

Универзитет у Београду
Филозофски Факултет
Одељење за историју

Мастер рад

***Pars pro toto: О тумачењу култа реликвија у делу
Паулина из Ноле***

Наставник:

проф. др Смиља Марјановић-Душанић

Студент:

Петар Јосиповић
бр. индекса ИС 20/25

Београд,
септембар 2021. године

Садржај

1. Увод	3
2. Биографија Паулина из Ноле	4
3. Култ реликвија до средине 5. столећа	31
1. Предуслови развоја култа реликвија – рано хришћанство и питање телесности	31
2. Мошти светитеља – прва открића и материјалне манифестације култа реликвија	34
3. Часни крст – прва реликвија Христовог страдања	42
4. Теолошки аспект култа реликвија и њихова својства	46
5. Вође култа реликвија и њихова опозиција	54
6. Спацијална димензија – свети простор и реликвијари	59
4. Паулинови погледи на култ реликвија: пример Часног крста	63
5. Паулин и св. Феликс: <i>импресарио</i> и патрон	77
6. Паулин и чулна димензија култа реликвија	87
7. Закључак	97
8. Прилози	98
9. Списак извора и литературе	99

Увод

Циљ истраживања био је да на основу доступних и сачуваних песама и писама Паулина из Ноле сагледамо његове погледе на култ светих реликвија. На почетку рада, понудили смо преглед Паулинове биографије, осмишљен тако да хронолошки и тематски одговори потребама основне теме. У другом поглављу, кроз шест засебних целина, покушали смо да представимо најважније аспекте култа реликвија до средине 5. столећа. Заједно са првим поглављем посвећеним Паулиновој биографији, овај одељак имао је за циљ да креира шири контекст у којем ће основна тема рада моћи да се анализира. Главни део истраживања је, као што смо истакли, посвећен Паулиновим погледима на култ реликвија. На распоређивање материјала утицала су два пресудна чиниоца – доступни извори и прегледност. У складу са тим факторима, централни део рада подељен је у три засебна поглавља. Прво од њих посвећено је начелним Паулиновим погледима на култ реликвија, а додатна анализа спроведена је на добро документованом примеру Часног крста. Након тога, осврнули смо се на однос Паулина према култу св. Феликса, имајући на уму комплексни однос између светитеља-патрона и његовог штићеника. У истом поглављу је расветљен култ св. Феликса у контексту култа реликвија. Напоследку, последње поглавље централног дела рада посвећено је Паулиновом чулном односу према светим реликвијама.

Извори којима смо се служили приликом истраживања јесу писма и песме Паулина из Ноле. Од укупног корпуса, данас великим делом изгубљеног, остало је сачувано педесет једно писмо и двадесет осам песама.¹ Иако критичко издање Паулину приписује тридесет три песме, савремени истраживачи су чак пет одбацили због упитне аутентичности.² Једно од преосталих писама (*Ер.* 34) заправо је говор, придружен претходном писму (*Ер.* 33). Хартеловом издању поуздано се може приписати и један Паулинов епитаф посвећен извесном Кинегвију, који је Волш уврстио у свој превод на савремени енглески језик.³

¹ Служили смо се критичким издањем Паулинових песама и писама [*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vol. XXIX–XXX, ed. G. de Hartel, Vindobona 1894], као и преводом на савремени енглески језик [*The Poems of St. Paulinus of Nola*, ed. P. G. Walsh, New York 1975; *Letters of St. Paulinus of Nola, Vol. 1–2*, ed. P. G. Walsh, New York 1966–1967].

² D. Trout, *Paulinus of Nola. Life, Letters, and Poems*, Berkeley 1999, 271–272.

³ Walsh, *The Poems*, 345.

Биографија Паулина из Ноле

„... и када сам положио секиру неукаљану покољем...“⁴

Паулин је Барселону заувек напустио почетком 395. године. Прижељкујући трајно пресељење у кампанску Нолу, написао је 14. јануара исте године свој први *natalicium*, песму у част упокојења св. Феликса и његовог „рођења на небесима“, чиме је и симболички започео своје физичко и духовно путовање. „Оче, господару“, писао је Паулин, „допусти нама, својим слугама, ма како недостојним, да овај дан коначно прославимо у пребивалишту за којим жудимо, у одајама у којима почиваш“.⁵ Крајем лета или почетком јесени 394. године оградио се од своје световне прошлости, нагласивши чин замонашења одрицањем од бројних наслеђених породичних поседа.⁶ У писму које је нешто касније упутио свом оданом пријатељу Сулпицију Северу, посведочио је и о свом невољном рукоположењу за свештеника, које се, по свему судећи, одиграло на Божић 394. године у Барселони⁷ – „Господ ми је сведок да се све одиграло кроз изненадни притисак светине“.⁸ Своју хиротонију је прихватио под одређеним условима. Постао је презвитер, али није био везан за дијецезу епископа Барселоне, па је већ неколико недеља касније могао да напусти Иберијско полуострво и да се упути у Нолу. Пре него што се детаљније посветимо годинама проведеним у Ноли, осврнућемо се на Паулинову биографију до пресељења у Кампанију.

Меропије Понтије Паулин рођен је 352. или 353. године у Аквитанији.⁹ Припадао је угледном аквитанском роду (*gens*) Понтијеваца, представницима нове муниципалне

⁴ Paul. *Carm.* 21.396.

⁵ Paul. *Carm.* 12.10–13.

⁶ Trout, *Paulinus of Nola*, 92–93.

⁷ Хронологија Паулиновог замонашења и рукоположења за свештеника није сасвим јасна на основу доступних извора, па последично постоји и неколико могућих интерпретација. О овом питању в. нарочито користан рад: 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.

⁸ Paul. *Ep.* 1.10.

⁹ Датум Паулиновог рођења немогуће је одредити са прецизношћу. У писму Августину с краја 395. године (*Ep.* 4.3), он пружа један од ретких података о својој животној 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. Коментаришући ово место из писма упућеног Августину, Walsh, *Letters*, 217–218 проналази додатне доказе у Paul. *Carm.* 21.377–378, где се Паулин присећа да је Феликсу посветио своју прву момачку браду

аристократије, која је узимала све више учешћа у политичком и друштвеном животу провинције и престонице.¹⁰ Средином 4. столећа, у време Паулиновог рођења, јужна Галија и њено атлантско приобаље сматрала су се једним од најпросперитетнијих предела позног Царства. С тим у вези, Бурдигала (дан. Бордо), као престоница провинције Аквитаније Секунде и регионални градски центар, представљала је кључни трговински *locus* у низу сличних који су се пружали од Хиспаније на југу до Британије на северу.¹¹ Богатство и раскош Аквитаније одговарали су префињеном укусу све моћније провинцијске елите, која је своју доколицу (*otium*) преображавала у културом и уметношћу натопљену свакодневицу. У такав крајолик утапали су се и Паулинови наслеђени поседи у Хебромагу на Гарони и у Алингу, о којима је писао у неколико наврата, користећи се њима као симболичком представом богатства у њему својственој стилској фигури поређења.¹²

Изводећи закључке на основу Паулиновог потоњег *cursus honorum*-а, односно чињенице да је око 378. године постао суфектни конзул, може се претпоставити да је његов отац био члан римског Сената.¹³ Паулин у својим писмима и песмама не помиње ни речју сећање на своје родитеље, па би се свако нагађање о њиховом односу заснивало на схематизованим и идеализованим представама о породичним структурама позне антике.¹⁴ Међутим, избор угледног бурдигалског учитеља Аузонија за татора младог Паулина

(*depositio barbae*), што се може с приличним поуздањем 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 4. века. Trout, *Paulinus of Nola*, 275 оправдано у аргументацију као чинилац уводи Аузонијев одлазак у Тријер 366/367. године. Уколико је Аузоније био Паулинов *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 Паулиново рођење у 352. или 353. годину. Томе у прилог иде и потоња хронологија Паулиновог *cursus honorum*-а. Хипотеза коју је А. D. Booth, „Sur la date de naissance de Saint Paulin de Nole“, *Écho du monde classique* 26 (1982), 57–64 предложио, а према којој се Паулиново рођење смешта у 348. годину, превише је екстремна и тиме неодржива са осталим кључним датумима Паулинове биографије.

¹⁰ О Понтијевцима нема скоро никаквих података. У 5. веку се на оснивача овог рода (*generis princeps*) осврнуо Сидоније Аполинар у једној од својих песама, именујући га као Понтија Паулина. О томе в. Sid. *Carm.* 22.114–119 [Sidonius Apollinaris, *Poems. Letters, Vol. 1–2*, ed. W. B. Anderson, Cambridge 1936]. Такође, в. и M. Heinzelmann, „Gallische Prosopographie: 260–527“, *Francia* 10 (1982), 665.

¹¹ О Бордоу у позној антици в. Н. Sivan, „Town and Country in Late Antique Gaul: The Example of Bordeaux“, *Fifth-Century Gaul: A Crisis of Identity?*, ed. J. Drinkwater, H. Elton, Cambridge 1992, 133–138, као и Н. Sivan, *Ausonius of Bordeaux: Genesis of Gallic Aristocracy*, London 1993, 31–48.

¹² Хебромаг Паулин помиње у *Ep.* 11.13, а Алинго у *Ep.* 12.12.

¹³ Trout, *Paulinus of Nola*, 26.

¹⁴ О породици у позној антици в. B. Shaw, „The Family in Late Antiquity: The Experience of Augustine“, *Past and Present* 115 (1987), 3–51.

сведочио је пуно о амбицијама његовог оца.¹⁵ Улога образовања у одгајању нових генерација елите била је прворазредна, па је избор учитеља неретко био од пресудног значаја за предстојећу каријеру и будући успех младог ученика.¹⁶

Паулин је у школи стекао класично образовање под будним оком Аузонија као учитеља граматике – махом је читао дела највећих римских писаца, попут Вергилија, Хорација и Овидија, чије је стихове учио напамет. Меморисање стандардних школских текстова одржавало је заједнички корпус асоцијација и алузија, које су непрестано коришћене у вишеслојној и поливалентној преписци припадника римске елите. Настанак својеврсне интелектуалне блискости унутар слоја образованих људи тога времена много дугује управо пракси непрекидне међусобне преписке као фаворизованом облику комуникације.¹⁷ Међутим, с обзиром на чињеницу да су образовани слојеви на Западу све ређе познавали грчки језик и да су све мање неговали класичну двојезичност, Паулин у Бурдигали није био у прилици да овлада грчким на вишем нивоу.¹⁸ Упркос свим недостацима провинцијског образовања, однос Паулина и Аузонија премашио је уобичајене оквире њихових друштвених улога учитеља и ученика. Паулин је, чак и у годинама када су односи са остарелим професором били сасвим затегнути, писао да њему „дугује своје образовање и своје литерарне способности, славу своје елоквенције, своју световну каријеру и репутацију“.¹⁹ Аузонија је сматрао „својим заштитником (*patronus*), учитељем (*praeceptor*) и оцем (*pater*)“.²⁰

Цар Валентинијан I (364–375) је велики део своје владавине провео на ободима Царства, на рајнском лимесу, водећи и надгледајући војне кампање из пограничног Тријера.²¹ Тражећи искусног и поузданог татора за свог сина Грацијана, Валентинијан се окренуо ка етаблираним и реномираним школама Бурдигале, у којој је Аузоније приводио

¹⁵ О Аузонијевој академској каријери в. А. D. Booth, „The Academic Career of Ausonius“, *Phoenix* 36 (1982), 329–343 и R. P. H. Green, „Still Waters Run Deep: A New Study of the *Professores* of Bordeaux“, *Classical Quarterly* 35 (1985), 491–506.

¹⁶ О томе како је могао да изгледа школски курикулум у време Аузонија в. А. C. Dionisotti, „From Ausonius’ Schooldays? A Schoolbook and Its Relatives“, *Journal of Roman Studies* 72 (1982), 83–125.

¹⁷ Ово тумачење дугујемо изванредном Trout, *Paulinus of Nola*, 29.

¹⁸ C. Coster, „Christianity and the Invasions: Paulinus of Nola“, *Classical Journal* 54 (1959), 149.

¹⁹ Paul. *Carm.* 10.93–99.

²⁰ Paul. *Carm.* 10.96.

²¹ О Валентинијановом двору у Тријеру в. J. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court, A.D. 364–425*, Oxford 1975, 32–55.

своју каријеру крају. Био је хришћанин,²² припадник угледне породице и остварен кроз своје литерарне подухвате, па је као такав био разумљив избор за учитеља царског наследника.²³ Напустио је Бурдигалу 366. или 367. године, те је великом брзином са маргине политичких збивања доспео право у њихово средиште, на царски двор.²⁴ Паулин је у том тренутку могао имати тринаест или четрнаест година, али је овај догађај био од кључног значаја за његову предстојећу блиставу световну каријеру.²⁵

Овај период Паулиновог живота познат је само из његовог поетског и крајње сумарног подсећања у тринаестом *natalicium*-у, написаном 407. године. Обрађујући се непосредно св. Феликсу, надахнут његовим празничним даном, писао је о томе како је „путовао овде [у Нолу, прим. аут.] као дечак (*puer*) из западних крајева галских провинција“.²⁶ У сасвим другачијем контексту, у писму упућеном Сулпицију Северу јануара 404, Паулин је поменуо да је његова породица поседовала имање у Фундима, градићу који није био превише удаљен од Ноле и Феликсовог гроба.²⁷ Није неосновано тврдити да је Паулин, заједно са родитељима, још као дечак посетио Чимитиле, ноланско гробље, на којем се тада налазила сасвим скромна базилика у којој су почивали земни остаци св. Феликса. Штавише, уколико се прихвати претпоставка да су Паулинови родитељи били хришћани попут већине становника Аквитаније, што је било сасвим тачно у случају Бурдигале,²⁸ његова посета Ноли у дечачком узрасту могла би да има већи значај за његово хришћанско сазревање од узгредног помена у позној програмској поеми. Можда је већ тада присуствовао прослави дана св. Феликса, стојећи у „радосној светини“ која је ноћним бдењем дочекивала празник и „полагала завете на светом гробу“.²⁹

Паулин је дошао у Рим, сва је прилика, око 376. године, као млади *vir clarissimus*. Поуздано се може тврдити да је до јануара 378. постао суфектни конзул, што је значило да

²² О Аузонију као хришћану писано је пуно. Као прегледни чланак в. Е. Castorina, „Lo spirito de cristianesimo in Ausonio“, *Siculorum Gymnasium* 29 (1976), 85–91, са пратећим напоменама и литературом. Такође, в. и нешто новији рад R. P. H. Green, „The Christianity of Ausonius“, *Studia Patristica* 28 (1993), 39–48.

²³ О разлозима због којих је Валентинијан изабрао Аузонија за татора в. Sivan, *Ausonius of Bordeaux*, 90.

²⁴ О успону Аузонијеве каријере в. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court*, 56–87.

²⁵ Trout, *Paulinus of Nola*, 32.

²⁶ Paul. *Carm.* 21.367–369.

²⁷ Paul. *Ep.* 32.17.

²⁸ R. Étienne, *Bordeaux antique*, Bordeaux 1962, 265–268.

²⁹ Paul. *Carm.* 14.44–45.

је у том тренутку већ морао бити изабран међу чланове Сената.³⁰ Иако се у изворима експлицитно не помиње да је пре тога био на положају квестора и/или претора, политички обичаји позног Царства недвосмислено иду у прилог тој тези.³¹ Као веома млад човек, Паулин се нашао на врхунцу своје политичке каријере, па је 380. и 381. годину провео као угледни *consularis* Кампаније.³² Динамично и без превеликог напора, Паулин је за свега неколико година боравка у Риму доспео до највиших магистратура – мањим делом је то дуговао свом добром пореклу, а више политичким контактима које је вешто искористио. Преко Аузонија, већ годинама позиционираног у самом врху царске политике и веома блиског новом цару Грацијану (375–383), биле су му отворене све политичке могућности, што је, како изгледа, успео ваљано да искористи.³³

Једна од најутицајнијих личности у Риму тих година био је пагански сенатор Квинт Аурелије Симах, Аузонијев пријатељ „по перу“ из заједничких дана проведених у Тријеру.³⁴ Будући један од угледнијих припадника римског Сената, извесно је да је помогао младом Паулину у његовом политичком успону, можда га чак и предлажући као кандидата за функције које је напослетку обављао. Аузонијево време на царском двору било је плодносно и у смислу познанства са главама двају водећих римских породица – Петронијем Пробом и Никомахом Флавијаном.³⁵ Упркос томе што су Симах и Флавијан били велики противници хришћанства и што су се са Амвросијем сукобили око Олтара победе 384. године, имали су разумевања за младог хришћанског сенатора Паулина.³⁶

³⁰ Питање хронологије Паулинових 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 Паулин 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, *Paulinus of Nola*, 278–281.

³¹ О просечном позноримском *cursus honorum*-у в. А. Н. М. Jones, *The Later Roman Empire, 284–602. A Social Economic and Administrative Survey, Vol. 1*, Oxford 1964, 530–535.

³² За хронологију в. Trout, *Paulinus of Nola*, 34. Звање *consularis*-а је било почасно и додељивало се управницима провинција који су били *clarissimi*. У вези с тим в. *The Oxford Dictionary of Late Antiquity, Vol. 1*, ed. O. Nicholson, Oxford 2018, s.v. *consularis*.

³³ Аузоније је са Грацијаном имао још тешњи однос него са његовим оцем. После смрти Валентинијана I 375. године, Грацијан је постао владар на Западу. О односу Аузонија и Грацијана в. Sivan, *Ausonius of Bordeaux*, 119–141.

³⁴ О Симаху в. C. Sogno, *Q. Aurelius Symmachus. A Political Biography*, Ann Arbor 2006. О његовом пријатељству са Аузонијем в. *исто*, 5–8.

³⁵ Упознао их је вероватно пре 371. године. О томе в. нарочито Trout, *Paulinus of Nola*, 38.

³⁶ О Олтара победе и борби која је произашла око њега в. N. McLynn, *Ambrose of Milan. Church and Court in Christian Capital*, Berkeley 1994, 151–152.

Током свог првог боравка у Италији, Паулин је вероватно упознао и папу Дамаса (366–384), који је до краја свог понтификата над собом носио сенку спорног изборног процеса.³⁷ Међутим, на Паулина је јачи утисак од тога вероватно оставило Дамасово промовисање светих места (*loca sancta*) везаних за апостоле и мученике, које је својим стиховима у форми епиграфа овенчавао славом.³⁸ Дамас је неколико хексаметара посветио и св. Феликсу током свог боравка у Ноли, што је Паулин несумњиво имао у виду док је био на положају управника провинције Кампаније.³⁹ Овај вотивни натпис је на својеврстан начин антиципирао Паулинову делатност, доказујући непосредно да је култ св. Феликса био увелико жив у осмој деценији 4. века.

Као што смо већ напоменули, Паулин је 380. и 381. године био на положају *consularis*-а Кампаније. Присећајући се овог периода свог живота у последњем (сачуваном) *natalicium*-у из 407. године, описао је два догађаја која његове вредности и осећања прецизно смештају на духовном координатном систему. Наиме, у част св. Феликса обријао је „прву дечачку браду“ (*primae [puerus] barbae*), полагајући је као вотивни дар на његовом гробу, чиме је по први пут јавно изразио своју духовну везаност за култ ноланског исповедника.⁴⁰ У истом двогодишњем периоду се послужио и својим службеним овлашћењима управника провинције како би допринео развоју локалне инфраструктуре са циљем да се реши питање приступачности Феликсовом светом месту. Користећи се јавним

³⁷ О папи Дамасу постоји обимна секундарна литература. О његовом спорном избору и сукобу који је настао са ривалом Урсином в. А. Lippold, „Ursinus und Damasus“, *Historia* 14 (1965), 105–128, као и М. Green, „The Supporters of the Antipope Ursinus“, *Journal of Theological Studies* 22 (1971), 531–538.

³⁸ Дамасови епиграми су пре неколико година преведени на савремени италијански језик: А. Aste, *Gli epigrammi di papa Damaso I. Traduzione e commento*, Lecce 2014.

³⁹ О Дамасовим епиграфима посвећеним св. Феликсу писано је у више наврата. За списак најважнијих радова, којима због обима рада и његове структуре не можемо посветити више пажње, в. Trout, *Paulinus of Nola*, 43, нап. 126.

⁴⁰ Paul. *Carm.* 21.377. Обичај *depositio barbae* није био хришћанског порекла. Римски младићи су овим ритуалом симболички достигали матуритет, што је првенствено имало друштвену конотацију и важност. Са друге стране, Паулин у цитираној „рођенданској песми“ чину првог бријања даје сасвим вотивно значење. Уколико се у обзир узме начин на који Паулин начелно описује своју духовну еволуцију, овај догађај се пре треба сматрати достизањем хришћанске зрелости. Ако је овај обред Паулин извршио 380. или 381. године, у том тренутку би имао непуних тридесет година, што наводи на закључак да се овај чин није одиграо у стварности, већ да је реч о вешто скројеној метафори. Овакво размишљање поткрепљује чињеница да се у његовим писмима неретко наилази на упоређивање животне и хришћанске старосне доби, чиме се указује на два засебна колосека људског старења (нпр. *Ep.* 4.3). Такође, важан чинилац у постављању оквира разумевања овог догађаја има и време у које Паулин пише – у том тренутку био је монах дуже од једне деценије. Будући да ниједан од *natalicia* није имао никакву профану компоненту, тешко је претпоставити да би се у том тренутку Паулин осврнуо на један крајње световни обред у присећању на прве контакте са св. Феликсом. Разуме се, тврдња о досезању хришћанског матуритета остаје у домену недоказиве претпоставке, али је на хронолошкој равни алегоричко читање смисленије од дословног.

средствима, Паулин је наложио изградњу пута који је водио до до комплекса у Чимитилеу, а затим је финансирао изградњу оближњег скровишта за убоге и ходочаснике.⁴¹ Паулинове активности на исту раван довеле су два нивоа деловања – први је био израз његовог друштвено-политичког положаја, а други филантропије испољене у форми хришћанског евергетизма.⁴²

Грацијан је преселио престоницу у Милано непосредно пред Ускрс 381. године, па се царски двор по први пут нашао на тлу Италије после више од једне деценије.⁴³ У периоду између позне 381. и лета 383. године, у Милану је извесно време провео и Паулин, пристигавши по окончању свог мандата у Кампанији.⁴⁴ У новој престоници, под будним оком епископа Амвросија, обликована је нова хришћанска топографија, физички оличена у изградњи нових цркава и неговању култа светитеља.⁴⁵ Тензије између правоверних и аријанаца биле су на врхунцу.⁴⁶ Амвросије је у том тренутку водио битку за политички утицај и превласт хришћанства на неколико веома разуђених фронтова.⁴⁷ Паулинов боравак у Милану поклопио се са годинама Амвросијевог узлета, а познанство склопљено у таквим околностима несумњиво је морало утицати на младог сенатора. Нема сумње да му је приближавање миланском епископу било олакшано високим пореклом и већ склопљеним и потврђеним пријатељствима. Пишући Алипију почетком 395. године, Паулин је поменуо узгредно свој боравак у Милану, истичући, премда помало неодређено, своје велико поштовање према Амвросију.⁴⁸ Оквири њиховог односа нису познати, као ни интензитет оствареног пријатељства, али је засигурно постојала извесна асиметрија. Амвросије је био старији од Паулина, угледнији и утицајнији, па се претпоставља да је Паулин заузео инфериорнији положај у односу на њега.

Није познато колико је времена Паулин провео у северној Италији, али је извесно да се у јужну Галију вратио пре 384. године.⁴⁹ Основано је претпоставити да је један од

⁴¹ Paul. *Carm.* 21.379–385.

⁴² О појму евергетизма, који је незанемарљиво старији од хришћанства, в. А. Zuiderhoek, *The Politics of Munificence in the Roman Empire. Citizens, Elites and Benefactors in Asia Minor*, Cambridge 2009, 6–12.

⁴³ О датуму пресељења престонице в. McLynn, *Ambrose of Milan*, 120.

⁴⁴ За хронологију боравка у Милану в. Trout, *Paulinus of Nola*, 49.

⁴⁵ О Милану у време Амвросија в. и даље сјајне студије: R. Krautheimer, *Three Christian Capitals*, Los Angeles 1983, 69–92, као и А. Paredi, *Ambrose. His Life and Time*, Notre Dame 1964, 97–115.

⁴⁶ D. Williams, *Ambrose of Milan and the End of the Arian-Nicene Conflicts*, New York 2002, нарочито 104–127.

⁴⁷ Један од њих је већ поменута борба око Олтара победе у Сенату. О томе в. нап. 34.

⁴⁸ Paul. *Ep.* 3.4.

⁴⁹ За датавање повратка в. Trout, *Paulinus of Nola*, 51.

кључних узрока који је допринео његовом изненадном повратку био политички неред који је изазвала побуна узурпатора Магна Максима у лето 383. године. Грацијан је погинуо у борбама у августу исте године, па је Амвросије, као преговарач у име малолетног цара Валентинијана II и његове маћехе Јустине, отишао у Тријер на преговоре са побуњеним официром.⁵⁰ Суочен са сломом важећег поретка, Паулин је кренуо натраг на своје поседе у Аквитанији. Своје одлуке се више од две деценије касније лапидарно присетио: „Пошто сам се ослободио од шестоструког снопа што представља ауторитет, положио сам секиру неукаљану покољем; јер ти [Феликс – прим. аут.] си ме позвао на моје родно тле.“⁵¹ Повратком на породично имање, Паулин је и *de facto* окончао своју световну политичку каријеру, окрећући се постепено другачијем начину живота.

После непуне деценије проведене у гужви великих италијанских градова, Паулин је у Аквитанији затекао спокојство и вергилијевску доколицу сеоског живота (*otium ruris*), сасвим слободан да се посвети ономе што жели.⁵² По свему судећи, највећи део времена провео је живећи у Хебромагу, једном од својих поседа који се налазио у близини Бурдигале.⁵³ О Паулиновом имању нема сачуваних извора, тако да не можемо са сигурношћу знати да ли је реч о тзв. градској вили (на шта би указивала близина великог града), или пак класичној сеоској вили (*villa ruris*). На закључак да је вероватније помишљати на другу могућност наводи нас буколски призив који се наслућује у Паулиновим редовима.⁵⁴ Паулин је по повратку обновио и своја стара пријатељства, како јасно сведоче његове две најраније сачуване песме – неком Гестидију којег је желео да импресионира, иначе непознатом, али несумњиво припаднику највиших провинцијских слојева, послао је на дар једном приликом неколико птица (*ficedulae*), а други пут шеснаест шкољки, које су „мирисале попут морског нектара“.⁵⁵ Оваквим даровима, ефектним и луксузним, веома лако је потврдио свој друштвени статус великопоседника у очима локалне аристократије након вишегодишњег одсуства у Италији.

⁵⁰ О Максимовој побуни в. С. Мичел, *Историја позног Римског царства, 284–641*, Београд 2010, 131–135.

⁵¹ Paul. *Carm.* 21.395–398.

⁵² Послужили смо се појмом који је у својој студији о Паулину вешто употребио Trout, *Paulinus of Nola*, 55.

⁵³ Овај податак дугујемо Аузонију: Aus. *Epp.* 24–25 [Ausonius, *Works*, Vol. 1–2, ed. H. Evelyn White, London – New York 1921].

⁵⁴ Ово наизглед безначајно питање има импликације које се тичу Паулиновог животног стила. О естетици и структури градске виле, као и о начину живота који је произлазио одатле в. нарочито корисну археолошку студију: A. Frazer, *The Roman Villa: Villa Urbana*, Philadelphia 1998.

⁵⁵ Paul. *Carm.* 1.5 и 2.8–10.

