када је преминуо, његово тело било је похрањено у непосредној близини гробнице Св. Феликса, ишчекујући потпуно телесно васкрсење уз свог целоживотног патрона.

### Закључак

Култ реликвија, као специфичан израз материјалне побожности, прослављао је велики број позноантичких хришћана. Већ у првој половини V столећа, већина хришћанских заједница, најчешће предвођених локалним епископом, поседовала је физичке остатке светих покојника. Око њих је неретко, водећи рачуна о годишњем литургијском циклусу, устројавала читаву динамику друштвеног живота. По сличном обрасцу је функционисала и Павлинова заједница у Ноли, окупљена око моштију Св. Феликса, фрагмената моштију светих апостола и веома поштованог Часног крста, присутног у форми једне честице. Павлин је био импресарио њиховог култа. Током прославе празника у част Св. Феликса 14. јануара, рецитовао је „рођенданске песме“ (*natalicia*) у његову

---

<sup>58</sup> Хронологија је одређена према датовању Августиновог одговора на Павлинове недоумице; реч је о спису *De cura pro mortuis gerenda*.

<sup>59</sup> Будући да је овај спис важно сместити у одговарајући контекст, упућујемо на његово модерно тумачење: Rose 2013.

<sup>60</sup> Августинови погледи су веома разуђени у овом спису. На најважније закључке сумарно указује Trout 1999, 244–251.

част, у којима је помињао велики број несвакидашњих чудотворења, попут ослобађања поседнутих људи од демонског присуства, или спектакуларних исцељења.

Павлинови погледи на култ реликвија били су у складу са схватањима његових савременика, далеко утицајнијих богослова. То нипошто не значи да је његов допринос развоју овог култа занемарљив. Његово тумачење односа једне честице према целовитој реликвији, према којем су сва њена својства подједнако заступљена у сваком засебном делићу (*pars pro toto*), било је сасвим иновативно. Штавише, кроз неколико векова постало је *de facto* теолошки аксиом, практично одређујући начин на који су хришћани делили свете мошти и преносили делиће реликвија на удаљене локације. Осим тога, Павлин је на јединствен начин дефинисао свој однос са Св. Феликсом. Патрон и импресарио, сједињени у Христу, надзирали су ноланску хришћанску заједницу, водећи рачуна о њеном напретку, безбедности и правверности. Иако је Св. Феликс преко својих физичких остатака био „присутан“ међу хришћанима у Ноли, Павлин је био његов једини тумач. Својим надахнутим песмама интерпретирао је актуелне догађаје, који су по свом карактеру представљали део вечне свете историје. У том смислу, његове сачуване песме и писма представљају нијансиране богословске путоказе, који модерним истраживачима могу послужити у проучавању култа реликвија у позној антици.

## Библиографија

- AKIYAMA 2011 = A. Akiyama, „Interrelationships of Relics and Images in Buddhist and Christian Traditions: Comparative and Performative Aspects“, *Spatial Icons. Performativity in Byzantium and Medieval Russia*, ed. A. Lidov, Moscow 2011, 643–662.
- ALCIATI 2011 = R. Alciati, „And the Villa Became a Monastery: Sulpicius Severus' Community of Primuliacium“, *Western Monasticism ante litteram. The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. H. Dey, E. Fentress, Turnhout 2011, 85–98.
- ALEXANDER 1999 = P. Alexander, „Jerusalem as the Omphalos of the World: On the History of a Geographical Concept“, *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, ed. L. Levine, New York 1999, 104–119.
- ANGENENDT 2016 = A. Angenendt, „Holy Corpses and the Cult of Relics“, *Relics, Identity, and Memory in Medieval Europe*, ed. M. Räsänen, G. Hartmann, E. J. Richards, Turnhout 2016, 13–28.

- AUNE 1978 = D. Aune, „Magic in Early Christianity“, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Vol. 2 (1978), 1507–1557.
- BARTLETT 2013 = R. Bartlett, *Why Can the Dead Do Such Great Things? Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation*, Princeton–Oxford 2013.
- BETANCOURT 2018 = R. Betancourt, *Sight, Touch, and Imagination in Byzantium*, Cambridge 2018.
- BOGDANOVIĆ 2018 = J. Bogdanović (ed.), *Perceptions of the Body and Sacred Space in Late Antiquity and Byzantium*, New York 2018.
- BOOTH 1982a = A. D. Booth, „Sur la date de naissance de Saint Paulin de Nole“, *Écho du monde classique* 26 (1982), 57–64.
- BOOTH 1982b = A. D. Booth, „The Academic Career of Ausonius“, *Phoenix* 36 (1982), 329–343.
- BROWN 2015 = P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago–London 2015.
- BYNUM 1995 = C. W. Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*, New York 1995.
- CAIRNS 1972 = F. Cairns, *Generic Composition in Greek and Roman Poetry*, Edinburgh 1972.
- CHARMICHAEL ET AL. 1994 = D. Carmichael, J. Hubert, B. Reeves, A. Schanche (eds.), *Sacred Sites, Sacred Places*, London 1994.
- CHUPUNGO 2000 = A. Chupungco (ed.), *Handbook for Liturgical Studies, Vol. 5. Liturgical Time and Space*, Collegeville 2000.
- CLARK 1998 = G. Clark, „Bodies and Blood. Late Antique Debate on Martyrdom, Virginity and Resurrection“, *Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the Human Body in Antiquity*, ed. D. Montserrat, London 1998, 99–115.
- CLARK 2001 = G. Clark, „Translating Relics: Victricius of Rouen and Fourth-Century Debate“, *Early Medieval Europe* 10 (2001), 161–176.
- CLARK 2011 = G. Clark, „Victricius of Rouen: Praising the Saints“, *Body and Gender, Soul and Reason in Late Antiquity*, Farnham 2011, 365–399.
- CLASSEN 2012 = C. Classen, *The Deepest Sense. A Cultural History of Touch*, Champaign 2012.
- CONANT 2010 = J. Conant, „Europe and the African Cult of Saints, circa 350–900: An Essay in Mediterranean Communications“, *Speculum* 85 (2010), 1–46.

- CONYBEARE 2000 = C. Conybeare, *Paulinus Noster. Self and Symbols in the Letters of Paulinus of Nola*, Oxford 2000.
- COOPER 1992 = K. Cooper, „Insinuations of Womanly Influence: An Aspect of Christianization of the Roman Aristocracy“, *Journal of Roman Studies* 82 (1992), 150–164.
- COURCELLE 1951 = P. Courcelle, „Les lacunes dans la correspondance entre s. Augustin et Paulin de Nole“, *Revue des études anciennes* 53 (1951), 253–300.
- COX MILLER 2015 = P. Cox Miller, „Figuring Relics. Poetics of Enshrinement“, *Saints and Sacred Matter. The Cult of Relics in Byzantium and Beyond*, ed. C. Hahn, H. Klein, Washington D.C. 2015, 99–109.
- CROOK 2000 = J. Crook, *The Architectural Setting of the Cult of Saints in the Early Christian West, c. 300–1200*, Oxford 2000.
- CVETKOVIĆ 2019 = C. A. Cvetković, P. Gemeinhardt (eds.), *Episcopal Networks in Late Antiquity. Connection and Communication Across Boundaries*, Berlin–Boston 2019.
- DÉROCHE / WARD-PERKINS / WIŚNIEWSKI 2019 = V. Déroche, B. Ward-Perkins, R. Wiśniewski, *Culte des saints et littérature hagiographique*, Leuven–Paris–Bristol 2019.
- DOOLEY 1931 = E. Dooley, *Church Law on Sacred Relics*, Washington, D. C. 1931.
- DRIJVERS 1999 = J. W. Drijvers, „Promoting Jerusalem: Cyril and the True Cross“, *Portraits of Spiritual Authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, ed. J. W. Drijvers, J. Watt, Leiden–Boston–Köln 1999, 79–95.
- DRIJVERS 2004 = J. W. Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, Leiden–Boston 2004.
- ЕЛИЈАДЕ 2003 = М. Елијаде, Свето и профано, Сремски Карловци – Нови Сад 2003.
- ELM / HARTMANN 2020 = E. Elm, N. Hartmann, *Demons in Late Antiquity. Their Perception and Transformation in Different Literary Genres*, Berlin–Boston 2020.
- FERGUSON 2009 = E. Ferguson, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids 2009.
- FERRANTE 1995 = E. di Ferrante, „Il restauro delle basiliche di Cimitile“, *Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie*, Bonn 1995, 746–755.