Једно од кључних питања Паулинове биографије, које и даље остаје нерешено, тиче се односа са Аузонијем у овом периоду. Мањак сачуваних извора олако може да наведе на закључак да су Паулинова политичка каријера и године проведене у Риму, Кампанији и Милану довеле до прекида у комуникацији са остарелим учитељем. Међутим, такво тумачење не само да је неуверљиво, већ је и у супротности са првим редовима најранијег сачуваног Аузонијевог писма из преписке са Паулином – из њега се стиче утисак да пријатељство између њих двојице ни у једном тренутку није згасло, већ да је брижљиво неговано континуираном разменом писама и песама.⁵⁶ Уосталом, сплет околности који је неколико година касније довео до кварења односа између њих двојице, изазван Паулиновим вишегодишњим неодговарањем на писма, показао је Аузонијеву озлојеђеност која није могла бити потиснута ни уобичајеном епистоларном етикецијом.⁵⁷

Паулинове активности током неколико година које је провео у Хебромагу могу се само наслутити на основу шаблонских представа о животу провинцијског моћника из јужне Галије. Обресе великопоседничког живота назиремо из једног Аузонијевог писма, у којем моли Паулина за помоћ при преношењу житарица на своје имање у оближњем Луканијаку.⁵⁸ Ово сведочанство, од безмало никакве сазнајне вредности, указује на могућност да је Паулин део времена проводио бавећи се економским проблемима свог поседа и да је, барем у некој мери, надзирао купопродају неопходних намирница и потрепштина.⁵⁹ Веома посредно, Паулинову везаност за питања пољопривреде откривају бројне метафоре које је употребљавао у познијим годинама – веома често је помињао „јалову земљу“, „плодна поља“ на којима све успева, или је креирао алегорије засноване на „грању и корењу“.⁶⁰

Приложени примери нуде само оквир Паулинове свакодневице, али не откривају ништа о његовом суштинском *otium*-у и интелектуалном и духовном развоју који је из њега

⁵⁶ В. Aus. Ep. 23. На основу Аузонијевог писма се види да му је Паулин претходно послао своју стиховану верзију Светонијевог дела *О краљевима (De regibus)*. Аузоније се спремно прихватио емендирања и допуњавања песме, што је био јасан показатељ пријатељства заснованог на интелектуалној размени. Уосталом, темељ позноантичке *amicitia* била је преписка. О овом феномену, обрађеном на примеру Симаха, в. J. Matthews, „The Letters of Symmachus“, *Latin Literature of the Fourth Century*, ed. J. W. Binns, London 1974, 58–99, а нарочито 81–82. В. такође и Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court*, 3–9.

⁵⁷ За сада, ради разумевања контекста, в. С. Conybeare, *Paulinus Noster. Self and Symbols in the Letters of Paulinus of Nola*, Oxford 2000, 147–157.

⁵⁸ Aus. Ep. 26.

⁵⁹ Trout, *Paulinus of Nola*, 58–59 веома сликовито описује Паулинов великопоседнички живот.

⁶⁰ За „јалову земљу“ в. нпр. Paul. Carm. 17.250; за „плодна поља“ в. нпр. Paul. Carm. 21.60; за „грање и корење“ в. нпр. Paul. Carm. 24.598–599. Ова три места из песама су само еклатантни примери – попут песама, и писма обилују сеоским и пољопривредним метафорама.

произашао. Само на једном месту, у писму Сулпицију Северу из 396. године, поменуо је да је, „неоптерећен јавним пословима и удаљен од граје тржница уживао у доколици сеоског живота, окружен пријатним миром повученог поседа“,⁶¹ премда и то у време када је ретроспективно могао да сагледа зацртаност свог пута ка монашком животу. Могуће је да је у овом периоду по први пут испољио свој „презир према свету“ (*contemptus mundi*) и да се већ тада окренуо посвећеном хришћанском животу. Прве наговештаје Паулиновог преображаја могла су охрабрити два различита чиниоца – брак који је у ово време склопио са Теразијом и упознавање са турским епископом Мартином.

Није позната тачна година у којој је Паулин склопио брак са Теразијом, угледном аристократкињом пореклом из Хиспаније, али се поуздано зна да је то учинио пре 389. године.⁶² Овај догађај поменуо је у једној сажетој реченици, упоредивши га са „јармом“ (*iugum*) који је на себе примио „из људских побуда“, односно „јармом над телима“ који ће обезбедити „двоструко спасење“ – њему и Теразији.⁶³ С обзиром на то да не постоје никакве хронолошке координате које би олакшале реконструкцију следа догађаја у овом периоду, остаје нејасно како се брак са Теразијом одразио на Паулинова духовна и аскетска стремљења.⁶⁴ Уосталом, једини савремени извор који „кривицу“ за Паулинов *contemptus mundi* налази у Теразији представља писмо расрђеног Аузонија, сасвим пристрасног у сагледавању хришћанског аскетизма.⁶⁵ Такође, примена старијих уопштених теорија о снажном утицају хришћанских жена на своје супружнике већ неко време је под лупом истраживача, па аргумент о Теразијиној улози у овом процесу губи у великој мери на снази.⁶⁶

На Паулина је несумњиво велики утисак оставио и Мартин, епископ Тура од 370. или 371. године, који је привлачио немалу пажњу својих савременика – спектакуларни монашки преображај, харизма и чудотворења били су неки од чинилаца његовог неспорног

⁶¹ Paul. Ep. 5.4.

⁶² За хронологију догађаја в. Trout, *Paulinus of Nola*, 59.

⁶³ Paul. Carm. 21.398–404.

⁶⁴ Чак и да је брак са Теразијом претходио буђењу првих аскетских побуда, постојала би велика опасност да са ове дистанце западнемо у логичку грешку (*post hoc ergo propter hoc*).

⁶⁵ Aus. Ep. 28. О томе в. доле.

⁶⁶ За ову дебат у нарочито К. Коопер, „Insinuations of Womanly Influence: An Aspect of Christianization of the Roman Aristocracy“, *Journal of Roman Studies* 82 (1992), 150–164, као и М. Salzman, „Aristocratic Women: Conductors of Christianity in the Fourth Century“, *Helios* 10 (1989), 207–220.

епископског ауторитета.⁶⁷ У време када га је Паулин посетио, Мартин се већ налазио на челу монашке заједнице у Мармутјеу, удаљеном свега неколико километара од Тура. Речима Сулпиција Севера, манастир је „са једне стране био заштићен стрмом стеном високе планине, а са друге стране је равница била омеђена малим превојем реке Лоаре“, због чега је „локација била толико скривита и удаљена“ да је могла послужити и пустињацима као пребивалиште.⁶⁸ Ипак, Паулин Мартина није упознао нити у Туру, нити у Мармутјеу, већ у Вијену, где је са њим боравио Виктриције, епископ Руана. Виктриције је био на челу руанске дијецезе од 386. године, што је уједно и *terminus post quem* за поменуто окупљање.⁶⁹ Попут Мартина, и он је био личност која је до положаја епископа дошла трновитим путем – одбивши да обнови војничку заклетву, „пред ногама безбожног заповедника одбацио је криво оружје како би узео оружје мира“, због чега је сурово кажњен.⁷⁰ Паулин га је због тога у једном писму ословио „живим мучеником“ (*martyrem vivum*).⁷¹

Мартин и Виктриције несумњиво су оставили снажан утисак на Паулина. Присећајући се деценију касније овог догађаја, у том тренутку већ као монах, са жаљењем је изразио да је „тада био заоденут не само грехом, већ и овоземаљским бригама“, због чега није могао да упозна Виктриција „испод површине“.⁷² Иако није сасвим сигурно да се то збило током првог, нама једино познатог, сусрета у Вијену, Мартин је „додиром маленог сунђера“ исцелио Паулиново око, „чија зеница је већ била прекривена тешком копреном“.⁷³ Чудотворно исцељење засигурно је у Паулину пробудило интензивна осећања – хришћански *thaumaturgus* је несумњиво скренуо његову пажњу према аскетизму, можда представљајући и први импулс који је Паулина свега коју годину касније одвео у подвиг јужно од Пиринеја. Игуман Мармутјеа могао је да постане живи образац на који се Паулин угледао.

⁶⁷ О Мартину из Тура в. R. Pernoud, *Martin of Tours: Soldier, Bishop, and Saint*, San Francisco 2006, као и С. Stancliffe, *St. Martin and His Hagiographer: History and Miracle in Sulpicius Severus*, Oxford 1983, нарочито 119–140.

⁶⁸ Sulp. Sev. *Vita Martini* 10 [*Sulpicius Severus' Vita Martini*, ed. P. Burton, Oxford 2017].

⁶⁹ За датовање в. Trout, *Paulinus of Nola*, 60.

⁷⁰ Paul. Ep. 18.7. Паулинова писма (Ерр. 18 и 37) су најважнији извори за Виктрицијеву биографију. Паулин је у првом од њих литерарно обрадио Виктрицијев пут од војника до епископа.

⁷¹ Paul. Ep. 18.9.

⁷² Paul. Ep. 18.9. Ово место је посредни доказ да је сусрет могао утицати на Паулиново потоње замонашење.

⁷³ Сулпиције Север се у Мартиновом житију осврнуо на овај догађај, истакавши га као једно у низу Мартинових чудотворења. За цео догађај в. Sulp. Sev. *Vita Martini* 19. На важност овог догађаја у Паулиновом преображају мудро указује и W. H. C. Friend, „Paulinus of Nola and the Last Century of the Western Empire“, *The Journal of Roman Studies* 59 (1969), 4.

Паулин и Теразија су око 389. године заувек напустили Аквитанију и упутили се у Хиспанију, у област која се „дичи[ла] својом Цезарејом Августом (дан. Сарагоса), својим привлачним Барцином (дан. Барселона), или својим Тараком (дан. Тарагона), који са очаравајућих висина гледа ка мору“.⁷⁴ Нема никакве сумње да је Паулинов одлазак из јужне Галије у извесној мери био повезан са убиством његовог брата, који је пострадао највероватније у години уочи путовања.⁷⁵ У свом последњем *natalicium*-у, Паулин је указао да је ово уморство изазвало проблеме у вези са власништвом над породичним поседима и да се појавио купац, највероватније представник локалне администрације, вољан да преузме имања Понтијеваца.⁷⁶ Будући да нема никаквих података о узроцима насилне смрти Паулиновог брата, није познато ништа ни о току целог овог случаја.⁷⁷ Међутим, предстојећи догађаји, као и побожна захвалност изражена Феликсу, чије је присуство и обезбедило „добар исход“, сведоче о разрешењу у корист Паулина.⁷⁸

Уз нужну дозу опреза, ови догађаји могу се повезати и са Паулиновим крштењем у Бурдигали. Непосредно пред путовање у Хиспанију, крстио га је епископ Делфин, један од честих адресата у његовим писмима, којег Паулин неретко назива својим „оцем у Господу“.⁷⁹ Нема сумње да је ово био први отворени Паулинов корак у правцу предстојећег монашког живота, будући да црква није гледала са одобравањем на бављење световним пословима и политиком, нарочито уколико је реч била о крштенима.⁸⁰ Имајући ово на уму, а истовремено потресен смрћу брата, Паулин је са Теразијом напустио Галију и упутио се на своје поседе у Хиспанији, где је по први пут почео да живи другачијим начином живота – повученим и безмало монашким.

⁷⁴ Paul. *Carm.* 10.232–233. За датовање преласка у Хиспанију в. Trout, *Paulinus of Nola*, 64.

⁷⁵ За годину в. Friend, „Paulinus of Nola and the Last Century of the Western Empire“, 4.

⁷⁶ Walsh, *Letters*, 389 сматра да је државни апарат био повезан са овим случајем због употребе специфичног појма за купца – *sector* – обично коришћеног да означи представника администрације. Разуме се, ово је само претпоставка.

⁷⁷ Н. Sivan, „The Death of Paulinus’ Brother“, *Rheinisches Museum* 139 (1996), 170–179 посветила је читаву расправу овом тешком питању. За потребе нашег рада није неопходно улазити у детаље, али је важно напоменути да њене претпоставке захтевају укључивање ширег политичког контекста, пре свега побуну Магна Максима у Галији. Такође, она смешта Паулинову посету Вијену у 388. годину, када је Паулин, заједно са Пакатом, из Бордоа пошао у Италију да прочита свој енкомиј у част победничког цара Теодосија. Сличан поглед на ово питање изразила је и у чланку посвећеном реченом панегирику: Н. Sivan, „The Last Gallic Prose Panegyric: Paulinus of Nola on Theodosius I“, *Studies in Latin Literature and Roman History*, Vol. 7, ed. C. Deroux, Bruxelles 1994, 577–594.

⁷⁸ Paul. *Carm.* 21.416–420.

⁷⁹ Paul. *Ep.* 10.1. За тумачење догађаја и хронологије в. Trout, *Paulinus of Nola*, 64–66.

⁸⁰ Ову забрану озваничио је папа Сириције у свом писму *Галским епископима*. О томе в. McLynn, *Ambrose of Milan*, 254, нап. 13.

Одмах по пресељењу на Иберијско полуострво, а несумњиво и у оквиру припрема за крштење у Бурдигали,⁸¹ Паулин се посветио интензивном изучавању Светог писма, у чему је имао значајну помоћ својих пријатеља клирика. У том смислу, међу њима се највише истицао Аманд, свештеник из Бурдигале и Делфинов сарадник, који је Паулину у својим писмима пружао духовно вођство кроз тумачења спорних места из Светог писма.⁸² Међутим, са првим аскетским стремљењима, Паулин се почетком 394. године епистоларно обратио и Јерониму, у том тренутку већ препознатом егзегети и преводиоцу.⁸³ Будући да су сачувани само Јеронимови одговори на Паулинова писма, слика овог асиметричног односа остаје нужно једнострана, али се упркос томе могу уочити главне теме њихове преписке.⁸⁴ На основу Јеронимовог одговора може се поуздано утврдити да је Паулин имао недоумице око монашког начина живота и да му је било потребно охрабрење за последњи корак према „напуштању света“. Иако је одбио Јеронимов позив да му се придружи у витлејемском манастиру, Паулин је у ово време донео коначну одлуку да се окрене аскетизму.⁸⁵ У овоме га је искрено подржао и одани пријатељ Сулпиције Север, са којим је такође у овом периоду одржавао редовну комуникацију путем писама. Године проведене са Теразијом у Хиспанији биле су кључне за Паулинов духовни преображај, али јасна слика о остваривању његових аскетских тежњи измиче савременим истраживачима због мањка извора.

⁸¹ Обред крштења у Милану у време Амвросија 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 учења догме (*traditio symboli*). На овај начин, литургијска заједница предвођена епископом била је осигурана од приступа недостојних катихумена. О овоме в. E. Ferguson, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids 2009, 634–647.

⁸² Паулин у једном писму (Paul. Ep. 9) наговештава да је Аманд имао учешћа и у припремама за крштење које је обавио Делфин. На основу релативне хронологије коју нуде сачувана писма, али и Паулиновог начина обраћања, може се закључити да су он и Аманд били приближно истих година. За уопштена разматрања о Паулиновим пријатељствима в. C. White, *Christian Friendship in the Fourth Century*, Cambridge 1992, 146–163. За нова тумачења о концепту хришћанског пријатељства в. D. Konstan, „Problems in the History of Christian Friendship“, *Journal of Early Christian Studies* 4 (1996), 87–113. Изврсно тумачење Паулиновог начина обраћања у складу са нечијим статусом понудила је недавно C. A. Cvetković, „Niceta of Remesiana’s Visits to Nola: Between Sacred Travel and Political Mission“, *Episcopal Networks in Late Antiquity. Connection and Communication Across Boundaries*, ed. C. A. Cvetković, P. Gemeinhardt, Berlin–Boston 2019, 186–199.

⁸³ За однос између Паулина и Јеронима, као и за датовање њихове парцијално очуване преписке, в. и даље користан рад P. Courcelle, „Paulin de Nole et Saint Jeromé“, *Revue des études latines* 25 (1947), 250–280.

⁸⁴ Примарни извор је Јеронимово прво писмо упућено Паулину (Jer. Ep. 53).

⁸⁵ Однос Паулина и Јеронима имао је неколико различитих етапа, прешавши пут од срдачног односа до отворене нетрпељивости. Будући да ово питање превазилази оквире нашег рада, остављамо га по страни. Услед тога, за успоне и падове у односу Паулина и Јеронима в. Trout, *Paulinus of Nola*, 90–93, 218–225, са пратећом литературом.

Попут традиционалног образовања које је стекао под будним Аузонијевим оком, катихизис је суштински утицао на Паулинов доживљај света, пробудивши у њему нови литерарни импулс. Његове ране књижевне подухвате, попут *Похвале св. Јовану*, пратила је свест да у томе што пише „нема ничег новог и оригиналног“.⁸⁶ Ипак, првих неколико песама, писаних тако да наликују псалмима, откривају амалгам класичног и хришћанског у којем се стилски и жанровски прожимају старозаветно и вергилијевско.⁸⁷ Паулин, растрзан напоредним световима светог и профаног, ујединио је у својој личности најбоље од старог и новог времена, желећи да у „једном срцу савезом супротности побуди различита осећања“.⁸⁸ Својим окретањем од некадашњег начина живота, довео је у питање и своје пријатељство са Аузонијем, брижљиво неговано од дечачких дана.

Паулин је 393. године са великим закашњењем примио три Аузонијева писма – могуће је да је пресељење у Хиспанију било фактор који је отежао њихово испоручење.⁸⁹ Суочен са великим Аузонијевим разочарањем због напуштања родне Галије, Паулин је спремно одговорио на оптужбе свог остарелог професора, премда помирљиво и уз важну напомену да су његове „нежне речи поништиле оне огорчене“.⁹⁰ Одговарајући на Аузонијеве погрдне упоредбе са Белерофонтом,⁹¹ Паулин је по први пут јасно изложио своје намере да посвети живот Христу. Своју похвалу одрицању од овоземаљског изразио је аподиктички, тврдећи да се „вечна награда купује кроз трпљење губитака у овом свету“.⁹² У потпуном контрасту са Аузонијевим поимањем живота и света, Паулин је правдао своју одлуку чињеницом да је „људски век кратак, тело човеково слабашно, његови дани пролазни и да је без Христа он само прах и сена“.⁹³ Паулинова вешта апологија хришћанског

⁸⁶ Paul. *Carm.* 6.14–15.

⁸⁷ О Паулиновом стилу и литерарним узорима в. М. Roberts, „Rhetoric and the *Natalicia* of Paulinus of Nola“, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 95 (2010), 53–69.

⁸⁸ Paul. *Carm.* 8.20–21.

⁸⁹ Паулин је вероватно исте године примио Аузонијева закаснела писма и одговорио на њих (Paul. *Carm.* 10). Како сам каже, „већ четири лета су прошла... без иједног сугласника са твојих усана“ (Paul. *Carm.* 10.1–3). Уколико прихватимо да су се Паулин и Теразија преселили у Хиспанију 389. године, простом рачуницом долази се до 393. године, за коју смо се и одлучили у основном тексту. Међутим, ранији истраживачи су били склони да Паулинов одговор Аузонију датују у 392. или 394. годину. О овим интерпретацијама в. Sivan, *Ausonius of Bordeaux*, 2, нап. 3, где је понуђен списак старије литературе која се бави хронологијом овог проблема. За 393. годину су се определили и Trout, *Paulinus of Nola*, 78 и Walsh, *The Poems*, 363–364.

⁹⁰ Paul. *Carm.* 10.9–12.

⁹¹ Aus. *Ep.* 29.72.

⁹² Paul. *Carm.* 10.280–281.

⁹³ Paul. *Carm.* 10.288–290. Однос Паулина и Аузонија је у овом периоду пуно сложенији него што смо га ми представили. Ипак, за нашу тему је важан Паулинов духовни преображај, а не ток спора са Аузонијем. За цео сукоб в. Trout, *Paulinus of Nola*, 79–89, са пратећом литературом.

аскетизма Аузонију вероватно није била сасвим разумљива. Упоредивши га са Белерофонтом, негдашњим митским краљем и херојем који је живот окончао лутајући помраченог ума,⁹⁴ Аузоније је вероватно желео да укори и постиди Паулина због необичне одлуке. Није искључена ни могућност да је овом увредом алудирао на постојање везе између Паулина и преосталих Присцилијанових следбеника у Хиспанији. Упркос томе, савремена историографија је Паулина ослободила свих сумњи да је био повезан са присцилијанизмом.⁹⁵

Као што смо већ подвукли, конфликт са Аузонијем је Паулина подстакао да се по први пут отворено изрази по питању својих духовних стремљења. Пошто је странствујући провео пет година јужно од Пиринеја, донео је одлуку средином 394. године да се одрекне своје имовине и друштвеног положаја, чиме је и озваничио свој почетак монашког живота. У писму Августину с краја 395. године присетио се овог догађаја, рекавши да се тада „намерно ослободио терета и тешког одећа, како би могао неоптерећено да плива кроз опако море живота“.⁹⁶ Неколико месеци касније, на Божић 394. године, епископ Барселоне Лампије рукоположио је Паулина за свештеника, чиме је отпочео његов пут „светог ропства“.⁹⁷ Овај догађај имао је велики одјек у вишим хришћанским круговима. Било је веома ретко да неко Паулиновог статуса и порекла буде рукоположен за свештеника.⁹⁸ У исто време, Амвросије је у писму упућеном Сабину унапред спремио Паулинову одбрану од озлојеђених римских угледника који би могли да му замере повлачење из Сената и свесно окончавање лозе Понтијеваца.⁹⁹ Међутим, Паулин и Теразија су већ изгубили сина Целза, што је вероватно додатно допринело Паулиновој одлуци да се замонаши.¹⁰⁰

⁹⁴ Аузоније алегоријом о Белерофонту подсећа Паулина на његово традиционално образовање и служи се асоцијацијама које обојица имају када се помену лик или мотив из класичне старине. Стога, не треба да чуди избор Белерофонта којег Хомер помиње у *Илијади* (Ном. II. VI.155–203). Служили смо се преводом на српски језик Милоша Ђурића: Хомер, *Илијада*, Београд 1972.

⁹⁵ Ова теза се појавила пре више од једног столећа у раду Е.-С. Babut, „Paulin de Nole et Priscillien“, *Revue d'histoire et de littérature religieuses* 1 (1910), 97–130, 252–275, али су је потоњи истраживачи оспорили уз невелик напор. За преглед радова о овој теми в. Trout, *Paulinus of Nola*, 76, нап. 123. Делфин се као епископ Бордоа отворено борио против Присцилијана и његових следбеника, па делује мало вероватно да би Делфин крстио Паулина и да би са њим одржавао преписку да је био близак јеретицима. О Присцилијану в. Н. Chadwick, *Priscillian of Avila: The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford 1976.

⁹⁶ Paul. Ep. 4.1.

⁹⁷ Paul. Ep. 1.10. За хронологију одрицања од имовине и рукоположења в. горе нап. 4.

⁹⁸ Крајем 4. столећа је и међу епископима било веома мало оних који су потицали из редова *viri clarissimi*. В. нарочито F. Gilliard, „Senatorial Bishops in the Fourth Century“, *Harvard Theological Review* 77 (1984), 153–175.

⁹⁹ Ово Амвросијево писмо корисно је на више нивоа будући да сведочи и о појединим обичајима који су пратили повлачење из световне каријере. О томе в. Amb. Ep. 58.3 (CSEL, Vol. LXXXII, ed. M. Zelzer, Wien 1990).

¹⁰⁰ О овоме више у наставку. За сада, ради уопштене слике, в. Paul. Carm. 31.

После рукоположења, Паулин је још неколико месеци провео у Барселони. Као свештеник, био је независан у односу на Лампија и његову дијецезу, а за Хиспанију га није везивало ништа – чак се ни Север није одазвао молби да му се придружи у Барселони.¹⁰¹ Дочекавши Ускрс 395. на тлу Иберијског полуострва, упутио се на пролеће исте године ка Ноли, заувек напустивши и Галију и Хиспанију.¹⁰² Део пута до Нарбоне на северу прешао је копном, па се одатле упутио морем према Риму, где је и провео лето 395. године.¹⁰³ Тамо је наишао на непријатно окружење и непријатељски расположен римски клир предвођен папом Сирицијем, али су га срдечно дочекали изасланици епископа Кампаније и северне Африке.¹⁰⁴ Узрок Сирицијеве нетрпељивости није био личне природе. По свему судећи, овој суревњивости су у великој мери допринели његов отпор према аскетизму и чињеница да је Паулиново рукоположење за свештеника било пребрзо и последично нерегуларно.¹⁰⁵ Паулин се са сетом присећао ових дана у Риму, али је после Сирицијевог понтификата до краја живота неговао добре односе са његовим наследницима.¹⁰⁶

Од јесени 395. године, па све до своје смрти, Паулин је живео у Ноли, испрва као монах и свештеник, а напослетку и као епископ. Непуне четири деценије које је провео у Кампанији најбоље је сагледати из две различите перспективе, које за основну тему нашег рада имају нарочиту сазнајну вредност. Са једне стране, реч је о Паулиновим пријатељствима и мрежи комуникације коју је саградио разменом писама дуж медитеранског и атлантског литорала, а са друге утицај монашког начина живота, оличеног у сиромаштву и покорности Господу, на његов доживљај света. Постављањем наратива о Паулиновом животу у Ноли на ове две равни које се на више места пресецају, олакшано је сагледавање његове биографије у периоду за који је сачувано највише његових писама и

¹⁰¹ Paul. Ep. 1.10.

¹⁰² За датум поласка в. Paul. Ep. 1.11.

¹⁰³ Иако помало метафорички, Паулин у другом *natalicium*-у изражава захвалност св. Феликсу што му је помогао да преброди „таласе на мору“. В. Paul. Carm. 13.32–34.

¹⁰⁴ Паулин је то разумео као завист. В. Paul. Ep. 5.14.

¹⁰⁵ У Риму се тих година водио велики сукоб око аскетског начина живота. Тада је у граду деловао Јовинијан, који се опирао сиромаштву, целибату и покорности. Ипак, Јовинијан је припадао радикалној струји противника аскетизма, па је папа Сириције био у сукобу и са њим. Са друге стране, Паулин је дошао из Хиспаније, па није немогуће да га је Сириције повезао са Присцилијаном. О покрету против аскетизма у Риму крајем 4. века в. D. Hunter, „Resistance to the Virginal Ideal in Late-Fourth-Century Rome: The Case of Jovinian“, *Theological Studies* 48 (1987), 45–67.

¹⁰⁶ Одмах по Сирицијевој смрти 399. године, Паулин је успоставио добре односе са његовим наследником Анастасијем. О томе је писао 401. године епископу Делфину (Paul. Ep. 20.2).

песама.¹⁰⁷ Међутим, у кључним тренуцима великих политичких и друштвених превирања Паулинов положај често остаје нејасан, скривен емотивно нијансираним текстовима, који више говоре о његовом унутрашњем животу, него о конкретним подухватима које је предузео. Иако се његова значајна улога у животу ноланске заједнице и међу највишим хришћанским круговима позног Царства тешко да оспорити, она нам кроз доступне изворе, нажалост, није презентна.¹⁰⁸ Паулинова пријатељства сагледаћемо из просопографске перспективе.

Из корпуса сачуваних писама, чак тринаест је адресирано на Сулпиција Севера, најбољег Паулиновог пријатеља, са којим је преписку одржавао и неколико година пре доласка у Нолу.¹⁰⁹ Ништа се није променило ни по пресељењу у Италију. Паулин је у писмима упућеним Северу делио своја најинтимнија осећања и писао о тешким тренуцима који су изискивали пријатељско разумевање и утеху (*consolatio*).¹¹⁰ Са њим је делио и своје егзегетске списе, а неретко и погледе на одређена спорна места из Светог писма.¹¹¹ Ипак, ни пријатељство Паулина и Севера није остало непомућено неспоразумима и различитим плановима за будућност. С обзиром на то да су обојица били монаси, један у Ноли, а други у галском Примулијаку, Паулин је годинама у писмима изражавао искрену жељу да се Север придружи његовој општежитељској заједници у Кампанији.¹¹² Упркос искреном хришћанском пријатељству, монашки суживот никада није био остварен, па је однос Паулина и Севера до краја остао епистоларан и оствариван преко посредника.

¹⁰⁷ Највећи број сачуваних Паулинових писама и писама може се сместити у хронолошки оквир омеђен 395. и 408. годином, уз неколико изузетака који потврђују закључак. Будући да Паулин није чувао своја писма, све што је од његове прозне делатности сачувано припада његовим адресатима (в. Walsh, *Letters*, 2–3). О начину на који су сачувана Паулинова писма пуно сведоче и најстарији сачувани рукописи. О томе в. 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, 255–258.

¹⁰⁸ Нешто шири осврт на политичке догађаје у контексту Паулиновог живота дају Friend, „Paulinus of Nola and the Last Century“, 1–11 и Coster, „Christianity and the Invasions“, 146–159. У контексту политике која се тиче хришћанства в. F. Corsaro, „L'autore del *De mortibus boum*: Paolino da Nola e la politica religiosa di Teodosio“, *Orpheus* 22 (1975), 3–26.

¹⁰⁹ Walsh, *Letters*, 3.

¹¹⁰ За ову прилику одабрали смо неколико карактеристичних места. Паулин се Северу пожалио на околности које су га одлучиле да се замонаши (Paul. *Ep.* 5.4), као и на непријатан дочек Сириција у Риму (Paul. *Ep.* 5.13–15). Са друге стране, у сваком писму му је изражавао пријатељску наклоност у Христу, што је један од Паулинових топова у писмима: нпр. Paul. *Ep.* 11.1–5.

¹¹¹ В. нпр. Paul. *Ep.* 17.4, 22.1–2, 23.10–19.

¹¹² Испрва су Северова одбијања наилазила на Паулинову помирљиву резигнираност (Paul. *Ep.* 5.1), али како су позиви остajали све чешће без одговора (Paul. *Ep.* 17.1), Паулин је све више бивао разочаран Северовим игнорисањем (Paul. *Ep.* 23.1).

Иако су односи неретко били затегнути, Паулин никада није оклевао да изрази своју пријатељску приврженост Северу, тим пре што је „кроз то пријатељство од Господа добио највреднији дар“.¹¹³ Понекад су водили дискретну вербалну борбу као два игумана, надмећући се око јурисдикције и око „заједничких“ монаха – најречитији случај везан је за Виктора, који је у више наврата имао улогу достављача писама.¹¹⁴ Два пријатеља су размењивала и поклоне, па је једном приликом Паулин добио „огртач саткан од камиље длаке“, како би га у подвизавању „боцкањем оштрих чекиња“ непрестано подсећао на сопствене грехе.¹¹⁵ Север је од Паулина затражио крајем 403. године да му помогне око писања стихова што ће красити зидове цркве у Примулијаку.¹¹⁶ На овај начин је остварена заједничка тежња да две киновитске заједнице, удаљене безмало 2.000 километара, живе у сличном ритму који је диктирала динамика пријатељства Паулина и Севера. У последњем сачуваном писму, Паулин је сумирао суштину хришћанског пријатељства које је више од две деценије гајио са Севером: „Ти си јастук за моју главу и коначиште за мој ум; надам се и верујем да ће ми у Господу остати доступно не само у овом животу, већ и заувек.“¹¹⁷

Концепт хришћанске љубави уједињавао је у Христу пријатеље који се до тада нису лично ни познавали.¹¹⁸ Са Алипијем, епископом северноафричке Тагасте, Паулин је први пут ступио у контакт по доласку у Нолу, највероватније крајем 395. године.¹¹⁹ Нема сумње да је Алипије био у групи епископа која је Паулину путем изасланика пожелела добродошлицу у Италију. Истом приликом, преко Алипијевог курира, Паулин је дошао у посед „петокњижја“ написаног од стране Августина, списа највероватније упереног против манихејаца.¹²⁰ Заузврат, преко извесног римског свештеника Домниона, Паулин је Алипију послао Јевсевијеву *Црквену историју*, чији је препис требало да дође и до картагинског епископа Аурелија.¹²¹ Познанство остварено путем писама, а оснажено разменом књига на

¹¹³ Paul. Ep. 11.5.

¹¹⁴ Paul. Ep. 28 испуњено је ситним жаокама Паулинове победе у „спору“ око Виктора.

¹¹⁵ Paul. Ep. 29.1.

¹¹⁶ Датовање је спроведено уз помоћ релативне хронологије коју пружа десети *natalicium*, написан у јануару 404. године. За детаље в. Walsh, *Letters*, 329.

¹¹⁷ Paul. Ep. 32.1.

¹¹⁸ White, *Christian Friendship*, 156–157. Паулиновим речима, „спојени смо љубављу која предстоји познанству“ (Paul. Ep. 3.1).

¹¹⁹ Алипију до сада није посвећена ниједна студија. За кратак преглед о његовом животу, написан на основу Августинових *Исповести*, в. Р. Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley 2000, 56–57.

¹²⁰ Paul. Ep. 3.2. У овом писму се не помиње садржај речених списа, премда Паулин то чини нешто касније (Paul. Ep. 6.2).

¹²¹ Paul. Ep. 3.3.

обострану корист, отворило је Паулину првих дана боравка у Ноли врата ка епарсима северноафричких дијецеза, а најпре према Августину у Хипону.¹²²

За разлику од преписке са Алипијем, Паулин је крајем 395. године преузео иницијативу и први послао писмо Августину.¹²³ Том приликом је крајње свечаним тоном изразио своје дивљење према „зрелости Августинове мисли и ума“.¹²⁴ Августина су савременици већ тада сматрали човеком завидног аскетског искуства и богословског знања, па не чуди што је Паулин промптно контактирао с њим.¹²⁵ Размена писама између Ноле и Хипона била је веома жива у наредне три деценије, али је од свега што је написано преостало само четири Паулинова писма, од којих се последње са неизвесношћу може датovati у 415. годину.¹²⁶ Док је у преписци са Севером Паулин писао о проблемима личне природе, теме коју су видљиве у преживелим писмима упућеним Августину су без изузетка теолошке. У једном од њих био је заинтересован за тумачење проблема васкрсења тела, а у другом за интерпретацију појединих псалама.¹²⁷ Уосталом, један од последњих извора на основу којих се може закључити било шта о Паулиновој активности је Августинов одговор на недоумице у вези са сахрањивањем покојника надомак гробова светитеља (спис *De cura pro mortuis gerenda*). Његов настанак поуздано се може датovati у 422. годину.¹²⁸

Ремезијански епископ Никита посетио је Нолу на дан св. Феликса 400. и у зиму 403. године. То су и даље једина два поуздана датума у његовој биографији.¹²⁹ Иако разлог Никитиног доласка у Италију није сасвим расветљен,¹³⁰ Паулинова опроштајна песма (*propemtion*) и девети *natalicium* указују на поштовање које је добио од италијанских

¹²² White, *Christian Friendship*, 154.

¹²³ Paul. *Ep.* 4.1.

¹²⁴ Paul. *Ep.* 4.3.

¹²⁵ Brown, *Augustine of Hippo*, 137.

¹²⁶ За датовање овог писма Walsh, *Letters*, 362 даје само широк оквир. Међутим, Августинов одговор стигао је почетком 416. године. Једино сигурно је да је *terminus post quem* 410. година. За празнине у преписци између Августина и Паулина в. и даље користан рад P. Courcelle, „Les lacunes dans la correspondance entre s. Augustin et Paulin de Nole“, *Revue des études anciennes* 53 (1951), 253–300.

¹²⁷ Paul. *Ep.* 50.

¹²⁸ Овај спис биће једна од тема у поглављу посвећеном св. Феликсу, па га за сада остављамо по страни. Овде га је било важно поменути само због временског оквира у којем је настао.

¹²⁹ Једина обимнија студија посвећена Никити Ремезијанском старија је више од једног века, али је и даље у широј употреби: A. Burn, *Niceta of Remesiana. His Life and Works*, Cambridge 1905. За конкретне податке о Никитином животу в. стр. xxxiv–lviii.

¹³⁰ За Никитину посету в. H. Sivan, „Nicetas’ (of Remesiana) Mission and Stilicho’s Illyrican Ambition: Notes on Paulinus of Nola *Carmen* XVII (*propemtion*)“, *Revue des Études Augustiniennes* 41 (1995), 79–91. Можда се оквир посете може открити у Paul. *Carm.* 169–216, где Паулин набраја места на Балкану која ће по повратку из Италије Никита посетити.

епископа и клирика.¹³¹ Чињеница да је Никита био старији од Паулина, можда чак и више од петнаест година,¹³² сведочи о асиметричном хришћанском пријатељству и у великој мери олакшава разумевање Паулиновог свечаног тона у обраћању старијем колеги.¹³³ Својим доласком на празник св. Феликса 400. године, Никита је учинио велику част Паулину, будући да је он у том тренутку био и даље само свештеник.¹³⁴ Међутим, не треба изгубити из вида ни Паулиново порекло ни његов друштвени статус, као ни везе које је успоставио са великим бројем угледних личности током своје световне и духовне каријере. Паулин је почетком 5. века био веома запажена личност позног Царства. О томе сведочи и чињеница да је Никита дошао у Нолу и 403. године и да је тада провео више времена него прошлог пута, када је морао да се врати на Балкан у великој журби.¹³⁵ Паулин је, као што је већ речено, девети *natalicium* уобличио имајући на уму Никитино присуство, па централни део поеме почиње непосредним обраћањем ремезијанском епископу.¹³⁶ Контакт Никите и Паулина може да послужи и као својеврсна парадигма при истраживању епископских мрежа комуникације почетком 5. столећа.¹³⁷ Имајући све наведено у виду, чини се да је Никитина посета Ноли допринела у великој мери ширењу култа св. Феликса и престижу Паулина као његовог „заступника“ у свету.

Пријатељство Паулина и Меланије Старије било је оснажено родбинским везама, па је основано претпоставити да су се њих двоје познавали, макар индиректно, и пре Паулиновог пресељења у Нолу.¹³⁸ Меланија је провела непуне три деценије у Светој земљи, где је, уз Руфинову помоћ и савете, водила женски манастир на Маслиновој гори надомак

¹³¹ Опроштајна песма је Paul. *Carm.* 17, а девети *natalicium* је Paul. *Carm.* 27.

¹³² Burn, *Niceta of Remesiana*, xxxv сматра да је Никита могао бити рођен око 338. године, али за то нема конкретно упориште у изворима.

¹³³ Паулин Никиту ословљава као учитеља (*magister*), оца (*pater*), приписује му епитет светог (*sanctus*), а упадљиво је да му се ниједном није обратио као пријатељу (*amicus*). Одлично тумачење Паулиновог инфериорног положаја у односу на Никиту понудила је Cvetković, „*Niceta of Remesiana's Visits to Nola*“, 186–192. У овоме је кориговала тврдњу Conybeare, *Paulinus Noster*, 90, која је тврдила да Паулин једино у односу према св. Феликсу употребљава појмове који би указивали на инфериорност.

¹³⁴ Cvetković, „*Niceta of Remesiana's Visits to Nola*“, 187 ово нарочито наглашава.

¹³⁵ Paul. *Carm.* 17.1–2.

¹³⁶ Paul. *Carm.* 27.345.

¹³⁷ S. Mratschek, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen*, Göttingen 2002, passim. За теоријско разумевање мрежа комуникације в. J. Boissevain, *Friends of Friends. Networks, Manipulations and Coalitions*, New York 1974.

¹³⁸ Једино место у изворима које указује на крвно сродство је Paul. *Ep.* 29.5. Међутим, родбинске везе су поменуте крајње узгредно и неодређено, па није јасно како су били повезани. Упркос томе, F. Murphy, „*Melania the Elder: A Biographical Note*“, *Traditio* 5 (1947), 62 износи закључак да су, будући блиски по годинама, могли бити брат и сестра од тетке. Тачније, да су Паулинова и Меланијина мајка, обе пореклом из Хиспаније, биле рођене сестре. Овај закључак је немогуће извести уз помоћ доступних извора.

Јерусалима.¹³⁹ Услед сукоба око оригенизма који је тих дана досегао врхунац, али и због духовног благостања своје биолошке породице, Меланија се крајем 399. године вратила у Рим, пратећи стопе свог пријатеља Руфина који се 397. преселио у Аквилеју.¹⁴⁰ Њен повратак био је догађај од великог значаја за више хришћанске кругове у Италији. Поштовање које су италијански епископи имали према Меланији, а међу које се мора убројити Паулин, иако тих година и даље свештеник, дуговало је подједнако њеном сјајном пореклу и аскетској репутацији, заслуженој вишедеценијским подвизавањем у Светој земљи. Паулин је Меланији 400. године приредио спектакуларан дочек у Ноли, у коју се упутила из Напуља у пратњи своје деце и унука.¹⁴¹ Његов опис Меланије, живописан и украшен чулним метафорама, изазива велику пажњу и међу модерним читаоцима његових писама као својеврсна похвала сиромаштву, видљивом на телу и одећи истинског подвижника.¹⁴² Својим доласком у Нолу, Меланија је указала не само част Паулину као монаху, већ је својом појавом пренела делић сензибилитета Свете земље у Кампанију – речено Паулиновим метафоричким језиком, „читаве поворке људи одевених у свилу уживале су у додиривању [Меланијине] дебеле тунике, чије су нити биле грубе попут метле, као и [у додиривању] њеног огртача“.¹⁴³ У случају Меланије и Паулина, крвно сродство и монашки завет, обавијени и сједињени хришћанским пријатељством, створили су позној антици својствен вишеслојни однос – били су „удови истог тела, чијим покретима руководи глава, оличена у Христу.“¹⁴⁴

На примеру Сулпиција Севера, Августина, Никите Ремезијанског и Меланије Старије, покушали смо да понудимо увид у Паулинова репрезентативна (хришћанска) пријатељства. Међутим, списак његових адресата се овиме ни приближно не исцрпљује, па

¹³⁹ За годину њеног одласка уобичајено се узима позна 373. година. За овај датум се определио и Murphy, „Melania the Elder“, 64 на основу релативне хронологије коју пружа Јероним. Меланија и Руфин су водили двојни манастир у Јерусалиму. О томе в. С. Marquis, „Namesake and Inheritance“, *Melania. Early Christianity through the Life of One Family*, ed. С. Chin, С. Schroeder, Oakland 2017, 40.

¹⁴⁰ Murphy, „Melania the Elder“, 73. О Руфину постоји обимна литература, али нам оквир теме не допушта да се више посветимо његовој биографији и делима. За општи преглед његове биографије в. F. Murphy, *Rufinus of Aquileia (345-411). His Life and Works*, Washington 1945. За последњи период његовог живота в. С. Hammond, „The Last Ten Years of Rufinus' Life and the Date of His Move South from Aquileia“, *Journal of Theological Studies* 28 (1977), 372–429. За однос са Паулином в. F. Murphy, „Rufinus of Aquileia and Paulinus of Nola“, *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 2 (1956), 79–91.

¹⁴¹ Паулинов опис Меланијиног сусрета са породицом је испуњен нежним осећањима. В. Paul. *Ep.* 29.12.

¹⁴² Paul. *Ep.* 29.12–13.

¹⁴³ Овај опис је међу најчешће истицаним Паулиновим похвалама аскетизму (Paul. *Ep.* 29.12).

¹⁴⁴ Paul. *Ep.* 5.11.

овај кратак преглед треба узети са извесном дозом резерве при склапању целовите слике о његовим мрежама комуникације. Ипак, оквир нашег рада допушта да се изведе неколико уопштених закључака. Паулин је, боравећи у Ноли, наставио да одржава стара пријатељства, попут оног са Севером или Амандом, али је исто тако желео да прошири круг својих познаника по перу и да ступи у контакт са епископима од којих га је раздвајао читав Медитеран. Како је његов углед растао, повећавао се и број људи са којима је одржавао преписку. Познија писма упућивана су на нове адресе, имала су све разуђеније теме, а Паулина неретко затичемо у улози татора, коју је тако упадљиво тражио у другима на почетку своје духовне каријере.¹⁴⁵ Његова писма стизала су до Виктриција у Руану и до Августина у Хипону.¹⁴⁶ Познавао је Јеронима који је боравио у Витлејему, Никиту, епископа балканске Ремезијане, али и потомке Меланије Старије, припаднике највишег римског нобилитета.¹⁴⁷ У извесном смислу, Паулин је Нолу на универзалној мапи хришћанске топографије уздигао са неугледног положаја руралног светилишта регионалног значаја до надалеко познатог центра хришћанске гостопримљивости (*hospitalitas*).¹⁴⁸ Без икакве сумње, Паулинова пријатељства и познанства била су важан чинилац у овом процесу трансформације.

Паулинове године проведене у близини гроба св. Феликса могу се приказати на још једној наративној равни, кроз његов особени монашки начин живота. Хришћански аскетизам је крајем 4. и почетком 5. века био веома раширена појава, премда је највећи број киновја и еремица био груписан на широком потезу од Кападокије на северу до Египта на југу.¹⁴⁹ У време када је Паулин постао монах, Атанасије Александријски је већ у житијима

¹⁴⁵ На уму имамо Криспинијана (Paul. Ep. 25) и Апера са супругом Амандом, који је тражио савете у вези са монашким начином живота (Paul. Epp. 38, 39, 44).

¹⁴⁶ Писма упућена Виктрицију: Paul. Epp. 18, 37. Писма упућена Августину: Paul. Epp. 4, 6, 45, 50.

¹⁴⁷ Реч је о Меланији Млађој и њеном супругу Валерију Пинијану. За списак актуелних радова о Меланији Млађој и њеној широј породици в. библиографију Chin, Schroeder, *Melania*, 303–324.

¹⁴⁸ 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.

¹⁴⁹ Монаштво у првих пет столећа хришћанства је веома актуелна тема у познаантичким студијама. Овом приликом скрећемо пажњу на важне студије које се баве овим питањем. За уопштене промене у побожности позне антике в. W. Harmless, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford 2004; K. Bowes, *Private Worship, Public Value, and Religious Change in Late Antiquity*, Cambridge 2008. За монаштво у Сирији в. D. Caner, *Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Berkeley 2002. За јужну Галију кроз пример манастира Сулпиција Севера в. 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. За Египат в. D. Brooks Hedstrom, *The Monastic Landscape of Late Antique Egypt. An Archaeological Reconstruction*, Cambridge 2017. Као најновији преглед историје западног средњовековног монаштва

прославио пустињаштво св. Антонија,¹⁵⁰ „братства“ Василија Цезарејског блистала су већ више од две деценије,¹⁵¹ а сиријски енкратити су генерацијама неговали живот у завету апсолутне уздржљивости.¹⁵² Међутим, одбљесци аутентичне „пустиње“ су на Запад пристигли нешто касније – Хонорат је основао манастир Лерин око 400,¹⁵³ а Јован Касијан, који је своје *Монашке установе* привео крају тек 420. године, пренео је каноне египатског аскетизма у јужну Галију ради сузбијања локалних експеримената.¹⁵⁴ Монашке заједнице рађале су се широм Царства, али није постојао универзални образац по којем су биле структурисане. Због тога је почетком 5. века напоре до постојао читав низ различитих традиција, а полагање монашког завета још увек није представљало урањање у свет манастира са препознатљивим типцима. Напротив, баш као и у Паулиновом случају, искушеник је на основу доступних аскетских матрица и личних афинитета свесним и уникатним процесом обликовао свој монашки режим. У том светлу треба читати и Паулинове препоруке за живот у одрицању и сиромаштву, који је у највећој мери градио еkleктички, уз саветовање са већ оствареним подвижницима неспорног ауторитета.

Постоји неколико централних идеја Паулиновог аскетизма, приметних од првих монашких дана, па све до периода до којег писма и песме пружају увид у његове ставове. Најпре треба истаћи одрицање од имовине и напуштање световне каријере кроз завет сиромаштва. Будући добровољни чин,¹⁵⁵ а не принуда која ослонац за полугу налази у страху или сујети, одбацивање поседа и новца било је подсетник на чињеницу да људи „на

препоручујемо S. Vanderputten, *Medieval Monasticisms. Forms and Experiences of the Monastic Life in the Latin West*, Berlin–Boston 2020, нарочито 1–38 и 142–162, који се хронолошки преклапају са оквирима наше теме.

¹⁵⁰ Атанасијев *Живот Антонијев* је убрзо постао доступан широм хришћанског света. Његов утицај на потоње хришћанске писце и аскете је немерљив. За добар превод и уводну студију в. R. Gregg, *Athanasius: The Life of Anthony and the Letter to Marcellinus*, Mahwah 1979.

¹⁵¹ За студију о монаштву Василија Цезарејског и његовим *Малим и Великим правилима* в. и даље одличну студију W. Lowther Clarke, *Saint Basil the Great. A Study in Monasticism*, Cambridge 1916. Археолошка истраживања су продубила наша знања о кападокијским монашким заједницама. О томе в. S. Kostof, *Caves of God. The Monastic Environment of Byzantine Cappadocia*, Cambridge 1972.

¹⁵² Одлично тумачење заједнице енкратита понудио је Питер Браун у својој класичној студији о позноантичкој телесности и сексуалности. О томе в. П. Браун, *Тело и друштво. Мушкарци, жене и сексуално одрицање у раном хришћанству*, Београд 2012, 158–170. Један од кључних извора за Таџијанове следбенике (енкратите) је апокрифно јеванђеље по Филипу. За просопографски поглед на енкратите кроз Таџијанову биографију в. P. Lampe, *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries*, Minneapolis 2003, 285–291.

¹⁵³ Лерин је једна од првих монашких заједница на југу Галије. О њеном оснивачу, Хонорату, в. D. Woods, „The Origin of Honoratus of Lérins“, *Mnemosyne* 46 (1993), 78–86. Паулин га помиње у писму Евхеру и Гали (Paul. Ep. 51.1). Највећа доступна студија о Лерину је написана недавно: Y. Codou, M. Lauwers, *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, Turnhout 2009.

¹⁵⁴ П. Браун, *Успон хришћанства на Западу. Тријумф и разноликост 200–1000. године*, Београд 2010, 149–150.

¹⁵⁵ Paul. Ep. 4.4.

овај свет долазе не носећи ништа и да су сви овоземаљски поседи“ били само једна од прилика коју је Господ давао човеку „да кроз врлину [сиромаштва и одрицања] стекне заслуге“.¹⁵⁶ Своју „економију спасења“, Паулин је утемељио на иновативном тумачењу новозаветне приповести о убогом Лазару и богаташу (Лк 16, 19–31), у којој грешност не треба препознавати у имућности *per se*, већ у њеној лошој употреби.¹⁵⁷ Паулин је ову премису суптилно довео до логичког завршетка. Богатство је требало преобразити путем милосрђа и даривања сиромашних, јер су они били „заштитници душа“ имућних хришћана.¹⁵⁸ Другим речима, ограничавањем трошкова на минималне личне потребе и ограђивањем од разуздане раскоши, велика имовина и новац као њен израз могли су постати инструмент у стицању хришћанских врлина.¹⁵⁹ У овој духовној размени (*commercium spiritale*)¹⁶⁰ између неба и земље, Господ је своју љубав учинио приступачном свима, а нарочито онима који су били најсиромашнији и који су се налазили на врху хијерархије спасења.¹⁶¹ У том смислу, Паулин је рационализовао проблематично питање располагања имовином, фокусирајући се на њено дугорочно коришћење уместо на тренутни морални тријумф радикалног одрицања.¹⁶²

Монаси Паулиновог профила су се морали одрећи и свог друштвеног статуса како би остатак живота провели у подвигу. Пишући почетком 397. године младом хришћанину Ликентију, несуђеном аскети који је „прво млеко земаљске мудрости“ добио од Августина, Паулин је указао на опасности које собом носе политичка каријера и стремљење ка највишим магистратурама.¹⁶³ Каријерне амбиције неискусног *vir clarissimus*-а приписао је „јаловој сујети“, личним искуством му показавши да ће у зрелој доби расти његова жеља да

¹⁵⁶ Paul. Ep. 11.9.

¹⁵⁷ Појам „економија спасења“ дугујемо Trout, *Paulinus of Nola*, 133–145. Паулин детаљно тумачи овај одломак из јеванђеља; в. Paul. Ep. 13.6–20.

¹⁵⁸ Paul. Ep. 13.5.

¹⁵⁹ Paul. Ep. 16.8.

¹⁶⁰ P. Brown, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD*, Princeton 2012, 224.

¹⁶¹ Paul. Ep. 23.35.

¹⁶² Паулинови ставови по питању односа према богатству наилазили су на отпор. Још пре него што се одрекао имовине, Јероним му је сугерисао да се потпуно огради од својих посуда и новца. Три деценије касније, ставове супротне његовим изнели су и утемељитељи јужногалског монашког покрета, Јован Касијан и Евхерије из Лиона, који су такође заступали радикални раскид. У извесној мери, Паулинов однос према богатству је тумачењима поменуте двојице маргинализован и није доживео институционалну будућност. Дobar преглед отпора према Паулиновој визији нуди Trout, *Paulinus of Nola*, 157–159.

¹⁶³ Paul. Ep. 8.1.

се „ослободи стега које сада причвршћује“.¹⁶⁴ Бег из света подразумевао је корениту промену читавог живота. Лице истинског подвижника нису могли да „кресе румени образи“, јер су својом бојом откривали недостатак „префињене побожности“.¹⁶⁵ Бледо и испијено лице, огртач сачињен од оштре козје длаке и причвршћен обичним канапом, коса подшишана безмало до главе – све то је представљало аутентичног аскету који је „презрео своју урођену физичку привлачност ради унутрашње лепоте“.¹⁶⁶ У Паулиновом општежићу је припрема хране била маргинална дневна обавеза јер је строг пост био прописан током читаве године. Хвалећи једном приликом већ поменутог Виктора, Паулин је истакао пожртвованост с којом га је у болести неговао, али је веће речи хвале имао за његову побожност због које је с великим умећем у тешким тренуцима био успешан у духовном „храњењу унутрашњег бића“.¹⁶⁷ Напуштање световних брига, остварено строгим аскетским режимом и животом препуним одрицања, за Паулина је представљало испуњење датог завета у виду „празника у част Господа“.¹⁶⁸ Опоначати Христов образац (*imitatio Christi*), што је у Паулиновом систему вредности означавало врлину скромности, значило је живети тихим животом достојанственог човека, који је пред украсима световне части стајао поносито у својој неугледности.¹⁶⁹ Подвиг у Христу и за Христа, без стрепње коју је могао донети презир неупућених лаика, огледао се у свакодневици натопљеној непријатељством оних који су мрзели не свакидашњег монаха, „већ Господа у њему“.¹⁷⁰

Прва деценија 5. stoleћа била је веома немирна у западној половини Царства. Упад Визигота предвођених Алариком 402. године био је само најавна предстојећих проблема у Италији. Иако су били поражени код Поленције исте године, варвари су застрашили становништво ненавикнуто на сукобе све до Кампаније на југу.¹⁷¹ Одблесци битке у долини реке По нашли су се и у Паулиновом осмом *natalicium*-у, којим је на празник св. Феликса

¹⁶⁴ Paul. *Ep.* 8.3.

¹⁶⁵ Paul. *Ep.* 17.1.

¹⁶⁶ Paul. *Ep.* 22.2.

¹⁶⁷ Паулин је 400. године био тешко болестан и, како сам каже, био је на самрти. Виктор му се нашао при руци у периоду. О томе в. Paul. *Ep.* 23.6.

¹⁶⁸ Paul. *Ep.* 24.11.

¹⁶⁹ Brown, *Through the Eye of a Needle*, 222–223 нуди иновативно тумачење рецепције Христовог позноантичког лика.

¹⁷⁰ Paul. *Ep.* 38.3.

¹⁷¹ Ширу слику о првом визиготском упаду у Италију даје Н. Wolfram, *History of the Goths*, Berkeley 1990, 150–161, нарочито 150–152.

покушао да охрабри окупљене хришћане у Ноли.¹⁷² Радагајсов упад 405. године није ни на какав начин непосредно угрозио ноланско окружење, али је био својеврсна потврда да је време мира у западној половини Царства заувек прошло, па се Паулин 14. јануара 407. још једном захвалио св. Феликсу на помоћи коју је пружио цару Хонорију.¹⁷³ Међутим, друга Аларикова инвазија на Италију, која је врхунац достигла пљачком Рима у августу 410. године, није својим последицама заобишла ни Паулина.¹⁷⁴ Гроб св. Феликса у Чимитилеу био је похаран, а динамика Паулинове литургијске заједнице нарушена упадом странаца. О овом догађају није сачувана ниједна Паулинова реч, премда није познато да ли због тога што о томе није писао, или зато што ништа од списа из тог периода није сачувано. Упркос великој штети која је нанесена Феликсовом комплексу, потоњи догађаји показали су да је Паулин успео да превазиђе ову кризу и да, барем у некој мери, обнови светилиште.¹⁷⁵ У време Алариковог напада је из Рима кренуо изванредан број угледних избеглица, међу којима су били и Меланија Млађа са супругом Пинијаном, које је Паулин примио и помогао им док су се бежећи кретали ка Сицилији.¹⁷⁶ И у временима велике кризе, Нола је била центар гостопримљивости у којем су сви хришћани, а нарочито они које је са Паулином везивала љубав истинског хришћанског пријатељства, могли да пронађу уточиште.