- FRANK 2000 = G. Frank, *The Memory of the Eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, Berkeley 2000.
- FRANK 2006 = G. Frank, „Loca Sancta Souvenirs and the Art of Memory“, *Pèlerinages et Lieux Saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges Offerts à Pierre Maraval*, ed. B. Caseau, J. C. Cheynet, V. Déroche, Paris 2006, 193–201.
- FRENDO 1997 = J. Frendo, „The Miracles of St. Demetrius and the Capture of Thessaloniki“, *Byzantinoslavica* 58 (1997), 205–224.
- FROLOW 1961 = A. Frolow, *La relique de la Vraie Croix*, Paris 1961.
- GADEYNE 1990 = J. Gadeyne, „Alcuni considerazione sulla descrizione Paolina del mosaico absidiale di Fondi“, *Boreas* 13 (1990), 71–74.
- GARZIPANOV 2018 = I. Garzipanov, *Graphic Signs of Authority in Late Antiquity and the Early Middle Ages, 300–900*, Oxford 2018.
- GILLIARD 1984 = F. Gilliard, „Senatorial Bishops in the Fourth Century“, *Harvard Theological Review* 77 (1984), 153–175.
- GREEN 1973 = R. P. H. Green, „Paulinus of Nola and the Diction of Christian Latin Poetry“ *Latomus* 32 (1973), 79–85.
- GUTTILLA 2008 = G. Guttilla, „La promozione del culto di S. Felice e l'attualità del 'Catalogo dei Pellegrini' di Paolino di Nola“, *Aevum* 82 (2008), 179–198.
- HEATHER 2009 = P. Heather, *Empires and Barbarians. The Fall of Rome and the Birth of Europe*, New York 2009.
- HEINZELMANN 1982 = M. Heinzelmann, „Gallische Prosopographie: 260–527“, *Francia* 10 (1982), 531–718.
- HOWARD-JOHNSTON / HAYWARD 1999 = J. Howard-Johnston, P. Hayward (eds.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages*, Oxford 1999.
- HUNTER 1999 = D. Hunter, *Vigilantius of Calagurris and Victricius of Rouen: Ascetics, Relics, and Clerics in Late Roman Gaul*, *Journal of Early Christian Studies* 7 (1999), 401–430.
- IOGNA-PRAT 2001 = D. Iogna-Prat, „Constructions chrétiennes d'un espace politique“, *Le Moyen Age* 107 (2001), 49–69.
- JACOBS 2016 = A. Jacobs, *Epiphanius of Cyprus. A Cultural Biography of Late Antiquity*, Oakland 2016.
- KEE 1983 = H. Kee, *Miracle in the Early Christian World: A Study in Sociohistorical Method*, New Haven – London 1983.



- KILDE 2008 = J. H. Kilde, *Sacred Power, Sacred Space: An Introduction to Christian Architecture and Worship*, New York 2008.
- KIELY 2004 = M. Kiely, „The Interior Courtyard: The Heart of Cimitile/Nola“, *Journal of Early Christian Studies* 12 (2004), 443–479.
- KLANICZAY 2020 = G. Klaniczay, „The Power of Saints (Patronage and Miracles) in Defining Regional Cohesion and Identity“, *The Historical Evolution of Regionalizing Identities in Europe*, ed. D. de Boer, N. Petersen, B. Spierings, M. van der Velde, Bern 2020, 207–221.
- KLEIN 2010 = H. Klein, „Sacred Things and Holy Bodies. Collecting Relics from Late Antiquity to the Early Renaissance“, *Treasures of Heaven. Saints, Relics and Devotion in Medieval Europe*, ed. M. Bagnoli, H. Klein, C. Griffith Mann, J. Robinson, Cleveland 2010, 55–67.
- KLEIN 2012 = H. Klein, „Brighter than the Sun: Saints, Relics and the Power of Art in Byzantium“, *Knotenpunkt Byzanz*, ed. A. Speer, P. Steinkrüger, Berlin–Boston 2012, 635–654.
- LEATHERBURY 2020 = S. Leatherbury, *Inscribing Faith in Late Antiquity. Between Reading and Seeing. Image, Text, and Culture in Classical Antiquity*, London – New York 2020.
- LEHMANN 1990 = T. Lehmann, „Lo sviluppo del complesso archeologico a Cimitile / Nola“, *Boreas* 13 (1990), 75–93.
- LIDOV 2006 = A. Lidov, „Spatial Icons. The Miraculous Performance with the Hodegetria of Constantinople“, *Hierotopy. Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, ed. A. Lidov, Moscow 2006, 325–372.
- LINGAS 2013 = A. Lingas, „From Earth to Heaven: The Changing Musical Soundscape of Byzantine Liturgy“, *Experiencing Byzantium*, ed. C. Nesbitt, M. Jackson, London – New York 2013, 311–358.
- LONGNECKER 2015 = B. Longnecker, *The Cross Before Constantine. The Early Life of a Christian Symbol*, Minneapolis 2015.
- MATTHEWS 1975 = J. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court, A.D. 364–425*, Oxford 1975.
- McLYNN 1994 = N. McLynn, *Ambrose of Milan. Church and Court in Christian Capital*, Berkeley 1994.
- MERCOGLIANO 1988 = A. Mercogliano, *Le basiliche paleocristiane di Cimitile*, Roma 1988.