Паулин је наследио Павла на положају епископа Ноле, који је преминуо у периоду између 407. и 413. године, али нам о његовом рукоположењу ништа није познато.¹⁷⁷ Приближно у исто време је преминула и Паулинова супруга Теразија, вероватно у неком тренутку између 408. и 415. године.¹⁷⁸ Сачувани извори нуде мало података о Паулинове последње две деценије живота, премда уз један изузетак вредан помена. Усред спора око Пелагијеве јереси, 418. године преминуо је римски епископ Зосим.¹⁷⁹ Будући наклоњен пелагијанцима, Зосим је био последња препрека крвопролићу између супротстављених

¹⁷² Paul. *Carm.* 26.150–195. За однос Паулина према варварима у његовим песмама в. G. Guttilla, „S. Paolino e i barbari nei *Natalicia*“, *Koinonia* 13 (1989), 5–29.

¹⁷³ P. Heather, *Empires and Barbarians. The Fall of Rome and the Birth of Europe*, New York 2009, 173. О Паулиновој захвалности према св. Феликсу в. Paul. *Carm.* 21.1–38.

¹⁷⁴ О Алариковом освајању Рима в. Wolfram, *History of the Goths*, 157–158.

¹⁷⁵ Најбољи показатељ је Флорин захтев, упућен Паулину око 420. године, да у близини Феликсовог гроба сахрани свог сина Кинегија. О томе в. Trout, *Paulinus of Nola*, 120.

¹⁷⁶ О овом догађају в. E. Clark, *The Life of Melania the Younger*, New York 1984, 101–109.

¹⁷⁷ Паулин 407. године помиње Павла као епископа Ноле (Paul. *Carm.* 26.619). Са друге стране, Августин Паулина ословљава епископом у делу *О држави Божијој* 413. године.

¹⁷⁸ Trout, *Paulinus of Nola*, 120.

¹⁷⁹ О Пелагију в. P. Brown, „The Patrons of Pelagius: The Roman Aristocracy Between East and West“, *The Journal of Theological Studies* 21 (1970), 56–72, са пратећом литературом.

страна, па је његова смрт довела до истовременог избора двојице наследника у различитим деловима Рима, Бонифација и Евлалија.¹⁸⁰ Пошто цар Хонорије спор није успео да реши у Равени почетком 419. године и пошто је Евлалије силом ушао у Латеранску базилику, за решењем је почело да се трага у осведоченом ауторитету, којем би се обе стране под притиском његових заслуга повиновале. У том тренутку се царски двор обратио Паулину, спремном да посредује између завађених страна. Међутим, динамични развој догађаја и чињеница да је Евлалије посегао насилно за епископским троном, довела је до његовог краја и до званичног рукоположења Бонифација за епископа Рима.¹⁸¹ Цео проблем је окончан озваничењем Бонифација на црквеном сабору одржаном у Сполету, којим је председавао нико други до Паулин, најугледнији епископ читаве Италије у том часу. Иако овај догађај представља само једну епизоду истргнуту из ширег контекста Паулинове биографије, јасно сведочи о престижу који је он крајем живота поседовао. Будући избор и цара и осталих епископа, Паулин је уживао опште поштовање својих савременика, који су га сматрали личношћу кадром да оконча један од највећих црквених спорова с почетка 5. века.

Паулин је преминуо у Ноли 22. јуна 431. године, окружен пријатељима и епископима оближњих дијецеза који су дошли да се опросте од њега.¹⁸² Пошто су га у визијама позивали да им се придружи „мученик и епископ Јануарије“ и „Мартин, епископ галских области“, предосетио је да му се ближи последњи час.¹⁸³ Давши по последњи пут неколико златника за помоћ убогим, Паулин је умро и одмах био „узнесен [на небеса] у рукама анђела, издахнувши своју душу коју је дуговао Господу“.¹⁸⁴ У часу када је преминуо, Паулин је иза себе оставио развијену монашку заједницу у непосредној близини раскошног светилишта посвећеном св. Феликсу, поред којег је убрзо и сам сахрањен. Његово тело почивало је надомак места где је деценијама из дана у дан вршио службу у част Господа, почивајући у близини светих и чудотворних Феликсових моштију.

¹⁸⁰ За основне податке о овој схизми в. S. Oost, *Galla Placidia Augusta*, Chicago 1968, 156–161, 167–168, као и S. Christo, „Some Notes on the Bonifacian-Eulalian Schism“, *Aevum* 51 (1977), 163–167.

¹⁸¹ За одличан преглед догађаја и, нарочито, Паулинову улогу у целом спору, в. Trout, *Paulinus of Nola*, 254–258, са пратећом литературом.

¹⁸² Реч је о двојици епископа, Симаху из Капуе и Акиндину, чија је дијецеза данас непозната. О томе в. једини доступан извор о Паулиновој смрти, написан од стране Уранија. Служили смо се преводом Trout, *Paulinus of Nola*, 293–298. В. Ur. *De obitu* 2.

¹⁸³ Ur. *De obitu* 3. Употреба Јануарија уместо Феликса је веома индикативна у овом контексту. Могуће је да је Ураније био свештеник из Напуља и да је помињањем Јануарија у Паулиновим последњим тренуцима желео да промовише његов култ.

¹⁸⁴ Ur. *De obitu* 3–4.

Култ реликвија до средине 5. столећа

„Због чега их, онда, називамо реликвијама?
Пред нашим очима су крв и иловача.“¹⁸⁵

1. Предуслови развоја култа реликвија – рано хришћанство и питање телесности

Појам *реликвија* (грч. *λείψανα*, лат. *reliquiae*) у најширем смислу означава остатке нечега што је изгубљено или уништено.¹⁸⁶ 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.¹⁸⁷ 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.¹⁸⁸ Почети и развој култа реликвија до средине 5. столећа, разумевање њихових бројних функција, дефинисање законских оквира којима је њихово прослављање ограничавано или подстицано, утицај појединих личности на њихово ширење и ретки преживели гласови отпора, њихова улога у одређивању појмова светог времена и светог простора, као и обичаји и пракса везани за њих – теме су којима ћемо покушати да опцртамо оквире култа реликвија у позној антици.

Култ реликвија је у првим вековима хришћанства био неодвојив од култа светитеља, у које су се махом убрајали мученици и исповедници. Посмртни остаци првих мученика, укључујући и поједине апостоле који су страдали током раних прогона хришћана, нису нарочито поштовани у 1. столећу, па се, уз пар знаменитих изузетака, за већину није знало

¹⁸⁵ Victricius, *De laude sanctorum* 10 [G. Clark, „Victricius of Rouen: Praising the Saints“, *Body and Gender, Soul and Reason in Late Antiquity*, Farnham 2011, 391].

¹⁸⁶ E. Dooley, *Church Law on Sacred Relics* (докторска теза), Washington, D. C. 1931, 3.

¹⁸⁷ A. Walsham, „Introduction“, *Relics and Remains, Past & Present Supplements* 5 (2010), ed. A. Walsham, 11.

¹⁸⁸ R. Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics*, New York 2019, 3. За детаље о класификацији реликвија, односно њиховом разврставању према типу објекта, в. нарочито Dooley, *Church Law on Sacred Relics*, 4–6.

ни место где су почивали.¹⁸⁹ Прве хришћанске заједнице нису у својој обредној динамици посвећивале скоро никакву пажњу посмртним остацима својих истакнутих припадника, па самим тим до средине 2. столећа не можемо ни говорити о поштовању култа реликвија. Овакав однос према телесном произлазио је из схватања првих хришћанских мислилаца, међу којима, када је реч о овом питању, кључна улога припада св. Павлу, па је оправдано позвати се на његово виђење људске природе. Он је сматрао да је човек по својој суштини бедан и оптерећен смртним телом (Рим 7, 24), „засејан“ у својој распадљивости и лишен части (1Кор 15, 42–44), па ће, према његовој интерпретацији, људско тело тек по васкрсењу стећи супротне особине, тј. нетрулежност, снагу и част.¹⁹⁰ Поједине хетеродоксне хришћанске заједнице 2. века, попут гностика у Риму (окупљених око Валентина), пружале су незанемарљив отпор према физичком свету, интензивно верујући да ће остаци привремено складне васељене временом неминовно поринути у дух.¹⁹¹

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*.¹⁹² Подстакнут практичним проблемима људске трулежности и распадљивости, 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* пропадљивост људских остатака, која је временски претходила „славном васкрсењу“, понудивши тако антитетички осврт на двојни карактер људског мртвог тела.¹⁹³ 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.¹⁹⁴

Када се говори о почецима култа реликвија, у обзир је неопходно узети и погледе класичног грчко-римског света према покојницима, будући да су бројни табуи претрајали

¹⁸⁹ О страдању хришћанских мученика у 1. веку в. М. Sordi, *The Christians and the Roman Empire*, London–Sydney 1983, 7–54.

¹⁹⁰ Ова места из Посланица је у свом раду издвојио и нагласио А. 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, 14. О Павловом виђењу телесности в. и Браун, *Тело и друштво*, 112–124.

¹⁹¹ О Валентину и његовом учењу в. Lampe, *From Paul to Valentinus*, 292–318.

¹⁹² Многи ову расправу сматрају апокрифом. О томе в. нарочито С. W. Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*, New York 1995, 28–29.

¹⁹³ Athenagoras, *De Resurrectione*, 4–8 [нав. према Athenagoras, *Legatio and De Resurrectione*, ed. W. Schoedel, Oxford 1972, 97–109].

¹⁹⁴ Bynum, *The Resurrection of the Body*, 32.

уз извесна прилагођавања хришћанским нормама. Начелно говорећи, постојао је отпор према физичкој блискости са посмртним остацима, који је проистацао из напетости, ужаса или гађења према мртвом телу и његовој распаљивости.¹⁹⁵ Још више од чулног отпора према трулежности, постојао је изражени страх од духова преминулих (*daimones*), за које се веровало да се налазе у близини гробног места и да лебде унаоколо претећи живима.¹⁹⁶ Због овог страха, грчко-римска гробља налазила су се нужно ван градских зидина (*extra muros*), физички одвојена бедемима од заједнице живих. Блискост овоземаљског и подземног света била је видљива само током свечаних празничних дана, када су породице и пријатељи одлазили на гробље како би очували сећање на преминуле и том приликом обедовали код њиховог места упокоја (*refrigerium*).¹⁹⁷ На гробовима грчких полубогова и хероја налазиле су се посебне грађевине, познатије као *heroa*, којима је обележавано сећање на ове *посебне* покојнике.¹⁹⁸

Неки од наведених обичаја су преживели и доспели до хришћанских времена – Тертулијан је око 211. године уврстио годишње дарове у част покојника (*oblationes pro defunctis*) као прихватљив црквени обред, што недвосмислено подсећа на пагански *refrigerium*.¹⁹⁹ Аналогно, на гробовима мученика подизане су грађевине у част њиховог страдања, истовремено подсетници и места окупљања на годишњице њихове погибије (*memoriae*).²⁰⁰ Упркос страху који је постојао према пропаљивом телу, гробно место било је и у претхришћанска времена *locus* окупљања заједнице и ритуални простор од примарног значаја, што се пресликало и на поједине ране хришћанске заједнице уз извесне обредне и доктринарне промене.

¹⁹⁵ Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics*, 126.

¹⁹⁶ У вези са тзв. *pollutio* в. нарочито R. Garland, *The Greek Way of Death*, Ithaca 1988, 45–47.

¹⁹⁷ J. M. C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, London 1971, 63.

¹⁹⁸ Појам преузет од P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago–London, 2015, 69. Такође, в. и Garland, *The Greek Way of Death*, 77–103, посветио је читаво поглавље овим *нарочитим* покојницима грчког света, међу којима се налазе деца, хероји, ратници преминули током боја, убијени, самоубице, преминули од удара грома, повратници из подземног света и несахрањени.

¹⁹⁹ J. Crook, *The Architectural Setting of the Cult of Saints in the Early Christian West, c. 300–1200*, Oxford 2000, 10.

²⁰⁰ Brown, *The Cult of the Saints*, 5–6.

2. Мошти светитеља – прва открића и материјалне манифестације култа реликвија

У време владавине цара Антонина Пија (138–161), прецизније 156/157. године,²⁰¹ у Смирни је мученичком смрћу страдао епископ Поликарп, трпећи понижења и патњу пред очима екстатичне градске светине. Када је епископ Смирне издахнуо, центурион је заповедио да се његови остаци спале по паганском обичају, али су, упркос томе, хришћани похрлили да скупе Поликарпов пепео:

Напоследку, *скупивши остатке који су нам били дражи од драгог камења и финији од злата, похранили смо их на прикладно место* [нагласио аут.]. Окупљајући се на том месту у радости и задовољству, колико год нам то буде могућно, прослављаћемо с допуштењем Господа годишњицу његовог страдања, како као подсетник на оне који су већ изборили ову битку, тако и као увежбавање и припрему за оне што ће то учинити једног дана.²⁰²

Без обзира на упитну аутентичност овог текста,²⁰³ наведени одељак јасно је сведочанство о почетку вођења бриге о посмртним остацима мученика међу хришћанима. Однос испуњен поштовањем према телима оних који су пострадали херојском смрћу видљив је и у традиционалној грчкој фунерарној пракси, што несумњиво смањује историјску изузетност приповести о Поликарпу.²⁰⁴ Упркос свему наведеном, очевидац и аутор списка ни у једном тренутку не наговештава да су Поликарпови остаци сматрани реликвијом – ништа не указује на то да су хришћани намеравали да мошти подижу из првобитног гроба (*elevatio*), нити да је локална заједница веровала у њихова нарочита чудотворна својства. У овом случају, речену појаву би најисправније било приписати почетку поштовања култа мученика.²⁰⁵

²⁰¹ Дебате о тачној години страдања Поликарпа из Смирне су вођене од 19. века. Сумаран преглед расправа о хронологији изложен је у В. Dehandschutter, „The Martyrium Polycarpi: a Century of Research“, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, Teil II: Principat*, ed. W. Haase, Berlin – New York 1993, 485–522, нарочито 497–502.

²⁰² *Martyrium Polycarpi* 18. Одељак је наведен *in extenso* према *The Acts of the Christian Martyrs*, ed. H. Musurillo, Oxford 1972, 17.

²⁰³ Dehandschutter, „The Martyrium Polycarpi“, 492–497 износи аргументе у корист аутентичности ове *passio*. Нарочито користан у погледу овога је É. Rebillard, *The Early Martyr Narratives. Neither Authentic Accounts nor Forgeries*, Philadelphia 2021, 37–43.

²⁰⁴ Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics*, 11.

²⁰⁵ Angenendt, „Holy Corpses and the Cult of Relics“, 15.

По свему судећи, римске власти биле су уплашене због све већег броја добровољних мученичких страдања и праксе која је њихова тела претварала у *axis* побожности локалних заједница и језгро отпора према ауторитету магистрата. Око 177. године, група хришћана је пострадала у Лиону у Галији, па су

тела мученика, пошто су била изложена и унижавана на сваковрсне начине током шест дана, а потом и спаљена и претворена у пепео, бачена од стране зликоваца у реку Рону, која тече у близини, како ни њихове *реликвије* (λείψανον) не би могле да постоје на земљи.²⁰⁶

На основу овог кратког пасажа, извода из писма које су хришћанске заједнице Лиона и Вијена послале својој сабраћи у Азији и Фригији, а које нам *in extenso* преноси Јевсевије у својој *Црквеној историји*,²⁰⁷ уочљиво је како су римске власти покушале да обесхрабре хришћане и одврате их од мучеништва, спаљујући њихова тела и тиме им рушећи наде о предстојећем васкрсењу.²⁰⁸ У великом броју *passiones* 2. и 3. века, може се уочити мотив спасавања и свечаног похрањивања посмртних телесних остатака мученика, што указује на растућу праксу поштовања њихових моштију и представља камен темељац за потоњи развој култа реликвија.²⁰⁹

Током 3. и на самом почетку 4. века, прогони хришћана у Царству доживели су свој врхунац, резултирајући великим бројем настрадалих на широком појасу од Мале Азије до севера Африке.²¹⁰ С тим у вези, није необично што се мучеништво преобразило из једног лиминалног феномена, израза радикалних тежњи међу раним хришћанима, у навелико прихваћен модалитет држања угрожених хришћанских заједница према агресивно настројеним римским магистратима.²¹¹ Јавна, понижавајућа и окрутна погубљења

²⁰⁶ *The Acts of the Christian Martyrs*, 81.

²⁰⁷ О догађају и пратећој литерарној традицији в. F. Weidmann, „The Martyrs of Lyons“, *Religions of Late Antiquity in Practice*, ed. R. Valantasis, Princeton 2000, 398–412. В. такође и Rebillard, *The Early Martyr Narratives*, 14–15.

²⁰⁸ Н. 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, Н. Klein, С. Griffith Mann, J. Robinson, Cleveland 2010, 55.

²⁰⁹ Међу њима су Јустин са пратиоцима у Риму, Кипријан у Картагини, Максимилијан у Тебеси. За њихова мучеништва в. *The Acts of the Christian Martyrs*, *passim*.

²¹⁰ И даље користан преглед ових догађаја: Sordi, *The Christians and the Roman Empire*, 108–132.

²¹¹ É. Rebillard, *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200–450 CE*, Ithaca–London 2012, 34–60.

хришћана, током којих су њихова тела сакаћена, спаљивана и уништавана, имала су за циљ да трајно трансформишу и унизе тело мученика. Ипак, а то је од нарочите важности за потоњи развој култа реликвија, хришћанин је оваквом смрћу односио победу духом над својим рањивим телом, узносећи се изнад мучења и сопствене смрти у екстатичном тријумфу. Они који су поживели да о овим страдањима сведоче, прослављали су настрадале као „нарочито важне покојнике“, бележећи у *passiones* детаље, премда по матрици, о њиховим патњама на путу до Господа.²¹² Мученици су стекли посебан статус у заједницама које су их изнедриле, постајући *сведоци* „једног и јединственог Светог Духа, који и даље дела“.²¹³

Уколико се изузме спорни случај Луциле из Картагине, који у свом делу помиње Оптат из Милевиса,²¹⁴ почетак прослављања култа реликвија може се са приличном поузданошћу хронолошки сместити у средину 4. века. Први документовани случај преношења реликвија догодио се између 351. и 354. године, када је хришћанин Цезар Гал, рођени брат будућег цара Јулијана, наложио да се тело св. Вавиле пренесе са оближњег градског гробља у новоизграђени *martyrium* на ободу Антиохије, у непосредној близини Аполоновог пророчишта.²¹⁵ Тело се, по свему судећи, налазило у ковчегу, који је уз пратњу ношен неколико километара, колико је и износило растојање до његовог новог

²¹² Пуно дугујемо раду 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 sqq.

²¹³ Овим речима се завршава мучеништво Перпетуе и Фелиците. В. *The Acts of the Christian Martyrs*, 130–131.

²¹⁴ Случај Луциле из Картагине прилично је споран, премда у последње време историчари са све већом сигурношћу оспоравају аутентичност овог догађаја. Наиме, Луцила је припадала донатистичком кругу у Картагини и, као угледна жена, подржала је извесног Мајорина у науму да постане епископ града. Са циљем да дискредитује донатисте, па и саму Луцилу, Оптат из Милевиса је пола века касније (са. 364–367) писао о почецима донатизма у свом спису *Contra Parmenianum*, у којем је изнео тешке оптужбе на њихов рачун. Тако је за Луцилу рекао да је „љубила (*libare*) кост неког мученика“ и да је више ценила његове мошти него евхаристију. Појам *libare* имао је снажно пејоративни призвук паганских обичаја, а у Луцилино време, колико нам је познато, није било уобичајено исказивати овакву врсту поштовања према посмртним остацима мученика. Модерна интерпретација заснива се на убеђењу да је Оптат желео да своје савременике саблазни Луцилиним понашањем, будући у њима индигнацију према *pollutio* коју је ова картагинска матрона уносила унутар градских зидина. Више од пола столећа после Оптата, Августин се у својој инвективи упереној против донатиста вратио на Луцилин случај, али не помињући спорну епизоду са целивањем моштију мученика, по свему судећи јер је у његово време овај обичај постао прихватљив и прилично раширен, што је он и сам подстицао у својој дијецези. О овом питању в. R. Wiśniewski, „Lucilla and the Bone: Remarks on an Early Testimony to the Cult of Relics“, *Journal of Late Antiquity* 4 (2011), 157–161 (са старијом литературом).

²¹⁵ Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics*, 22–25.

десигнираног почивалишта.²¹⁶ Десет година дугу побожну тишину након *translatio* прекинула је заповест цара Јулијана 362. године, према којој су остаци св. Вавиле морали бити склоњени, јер су пророчанства Аполонових свештеника утихнула услед присуства светих моштију.²¹⁷ Хришћани су сматрали да је тело светог мученика однело убедљиву победу над паганским пророчиштем, а њихови противници су се држали уверења да је леш загадио (*pollutio*) простор у непосредној близини Аполоновог храма. Било како било, мошти св. Вавиле су враћене на првобитно место укопа на антиохијском градском гробљу, чиме је овај спор напослетку и окончан.²¹⁸

Приближно у исто време када су се одиграли догађаји у вези са св. Вавилом, у Константинопољ су пренесене мошти апостола Андрије, Тимотеја и Луке. Иако извори нуде некохерентне податке о временском оквиру ових *translationes*, са приличном поузданошћу је утврђено да су реликвије апостола Тимотеја стигле у Цариград 1. јуна 356. године, а Андријине и Лукине 3. марта 357. године.²¹⁹ Поменути пренос моштију био је прва и јасна индикација да су култ светитеља и култ реликвија почели да се шире и попримају званични карактер. Међутим, овај случај може бити упадљив из још два разлога – први је чињеница да је цар Констанције био аријанац, а друга је законска одредба донета у Милану исте године (357), према којој је било забрањено нарушавати интегритет гробница и премештати остатке без ваљаног оправдања или неопходног допуштења.²²⁰ Са обредног и обичајног аспекта, податак да су први преноси реликвија спроведени у време аријанског цара нема већи значај од насумичног историографског куриозитета. Са друге стране, чињеница да је цар Констанције истовремено увео забрану о *беспотребном* преношењу моштију и да ју је прекршио током исте године, много је речитија. Према новим правним одредбама, било је могуће пренети тело за које се сматрало да није прописно или трајно сахрањено, што је

²¹⁶ У уводу у рад посвећен Виктрицију из Руана, Цилијан Кларк посвећује немали простор почецима култа реликвија. В. G. Clark, „Translating Relics: Victricius of Rouen and Fourth-Century Debate“, *Early Medieval Europe* 10 (2001), 165–166.

²¹⁷ О овоме нашироко пише и један од наших главних извора, Јован Златоусти. В. његову хомилију о св. Вавили (*In Babylon*): St. John Chrysostom, *Treatise Concerning the Christian Priesthood*, ed. W. Stephens, Buffalo 1889, 196–200. Јулијан је исто учинио и са телима мученика у Дидими. О томе в. Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics*, 25.

²¹⁸ За тумачење овог догађаја в. *The Emperor Julian: Panegyric and Polemic*, ed. S.N.C. Lieu, Liverpool 1989, 44–54.

²¹⁹ За датовање в. нарочито J. Wortley, „The Earliest Relic-Importations to Constantinople“, *Reliques et sainteté dans l'espace médiéval*, ed. J-L. Deuffic, Saint-Denis 2005, 216.

²²⁰ О овој законској одредби в. Clark, „Translating Relics“, 167.

несумњиво био случај када је реч о моштима тројице поменутих апостола. Овим путем је цар истовремено успео да оствари свој наум и да остане у законским оквирима које је сам наметнуо.

Уз важан изузетак цариградског мученика Акакија, Константинопољ није имао на располагању локалне страдалнике за веру.²²¹ Подстакнут жељом да новој римској престоници обезбеди реликвије достојне њене хришћанске репутације, цар Констанције препустио је овај важан подухват извесном Артемију, о којем вести добијамо из животописа који је у његову част написао непознати монах Јован.²²² Мошти апостола свечано су дочекане пред капијама града (*adventus*)²²³ и напослетку положене у цркву Светих апостола у Цариграду, близу олтара и Константинове гробнице.²²⁴ Колико је пракса преношења моштију била друштвено актуелна, нарочито када се радило о личностима од великог угледа, речито сведочи догађај из 358. године, када је епископ Македоније самоиницијативно одлучио да се Константиново тело пренесе са првобитног места укопа у цркви Светих апостола у нову гробницу.²²⁵ Тим поводом избила је побуна, па је под притиском гневне престоничке светине цар Констанције био принуђен да смири нереде смењивањем Македонија, иако је поменути своју одлуку правдао законским овлашћењима, будући да је због земљотреса Константинова гробница била угрожена.²²⁶

Свега три деценије касније, култ реликвија незанемарљиво се раширио Средоземљем, све више остављајући печат на обредној динамици у његовој западној половини. Овом процесу ширења недвосмислено је помогла чињеница да је Царство 380. постало и званично хришћанско, када је цар Теодосије са савладарима у Солуну донео едикт *Cunctos populos*, којим је хришћанство проглашено за једину званичну римску религију.²²⁷

²²¹ 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.

²²² Wortley, „The Earliest Relic-Importations to Constantinople“, 216–217.

²²³ 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 в. *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*, s.v. *adventus*.

²²⁴ Crook, *The Architectural Setting*, 19. О карактеру првобитне грађевине у којој је сахрањен Константин в. Wortley, „The Earliest Relic-Importations to Constantinople“, 217–218.

²²⁵ О „реликвијама“ цара Константина в. J. Wortley, „The ‘Sacred Remains’ of Constantine and Helena“, *Byzantine Narrative. Papers in Honour of Roger Scott*, ed. J. Burke, Melbourne 2006, 351–367.

²²⁶ Clark, „Translating Relics“, 167.

²²⁷ За коментар и превод едикта в. *Church and State Through the Centuries. A Collection of Historic Documents with Commentaries*, ed. S. Ehler, New York 1967, 6–7.

Извори који говоре о мери у којој је пракса поштовања моштију светитеља била прихваћена и популарна, с изузетком најпознатијих *translationes*, неретко су крајње посредни. Тако из закона који је донет 386. године, а којим се све што наводимо забрањује, сазнајемо да су крајем 4. столећа хришћани у великој мери откупљивали и продавали реликвије, последично правећи комуникацијску мрежу дуж које су мошти мученика прелазиле огромна растојања.²²⁸ Упркос начелном отпору који је почетком 4. века постојао према посмртним остацима, реликвије су у овом периоду постале фокално место синестетичке побожности, али и вектор социјалне мобилности, будући да су у одабраним рукама могле послужити и као важан друштвени капитал.²²⁹

У веома кратком временском раздобљу, у оквирима исте календарске године када је донет закон који је забрањивао купопродају мученичких моштију, милански епископ Амвросије открио је тела хришћанских страдалника за веру, Гервазија и Протазија.²³⁰ Њихови посмртни остаци пронађени су 17. јуна 386. године, у непосредној близини *temoriae* подигнуте у част Набора и Феликса у Милану,²³¹ у бурном епилогу догматске и идеолошке борбе правоверног епископа против аријанског цара Валентинијана II и његове маћехе Јустине. Овај сукоб почео је 385. године спором око цркве Портијане, током којег је царска породица желела истовремено да обезбеди литургијски простор за предстојећи Ускрс и да утврди свој ауторитет у односу на Амвросија, веома утицајног међу хришћанском паством у престоничком Милану.²³² Климакс овог спора била је *inventio* Гервазија и Протазија, чиме је милански епископ пред очима бројних сведока утврдио своје тријумфално правоверје и потврдио свој статус духовног (и световног) вође.

Из визуре савремених извора, мошти ових мученика биле су „натопљене крвљу“²³³, а њихова тела била су „неуобичајене величине“;²³⁴ што су била јасна сведочанства о њиховој светости. На симболичкој равни, што је Амвросију и било од кључног значаја, ове

²²⁸ Dooley, *Church Law on Sacred Relics*, 23.

²²⁹ О томе шта је поред реликвија чинило темељ духовног и световног ауторитета епископа, в. С. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley 2005, 56–99.

²³⁰ V. Zangara, „L’inventio dei corpi dei martiri Gervasio e Protasio. Testimonianze di Agostino su un fenomeno di religiosità popolare”, *Augustinianum* 21 (1981), 120.

²³¹ За детаље о открићу моштију в. McLynn, *Ambrose of Milan*, 209–215.

²³² О овом сукобу в. А. Lenox-Conyngham, „The Topography of the Basilica Conflict of A. D. 385/6 in Milan“, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 31 (1982), 353–363; М. Colish, „Why the Portiana? Reflections on the Milanese Basilica Crisis of 386“, *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002), 361–372;

²³³ Амвросије, *Ep. 22.12* [*The Letters of S. Ambrose, Bishop of Milan*, Oxford 1881].

²³⁴ McLynn, *Ambrose of Milan*, 212.

чулне назнаке светости без великих потешкоћа могли су да разумеју и окупљени побожни хришћани, који су заједно са својим епископом учествовали у „васкрсавању мученика“ (*resurrectio martyrum*).²³⁵ Остаци Гервазија и Протазија прослављани су на службама два дана, које су током ноћи смењиване бдењем, да би напослетку биле свечано пренесене у тзв. *Амвросијеву базилику* (*Basilica Ambrosiana*).²³⁶ Вероватно по угледу на папу Дамаса (366–384) у Риму, који је улагао велике напоре у прослављању култа св. Петра и св. Павла, Амвросије је одлучио да Милано, као једну од престоница, упише у менталне мапе савремених хришћана и да га видљиво позиционира у домену сакралне топографије.²³⁷

Један од кључних аспеката процеса етаблирања Милана као хришћанског града било је и прослеђивање реликвија локалне провенијенције. Амвросије је то видео као прилику да путем дарова прошири свој утицај дуж мреже саткане од нити личних односа међу епископима.²³⁸ Реликвије Гервазија и Протазија послао је на неколико различитих локација – Паулину из Ноле, Гауденцију из Бреше и Виктрицију из Руана, тројици пријатеља и епископа.²³⁹

Још један од препознатљивих случајева међу првим *inventiones* је откриће моштију св. Стефана у Палестини, које се одиграло током жустрих расправа локалних епископа у вези са пелагијанством и оригенизмом.²⁴⁰ Поводом овог тешко премостивог спора, непријатељски настројени архијереји су се састали на сабору у Диоспољу децембра 415. године, чиме су покушали да дођу до помирења, истовремено се бавећи и деценијски дугим проблемом око превласти и јурисдикције између Цезареје и Јерусалима.²⁴¹ Јерусалимском патријарху Јовану на руку је ишло то што је у оквирима његове дијецезе, у Кафаргамали, пронађено тело првог хришћанског мученика, св. Стефана. Јерусалим је био у спору и са

²³⁵ О рецепцији овог догађаја в. J. Moorhead, *Ambrose. Church and Society in the Late Roman World*. New York 2002, 150–156.

²³⁶ О преношењу моштију в. Zangara, „L’inventio dei corpi dei martiri Gervasio e Protasio“, 119. О *Амвросијевој базилици* в. Krauthemer, *Three Christian Capitals*, 77–79.

²³⁷ О Дамасу и његовим подухватима у Риму в. D. Trout, „Damasus and the Invention of Early Christian Rome“, *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33 (2003), 517–536.

²³⁸ У вези са овим питањем, нарочито је користан зборник радова: *Episcopal Networks in Late Antiquity. Connection and Communication Across Boundaries*, ed. C. A. Svetković, P. Gemeinhardt, Berlin–Boston 2019, а нарочито рад А. Bodin, *A New Approach to Ambrose of Milan’s Kinship* (43–62). За питање даривања поклона у средњем веку в. L. Kjær, *The Medieval Gift and the Classical Tradition. Ideals and the Performance of Generosity in Medieval England, 1100–1300*, Cambridge 2019, 1–13.

²³⁹ Clark, „Translating Relics“, 169.

²⁴⁰ О пелагијанству в. P. Brown, „Pelagius and His Supporters: Aims and Environment“, *The Journal of Theological Studies* 19 (1968), 93–114.

²⁴¹ J. W. Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, Leiden–Boston 2004, 178–179.

оближњим Елефтериопољем, чији епископ је такође учествовао у раду сабора, па је убрзо после открића Стефановог тела у елефтериопољској епархији пронађено тело старозаветног пророка Захарије. Чини се да су обе *inventiones* имале програмски карактер и да су потпомогле јачање ауторитета двојице сучељених епископа.

Тело св. Стефана открио је Лукијан, свештеник из Палестине, који је имао сликовите ноћне визије, у којима му је извесни Гамалијел, покрштени фарисејски учитељ, указао на место Првомученикових моштију, упозоривши га да о свом открићу одмах обавести јерусалимског епископа Јована.²⁴² Пошто су мошти биле свечано откривене, реликвије св. Стефана су пренесене у цркву у Сиону, уз изузетак фрагмената које је Лукијан дао Авиту, избеглом шпанском свештенику, који је уточиште пронашао у Палестини.²⁴³ Пошто је Авит био пореклом из Бракаре (дан. Браге), желео је да добијене реликвије пошаље епископу тог града, Валхонију, заједно са преводом почасног слова које је написао Лукијан – честице моштију и рукопис послао је по Павлу Орозију, који се враћао на Запад после сабора у Диоспољу.²⁴⁴ Није познато да ли је Орозије доспео са реликвијама до Бракаре, премда знамо да се накратко јављају на Минорци и у северноафричком Узалису, где их је дочекао епископ Еводије.²⁴⁵ Наиме, део моштију св. Стефана у првој половини 5. века затичемо и у Константинопољу, како извештава историчар Теофан у 9. столећу, тврдећи да је епископ Јерусалима, у знак захвалности према цару Теодосију II и његовој побожној сестри Пулхерији, послао Првомученикову десницу.²⁴⁶

Овим лапидарним прегледом покушали смо да опцртамо оквире материјалних манифестација култа реликвија, односно релевантна открића и најважније преносе светих моштију, постављајући фактографски темељ за тумачење њихових функција и карактеристика. Пре него што се посветимо том проблему, изложићемо кључне аспекте о Часном крсту и његовом култу, најважнијој страсној контактаној реликвији, једној од ретких која је била поштована до средине 5. столећа.

²⁴² Лукијан је ове догађаје изложио у спису, написаном у част овог открића (в. Lucian, *De revelatione corporis Stephani martyris*, *Patrologia Latina* 41, ed. J. Migne, Paris 1864, 809).

²⁴³ E. Clark, „Claims on the Bones of Saint Stephen: The Partisans of Melania and Eudocia“, *Church History* 51 (1982), 142.

²⁴⁴ Августин је као једног од тројице изасланика послао Павла Орозија, такође пореклом из Бракаре. О контексту ових збивања в. Brown, *Augustine of Hippo*, 358–359.

²⁴⁵ Clark, „Claims on the Bones of Saint Stephen“, 142.

²⁴⁶ О овом спорном догађају в. K. Holum, G. Vikan, „The Trier Ivory, *Adventus* Ceremonial, and the Relics of St. Stephen“, *Dumbarton Oaks Papers* 33 (1979), 119 sqq.

3. Часни крст – прва реликвија Христовог страдања

Кирил Јерусалимски био је личност од прворазредног значаја за настанак и промовисање култа Часног крста. Средином 4. века, 350. или 351. године, ступио је на положај јерусалимског епископа, у јеку сукоба између правоверних хришћана и аријанаца, који су се осликавали како на поделама у црквеној јерархији, тако и на нижим, лаичким нивоима. О његовом животу и делу сазнајемо махом из временски удаљених извора написаних у 5. столећу, потеклих из пера црквених историчара Руфина, Сократа, Созомена и Теодорета, али и важних црквених првака, попут Епифанија са Кипра и Јеронима. 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.²⁴⁷

До 3. столећа, Јерусалим је у очима савременика био асоцијативно везан за претхришћанску прошлост, све до тренутка када су епископи града почели да се служе традицијом јеванђеља како би редефинисали његов хришћански карактер и статус.²⁴⁸ Важну улогу у реконфигурацији идентитета Јерусалима имао је цар Константин, који је своју програмску градитељску активност у овом граду симболички заокружио изградњом цркве Светог гроба, стварајући тиме нову сакралну топографију скопчану са местом Христовог страдања и васкрсења.²⁴⁹ Ништа мање значајна није била ни одлука Првог васељенског сабора, одржаног у Nikeји 325. године, да епископу Јерусалима додели почасни положај, одмах иза колега у Риму, Константинопољу, Александрији и Антиохији. Иако су наведени подухвати увећали престиж Јерусалима на свехришћанској равни, његов епископ и даље је остао подређен митрополиту који је седиште имао у палестинској Цезареји.²⁵⁰ У духу

²⁴⁷ За податке о изворима који говоре о Кирилу Јерусалимског, као и реконструкцији његовог живота и каријере в. Drijvers, *Cyril of Jerusalem*, 31–63. Такође, у нешто сажетијем облику, 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.

²⁴⁸ R. Wilken, *The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought*, New Haven – London 1992, 83–85.

²⁴⁹ О Константиновој делатности у контексту Јерусалима в. E. Hunt, „Constantine and Jerusalem“, *The Journal of Ecclesiastical History* 48 (1997), 405–424.

²⁵⁰ Drijvers, *Cyril of Jerusalem*, 1–31.

ривалитета између две хришћанске епархије, ослањајући се на наратив јеванђеља, Кирил Јерусалимски је посегнуо за Часним крстом ради победе над својим супарником.

У већ поменутиим *Катихетским предавањима*, Кирил се неколико пута осврнуо на етаблиран култ Часног крста, који је, како се чини, био надалеко раширен у виду веома поштованих фрагмената. Остали савремени извори нису довољно речити када је заступљеност Часног крста ван Јерусалима у питању, али је Кирил на три места сасвим аподиктичан када говори да је „већ читав свет испуњен честицама његовог дрвета“.²⁵¹ У писму цару Констанцију, Кирил побожно напомиње да је Крст откривен у Јерусалиму у време цара Константина, што је хронолошки најприближнији податак историјском открићу ове страсне реликвије.²⁵² Међутим, упадљиво је што његово откриће не помињу ни анонимни ходочасник из Бордоа, који је у Свету земљу путовао 333. године, као ни Јевсевије, који је написао похвалну биографију о цару Константину пре 339. године.²⁵³ На основу доступних извора, модерне анализе једино су могле да редукују период открића ове реликвије на период од 335. до 347. године.²⁵⁴

Легенда о проналаску Часног крста потпуно је замаглила догађај који се уистину одиграо. Треба напоменути да је ова приповест имала неколико сродних редакција, али су се све разликовале у мањој или већој мери. Легендарни наратив о открићу везан је за царицу Јелену, мајку цара Константина, која је на ходочашће у Свету земљу кренула најкасније 326. године.²⁵⁵ Од свих седам позноантичких варијанти ове приповести,²⁵⁶ чини се да је Руфинова *continuatio* Јевсевијеве *Црквене историје* најприближнија оригиналу.²⁵⁷

Према овој легенди, Јелена је потражила помоћ од локалног живља у потрази за местом где се налазио Часни крст, али нико није могао да јој укаже на прави пут – прогонитељи су баш ту поставили Венерину статуу како би све побожне хришћане

²⁵¹ J. W. Drijvers, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*, Leiden – New York 1992, 82. О Кириловој улози в. и А Frolow, *La relique de la Vraie Croix* (докторска теза), Paris 1961, 55–56.

²⁵² J. Wortley, „The Wood of the True Cross“, *Studies on the Cult of Relics in Byzantium up to 1204*, Farnham 2009, 3.

²⁵³ О ходочаснику из Бордоа в. J. Elsner, „The Itinerarium Burdigalense: Politics and Salvation in the Geography of Constantine's Empire“, *The Journal of Roman Studies* 90 (2000), 181–195.

²⁵⁴ Wortley, „The Wood of the True Cross“, 5.

²⁵⁵ За датовање њеног путовања и смрти в. Drijvers, *Helena Augusta*, 73.

²⁵⁶ За њихов преглед в. Н. Klein, „Constantine, Helena, and the Cult of the True Cross in Constantinople“, *Byzance et les reliques du Christ*, ed. J. Durand, B. Flusin, Paris 2004, 33–37.

²⁵⁷ Drijvers, *Helena Augusta*, 79–80.

одвратили од молитве на месту Христовог страдања. Вођена знаком који јој се указао на небесима, Јелена је успела да пронађе тачно место на Голготи и да у рушевинама откопа три крста која су лежала затрпана. Тројезичним натписом на грчком, латинском и хебрејском, био је означен крст на којем је Христ пострадао, али је Јелена желела да потврду аутентичности добије на још неки начин. Уз свесрдну подршку јерусалимског епископа Макарија, однела је сва три пронађена крста до жене на самрти, доказавши да је онај обележени био аутентичан путем излечења додиром. У име открића најважније страсне реликвије саградила је цркву на месту где ју је пронашла, а свом сину, цару Константину, послала је у Цариград њен део и два ексера којима је Христ био причвршћен на крсту. Преостали део Часног крста је похранила у сребрни ковчежић и оставила га у Јерусалиму.²⁵⁸

Иако је, као што смо већ утврдили, приповест о Јелени и открићу Часног крста била легендарна, за нашу тему важно је утврдити разлике које постоје међу изворима када је реч о судбини оног дела који је стигао у Цариград. Завршавајући своју *Црквену историју* између 438. и 443. године, Сократ је први поменуо да је ова реликвија своје трајно почивалиште нашла у Константиновој статуи, која се налазила на великом порфирном стубу на Константиновом форуму у Цариграду.²⁵⁹ У потпуном контрасту са овом тврдњом је исказ Теодорита Кирског, Сократовог савременика, који је тврдио да је Јелена лично однела „крст нашег Спаситеља“ у царску палату.²⁶⁰ Созомен, још један савременик и аутор *Црквене историје*, у највећој мери следи Руфинов наратив, али пружа занимљив допринос у виду тврдње да је „већи део Часног дрвета и даље чуван у Јерусалиму“.²⁶¹ Садржајно највреднији исказ понудио је Сократ, премда се и он заснивао на усменим подацима његових савременика, махом неименованих становника Цариграда. Из његовог излагања могу се извући два закључка – Константин је добијени део Часног крста похранио на јавном месту, с циљем да искористи апотропејска својства добијене реликвије (1), премда је одсуство његове видљивости, будући да се налазио затворен унутар статуе, онемогућило да се до средине 5. века претвори у центар локалног култа (2).²⁶²

²⁵⁸ Rufinus, *Hist. Eccl.* X 7–8 [Rufinus, *Historia Ecclesiastica*, ed. E. Schwartz, T. Mommsen, GCS, 1903–1908].

²⁵⁹ Klein, „Constantine, Helena, and the Cult of the True Cross in Constantinople“, 34.

²⁶⁰ B. Jackson, *The Ecclesiastical History, Dialogues and Letters of Theodoret*, Edinburgh 1996, 55.

²⁶¹ C. Hartranft, *The Ecclesiastical Church History of Sozomen*, Buffalo 1890, 259.

²⁶² Ове закључке извео је Klein, „Constantine, Helena, and the Cult of the True Cross in Constantinople“, 35.

Остатак Часног крста који се налазио у Јерусалиму привлачио је пажњу великог броја ходочасника, чија су путовања у изузетним околностима била сачувана у дневницима и извештајима различитог обима.²⁶³ Репрезентативни пример ове литерарне праксе је дневник ходочаснице Егерије/Етерије, личности с краја 4. века о којој је остало мало сачуваних података, укључујући ту и оне основне попут самог имена, порекла и положаја у цркви.²⁶⁴ Међутим, с приличним поуздањем утврђено је да је на ходочашћу провела неколико година, највероватније време од 381/2. до 386. године.²⁶⁵ На Велики петак 384. године затичемо је на Голготи, у реду побожних хришћана, како ишчекује да епископ Јерусалима изложи Часни крст пред очима жељним Христа:

Пред епископом се налази сто са тканином, около стоје ђакони и тада му [епископу] се приноси златно-сребрна кутија која садржи дрво Часног крста... Док год је свето Дрво на столу, епископ седи са рукама положеним на оба његова краја и придржава га, а ђакони мотре око њега. Чувају га на овај начин јер би тада столу сви људи прилазили један за другим, како катихумени, тако и хришћани... прво додирујући свето Дрво својим челом, онда и очима, потом га љубећи, премда нико није смео да испружи руку и да га додирне.²⁶⁶

Упркос напору јерусалимског епископа да спречи побожне хришћане у намери да са собом понесу честице Часног крста, крајем 4. века можемо уочити њихово ширење на хришћанском Медитерану. Тако Григорије из Нисе сведочи да је његова сестра Макрина, која је преминула 379. године, поседовала прстен са гравуром крста, под чијом се површином налазио фрагмент „дрвета живота“.²⁶⁷ Није познато како су неке личности успевале да прибаве ове честице, али је неспорно да су прелазиле велике раздаљине и доспевале до удаљених западних делова Царства.

²⁶³ О ходочашћима у овом периоду в. G. Frank, „Pilgrimage“, *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, ed. S. Ashbrook Harvey, D. Hunter, Oxford 2008, 826–841.

²⁶⁴ За основне податке в. *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*, s.v. *Egeria (Aetheria, Etheria, Eucheria, Eutheria, Silvia)*, 524.

²⁶⁵ E. Hunt, „The Date of *Itinerarium Egeriae*“, *Studia Patristica* 38 (2001), 410–416.

²⁶⁶ *Egeria, Itinerarium* 36.5, 37.1–37.3 [*Egeria's Travels*, ed. J. Wilkinson, Liverpool 1999, 155].

²⁶⁷ D. Krueger, „The Religion of Relics in Late Antiquity and Byzantium“, *Treasures of Heaven: Saints, Relics, and Devotion in Medieval Europe*, ed. M. Bagnoli, H. Klein, C. Griffith Mann, J. Robinson, Cleveland 2010, 12.

4. Теолошки аспект култа реликвија и њихова својства

Пошто смо размотрили историјску димензију култа реликвија, односно откриће и преношење најважнијих моштију светитеља, као и почетке прослављања Часног крста, требало би изложити погледе раних хришћанских мислилаца на теолошки аспект овог позноантичког феномена. Немали број догматских интерпретација иницијално се односио на култ мученика, па је разумљиво што су рефлексије тих тумачења видљиве и када је реч о реликвијама, будући да је реч о две тесно скопчане појаве. Услед ограничености простора, нећемо бити у прилици да се посветимо претхришћанским коренима ова два култа.

Од средине 2. века, када су први хришћански мученици својом крвљу дефинисали нове видове побожности, јавило се уверење према којем је душа на небу остајала повезана са посмртним телесним остацима, што је представљало својеврсну антиципацију васкрсења о којој је већ било речи у редовима посвећеним Атинагори.²⁶⁸ Међутим, када је реч о хришћанским светитељима из редова страдалника за веру, душа је телу на земљи даривала нарочиту *dynamis/virtus*, што је имплицитно указивало да су свети мученици симултано *живели* и на земљи и на небу.²⁶⁹ Ови остаци били су својеврсни „акумулатори“ из којих су побожни хришћани могли да црпу неопходну снагу, нарочито у тешким и кризним временима – између моштију мученика и небеса струјала је посебна „светлосна оса“, кроз коју су се преносила својства светитеља.²⁷⁰ Писци првих *passiones* у својим делима тежили су да одрже јасном ову везу између земље и неба.²⁷¹

Иако су тела мученика била изложена страшним патњама, које су неретко резултирале њиховим комадањем, или чак потпуном дезинтеграцијом, она нису могла изгубити своју суштину или бити духовно обесмишљена трансформацијом – садржала су моћ Господа у ишчекивању васкрсења.²⁷² Са друге стране, у време када је мучеништво изгубило друштвени значај и када су кругови аскета и пустињака постали доминантни миље из којег су потицали светитељи, потврда светости заснивала се на целовитости и

²⁶⁸ В. стр. 32.

²⁶⁹ Angenendt, „Holy Corpses and the Cult of Relics“, 15.

²⁷⁰ A. Angenendt, „Relics and Their Veneration“, *Treasures of Heaven: Saints, Relics, and Devotion in Medieval Europe*, ed. M. Bagnoli, H. Klein, C. Griffith Mann, J. Robinson, Cleveland 2010, 19.

²⁷¹ B. Ward, „Relics and the Medieval Mind“, *International Journal for the Study of the Christian Church* 10 (2010), 275.

²⁷² Clark, „Bodies and Blood“, 108.

непропадљивости тела.²⁷³ У сваком случају, будући да су се својства реликвија манифестовала кроз тактилну интеракцију хришћана и моштију, јасно је да је гроб светитеља постао нова жижа ранохришћанске духовности, било онај првобитни, било онај где је светитељ након *translatio* премештен. Речима Питера Брауна, ту се могао „ухватити делић Раја“.²⁷⁴

Култ реликвија индиректно је довео до локализовања светости.²⁷⁵ Такође, све већа пажња коју су гробови мученика добијали у црквеним круговима сведочила је о промени фокуса побожности и специјалном статусу светитеља у смислу фунерарне праксе.²⁷⁶ Истакнути положај хришћанских мученика прилично је дуговао убеђењу да је светитељ присутан на гробу (*praesentia*), што је у северној Африци неретко било лапидарно назначено кратким натписом: *hic locus est*, „ово је место“.²⁷⁷ Баш ту, на међи двају светова, први мученици успели су да премосте баријеру између живота и смрти и да превазиђу есхатолошки повор који је хришћане ментално одвајао од јасне слике спасења.

У претходном поглављу описали смо најзнаменитије преносе светитељских моштију до средине 5. века. На питање зашто су хришћани то чинили постоји неколико различитих одговора. Један од главних разлога била је неравномерна територијална заступљеност хришћанских мученика, која је произлазила из неуједначеног интензитета прогона 2. и 3. века.²⁷⁸ На примеру Константинопоља јасно се види да је креирање сакралне топографије нове престонице било могуће једино преношењем реликвија, будући да их на територији града није било, са изузетком реченог Акакија.

Други разлог било је похрањивање реликвија под црквеним олтаром (*sub altari*), што је теолошко почело имало у Откривењу Јовановом (Отк 6, 9), где стоји да се „под жртвеником“ могу наћи „душе закланих због Божије речи“. *Didascalia Apostolorum*, спис настао највероватније у првој половини 3. столећа у северној Сирији, помиње прослављање евхаристије над гробовима преминулих, што је несумњиво означило почетну тачку у

²⁷³ Angenendt, „Relics and Their Veneration“, 20. Такође, в. и Crook, *The Architectural Setting*, 35–36.

²⁷⁴ Brown, *The Cult of the Saints*, 76.

²⁷⁵ R. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, 139–142.

²⁷⁶ É. Rebillard, *The Care of the Dead in Late Antiquity*, Ithaca–London 2009, 98–100.

²⁷⁷ Brown, *The Cult of the Saints*, 86. Такође, о археолошким истраживањима у овој области, премда за нешто познији период, в. P. Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca–London 1994, 30–45.

²⁷⁸ За преглед римског контекста у којем су се спроводили прогони в. L. S. Cobb, „Martyrdom in Roman Context“, *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, ed. P. Middleton, Hoboken 2020, 88–101.

развоју односа између реликвија и црквених обреда.²⁷⁹ Век и по касније, овај обичај је потпуно заживео у Амвросијевом Милану, па тако налазимо реликвије св. Набора и Феликса под црквеним олтаром, које је у град донео Амвросијев даљи претходник, Матерно.²⁸⁰ Од непретенциозних почетака, који су се могли разумети и као крајње локални изрази побожности, до ступња у којем је петим сабором у Картагини 401. године постало *sine qua non* (тзв. *item placuit*), полагање реликвија под црквени олтар прешло је велика растојања и одомаћило се у најудаљенијим хришћанским заједницама.²⁸¹ Литургија позноантичког хришћанства била је незамислива уколико се није прослављала над моштима мученика.

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.²⁸² 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.²⁸³

Прва два века хришћанства натопљена су наративима о чудесним збивањима, што је непрекинути логички наставак новозаветних приповести о бројним исцељењима и егзорцизмима – извори 2. столећа указују да је било очекивано затећи чудотворце у великом броју хришћанских заједница.²⁸⁴ Међутим, чини се да је 3. век, који је отпочео са професионализацијом клира, тријумфом егзегета над чудотворцима и снажном антимонтанистичком реакцијом, у великој мери потиснуо све харизматске активности, укључујући и чудотворења, стигматизујући их као сумњиве и непоуздане.²⁸⁵ Све до прве половине 5. века, чуда су изазивала амбивалентне реакције међу раним богословима.

²⁷⁹ Crook, *The Architectural Setting*, 12–13.

²⁸⁰ McLynn, *Ambrose of Milan*, 215–216.

²⁸¹ Dooley, *Church Law on Sacred Relics*, 18.

²⁸² J. C. Paget, „Miracles in Early Christianity“, *The Cambridge Companion to Miracles*, ed. G. Twelftree, New York 2011, 132–134.

²⁸³ За тумачење магије и чудотворења у структуралистичком духу дугујемо раду D. Aune, „Magic in Early Christianity“, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Vol. 2 (1978), 1507–1557.

²⁸⁴ Цела студија је посвећена овим питањима – в. Н. Кеј, *Miracle in the Early Christian World: A Study in Sociohistorical Method*, New Haven – London 1983.

²⁸⁵ Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics*, 28–29.

Упркос подозривости која је претрајавала према свему што је могло да се уоквири као *натприродно*, култ реликвија је средином 4. столећа, или као узрок промене, или на њеном таласу, оживео чудотворења као легитиман чинилац хришћанства. Један од временски најстаријих мотива који се помињу у изворима је реакција поседнутог човека на близину моштију светитеља, што међу првима наговештава Хиларије из Поатјеа.²⁸⁶ У време када је он писао, око 360. године, реликвије и даље нису изгониле демоне из поседнутих људи, већ су демони, мучени на разноврсне начине у телу домаћина, били приморани силом Господњом, преношеном путем моштију, да открију свој идентитет и злодела.²⁸⁷ У писму које је 404. године послао Еустохији, Јероним је препричавао посету Палестини своје пријатељице Пауле 385. године, где је она, на прагу скромног здања у којем су почивале мошти св. Јована Претече, видела необичне патње демона у људским телима:

Била је престрављена чудима која је посматрала; јер видела је како демони вриште мучени разноврсним патњама пред гробовима светитеља, мушкарце како завијају попут вукова, лају попут паса, урличу попут лавова, шиште као змије и мучу налик воловима. Увијали су своје главе и савијали су се унатраг све док тако не би додирнули земљу; жене су, такође, висиле главом окренутом надоле, али им одећа није падала и прекривала лица.²⁸⁸

Амвросије је поседнуте људе, који су ишчекивали егзорцизам у некој од миланских цркава, искористио као доказно средство за потврђивање аутентичности реликвија тек откривених мученика Гервазија и Протазија. Једна од присутних жена је у присуству светачких моштију добила напад и бацила се на земљу у правцу гроба – демон који је боравио у њој преклињао је светитеље за милост, мучен страшним патњама. Ословио их је по имену и тиме потврдио њихову аутентичност.²⁸⁹ У контексту сукоба који је Амвросије водио против миланских аријанаца овај догађај имао је необичну важност. Кроз уста поседнуте жене, а пред очима побожне градске светине, демони су исповедали снагу св.

²⁸⁶ Хиларије из Поатјеа помиње поседнуте у спису упереном против Констанција (*Contra Constantium*), написаном у контексту сукоба правоверних и аријанаца. Будући да ово питање одступа од главног тока нашег рада, в. D. Williams, „The Anti-Arian Campaigns of Hilary of Poitiers and the *Liber Contra Auxentium*“, *Church History* 61 (1992), 7–22.

²⁸⁷ Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics*, 35.

²⁸⁸ Jer. Ep. 108.13 [*The Principal Works of St. Jerome*, ed. T. Fremantle, G. Lewis, W. Martley, Buffalo 1893].

²⁸⁹ McLynn, *Ambrose of Milan*, 211–212.