- МИЧЕЛ 2010 = С. Мичел, *Историја позног Римског царства, 284–641*, Београд 2010.
- MRATSCHEK 2001 = S. Mratschek, „*Multis enim notissima est sanctitas loci: Paulinus and the Gradual Rise of Nola as a Center of Christian Hospitality*“, *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001), 511–553.
- MRATSCHEK 2002 = S. Mratschek, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen*, Göttingen 2002.
- MURPHY 1947 = F. Murphy, „Melania the Elder: A Biographical Note“, *Traditio* 5 (1947), 59–77.
- MURRAY SCHAFFER 1994 = R. Murray Schafer, *The Soundscape. Our Sonic Environment and the Tuning of the World*, Rochester 1994.
- MÜNZ-MANOR / ARENTZEN 2019 = O. Münz-Manor, T. Arentzen, „Soundscapes of Salvation. Resounding Refrains in Jewish and Christian Liturgical Poems“, *Studies in Late Antiquity* 3 (2019), 36–55.
- NELSON 2000 = R. Nelson, „To Say and to See: Ekphrasis and Vision in Byzantium“, *Visuality Before and Beyond the Renaissance: Seeing as Others Saw*, ed. R. Nelson, Cambridge 2000, 143–168.
- NICHOLSON 2000 = O. Nicholson, „Constantine’s Vision of the Cross“, *Vigiliae Christianae* 54 (2000), 309–329.
- ODLA = *The Oxford Dictionary of Late Antiquity, Vol. 1–2*, ed. O. Nicholson, Oxford 2018.
- OUSTERHOUT 1998a = R. Ousterhout, „The Holy Space: Architecture and the Liturgy“, *Heaven on Earth. Art and the Church in Byzantium*, ed. L. Safran, University Park, PA 1998, 81–120.
- OUSTERHOUT 1998b = R. Ousterhout, „Flexible Geography and Transportable Topography“, *The Real and the Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art. Studies in Honor of Bezalel Narkiss on the Occasion of his Seventieth Birthday*, ed. B. Kühnel, Jerusalem 1998, 393–404.
- PENTCHEVA 2009 = B. Pentcheva, *The Sensual Icon. Space, Ritual, and the Senses in Byzantium*, University Park, Pennsylvania 2009.
- PERNOUD 2006 = R. Pernoud, *Martin of Tours: Soldier, Bishop, and Saint*, San Francisco 2006.
- RAPP 2005 = C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Lea-*

- dership in an Age of Transition, Berkeley 2005.
- REBILLARD 2021 = É. Rebillard, *The Early Martyr Narratives. Neither Authentic Accounts nor Forgeries*, Philadelphia 2021.
- ROBERTS 2010 = M. Roberts, Rhetoric and the *Natalicia* of Paulinus of Nola“, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 95 (2010), 53–69.
- ROSE 2013 = P. Rose, *A Commentary on Augustine's De cura pro mortuis gerenda*, Amsterdam 2013.
- RUSSELL / WILSON 1981 = P. Russell, N. Wilson, *Menander Rhetor*, Oxford 1981.
- SALZMAN 1989 = M. Salzman, „Aristocratic Women: Conductors of Christianity in the Fourth Century“, *Helios* 10 (1989), 207–220.
- SMITH 1992 = J. Smith, *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, Chicago 1987.
- SOGNO 2006 = C. Sogno, *Q. Aurelius Symmachus. A Political Biography*, Ann Arbor 2006.
- SORDI 1983 = M. Sordi, *The Christians and the Roman Empire*, London–Sydney 1983.
- SPALDING-TRACEY 2020 = G. Spalding-Tracey, *The Cross in the Visual Culture of Late Antique Egypt*, Leiden 2020.
- SPICER / HAMILTON 2005 = A. Spicer, S. Hamilton (eds.), *Defining the Holy: Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, Aldershot 2005.
- STANCLIFFE 1983 = C. Stancliffe, *St. Martin and His Hagiographer: History and Miracle in Sulpicius Severus*, Oxford 1983.
- TALBOT 2002 = A–M. Talbot, „Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts“, *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), 153–173.
- TESTINI 1985 = P. Testini, „Note per servire allo studio del complesso paleocristiano di S. Felice a Cimitile (Nola)“, *Antiquité* 97 (1985), 329–371.
- TESTINI 1986 = P. Testini, „Paolino e le costruzioni di Cimitile (Nola): Basiliche o tombe privilegiate?“, *L'inhumation privilégiée du IVe au VIIIe siècle en Occident: Actes du colloque tenu à Creteil les 16-18 mars 1984*, ed. Y. Duval, C. Picard, Paris 1986, 213–219.
- TROUT 1991 = D. Trout, „The Dates of the Ordination of Paulinus of Bordeaux and of his Departure for Nola“, *Revue des Études Augustiniennes* 37 (1991), 237–260.
- TROUT 1995 = D. Trout, „Christianizing the Nolan Countryside: Animal Sacrifi-