Тројице, тиме непосредно оспоравајући аријанско *вјерују*. Према Амвросијевој интерпретацији овог спектакуларног догађаја, правда је била задовољена јер су нечастиве силе, напустивши тела својих правоверних домаћина, пронашла ново уточиште међу аријанцима, који су били погодни за „усељавање“ демона услед сопствених *spiritus immundi*.²⁹⁰

На основу наведених, али и других бројних примера егзорцизама из овог периода,²⁹¹ може се уочити неколико константи: 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; напослетку, сваки *изгон бесова* био је необични синестетички спектакл, својеврсно сведочанство побожности 4. и 5. века која је све више стремилa ка материјалном и чулном.

Симултано са појавом егзорцизма, реликвије су стекле способност да исцељују. Директна претеча овог феномена су вињете чудотворења у Новом завету, где Исус помаже слепом и немом човеку, па је поменути „(про)говорио и (про)гледао“ (Мт 12, 22), а „убриси за зној и кецеље са тела“ св. Павла, као посредника Господњег на земљи, одношене су на болеснике, те су их „болести остављале, а зли дуси излазили из њих“ (Дап 19, 11–12).²⁹² Код Јевсевија из Цезареје наилазимо на приповест о наводном Христовом писму упућеном Абгару, топарху Едесе,²⁹³ у којем му је Исус обећао да ће послати једног од својих ученика како би га исцелио од тешке болести, будући да сам није могао да га посети.²⁹⁴

Почетком 5. века, излечења од тешких болести већ су посматрана као саставни део чудотворног „репертоара“ реликвија. У то време, анонимни аутор *Чуда св. Стефана* описао је догађај из северноафричког Узалиса који се тицао Мегеције, жене која је патила од фацијалне парализе, а која је у присуству мајке дошла на светилиште поменутог светитеља ради оздрављења:

²⁹⁰ Тумачење овог догађаја одлично је изложено у D. Kalleres, *City of Demons. Violence, Ritual, and Christian Power in Late Antiquity*, Oakland 2015, 231–235.

²⁹¹ Поред егзорцизама, постојала је и пракса испитивања демона, који су били принуђени физичком блискошћу светих реликвија да говоре оно што су били упитани. В. Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics*, 70–75.

²⁹² О теологији св. Павла, која је важан фактор у развоју култа реликвија, в. *The Cambridge Companion to St Paul*, ed. J. Dunn, Cambridge 2003, 159–223.

²⁹³ О овом питању в. А. Samplani, „Traditions of Christian Foundation in Edessa: Between Myth and History“, *Studi e materiali di storia delle religioni* 75 (2009), 251–278.

²⁹⁴ Euseb. *Hist. eccl.* 1.13 [Eusebius, *The History of the Church from Christ to Constantine*, ed. G. Williamson, A. Louth, London 1989, 30–34].

Дванаест дана пошто су она [Мегеџија] и њена мајка дошле до пријатеља Господњег [св. Стефана], Мегеџија је почела да се моли на његовом светилишту вођена снагом своје вере; пошто је покуцала, не само наклоношћу свог срца, већ и покретима тела, напослетку је успела да отвори мала врата на светилишту која је гурала. Оскрнавивши насиљем Царство Божје, угурала је своју главу унутра и положила је на место где су биле похрањене свете реликвије, исправши и натопивши све својим сузама.²⁹⁵

На примеру приче о Мегеџији, очигледно је да је тактилноста играла важну улогу у процесу исцељења – чини се да су савременици сматрали да је већа физичка блискост реликвији била пропорционална ефикасности њеног дејства. Овом закључку у прилог иде и нешто познији догађај, исприповедан прилично живописно у *Чудима св. Артемија*, у којем ђакон са хернијом у препони својим интимним деловима додирује угао саркофага у којем почивају мошти светитеља.²⁹⁶ Чудотворна исцељења на гробовима била су нарочито густо збијена у данима великих празника.²⁹⁷ Августин је пред крај свог живота, што је било у потпуном контрасту са почетком епископске каријере када је одбијао да прихвати важност чудотворења, наложио да се сва чуда која се одиграју у границама његове дијецезе запишу и сачувају од заборава²⁹⁸ – чуда су „постала позната ради ширења вере, али су постала још познатија кроз веру коју су ширила“.²⁹⁹

Страдање мученика Максимилијана одиграло се 12. марта 295. године у северноафричкој Тевести. Према ономе што нам је познато из његове *passio*, узрок његовог мучеништва није било то што је био хришћанин,³⁰⁰ већ чињеница да је одбио да буде

²⁹⁵ *Liber de miraculis s. Stephani* 2.4.6 [*Les Miracles de Saint Étienne: recherches sur le recueil pseudo-augustinien*, ed. J. Meyers, Turnhout 2006].

²⁹⁶ Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics*, 125.

²⁹⁷ Angenendt, „Holy Corpses and the Cult of Relics“, 18–19.

²⁹⁸ О Августиновог односу према чудима на гробовима мученика в. В. Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred. The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, Berkeley 2005, 127–132.

²⁹⁹ August. *De Civ. D.* 22.8 [Augustine, *The City of God*, ed. M. Dods, Buffalo 1887]. Августиново дело *О држави Божјој* писано је у великом временском периоду, тако да поједине идеје изложене на почетку могу изгледати противречно онима на крају. У вези с тим, в. *Augustine's City of God. A Critical Guide*, ed. J. Wetzell, New York 2012.

³⁰⁰ Дебата о узроцима прогона хришћана прилично је сложена, будући да извори који о прогонима говоре нису нарочито речити. Модерна историографија прихватила је становишта изложена у раду G. E. M. de Ste. Croix, „Why Were the Early Christians Persecuted?“, *Past and Present* 26 (1963), 6–38. За крајње јуристичко тумачење в. A. N. Sherwin-White, „The Early Persecutions and Roman Law Again“, *The Journal of Theological Studies* 3 (1952), 199–213.

регрутован у римску војску.³⁰¹ Пошто је мучен и убијен по заповести магистрата, побожна Помпејана је његово тело пренела из Тевесте у Картагину, где га је сахранила у непосредној близини мученика Кипријана (*sub monticulo iuxta Cyprianum martyrem secus palatium condidit*).³⁰² Уколико се Максимилијанова *tumulatio ad sanctos* (сахрана надомак светитеља) прихвати као стварни историјски догађај, што је према модерним интерпретацијама и даље упитно јер постоји могућност да је реч о познијој интерполацији, може се сматрати првим примером ове праксе.³⁰³ Са друге стране, будући да сведочанства о овом обичају не постају бројна све до средине 4. века, требало би бити обазрив у процени његове заступљености – најизвесније је да се омасовљење ове појаве хронолошки поклапа са ширењем култа реликвија.

Први јасан правни доказ о раширености овог феномена налази се у забрани цара Теодосија I, издатој у Константинопољу 381. године, којом је сахрањивање унутар градских зидина забрањено, као и похрањивање тела надомак мученика и светих апостола.³⁰⁴ Међутим, неопходно је направити разлику између сахрањивања двојице или више светитеља на истом месту, као што је учињено у примеру Максимилијана и Кипријана, од укопавања угледних побожних хришћана надомак мученика. 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.³⁰⁵ У сличном духу је и Гауденције, епископ Бреше, одржао надахнути говор над приспелим светим реликвијама, посвећујући цркву коју је симболично назвао *basilica Concilium Sanctorum*.³⁰⁶ 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, надомак себи равних.

³⁰¹ За детаље о овом мучеништву в. Т. Barnes, *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen 2010, 380–385.

³⁰² *Acta Maximiliani* 3.4. За цео одељак в. *The Acts of the Christian Martyrs*, 248–249.

³⁰³ За тумачење в. Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics*, 85–86.

³⁰⁴ *Codex Theodosianus* 9.17.6 [*Codex Theodosianus*, ed. Т. Mommsen, Berlin 1905]. За више података о самом закону в. *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, ed. J. Harries, I. Wood, London 1993, 17–94.

³⁰⁵ Victricius, *De laude sanctorum* 6 [Clark, „Victricius of Rouen: Praising the Saints“, 383–384].

³⁰⁶ Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics*, 89.

У случају епископа Амвросија наилазимо на програмску делатност, с обзиром на чињеницу да је *basilica Ambrosiana* од почетка изградње имала предодређену функцију – испрва је цркву замислио као сопствени маузолеј, о чему сведоче поједина првобитна архитектонска решења,³⁰⁷ да би јој потом, под утицајем градске пастве одушевљене спектакуларним открићем моштију Гервазија и Протазија, променио оригиналну намену и преобразио је у својеврсно комеморативно здање.³⁰⁸ Када је Амвросије преминуо 397. године, његово тело сахрањено је у непосредној близини двојице поменутих мученика, чиме је у целости заокружен његов програм везан за трансформацију миланског сакралног простора.

Зашто су хришћани желели да буду сахрањени надомак светитеља? За Августина Хипонског мученици су били идеални посредници човека пред Богом, будући да су сопственом смрћу премостили грех што раздваја земљу од неба.³⁰⁹ Њихова тела пролазила су кроз процес трајне физичке реконфигурације, која је у изузетном парадоксалном процесу мученицима даровала живот у величанственом смртном часу. Мошти светитеља биле су везане за вечност, па су тако реликвије биле истргнуте из туробног контекста смрти. На рационалном нивоу противречно стапање духа и материје, односно неба и земље, било је отеловљено на гробовима светих мученика.³¹⁰

Са оваквом поставком, није тешко замислити зашто је Григорије из Нисе веровао да ће његови родитељи, сахрањени у близини св. Четрдесет мученика севастејских, током васкрсења стајати раме уз раме са „утицајним помагачима“.³¹¹ Епиграфски налази иду у прилог овом виђењу и показују да су светитељи посматрани као *advocati* и *patroni*, од којих се очекивало да у заштиту узму покојнике у својству заступника пред Господом.³¹² За разлику од сотериолошког тумачења ове праксе на Истоку, на Западу су доминирали световни интереси. Како натписи сведоче, постојао је велики страх од пљачкаша гробница, крађе делова тела ради бављења црном магијом, али и илегалног сахрањивања које је за циљ

³⁰⁷ McLynn, *Ambrose of Milan*, 56.

³⁰⁸ Kalleres, *City of Demons*, 227.

³⁰⁹ Ово тумачење Августинове мисли понудио је Brown, *The Cult of the Saints*, 61.

³¹⁰ Хришћански погледи били су испуњени необичним парадоксима. О том питању в. нарочито Р. Cox Miller, „Figuring Relics. Poetics of Enshrinement“, *Saints and Sacred Matter. The Cult of Relics in Byzantium and Beyond*, ed. С. Hahn, Н. Klein, Washington D.C. 2015, 99–100. Такође, в. и А. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley 1991, 159.

³¹¹ Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics*, 95.

³¹² Ови натписи растумачени су код Y. Duval, *Après des saints: corps et âme*, Paris 1988, 145–148, 187–189.

имало избегавање трошкова сахране.³¹³ Уколико се гробно место налазило у близини моштију неког светитеља, шансе да се фунерарно скрнављење догоди биле су незанемарљиво мање. Друштвени утицај и престиж били су фактор који су такође наводили неке хришћане да потраже своје почивалиште *ad sanctos*.

Пошто смо се у овом одељку осврнули на теолошко виђење култа светих реликвија, као и на својства која су им хришћани позне антике приписивали, у идућем ћемо се посветити њиховим одјецима на друштвеном плану, али и оним личностима које су диктирале курс развоја овог феномена.

5. Вође култа реликвија и њихова опозиција

Позноантичка гробља, хришћанска или она који то нису била, истовремено су представљала места приватног и јавног карактера. Ова двојност осликавала је тензију између побожности породице и заједнице, нарочито уколико се радило о угледним и престижним покојницима, међу које су од 3. века несумњиво спадали и светитељи.³¹⁴ Међутим, невидљиви сукоб између утицајних хришћанских фамилија, довољно имућних и утицајних да пруже отпор векторима моћи, и епископа, који је био темељ позноримског провинцијског поретка, претио је да уруши танане споне устројства што је почивало на обичајима.³¹⁵ Приватизована фунерарна топографија, посебно уколико је подразумевала *tumulatio ad sanctos* и поседовање реликвија мимо цркве, парирала је визији и ритуалној динамици које је тежила да наметне еклисијална елита на челу са епископом.³¹⁶

Намере позноантичких архијереја биле су усмерене ка централизацији култа реликвија. Своју *auctoritas* изражавали су кроз примену центрипеталне силе, која се могла осетити на широком појасу од централног градског трга, па све до гробова *extra muros*.³¹⁷

³¹³ Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics*, 98 (нарочито нап. 63).

³¹⁴ Примери Макрине, сестре Григорија из Нисе, и Монике, мајке Августина Хипонског, парадигматични су када је реч о фунерарним обрасцима који су се односили на највише слојеве друштва. О њиховим сахранама и преплитању јавног и приватног в. Rebillard, *The Care of the Dead in Late Antiquity*, 128–131; Ђ. Rebillard, „Interaction between the Preacher and His Audience: The Case-Study of Augustine’s Preaching on Death“, *Studia Patristica* 31 (1997), 86–96.

³¹⁵ О друштвеној позадини успона епископа в. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity*, 172–207. О провинцијским елитама позног Царства в. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court*, 146–172.

³¹⁶ Brown, *The Cult of the Saints*, 27–30.

³¹⁷ О односу појма ауторитета и моћи у погледу епископа в. A. Jacobs, *Epiphanius of Cyprus. A Cultural Biography of Late Antiquity*, Oakland 2016, 31–35.

На основу тона једног Августиновог писма упућеног епископу Аурелију око 392. године, посвећеног питању гозбе на хришћанским гробљима, може се приметити да је био више уплашен од породичног присвајања гроба, које је подразумевало осећање интимности и ексклузивности, него од сујевernih обичаја за које је веровао да се дају лако искоренити.³¹⁸ У истом духу је била и Амвросијева програмска *inventio* Гервазија и Протазија, које је „као браниоце даровао“ хришћанима Милана.³¹⁹ Постављањем њихових моштију испод олтара, Амвросије је поклатио читавој градској заједници заштитнике, премда је себе, као епископа, позиционирао на чело ланца посредништва. Постао је, како каже Питер Браун, *impresario* култа мученика.³²⁰

Реликвије су биле фактор који је у великој мери утицао на процес новог друштвеног ткања. Дошло је до замене места између централног и лиминалног – градски тргови уступили су првенство гробљима на периферији, новим *loca sancta* христијанизованог друштва.³²¹ Хришћански урбани идентитет обухватио је и маргиналне слојеве, односно жене и сиромашне, који су остварили ново јединство у прослављању светих моштију.³²² Град и периферија постали су јединствени хришћански простор, чија се жижа налазила тик иза градских зидина, у светиљштима посвећеним хришћанским мученицима. Родне разлике су такође остајале по страни. Све наведене промене имале су исходиште у лику градског епископа, који је својом функцијом и деловањем обухватио целокупно градско становништво.³²³

Због овог јединства, које се у позноантичком хришћанском друштву могло видети на сваком кораку, од литургије, преко литија, па до фунерарних обреда, језик којим су се епископи служили морао је да се прилагоди нивоу образовања свих слушаца. Када се Августин обраћао пастви током својих проповеди, строго је водио рачуна о томе да га разумеју и они који нису сасвим добро говорили латински језик (*fratres in eloquio latino ineruditi*) – то је био тзв. *sermo humilis*.³²⁴ На тај начин се остваривала и језичка блискост

³¹⁸ August. *Ep.* 22.6 [Saint Augustine, *Letters, Volume 1 (1–82)*, ed. W. Parsons, Washington, D.C. 2008, 55].

³¹⁹ Moorhead, *Ambrose*, 151.

³²⁰ Brown, *The Cult of the Saints*, 37.

³²¹ Ради упоредбе са новим стањем у хришћанском периоду, о месту периферије у ранијој римској култури в. P. Goodman, *The Roman City and Its Periphery. From Rome to Gaul*, New York 2007, 7–38.

³²² О сиромашнима у новом друштву в. P. Brown, „Remembering the Poor and the Aesthetic of Society“, *The Journal of Interdisciplinary History* 35 (2005), 513–522.

³²³ Brown, *The Cult of the Saints*, 39–45.

³²⁴ P. Brown, „Christianity and Local Culture in Late Roman Africa“, *The Journal of Roman Studies* 58 (1968), 88–91.

међу слојевима окупљеним око реликвија, што је била својеврсна демократизација хришћанског система вредности „одозго“.

Упркос начелном консензусу који је постојао када је реч о поштовању култа реликвија, крајем 4. и почетком 5. века постојали су и гласови отпора. О утицају таквих погледа на савременике нема пуно података због малобројности извора, премда је Вигиланцијев случај довољно речит да надомести упадљиви дефицит. Поменути Вигиланције био је свештеник пореклом из аквитанског Калагуриса. Рођен је око 370. године, а рукоположен за јереја приближно две и по деценије касније.³²⁵ Извори га први пут помињу као Паулиновог изасланика око 395. године, када га затичемо на путу ка Витлејему и Јеронимовој монашкој заједници, коме је по приспећу у Свету земљу требало да уручи писмо.³²⁶ Судајући на основу доступних извора, у Витлејему се задржао неколико седмица, али је у том периоду одржавао контакт и са монасима Руфиновог и Меланијиног круга у Јерусалиму.³²⁷ Његов боравак у Светој земљи поклопио се временски са сукобом који је избио између Јеронима и јерусалимског епископа Јована око оригенизма, испуњеног одбљесцима варница личне суревњивости.³²⁸ Убрзо се у великој журби вратио на Запад, где је неколико месеци провео као Паулинов гост, опорављајући се од болести. Вигиланције је из Италије упутио своје прво писмо Јерониму, вероватно 396. године, оптуживши га да је следбеник Оригена, што је изазвало Јеронимову бурну реакцију и одговор у виду оштре инвективе.³²⁹

Од тада, па све до 404. године, о Вигиланцију нема никаквих података.³³⁰ О њему први пут добијамо вести посредно, кроз писмо које је галски свештеник Рипуарије те године упутио Јерониму. Речено писмо била је заправо молба, у којој је од Јеронима захтевано да доктринарно оповргне Вигиланцијеве ставове, тачније његове оптужбе на рачун аскетизма,

³²⁵ За основне податке о Вигиланцију в. 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. За стање цркве у јужној Галији тог периода в. R. Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley 1985.

³²⁶ О контексту овог догађаја в. Trout, *Paulinus of Nola*, 220.

³²⁷ Пуно података о Руфиновој заједници постоји у Паладијевој *Historia Lausiaca*. О Меланији Старијој в. Murphy, „Melania the Elder“, 59–77.

³²⁸ О сукобу око оригенизма из Јеронимове визуре в. E. Clark, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of Early Christian Debate*, Princeton 1992, 121–151.

³²⁹ Trout, *Paulinus of Nola*, 220–221.

³³⁰ Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics*, 196, разрађујући ставове изнете у Hunter, „Vigilantius of Calagurris and Victricius of Rouen“, 407–409, сматра да је Вигиланцијев отпор према култу реликвија отпочео 402. или 403. године, када је Егзуперије, епископ Тулузе, одлучио да пренесе мошти св. Сатурнина у нову цркву. Није без значаја ни чињеница да су Егзуперије и Јероним били пријатељи.

монаштва, култа реликвија и култа светитеља.³³¹ Јероним се одмах прихватио посла. Написао је крајње лични одговор Вигиланцију, подругљиво тврдећи да том „напору“ није посветио „више од једне ноћи“.³³² С обзиром на чињеницу да Вигиланцијев спис није сачуван, о његовим ставовима може се донети само посредан закључак, затамњен Јеронимовим гневом и нетрпељивошћу – од изворног мишљења преостали су само трагови извргнути руглу у карикатуралним навођењима својственим Јерониму.³³³

У једној од ретких прилика у овом писму, Јероним наводи *in extenso* Вигиланцијеве речи:

Какву потребу имате да указујете такву част, безмало обожавање, предметима, ма шта они били, које држите у малим посудама и којима се клањате? Зашто целивате и обожавате честице прашине обавијене тканином? Под плаштом вере, видимо како у цркве уводите надасве неверничке обичаје: док сунце јарко сија, палите гомиле свећица, и свуда целивате и поштујете тричаве хрпе прашине, похрањене у скупоценој тканини.³³⁴

Какво значење се крије иза ових редова? Ради лакшег разумевања шта је Вигиланције желео да оспори, требало би најпре укратко изложити поглед на култ реликвија из перспективе његовог савременика и неистомишљеника Виктриција, епископа Руана. У већ поменутом спису *De laude sanctorum*, Виктриције је изложио комплексну аргументацију којом је покушао да објасни везу између моштију и Господа, односно суштину духовне вертикале која је спајала небо и земљу. Пошао је од очигледне премисе да су реликвије биле остаци моштију преминулих светитеља на земљи. Потом је, на теолошкој равни, спровео поступак идентификације светитеља са Христом, који су били сједињени с њим у јединственој материји преко крштења и страдања. Пошто су тела и крв мученика *post mortem* била истоветна „супстанци Христовој“, Божја материја постојала је на земљи у виду светих моштију, доступна чулима и осећањима свих хришћана. Напослетку, будући да је Господ

³³¹ S. Rebenich, *Jerome*, New York 2002, 52.

³³² Jer. *Contra Vigilantium* 3 [Rebenich, *Jerome*, 53].

³³³ О различитим аспектима Јеронимовог живота, нарочито о стилу којим је писао бројне инвективе током својих бројних сукоба, в. *Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy*, ed. A. Cain, J. Lössl, Farnham 2009.

³³⁴ Jer. *Contra Vigilantium* 4.

свеприсутан и недељив, Виктриције је извукао закључак водећи се овом чињеницом, тврдећи како су својства светих моштију присутна како у целовитом телу, тако и у његовим честицама (*pars pro toto*). Реликвије су биле *loca sancta* на земљи, трагови Божје материје која се појавила духовним преображењем светитељског тела.³³⁵

Кратки извод из Вигиланцијевог списка, који Јероним програмски злоупотребљава у својој жучној инвективи, у великој мери представља контрапункт Виктрицијевог схватању реликвија. Вигиланције је употребио метафору сунца како би ефектно истакао сјај Христа наспрам занемарљиве „гомиле свећица“ – светих моштију. Вигиланције је величину Господа могао да пронађе свуда око себе, па је сматрао излишном њену редукацију на тела неколицине мученика. Подругљиви помен „скупоцених тканина“, грубо реторско средство, имао је за циљ да код читаоца изазове преиспитивање система вредности. Према ономе што нам је доступно као лични израз Вигиланцијевог отпора, може се закључити да је култ реликвија у великој мери оспоравао поједностављивањем и тривијализацијом.

Јеронимов одговор Вигиланцију био је највећим делом лишен теолошке аргументације, заснован на увредама *ad hominem* и позивању на поступке ауторитета из пређашњих времена. Сви Вигиланцијеви погледи сведени су на апсурд, његови ставови о питањима вере стигматизовани су као јеретички, а све то доведено је у везу са наводним неморалом за који га Јероним непрестано оптужује.³³⁶ Стари ауторитети, попут царева и папа, непосредан су извор догматске правоверности за Јеронима, па позивање на њих има за циљ да Вигиланција умањи у очима читалаца.³³⁷ Отпор који је Вигиланције пружио поштовању култа реликвија, био је тон који је накратко прекинуо хармонију теолошког вишегласја црквених првака. Материјални изрази побожности, карактеристични за крај позне антике, постали су унеколико предмет оспоравања, али и показатељ новог сензибилитета.

³³⁵ За тумачење Виктрицијевих ставова в. Clark, „Translating Relics“, 175.

³³⁶ Служећи се игром речи, Јероним Вигиланција назива Дормицијантијем. Оптужује га да је власник крчме у Калагурису и да се због тога опире аскетизму (Jer. *Contra Vigilantium* 1). Оспорава му ученост и унижава стил изражавања поредећи га са варварима (Jer. *Contra Vigilantium* 3) и имплицитно га смешта у категорију поседнутих (Jer. *Contra Vigilantium* 10). Напоследку, пореди га са ликом из Плаутовог *Амфитриона*, Ноктурном, који је био познат по својој блудности (Jer. *Contra Vigilantium* 10).

³³⁷ Јероним се позива на царева Констанција и Аркадија (Jer. *Contra Vigilantium* 5), а спомиње и улогу папа у поштовању култа св. Петра и Павла (Jer. *Contra Vigilantium* 8).

6. Спацијална димензија – свети простор и реликвијари

До почетка 4. stoleћа, хришћани нису познавали концепт светог места. Јевсевије је аподиктички тврдио, истичући различитост хришћанства од јудаизма, како религија утемељена у духовности не оставља простора физичким светим местима – једини свети град хришћанства био је „небески Јерусалим“.³³⁸ Међутим, градитељска визија цара Константина антиципирала је просторни преокрет који је наступио средином 4. века, чији је представник у Јерусалиму био епископ Кирил.³³⁹ Обраћајући се катихуменима уочи предстојећег крштења о Васкрсу, Кирил је наговестио све већу улогу чула у побожности свакодневице – „док остали само слушају, ми видимо и додирујемо.“³⁴⁰ Синестетички доживљај хришћанства отворио је сасвим нове хоризонте материјалне духовности.

Упркос отпору који је постојао према идеји физичког светог места, средином 4. stoleћа дошло је до промене под утицајем све доминантнијег култа реликвија.³⁴¹ Гробови мученика представљали су визуелне и тактилне трагове јудео-хришћанске прошлости. Фокус новог и динамичнијег обредног ритма био је управо на светим моштима, које су кроз ритуал, као „нарочит начин показивања пажње“, стекле централни статус у материјалној побожности. На овај начин, место је могло да постане свето путем интересовања израженог кроз обред.³⁴²

Надопуњујући основу коју је поставио ритуални фокус, кључни фактор за појаву светог простора било је време, односно историјска димензија хришћанства. С тим у вези, литургијски циклус постао је у 4. веку све више окренут профаном времену и прошлости, а не вечности и безвремености.³⁴³ Путовање унатраг кроз време донело је подсећање на страдање мученика у прва три века хришћанства, што је нужно собом носило и откривање

³³⁸ P. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990, 69.

³³⁹ R. Markus, „How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places“, *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994), 259.

³⁴⁰ Cyril. *Catech.* 13.22 [*The Catechetical Lectures of S. Cyril, Archbishop of Jerusalem*, ed. E. Hamilton Gifford, Buffalo 1894].

³⁴¹ D. Dyas, „To Be a Pilgrim. Tactile Piety, Virtual Pilgrimage and the Experience of Place in Christian Pilgrimage“, *Matter of Faith: An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period*, ed. J. Robinson, L. de Beer, A. Harnden, 2–3.

³⁴² О овом тумачењу ритуала в. J. Smith, *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, Chicago 1987, 103–105.

³⁴³ О промени литургијске динамике в. G. Dix, *The Shape of Liturgy*, London 1945.

просторне димензије тих догађаја.³⁴⁴ Кроз процес инкорпорирања локалне у свету историју и све већи значај историјских догађаја у есхатолошком смислу, простор је попримио ново значење, дефинисано и промовисано ритуалом.³⁴⁵ Свето време створило је свети простор.

Однос црквених отаца према светим местима био је неретко амбивалентан. Током оригенистичког сукоба који је водио са Јованом Јерусалимским од 394. до 397. године, Јероним је потпуно променио своје мишљење под утицајем нових околности. Будући да је боравио у Витлејему, а да му је због распре са епископом Јерусалима приступ том граду и монашкој заједници на Маслиновој гори био онемогућен, Јероним је прибегао свом особеном методу дискредитације противника и њихових ставова. Своју аргументацију изложио је у писму које је управо у то време послао Паулину из Ноле.³⁴⁶ Темељ образложења може се открити у Јеронимовом позивању на ауторитет св. Павла – „Зар не знате да сте храм Божији и да Дух Божји обитава у вама?“ (1Кор 3, 16).³⁴⁷ Овиме је хтео да укаже на чињеницу да су сва места подједнако блиска Богу, те да је душа једини храм који поседује светост. Међутим, убрзо пошто се сукоб стишао, Јероним је поново почео да истиче првенство Јерусалима у односу на остала света места и да га саговорницима препоручује као идеално место за ходочашће.³⁴⁸

Августин је, са друге стране, опажао свети простор кроз визуру чудотворења и борбе против хришћанских непријатеља – његова побожност и теолошка начела била су због тога у грубој колизији.³⁴⁹ У *De Civitate Dei* приказао је случај Хесперија, који је уз велику муку донео са ходочашћа свету јерусалимску земљу (*terra sancta*), „земљу у којој је Христ сахрањен и из које је васкрснуо трећег дана“.³⁵⁰ Верујући у њена чудотворна својства, Хесперије је позвао у посету Августина и епископа Максимиана, како би заједно са њима, похрањивањем земље на посебно место, креирао *locus sanctus*. Августинов опис овог догађаја завршава се приповешћу о човеку који је исцељен од парализе тела, што је била својеврсна потврда аутентичности светог места, баш као и када је реч о реликвијама.³⁵¹

³⁴⁴ Markus, *The End of Ancient Christianity*, 97–106.