- ce at the Tomb of St. Felix“, *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995), 281–298.
- TROUT 1996 = D. Trout, „Town, Countryside, and Christianization at Paulinus’ Nola“, *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, ed. R. Mathisen, H. Sivan, Aldershot 1996, 175–186.
- TROUT 1999 = D. Trout, *Paulinus of Nola. Life, Letters, and Poems*, Berkeley 1999.
- TROUT 2017 = D. Trout, „The Letter Collection of Paulinus“, *Late Antique Letter Collections. A Critical Introduction and Reference Guide*, ed. C. Sogno, B. Storin, E. Watts, Oakland 2017, 254–268.
- VAN DAM 1985 = R. Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley 1985.
- VAN DEN HOEK 2000 = A. van den Hoek, J. Herrmann, „Paulinus of Nola, Courtyards, and Canthari“, *The Harvard Theological Review* 93 (2000), 173–219.
- WALSHAM 2010 = A. Walsham, *Relics and Remains, Past & Present Supplements* 5 (2010).
- WEBB 2007 = R. Webb, *Demons and Dancers. Performance in Late Antiquity*, New York 2007.
- WEISS 2014 = Z. Weiss, *Public Spectacles in Roman and Late Antique Palestine*, Cambridge, MA 2014.
- WHITE 1992 = C. White, *Christian Friendship in the Fourth Century*, Cambridge 1992.
- WIŚNIEWSKI 2019 = R. Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics*, New York 2019.
- WORTLEY 2004 = J. Wortley, „The Legend of Constantine the Relic-Provider“, *Daimonopylai: Essays in Classics and the Classical Tradition Presented to Edmund G. Berry*, ed. R. Egan, M. Joyal, Winnipeg 2004, 487–496.
- WORTLEY 2005 = J. Wortley, „The Earliest Relic-Imports to Constantinople“, *Reliques et sainteté dans l’espace médiéval*, ed. J-L. Deuffic, Saint-Denis 2005, 207–225.
- WORTLEY 2009 = J. Wortley, „The Wood of the True Cross“, *Studies on the Cult of Relics in Byzantium up to 1204*, Farnham 2009, 1–19.

Petar Josipović  
University of Belgrade  
Faculty of Philosophy  
petarjspvc4@rocketmail.com

## **Paulinus of Nola and the Cult of Relics: True Cross and St Felix**

*Abstract.* Based on the available sources, the paper analyzes Paulinus of Nola's viewpoints of the cult of relics. Firstly, his general views of the cult of saints and the cult of relics are considered, since these two late antique and medieval phenomena are interconnected. In the central part of the paper, his theological views are presented through two specific examples, well documented in existing sources: True Cross and the body of St Felix.

*Key words.* Paulinus of Nola, The Cult of Relics, True Cross, St Felix.

## Contents

SANDRA ŠĆEPANOVIĆ Empedocles' Time Expressions in Contexts	5
DARKO TODOROVIĆ Fear and Pity? (Arist. <i>Poet.</i> 6, 1449b27–28)	29
МИРКО ОБРАДОВИЋ <i>Живот Тукидидов</i> анонимног аутора и његови биографски и историјски подаци	43
РОДОЉУБ КУБАТ Настанак превода Септуагинте	73
МИЛОШ МАЦАН Аријанов Дарије	87
ПЕТАР ЈОСИПОВИЋ Павлин из Ноле и култ реликвија: Часни крст и Св. Феликс	99
ЈАНА ЕВГЕНЈЕВНА БЕСПАЉЧИКОВА <i>Populus</i> в <i>Getica</i> Иордана	135
ALEKSANDRA SMIRNOV- BRKIĆ <i>Mons Porphyreticus</i> in Pannonia?	143
GIANLUCA RICCI Traduzione e laboratoria nell'insegnamento linguistico-letterario dei classici nella scuola italiana: una proposta operativa	165
ДЕЈАН ЦЕЛЕБИЋ Седма национална конференција византолога,	181