³⁴⁵ Markus, „How on Earth Could Places Become Holy?“, 265–267.

³⁴⁶ Jer. Ep. 58.

³⁴⁷ О комплексном Јеронимовом односу према светим местима и Јерусалиму в. Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred*, 85–97.

³⁴⁸ В. на пример Ep. 46, које је написао пре оригенистичког сукоба.

³⁴⁹ Wilken, *The Land Called Holy*, 125.

³⁵⁰ August. *De Civ. D.* 22.8.7.

³⁵¹ Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred*, 122–126.

На примеру Хесперија постаје очигледно како се функција светог простора дефинише присуством реликвија које гарантују чудотворења. Међутим, свето место могло је послужити и као позорница на којој су се сукобљавале старе и нове религијске формулације, нарочито када је реч о хришћанству и другим нехришћанским култовима.³⁵² Богословске дебате, попут оне коју је Августин у Хипону водио са манихејцем Фортунатом,³⁵³ или литије, које су на визуелном нивоу трансформисале профани јавни простор и чиниле га светим, биле су чулно доступни докази хришћанског тријумфа.³⁵⁴

Као што је већ у неколико наврата речено, реликвије су биле аутентични израз хришћанске чулне побожности. Њихово преношење или похрањивање захтевало је достојно поступање, тачније конструкцију физичке заштите од световног окружења које је претило да наруши интегритет реликвија, нарочито уколико је реч била о светим моштима. Због овога, још од доба св. Поликарпа, наилазимо на реликвијаре у које су реликвије с нарочитом пажњом полагане – најчешће су били прављени од камена, олова, теракоте, стакла или слоноваче, а облици у којима су долазили били су још разноврснији, премда у сагласју са својим светим садржајем.³⁵⁵

Поред заштитне функције, реликвијари су на визуелној равни преносили поруку о значају и аутентичности реликвије.³⁵⁶ Мошти саме по себи нису имале никаквог значаја без контекста заједнице у којој су прослављане – реликвијари, обележени натписом или украшени иконографском представом светитеља, били су носиоци значења и преносиоци традиције, односно тактилно-визуелно упутство преко којег су се мошти „обраћале“ побожној пастви.³⁵⁷

О најранијим реликвијарима, попут оних у којима су се налазили остаци св. Поликарпа или мошти светих апостола, пренесених у Константинопољ средином 4. столећа,

³⁵² D. Frankfurter, „Where the Spirits Dwell: Possession, Christianization, and Saints’ Shrines in Late Antiquity“, *The Harvard Theological Review* 103 (2010), 28.

³⁵³ О овој дебати и њеном контексту в. Brown, *Augustine of Hippo*, 131–138. За питање принуде, којој је Августин у обрачунама са противницима био склон, в. P. Brown, „Religious Coercion in the Later Roman Empire: The Case of North Africa“, *History* 48 (1963), 283–305.

³⁵⁴ *Sacred Space. Shrine, City, Land. Proceedings of the International Conference in Memory of Joshua Praver*, ed. B. Kedar, Z. Werblowsky, London–Jerusalem 1998, нарочито 9–18. Такође, в. и J. Halgren Kilde, *Sacred Power, Sacred Space. An Introduction to Christian Architecture and Worship*, New York 2008, 13–37.

³⁵⁵ E. Thunø, „Reliquaries and the Cult of Relics in Late Antiquity“, *The Routledge Handbook of Early Christian Art*, ed. R. Jensen, M. Ellison, New York 2018, 150.

³⁵⁶ C. Hahn, „What Do Reliquaries Do for Relics?“, *Numen* 57 (2010), 291.

³⁵⁷ Ово тумачење дугујемо изванредном уводу у студију о крађи реликвија у средњем веку: P. Geary, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1990, 6.

нема никаквих података у изворима. Претпоставља се да се радило о једноставним саркофазима, сачињеним од простог камена или мермера.³⁵⁸ Реликвије св. Стефана, честице прашице са гроба помешане с његовом крвљу, стигле су у северноафрички Узалис у једној провидној ампули (*ampulla*), откривајући на тај начин свој садржај знатижељним хришћанским погледима.³⁵⁹ Ходочасници су у Светој земљи могли да набаве сличне оловне *ampullae*, у којима су носили свету воду или свето миро, истовремено контактне реликвије и сувенире – неке од тих ампула су имале развијену сотериолошку иконографију, јединствену за такав тип реликвијара.³⁶⁰ Сестра Григорија из Нисе, Макрина, носила је огрлицу са гвозденим прстеном, у којем се налазио делић Часног крста.³⁶¹ Ипак, иако ће то бити раширена пракса после 1000. године, реликвијари до средине 5. столећа нису израђивани у облику делова људског тела, што је разумљиво уколико се има у виду чињеница да дисекција целовитих моштију још увек није била практикована.³⁶²

На основу неколико наведених позноантичких вињета, може се извести закључак да су се реликвијари међу собом разликовали у зависности од сваког појединачног случаја, одговарајући потребама заједнице или појединаца. Као подсетник, који се разумевао додиром и погледом, реликвијар је био једина спона у комуникацији између хришћанина и реликвије, служећи истовремено као заштита и путоказ. Његова уметничка вредност почивала је на низу узора, односно образаца по којима је израђиван, али га то није чинило мање уникатним, напротив. У континуитету својих претеча, сваки реликвијар имао је јасно дефинисан положај и функцију, унапред одређен реликвијом коју је истовремено скривао и откривао.³⁶³

³⁵⁸ 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, 639.

³⁵⁹ Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics*, 172.

³⁶⁰ О ампулама као сувенирима в. G. Frank, „*Loca Sancta* Souvenirs and the Art of Memory“, *Pèlerinages et Lieux Saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges Offerits à Pierre Maraval*, ed. B. Caseau, J. C. Cheynet, V. Déroche, Paris 2006, 194. О иконографији ампула из лангобардске колекције в. Cox Miller, „Figuring Relics“, 101–109.

³⁶¹ Klein, „Brighter than the Sun“, 641.

³⁶² О почечима ове праксе в. J. Wortley, „The Origins of Christian Veneration of Body-Parts“, *Revue de l'histoire des religions* 223 (2006), 5–28.

³⁶³ Hahn, „What Do Reliquaries Do for Relics?“, 290–292.

Паулинови погледи на култ реликвија: пример Часног крста

„... и размести [Господ] гробове светитеља по свим земљама,
као што је расуо звезде што светле на ноћном небу.“³⁶⁴

У претходна два поглавља, кроз Паулинову биографију и општи преглед култа реликвија до средине 5. столећа, покушали смо да поставимо темељ и контекстуални оквир који ће олакшати разумевање Паулинових теолошких тумачења и духовног сензибилитета. У наставку рада, осврнућемо се на Паулинове уопштене погледе на култ реликвија, истражене детаљније на конкретном и добро документованом примеру Часног крста, затим на утемељивање и ширење култа св. Феликса у Ноли, а потом и на чулну димензију Паулиновог прослављања реликвија. Будући да припадају истом тематском оквиру и да је реч о два међузависна феномена, најпре ћемо се посветити Паулиновом виђењу култа светитеља, а тек онда његовом разумевању комплексног питања светих реликвија.

Однос Паулина и Севера је крајем 398. године био озбиљно нарушен обостраним неповерењем, а нарочито Паулиновом резигнираношћу због непогодних околности које су их спречавале да се коначно уживо сусретну. Почетком лета исте године, тачније 29. јуна, на дан прославе св. Петра и Павла у Риму, двојица пријатеља требало је да заједничким молитвама укажу „обавезно, али радосно“ поштовање према сећању на римске свете заштитнике. Међутим, из непознатих разлога, Север се није појавио, већ је писмом оправдао своје одсуство.³⁶⁵ Колико се може видети из сачуваних писама, за Паулина је ова свечаност била веома значајна и заузимала је један од централних положаја у његовом личном доживљају годишњег литургијског циклуса, одмах уз дан. св. Феликса.³⁶⁶ У Рим је обично долазио неколико дана уочи прославе, а у Нолу се враћао неколико дана касније, проводећи

³⁶⁴ Paul. *Carm.* 19.18–19.

³⁶⁵ Paul. *Ep.* 17.1.

³⁶⁶ За појам светог времена в. и даље одличну студију М. Елијаде, *Свето и профано*, Сремски Карловци – Нови Сад 2003, 110–144. Шири контекст за разумевање ове студије понуђен је са модерне критичке дистанце у С. Barth, „In illo tempore, at the Center of the World’: Mircea Eliade and Religious Studies’ Concepts of Sacred Time and Space“, *Historical Social Research / Historische Sozialforschung* 38 (2013), 59–75, са пратећом литературом.

време у „молитвама над светим гробовима апостола и мученика“.³⁶⁷ Неколико година касније, празник св. Петра и Павла провео је заједно са монахом Виктором, описујући своје путовање у Рим као редовно годишње ходочашће.³⁶⁸ Имајући све наведено у виду, где су у координатном систему Паулинове побожности биле позициониране свечаности у част великих светитеља? Шта су из његове перспективе они могли да представљају?

Пошавши од тврдње да је недељиви Христ равномерно присутан у сваком од светитеља, Паулин је закључио да су због тога и њихове појединачне воље у савршеној хармонији.³⁶⁹ Свети апостоли и мученици, кроз које Христ свакодневно делује и преко којих свету показује своју милост, за Паулина су били јасан показатељ да је он „након васкрсења постао Господ живих, а не мртвих“,³⁷⁰ будући да су светитељи боравили истовремено и на небу и на земљи. Христ је на њих „утиснио свети жиг са својим ликом“, начинивши их правим и достојним преносиоцима „своје истине“.³⁷¹ У том смислу, сваки хришћанин који је тежио да иде Христовим путем, морао је да ходи стазама којима су „пре њега ишли свети исповедници и мученици“, иако је она била „одшкринута само за неколицину“.³⁷² У описивању „небеских пребивалишта“ светитеља, Паулин је често посезао за сликовитим алегоријским представама. Христ је представљао главу имагинарног светог тела, а светитељи су се „попут орлова“ окупљали око њега, сачињавајући труп и удове.³⁷³ У сличном маниру, Паулин 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.³⁷⁴ На тај начин је указао на постојање идеалног, али удаљеног небеског обрасца, који је са мање или више успеха опонашан на земљи.

³⁶⁷ Paul. Ep. 19.2.

³⁶⁸ Paul. Ep. 43.1. Ходочашће у позној антици је темељно обрађена тема. О томе в. Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred*, 1–29; D. Frankfurter, „Introduction: Approaches to Coptic Pilgrimage“, *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, ed. D. Frankfurter, Leiden 1998, 3–48; H. Sivan, „Who Was Egeria? Piety and Pilgrimage in the Age of Gratian“, *Harvard Theological Review* 81 (1988), 59–72; *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*, ed. J. Eade, M. Sallnow, London 1991.

³⁶⁹ Paul. Carm. 15.247–255.

³⁷⁰ Paul. Ep. 49.4.

³⁷¹ Paul. Ep. 23.26.

³⁷² Paul. Carm. 21.543–544.

³⁷³ Paul. Carm. 24.899–900.

³⁷⁴ Paul. Carm. 27.207–208.

Паулинову нарочиту пажњу привлачили су мученици и исповедници, тим пре што се и св. Феликс убрајао у ту категорију. Баш као што је својим деловањем оглашавао присуство у светитељима, Христ је својеволјно са њима „страдао на великом броју различитих мученичких крстова“.³⁷⁵ Као што смо истакли у претходном поглављу, страдања мученика током првих векова хришћанства била су веома немилосрдна и безмало гротескна. Тела страдалника за веру су у великом броју случајева уништавана до непрепознатљивости, чиме су римски магистрати покушавали да одврате нове мученике од подвига.³⁷⁶ С тим у вези, Паулин је у свом тумачењу васкрсења следио образац који је дефинисао Атинагора. Иако би људско тело било дезинтегрисано, моћ Господа над њим тиме не би била нимало окрњена.³⁷⁷ 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“.³⁷⁸ Будући духовна вертикала, доњим делом ослоњена на литургијски ритам црквене заједнице, а горњим причвршћена „небеским крунама светих мученика“,³⁷⁹ сећање на страдалнике представљало је окосницу Паулинових богословских конструкција. Опонашање мученичког подвига, макар у виду духовне жртве или усвајањем специфичног система вредности, за Паулина 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.³⁸⁰ У личностима које су стекле поштовање због свог аскетског начина живота, врлина и побожности, присуство светих било је најочигледније. Паулин је сматрао да су у Северу своје телесно пребивалиште нашли истовремено св. Мартин и св. Клар, који су га препознали као истинског хришћанина „у којем је јеванђеље сазрило“.³⁸¹ Осим у случају достојних појединаца, светитељи су оглашавали своје постојање на земљи и ширим заједницама у

³⁷⁵ Paul. *Ep.* 38.3.

³⁷⁶ В. горе 34–35.

³⁷⁷ Paul. *Carm.* 15.143–144.

³⁷⁸ Paul. *Carm.* 15.146–151.

³⁷⁹ Paul. *Carm.* 21.129–137.

³⁸⁰ Brown, *The Cult of the Saints*, 50–68; J. Conant, „Europe and the African Cult of Saints, circa 350–900: An Essay in Mediterranean Communications“, *Speculum* 85 (2010), 1–46.

³⁸¹ Paul. *Ep.* 27.3.

виду разноврсних чудотворења, која су најчешће била везана за свете реликвије. Управо је на њиховом примеру Паулин најуспешније нијансирао своје богословске погледе.

Пишући руанском епископу Виктрицију, Паулин се у једном писму осврнуо на престиж његовог града, који је својим трудом и залагањем преобразио у „нови Јерусалим“ на Западу.³⁸² Виктриције је 396. године свечаним дочеком прославио долазак реликвија неколико знаменитих светитеља у Руан, када је надахнуто говорио о њиховим својствима.³⁸³ С обзиром на то да се Паулиново писмо може поуздано датовати у 397/398. годину, то имплицира да је био прилично упућен у нова дешавања у удаљеној дијецези на Сени.³⁸⁴ Паулинов 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.³⁸⁵ Уздижући Виктриција, Паулин 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“.³⁸⁶ Врлине Виктрицијеве пастве, удружене вером у Христа и уједињене послушношћу према свом епископу, гарантовале су да свети апостоли неће напустити Руан. Напоследку, Паулин је 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“.³⁸⁷ 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

³⁸² Paul. Ep. 18.5. О опонашању Јерусалима в. 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; 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. О епископском ауторитету у Галији в. Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, а нарочито библиографију.

³⁸³ В. горе 57–58.

³⁸⁴ За датовање в. Walsh, *Letters*, 248.

³⁸⁵ Paul. Ep. 18.5.

³⁸⁶ Paul. Ep. 18.5.

³⁸⁷ Paul. Ep. 18.5.

Клара.³⁸⁸ Север је у оквиру поменутог манастирског комплекса саградио цркву у Кларову част, а тим поводом је од Паулина затражио стихове којима би прославио сећање на њега.³⁸⁹ У форми натписа на зиду, Паулинови стихови су преображени из обичних речи у вербалну икону, постајући својеврсни духовни путокази и тумачи за побожне погледе присутних хришћана.³⁹⁰ Осим што се у њима могу пронаћи трагови Паулинове 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, Паулин је једино Кларово тело сматрао мртвим, док је његова душа, „ослобођена телесних стега, пронашла радост међу звездама“.³⁹¹ За Паулина је од кључног значаја била чињеница да су Кларове мошти почивале испод црквеног олтара, будући да се над њима редовно обављао обред свете литургије.³⁹² 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 5. века полагање реликвија испод олтара постало *sine qua non*. Поред тога, Паулин је у њима видео и темељ јединства са Севером, са којим га је спајало прекаљено хришћанско пријатељство.³⁹³ Заједничким молитвама, Паулин над моштима св. Феликса, а Север над Кларовим, остварили су повезаност која је превазилазила физичку удаљеност кроз телесне остатке светитеља, духом уједињених у Христу.³⁹⁴

У Нолу су такође свете реликвије пристизале са различитих страна. У неком тренутку између 395. и 397. године,³⁹⁵ милански епископ Амвросије је Паулину послао честице моштију св. апостола Андрије и Луке, као и новооткривених миланских мученика Назарија, Гервазија и Протазија.³⁹⁶ Како бисмо што јасније истакли значај добијених реликвија за ноланску заједницу, најбоље је укратко се осврнути на архитектурална решења

³⁸⁸ Поменутог св. Клара не треба мешати са истоименим епископом Нанта с краја 3. столећа, односно са опатом манастира посвећеног св. Марцелу из 7. века.

³⁸⁹ Paul. Ep. 32.4.

³⁹⁰ О натписима у црквама в. S. Leatherbury, *Inscribing Faith in Late Antiquity. Between Reading and Seeing. Image, Text, and Culture in Classical Antiquity*, London – New York 2020.

³⁹¹ Paul. Ep. 32.6.

³⁹² Одредба *item placuit* донета је 401. године на црквеном сабору у Картагини, а поменуто Паулиново писмо датује се у 403/4. годину. Не делује извесно да је први утицај непосредно утицао на други. Паулин је вероватно већ практиковао похрањивање реликвија испод олтара.

³⁹³ Paul. Ep. 32.6.

³⁹⁴ Paul. Carm. 18.22–24.

³⁹⁵ Година 395. је *terminus post quem* зато што су тада откривене мошти св. Назарија у Милану. В. McLynn, *Ambrose of Milan*, 363–364.

³⁹⁶ Списак нуди Паулин (Paul. Ep. 32.17). За датум в. Clark, *Translating Relics*, 169.

за којима је Паулин посегао у креирању велике просторне иконе путем светих моштију.³⁹⁷ Крајем 4. 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, Паулин 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 Паулин добијао са различитих страна – није искључено да је из тог разлога њена градња уопште и започета. Како би две различите цркве претворио у јединствени свети простор, Паулин је срушио део северног зида старе базилике. Овим је омогућио да се са олтар нове цркве, испод ког су биле похрањене реликвије светих апостола и мученика, директно може видети гробница св. Феликса у старој цркви.³⁹⁸ На тај начин је, превазишавши просторну дистанцу, остварио непосредни визуелни контакт између моштију св. Феликса и тек пристиглих реликвија (в. Прилог 1).³⁹⁹

Удаљеност између две цркве могла је бити највише десет метара. Празан простор који је постојао међу њима Паулин је претворио у величанствено унутрашње двориште окружено портиком, који је ликовним представама указивао на пут до врата нове базилике.⁴⁰⁰ На осликаним зидовима налазио се уникатан и уметнички иновативан старозаветни наративни циклус, којим је Паулин ефектно и континуирано преносио своје поруке на госте и ходочаснике.⁴⁰¹ На западном зиду нове цркве направљени су мозаици

³⁹⁷ Концепт просторне иконе дефинисао је А. Лидов. О томе в. А. 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; А. 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; В. Pentcheva, *The Sensual Icon. Space, Ritual, and the Senses in Byzantium*, University Park, Pensilvania 2009.

³⁹⁸ Paul. Ep. 32.13.

³⁹⁹ Археолошка истраживања Чимитела ишла су у неколико етапа током 20. века. За преглед истраживања, којима смо се и ми служили, в. А. Mercogliano, *Le basiliche paleocristiane di Cimitile*, Roma 1988; Р. Testini, „Note per servire allo studio del complesso paleocristiano di S. Felice a Cimitile (Nola)“, *Antiquité* 97 (1985), 329–371; Т. Lehmann, „Lo sviluppo del complesso archeologico a Cimitile / Nola“, *Boreas* 13 (1990), 75–93; Е. di Ferrante, „Il restauro delle basiliche di Cimitile“, *Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie*, 746–755; Р. 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, С. Picard, Paris 1986, 213–219.

⁴⁰⁰ За унутрашње двориште у комплексу св. Феликса в. М. Kiely, „The Interior Courtyard: The Heart of Cimitile/Nola“, *Journal of Early Christian Studies* 12 (2004), 443–479; А. van den Hoek, „Paulinus of Nola, Courtyards, and Canthari“, *The Harvard Theological Review* 93 (2000), 173–219.

⁴⁰¹ Paul. *Carm.* 27.511–541.

праћени натписима (*tituli*),⁴⁰² текстуалним тумачењима датих визуелних представа, а у наставку и две капеле, које је Паулин предвидео за сахрањивање пријатеља и угледних клирика.⁴⁰³ 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, Паулиновом 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 св. апостола и мученика (1). Рушењем северног зида старе цркве, Паулин је на визуелној равни спојио Феликсове мошти са честицама земних остатака других светитеља, чиме је превазишао њихову међусобну удаљеност (2). Напоследку, од унутрашњег дворишта и портика, тачније празног међупростора који је настао у току изградње нове базилике, Паулин је направио тродимензионалну позадину за својеврсно визуелно тумачење своје просторне иконе (3). Сви закључци јасно сведоче о значају који је Паулин придавао култу светитеља и реликвија, будући да је своју целокупну градитељску делатност усмерио у правцу њиховог истицања кроз архитектуралну егзегезу. Свети простор у Ноли, дефинисан моштима светих, постао је Паулинова позорница за духовне спектакле.

Зашто је прикупљање светих реликвија било значајно за Паулина? Одговор на ово питање лежи у уводу једанаестог *natalicium*-а (405), у којем је детаљно образложио своје погледе на распрострањеност светих остатака. Прве векове после Христовог страдања, обележене прогонима и суровим погубљењима, Паулин је окарактерисао као „тамну старину“.⁴⁰⁴ Како би помогао хришћанима у невољи, Господ је „распоредио гробове светитеља широм земље, баш као што је учинио са звездама на ноћном небу“.⁴⁰⁵ 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 „Петра и Павла положио у Рим, светску престоницу ослепелу од многих грехова“.⁴⁰⁶ Мошти осталих апостола биле су похрањене у другим

⁴⁰² J. Gadeyne, „Alcuni considerazione sulla descrizione Paolina del mosaico absidiale di Fondi“, *Boreas* 13 (1990), 71–74.

⁴⁰³ Trout, *Paulinus of Nola*, 150–151.

⁴⁰⁴ Paul. *Carm.* 19.16.

⁴⁰⁵ Paul. *Carm.* 19.18–19.

⁴⁰⁶ Paul. *Carm.* 19.45–56.

знаменитим градовима.⁴⁰⁷ Међутим, ако се Картагина поносила реликвијама св. Кипријана, а Галија телом св. Мартина,⁴⁰⁸ шта је било са осталим местима која су при овој расподели остала ускраћена за своје заштитнике?

Према Паулиновом тумачењу, Господ је „у својој милости“ допустио да се мошти светитеља пренесе и у делове света „који нису поседовали своје мученике“.⁴⁰⁹ 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 смо приказали у претходном поглављу, уистину пренео његов наследник Констанције.⁴¹⁰ Побожни хришћани, искуствено уверени у величанствено деловање реликвија, желели су да са собом понесу њихове честице „ради сопствене заштите“. Користећи се сваком могућом приликом у близини моштију, „откидали су делиће светих костију као веома жељену награду“ за своју искрену побожност.⁴¹¹ Како су честице реликвија почеле слободно да циркулишу, Паулин је закључио да „утицај сахрањеног светитеља није [био] ограничен на место његовог укопа“.⁴¹² Напротив, свуда где се налазио „комадић светог тела, ту би, такође, била присутна његова целокупна моћ“.⁴¹³ Једна честица имала је иста својства као целовите свете мошти (*pars pro toto*).

Попут већине својих савременика, чије смо погледе обрадили у другом поглављу нашег рада, Паулин 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, шкргутао би зубима, а усне би му пениле“.⁴¹⁴ 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“.⁴¹⁵ Снажна физичка реакција коју је поседнути имао била је одговор страног

⁴⁰⁷ Пошто је за основни ток излагања ово неважно, за списак в. Paul. *Carm.* 19.81–86.

⁴⁰⁸ Paul. *Carm.* 19.141; 19.153–154.

⁴⁰⁹ Paul. *Carm.* 19.315–318.

⁴¹⁰ Paul. *Carm.* 19.329–341.

⁴¹¹ Paul. *Carm.* 19.353–362.

⁴¹² Paul. *Carm.* 27.442–445.

⁴¹³ Paul. *Carm.* 27.446–448.

⁴¹⁴ Paul. *Carm.* 19.272–273.

⁴¹⁵ Paul. *Carm.* 19.274–275.

духовног ентитета на моћ реликвија, а не самог човека, његовог телесног домаћина.⁴¹⁶ За Паулина, 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“.⁴¹⁷ У том смислу, „егзорцизам“ који Паулин 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, Паулин је истакао и њихова исцељујућа својства. После вишесатне молитве над олтаром нове цркве, испод којег су се налазиле реликвије апостола и миланских мученика, Паулин је једном приликом пронашао лек – „полажући усне на олтар који је покривао реликвије, захтевали смо исцељење“.⁴¹⁸ Непосредно након тога, Паулинове молитве биле су услишене, а његова реакција била је јасан показатељ колико је вере полагао у чудотворна својства светих моштију. Међутим, у преосталим изворима нема више никаквих начелних Паулинових тумачења о култу реликвија – све остало тиче се конкретних објеката и моштију, међу којима су најзапаженији Часни крст и тело св. Феликса. Наредни део овог поглавља посвећен је Паулиновом тумачењу својстава Часног крста као чудотворне реликвије, али и теолошким погледима на крст *per se*.

Крајем 2. и почетком 3. века, свети оци понудили су своја прва тумачења симбола крста.⁴¹⁹ Иако многи од њих у њему нису видели ништа више до још једног профаног предмета лишеног узвишене симболике, јавиле су се спорадичне аналогije са појединим старозаветним објектима, у којима су облик и функција крста антиципирани у времену пре Христовог страдања.⁴²⁰ Од 3. столећа 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.⁴²¹ Крст је статус кључног хришћанског симбола стекао тек у 4. веку, после открића Часног крста и његове промоције

⁴¹⁶ Paul. *Carm.* 19.266–270.

⁴¹⁷ Paul. *Carm.* 19.278–282.

⁴¹⁸ Paul. *Carm.* 28.110–114.

⁴¹⁹ За преглед ранохришћанских погледа на симбол крста в. одличну студију В. Longenecker, *The Cross Before Constantine. The Early Life of a Christian Symbol*, Minneapolis 2015, 149–161.

⁴²⁰ I. Garzipanov, *Graphic Signs of Authority in Late Antiquity and the Early Middle Ages, 300–900*, Oxford 2018, 81.

⁴²¹ O. Nicholson, „Constantine’s Vision of the Cross“, *Vigiliae Christianae* 54 (2000), 309–329; G. Spalding-Tracey, *The Cross in the Visual Culture of Late Antique Egypt*, Leiden 2020.

у *Катихетским предавањима* Кирила Јерусалимског.⁴²² У Паулиново време, почетком 5. столећа, графичка представа крста и честице највредније страсне контактне реликвије, крста на којем је страдао сам Христ, увелико су биле раширене и доступне. Следећи обрасце које су успоставили богословски ауторитети 3. и 4. столећа, Паулин 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, Паулин је на основу његова два појавна модалитета метафорички изложио поједине основе хришћанске догме. Почео је детаљним описивањем две сличне, „близначке“ форме. Први је био крст у облику слова „Г“ (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*).⁴²³ Са изложеним визуелним представама, Паулин 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.⁴²⁴ Симболику у „Г“ крсту пронашао је у постојању три засебна крака са једним исходиштем.⁴²⁵ У оба случаја, тачку пресека поистоветио је са „почетком и крајем свега“, местом где све почиње и где се све завршава.⁴²⁶ Имагинативни капацитет омогућио је Паулину да посегне за најузвишенијим од хришћанских симбола и да на основу његове просторне пројекције визуелно представи сложени међузависни однос Свете Тројице.

Паулин 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 Паулина било индикативно будући да је овај број на грчком означавао словом *tau* („Г“), које је истовремено представљало и словни симбол за крст.⁴²⁷ Ова паралела симболички добија на тежини када се у обзир узме и то да је Паулин цркву најчешће упоређивао са Нојевом барком – као што је „барка опстала током потопа,

⁴²² В. горе, 42.

⁴²³ За детаљан Паулинов опис в. Paul. *Carm.* 19.613–622.

⁴²⁴ Paul. *Carm.* 19.629–631.

⁴²⁵ Paul. *Carm.* 19.632–636.

⁴²⁶ Paul. *Carm.* 19.645.

⁴²⁷ Paul. *Ep.* 24.23.

тако ће и црква опстати на овом свету“.⁴²⁸ 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 пиће (Изл 15, 22–26).⁴²⁹ Антиципирањем крста у старозаветном наративу, Паулин 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, Паулин 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.⁴³⁰ На њему су се налазили тело и крв Христови, како у тренутку смрти, тако и у цикличној динамици литургије и светог времена. Последишно, уколико би неко поседовао честицу Часног крста, заједно са њом „поседовао“ би и Христа.⁴³¹ Због свега наведеног, за Паулина је крст имао изражену сотериолошку 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.⁴³² У сличном маниру, Паулин је на једном месту крст представио као кључни инструмент спасења што превазилази границе есхатолошког, упоредивши га са Јаковљевим лествама (Пост 28, 10–13).⁴³³ Крст је за Паулина био и метафизичко „кормило“, којим хришћанин управља „једрилицом свога срца“, ношеном „повољним ветровима“ што их шаље Христ.⁴³⁴ Напоследку, будући да је својим страдањем на крсту Христ „уништио грех плоти“, ⁴³⁵ начинио га је кључним симболом тријумфа и непокорености.⁴³⁶ Изложене метафоре наводе нас недвосмислено на закључак да је за Паулина представа крста била нарочито знамење, било као наговештај спасења, било као знак духовне победе. Међутим, какав однос је Паулин имао према самој реликвији Часног крста?

⁴²⁸ 24.23. За упоредбу цркве са Нојевом барком в. Paul. Ep. 49.10.

⁴²⁹ Ову упоредбу Паулин прави двапут. В. Paul. Carm. 17.29–32 и 26.343–345.

⁴³⁰ Paul. Ep. 32.7.

⁴³¹ Paul. Ep. 32.7.

⁴³² Paul. Carm. 26.147–149.

⁴³³ Paul. Carm. 17.153–160.

⁴³⁴ Paul. Carm. 17.181–184.

⁴³⁵ Paul. Carm. 20.51–53.

⁴³⁶ Paul. Carm. 26.106.

Нола је у Паулиново време била важно чвориште у веома разгранатој мрежи размене вредних реликвија. Пишући Северу 402. или 403. године, Паулин се присетио посете Меланије Старије, која му је из Јерусалима донела честицу Часног крста, иначе поклон јерусалимског патријарха Јована.⁴³⁷ Паулин је тих дана очекивао и реликвије неколико источних мученика од извесне Силвије, али оне никада нису пристигле у Нолу.⁴³⁸ Будући да Северу није могао да пошаље речене мошти мученика са Истока ради освећења цркве у Примулијаку, Паулин му је уместо тога даровао честицу Часног крста као „вредан поклон“.⁴³⁹ 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.⁴⁴⁰ Иако је овај фрагмент Часног крста физички „био скоро недељив“, Паулин је Севера саветовао да „унутрашњим видом“ у њему открије „моћ читаве“ реликвије и да га користи ради своје безбедности и као гаранцију вечног спасења.⁴⁴¹ Указујући нарочито поштовање његовој побожности, Паулин је у истом писму истакао да је човек попут Севера имао свако право да и материјално поседује Часни крст, будући да га је „већ имао у свом срцу, носећи га снагом свог [монашког] позива“.⁴⁴² Међутим, уколико би честицу ове реликвије Север искористио за освећење цркве, она му не би била презентна на свакодневном нивоу. У том смислу, Паулин 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.⁴⁴³

У наставку поменутог писма, Паулин је Северу надахнуто исприповедао причу о открићу Часног крста. С обзиром на то да смо у претходном поглављу већ детаљно анализирали доступне приповести, како легендарне, тако и оне аутентичне, на овом месту ћемо указати на кључна места Паулиновог наратива, важна за разумевање његовог погледа на ову свету реликвију. Најпре, за њега 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

⁴³⁷ Paul. Ep. 31.1.

⁴³⁸ Paul. Ep. 31.1.

⁴³⁹ Paul. Ep. 31.1.

⁴⁴⁰ О покушају идентификације овог златног реликвијара в. Klein, „Brighter than the Sun“, 641.

⁴⁴¹ Paul. Ep. 31.1.

⁴⁴² Paul. Ep. 31.2.

⁴⁴³ Paul. Ep. 32.8.

столећа остало неоскрнављено, упркос свим покушајима хришћанских непријатеља да му затру сваки траг, Паулину је сведочила о његовој неспорној вредности.⁴⁴⁴ Чини се да је за Паулина 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 светог цара Константина и његове мајке Јелене, Паулин је желео да потврди аутентичност пронађене реликвије, чиме би и Божја воља била санкционисана према овоземаљским нормама.⁴⁴⁵ Нарочиту пажњу посветио је описивању првог посведоченог чуда Часног крста, када је тек преминули човек „попут Лазара ослобођен стега смрти“ – овај пасаж јасно говори о Паулиновом духовном сензибилитету.⁴⁴⁶ Иако су заслуге за откриће у највећој мери припале св. Јелени, Паулин 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 Паулина представљало правни преседан на основу којег је и сам остварио ауторитет да постане *импресарио* култа реликвија у Ноли.⁴⁴⁷ 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 Паулин у сваком погледу подстицао и одобравао.⁴⁴⁸

У свом једанаестом *natalicium*-у (405), Паулин је пред окупљеним посетиоцима и ходочасницима у Ноли прославио реликвију Часног крста на крајње сликовит начин. Детаљно описујући читав случај,⁴⁴⁹ 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.⁴⁵⁰ 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.⁴⁵¹ Напослетку

⁴⁴⁴ Paul. Ep. 31.3.

⁴⁴⁵ Paul. Ep. 31.4.

⁴⁴⁶ Paul. Ep. 31.5.

⁴⁴⁷ Paul. Ep. 31.6.

⁴⁴⁸ Paul. Ep. 31.6.

⁴⁴⁹ Препричавање читавог случаја није неопходно. За целу приповест в. Paul. Carm. 19.378–715.

⁴⁵⁰ Paul. Carm. 19.673–676.

⁴⁵¹ Paul. Carm. 19.528–545.

је ухваћен, али је реликвијар који је похарао био озбиљно оштећен, уз изузетак подлоге коју је од уништења заштитио фрагмент Часног крста.⁴⁵² Паулин је ово чудо протумачио двојако. Дејство реликвије на крадљивца било је пресудно, будући да га је она физички „ослабила“ толико да није могао да оствари свој наум и побегне.⁴⁵³ 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.⁴⁵⁴ Паулин је умешно и са лакоћом велику незгоду претворио у личну победу и тријумф читаве ноланске заједнице.

Нешто раније, 404. године, Паулин 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 Паулину дају допуштење за њихово рушење.⁴⁵⁵ Усред ноћи, у једној од њих избио је пожар, који је убрзо затим захватио и другу.⁴⁵⁶ Пошто се ватра неконтролисано ширила, а Паулин је био застрашен 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“.⁴⁵⁷ Убрзо се ватра стишала, а потом се испоставило да ниједна оближња грађевина није била оштећена у пожару. Паулин је сузбијање ове несреће приписао деловању Часног крста, због којег је „ватра згасла на истом месту где се и упалила“.⁴⁵⁸ 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, Паулин 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 Паулин „поседовао“. У идућем поглављу, осврнућемо се на развој култа св. Феликса у Ноли, на запажена чудотворења његових реликвија, као и на Паулинову улогу посредника између светог патрона и житеља Ноле.

⁴⁵² Paul. *Carm.* 19.687–690.

⁴⁵³ Paul. *Carm.* 19.691–692.

⁴⁵⁴ Paul. *Carm.* 19.693–695.

⁴⁵⁵ Paul. *Carm.* 28.66–74.

⁴⁵⁶ Paul. *Carm.* 28.75–76.

⁴⁵⁷ Paul. *Carm.* 28.117–119.

⁴⁵⁸ Paul. *Carm.* 28.123–125.

Паулин и св. Феликс: *импресарио* и његов патрон

„... јер Христ је сада био сједињен с њим [Феликсом] у свему,
делећи чак и патњу.“⁴⁵⁹

Паулин је непуне четири деценије у Ноли провео надамак гроба св. Феликса, устројивши духовни ритам читаве заједнице према динамици прослављања његовог култа. Својим неупитним ауторитетом и аскетском репутацијом, Паулин се позиционирао високо на лествици посредништва између светог ноланског исповедника и великог броја упадљиво друштвено раслојених хришћана.⁴⁶⁰ „Присвојио је“ га је, како на личној равни, у виду ревносне привржености, тако и на јавној, где се наметнуо као *импресарио* његовог култа, тумач његових чудотворења и гласноговорник нечујних порука. Укратко, сматрао је св. Феликса „својим“.⁴⁶¹ Оса по којој су свето време и свети простор били поравнати у Ноли почивала је на Феликсовим реликвијама, својеврсној жижи локалне материјалне побожности, на којима је Паулин заснивао свој престиж заступника истакнутог светитеља. Последично, у скоро свим сачуваним „рођенданским песмама“ у част св. Феликса (*natalicia*), Паулин је еуфемистички и ненаметљиво наглашавао и своје заслуге, приписујући делом гласни одјек Феликсове славе и сопственом залагању.⁴⁶²

Почетком 407. године, у свом тринаестом *natalicium*-у, Паулин је окупљене госте у унутрашњем дворишту комплекса у Чимитилеу подсетио сумарно на све заслуге св. Феликса.⁴⁶³ Том приликом није пропустио да се осврне и на своја лична дуговања према

⁴⁵⁹ Paul. *Carm.* 15.187–188.

⁴⁶⁰ Brown, *The Cult of the Saints*, нарочито 53–57.

⁴⁶¹ Paul. *Carm.* 15.102–103.

⁴⁶² Паулин је своје песме писао 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. В. нпр. Paul. *Carm.* 18.210–218, 19.378–394, 19.595–603. Roberts, „Rhetoric and the *Natalicia*“, примећује да су на Паулина утицај могле имати Менандрове расправе. О Менандру в. D. Russell, N. Wilson, *Menander Rhetor*, Oxford 1981. О појединим топосима у структури Паулинових песама в. F. Cairns, *Generic Composition in Greek and Roman Poetry*, Edinburgh 1972, 115–117. Не треба губити из вида ни то да је Паулин стил својих лирских композиција прилагођавао потребама и способностима слушалаца, на шта одлично указује R. P. H. Green, „Paulinus of Nola and the Diction of Christian Latin Poetry“, *Latomus* 32 (1973), 79–85.

⁴⁶³ За хронологију в. Walsh, *The Poems*, 385–386.

овом светитељу, „свом поштованом оцу и дугогодишњем заштитнику“, којем је могао да захвали на свему што је поседовао у животу.⁴⁶⁴ Будући „његов слуга и штићеник“,⁴⁶⁵ Паулин је са св. Феликсом неговао посебан однос. Када се 394. године одрекао своје имовине, учинио је то у његово име, јер је тек тада „придобио [истинско] богатство“.⁴⁶⁶ У извесном смислу, Паулин је своју личност и имовину идентификовао са св. Феликсом – све материјалне трошкове из дана проведених у Ноли, Паулин је сматрао издацима свог патрона, а не сопственим.⁴⁶⁷ У јануару 406. године је прослава св. Феликса била безмало на ивици пропасти. Као надзорник његовог култа, Паулин 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.⁴⁶⁸

Паулин је Феликсову наклоност осећао у „најнеизвеснијим тренуцима свог живота“.⁴⁶⁹ У њему је налазио свог заштитника, светитеља који је будним оком надзирао његово благостање и спасавао га у неповољним приликама својим многобројним чудима.⁴⁷⁰ Због тога је сведочење о Феликсовим чудотворењима за Паулина била пријатна одговорност, а састављање надахнутих песама у част његовог празника нарочит израз захвалности.⁴⁷¹ Основни предуслов за адекватно испуњење овог Паулиновог завета било је присуство великог броја људи, који би током рецитовања једног *natalicium*-а били преобращени у велику и јединствену духовну заједницу. Паулин 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.⁴⁷² Ништа мање важан био је и однос који је Паулин, као *импресарио* култа, имао са својим светим патроном. Његову лирску биографију уподобио је по обрасцу сопственог живота,

⁴⁶⁴ Paul. *Carm.* 21.344–354.

⁴⁶⁵ Paul. *Carm.* 21.355–356.

⁴⁶⁶ Paul. *Carm.* 15.10–14.

⁴⁶⁷ Paul. *Carm.* 20.1–12.

⁴⁶⁸ Paul. *Carm.* 20.13–27.

⁴⁶⁹ Paul. *Carm.* 13.12–13.

⁴⁷⁰ Паулин је захвалност дуговао Феликсу чак и током пловидбе ка Ноли 395. године (Paul. *Carm.* 13).

⁴⁷¹ О овој одговорности је Паулин често надахнуто писао. В. нпр. Paul. *Carm.* 21.47–59.

⁴⁷² Paul. *Carm.* 18.8–24. 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 (в. Z. Weiss, *Public Spectacles in Roman and Late Antique Palestine*, Cambridge, MA 2014, нарочито 227–253). За начелне податке о перформансу у позној антици в. R. Webb, *Demons and Dancers. Performance in Late Antiquity*, New York 2007, *passim*.

идентификујући се са својим заштитником и на искуственом плану.⁴⁷³ Паулинова *natalicia* начелно су писана с намером да слушаоца убеди у постојање двосмерног односа са св. Феликсом – он је био Паулинов покровитељ, а заузврат је захтевао само „слатки јарам и лако сужањство“.⁴⁷⁴ Здруженим деловањем, Феликс својим чудотворењима, а Паулин речима, вешто попут тумача који једини разуме језик светитеља, начинили су „Нолу надалеко познатом“.⁴⁷⁵ Уз добру репутацију дошли су и нови хришћански житељи, који су наместо „бедних насипа“ саградили нове грађевине.⁴⁷⁶ Плодоносни однос *импресарија* и патрона преобразио је хришћанску топографију Ноле.

Мошти св. Феликса почивале су у централном делу старе цркве више од једног stoleћа, прекривене тешком мермерном плочом.⁴⁷⁷ 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 управо с том наменом.⁴⁷⁸ Крајем 406. године, на изненађење свих присутних, уместо светог мира из саркофага је изашла „гомилица прашине“.⁴⁷⁹ Уплашен за интегритет Феликсових моштију, нолански епископ Павле наложио је Паулину 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.⁴⁸⁰ Паулин 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. На тај начин, св. Феликс је обезбедио Паулину прилику да буде међу првима који су пришли његовим моштима након покопа, чиме је показао своју „велику љубав“, за коју је Паулин скромно веровао да је „није достојан“.⁴⁸¹

⁴⁷³ Феликсова биографија је написана у оквиру 4. и 5. *natalicium*-а. Паулин се током излагања свесно обраћао публици, чиме је желео да превазиђе јаз између приповести и стварности.

⁴⁷⁴ Paul. *Carm.* 12.32–33.

⁴⁷⁵ Paul. *Carm.* 18.165–169.

⁴⁷⁶ Paul. *Carm.* 18.170–174.

⁴⁷⁷ Trout, *Paulinus of Nola*, 160–161, уз пратеће напомене.

⁴⁷⁸ Paul. *Carm.* 21.583–591.

⁴⁷⁹ Paul. *Carm.* 21.592–601.

⁴⁸⁰ Paul. *Carm.* 21.602–615.

⁴⁸¹ Paul. *Carm.* 21.566–582.

Осим што се трудио да његов култ етаблира и учини препознатљивим у Ноли и оближњим местима Кампаније, Паулин 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“.⁴⁸² Штавише, смештајући Нолу по угледу одмах иза Рима на имагинарној мапи хришћанских светих места, Паулин је још 396. године јавно исказао своје претензије да култ св. Феликса промовише на икуменском нивоу.⁴⁸³ Велики број ходочасника долазио је у Чимитиле 14. јануара сваке године, полагајући завете над светим реликвијама.⁴⁸⁴ Иако је Паулин 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“.⁴⁸⁵

Рачунајући на бројне ходочаснике жељне одмора и окрепљења, Паулин 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“.⁴⁸⁶ Паулин 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.⁴⁸⁷ У великим редовима, ходочасници су прилазили саркофагу, желећи да што више времена проведу у његовом светом присуству (*praesentia*).⁴⁸⁸ Међу окупљенима је било и пуно побожних сељака из околних места, који су ради исцељења са собом водили и стоку.⁴⁸⁹ Паулин је такве тренутке егзалтиране побожности умео да искористи и на практичан начин, трудећи се да на том таласу проповеда ваљано хришћанство и да христијанизује недовољно

⁴⁸² Paul. *Carm.* 12.1–4.

⁴⁸³ Paul. *Carm.* 13.26–30.

⁴⁸⁴ Paul. *Carm.* 14.44–45.

⁴⁸⁵ Paul. *Carm.* 14.55–70. У литератури, овај одељак познат је као „Каталог ходочасника“. Будући да поменути феномен превазилази тематске оквире нашег рада, в. 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.

⁴⁸⁶ Paul. *Carm.* 21.91–96.

⁴⁸⁷ Paul. *Carm.* 18.105–125.

⁴⁸⁸ Paul. *Carm.* 18.126–130.

⁴⁸⁹ Paul. *Carm.* 18.195–209.

преобраћене сељаке (*pagani*).⁴⁹⁰ У прилог му није ишао само сензибилитет присутних, већ и концентрација чудотворења, која је свој врхунац достигала баш на дан св. Феликса.⁴⁹¹ У том смислу, како је Паулин гледао на свог патрона?

Из његове перспективе, св. Феликс био је потпуно равноправан са осталим светитељима, како апостолима, тако и мученицима. У метафори којом је желео да ослика небеску јерархију, Паулин је позиционирао Феликса са Христове десне стране, убројивши га у светитељско „стадо“.⁴⁹² Попут св. апостола Петра и Павла у Риму, заштитник Ноле био је жив у Христу,⁴⁹³ али су његове мошти почивале на земљи на радост хришћана, којима су непрестано „служиле“.⁴⁹⁴ Због тога Паулин није оклевао да га ослови „лекаром људских душа“ и да границе његовог утицаја прошири далеко ван Кампаније, на све оне ходочаснике који би му указали истинско поштовање.⁴⁹⁵ Иако се свештеник Феликс смрћу решио бремена телесности,⁴⁹⁶ Паулин га није сматрао обичним покојником, већ мучеником „који спава“.⁴⁹⁷

Иза Паулинове 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.⁴⁹⁸ Са циљем прослављања његовог култа, Паулин је св. Феликса опевао као „мученика који није пролио крв“, али је страдао душом – тежња да добровољно положи живот за Христа, за Паулина је била сасвим довољна квалификација да га уброји у редове страдалника за веру.⁴⁹⁹ 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

⁴⁹⁰ За детаљна тумачења о утицају култа св. Феликса на ширење хришћанства у руралним насељима око Ноле, в. D. Trout, „Town, Countryside, and Christianization at Paulinus' Nola“, *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, ed. R. Mathisen, H. Sivan, Aldershot 1996, 175–186; D. Trout, „Christianizing the Nolan Countryside: Animal Sacrifice at the Tomb of St. Felix“, *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995), 281–298.

⁴⁹¹ Paul. *Carm.* 23.45–60.

⁴⁹² Paul. *Carm.* 14.134–135.

⁴⁹³ Paul. *Carm.* 15.68–71.

⁴⁹⁴ Paul. *Carm.* 14.89–97. О односу заједнице према локалном светитељу-патрону в. нарочито R. Bartlett, *Why Can the Dead Do Such Great Things? Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation*, Princeton–Oxford 2013, 221–238.

⁴⁹⁵ Paul. *Carm.* 19.195–208.

⁴⁹⁶ Paul. *Carm.* 21.165–182.

⁴⁹⁷ Paul. *Carm.* 27.370–381.

⁴⁹⁸ О исповедницима в. Bartlett, *Why Can the Dead Do Such Great Things*, 185–205.

⁴⁹⁹ Paul. *Carm.* 14.1–12.

спокојно, а други црвени, као симбол поднете жртве и мученичког „страдања“ за живота.⁵⁰⁰ Услед свега наведеног, св. Феликс наликовао је старозаветним патријарсима и апостолима по „својим способностима и части“, упркос томе што нису били истоветни по достигнућима.⁵⁰¹ Имајући сва богословска тумачења у виду, очигледно је да је за Паулина 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.⁵⁰² 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 Паулин на једном месту истакао да су његове реликвије добиле чудотворна својства како би и *post mortem* могао да настави своју делатност.⁵⁰³ Паулин 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“.⁵⁰⁴ 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. Међутим, Паулин је кроз своје песме помињао и поједине јединствене ситуације, које до 5. столећа нису имале ни узора ни преседана. 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“.⁵⁰⁵ У својеврсном јавном спектаклу, који је непосредно надзирао *импресарио* Паулин, велики број поседнутих налазио је спасење од

⁵⁰⁰ Paul. *Carm.* 18.138–153.

⁵⁰¹ Paul. *Carm.* 26.276–293.

⁵⁰² За утемељивање култа светитеља, како на Западу, тако и у Византији, в. нарочито J. Howard-Johnston, P. Hayward (eds.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages*, Oxford 1999. Овај зборник својеврсна је допуна истраживањима Питера Брауна. Поједини светитељи, попут Феликса, имали су нарочит значај за развој регионалног идентитета. О томе в. 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, уз нарочит осврт на понуђену библиографију.

⁵⁰³ Paul. *Carm.* 19.283–306.

⁵⁰⁴ Paul. *Carm.* 27.428–439. В. горе, 52, нарочито идеју *concordia sanctorum*.

⁵⁰⁵ Paul. *Carm.* 14.21–35.

патње, а присутни су „својим сузама“ доказивали да осећају „присуство самог Господа“.⁵⁰⁶ Паулин је, у традицији теолошких начела 4. столећа, у поменутом *daimones* препознавао нехришћанска божанства, чији је утицај толико ослабио „да нису могла да издрже ни [силу] моштију светитеља сахрањеног у гробници“.⁵⁰⁷ 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 Паулин инсистирао на томе да су интимни делови остајали покривени „како би се сачувала чедност“ човека.⁵⁰⁸ После егзорцизма, поседнути би постајао „преображено и срећно боравиште, над којим господари Бог“, пошто би свете реликвије послужиле као материјални проводник Христове „свете ватре“.⁵⁰⁹ Без изузетка, позноантички „изгон бесова“ представљао је колективни догађај.

У приближно истој поставци су се одвијала и исцељења. Паулин 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.⁵¹⁰ 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.⁵¹¹ Многи од њих долазили су са намером да положи завет светитељу, заузврат тражећи излечење од неке болести.⁵¹² Највећи број ових исцељења одвијао се на дан св. Феликса, када су многи хришћани приступали његовим моштима „молећи за помоћ“.⁵¹³ Егзорцизми и чудотворна исцељења били су сваке године централни део светковине коју је организовао Паулин. Основано је претпоставити да је њихова концентрација била највећа у тренутку најснажнијег духовног набоја – уочи свете литургије, или непосредно након ње.⁵¹⁴

⁵⁰⁶ Paul. *Carm.* 14.36–43.

⁵⁰⁷ Paul. *Carm.* 249–265. Рецепција демонског присуства мењала се у позној антици. Недавно је објављена студија посвећена различитим опажањима демона у односу на књижевни жанр. О томе в. Е. Elm, N. Hartmann, *Demons in Late Antiquity. Their Perception and Transformation in Different Literary Genres*, Berlin–Boston 2020.

⁵⁰⁸ Paul. *Carm.* 23.82–105.

⁵⁰⁹ Paul. *Carm.* 26.318–337.

⁵¹⁰ Paul. *Carm.* 18.154–165.

⁵¹¹ Paul. *Carm.* 18.181–189.

⁵¹² Овај феномен добро је истражен у А–М. Talbot, „Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts“, *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), 153–173.

⁵¹³ Paul. *Carm.* 26.384–394.

⁵¹⁴ О динамици литургијског времена в. А. Chupungco (ed.), *Handbook for Liturgical Studies, Vol. 5. Liturgical Time and Space*, Collegeville 2000, нарочито 3–28, 59–98, 177–210.

Као што смо већ показали у првом поглављу, у критичним ситуацијама по Нолу, па чак и читаво Царство, Паулин је посезао за заштитом св. Феликса, којег је неретко промовисао као патрона целе Италије.⁵¹⁵ 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.⁵¹⁶ Тада га је ословио „заштитником мира“.⁵¹⁷ Паулин 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 „Христ бацити под његова [Феликсова] стопала попут заробљеника.“⁵¹⁸ У оба наведена случаја, Паулин 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 надомак светитеља у Ноли (*tumulatio ad sanctos*).⁵¹⁹ Извесни Кинегеје, вероватно Паулинов ученик, сахрањен је у близини гроба св. Феликса на захтев мајке Флоре, сасвим сигурно пре 422. године.⁵²⁰ Иза овога је стајало Паулиново и Флорино заједничко уверење да је покојник имао користи уколико би био покопан близу светих моштију. Да је Паулин 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“.⁵²¹ Међутим, Паулин 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 Паулиновим очекивањима и начелима.⁵²² Наиме, као једини позитиван

⁵¹⁵ Ово је била необична појава за прву половину 5. века. Постала је одомаћена тек почетком 7. столећа, а нарочито раширена након опсаде Солуна, којег је „одбранио“ свети Димитрије својим чудима. О томе в. J. Frendo, „The Miracles of St. Demetrius and the Capture of Thessaloniki“, *Byzantinoslavica* 58 (1997), 205–224.

⁵¹⁶ Paul. *Carm.* 21.1–12.

⁵¹⁷ Paul. *Carm.* 21.6.

⁵¹⁸ Paul. *Carm.* 26.246–268.

⁵¹⁹ *CIL* 10.1370 [Th. Mommsen (ed.), *CIL X: Inscriptiones Bruttiorum, Lucaniae, Campaniae, Siciliae, Sardiniae Latinae*, Berlin 1883].

⁵²⁰ Хронологија је одређена према датовању Августиновог одговора на Паулинове недоумице; реч је о спису *De cura pro mortuis gerenda*.

⁵²¹ Paul. *Carm.* 31.605–614.

⁵²² Будући да је овај спис важно сместити у одговарајући контекст, упућујемо на савремено тумачење: P. Rose, *A Commentary on Augustine's De cura pro mortuis gerenda*, Amsterdam 2013.

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.⁵²³ Имплицитно, био је убеђен да чудотворна својства св. Феликса неће ни на какав начин утицати на спасење преминулог Кинегија. Упркос неповољном одговору, Паулин није одустао од праксе сахрањивања у близини светих реликвија. Штавише, када је преминуо, његово тело било је похрањено у непосредној близини гробнице св. Феликса.⁵²⁴

Наведеним примерима се ни приближно не исцрпљују Феликсова чудотворења. Сви наведени феномени припадају корпусу позноантичких топоса и, као што смо већ приказали, могли су се пронаћи све до Рајне на северу и Персије на истоку. Са друге стране, Паулинова *natalicia* доносе неколико уникатних случајева чудотворења, јединствених по свом карактеру и порукама које је Паулин желео да пренесе. За потребе нашег рада представимо их сумарно, како бисмо напослетку на том темељу могли да донесемо неколико уопштених закључака о култу св. Феликса.

Пишући клирику Макарију између 409. и 413. године, Паулин је литерарно обрадио приповест о извесном Валгију, којег је од сигурне смрти након бродолома спасио св. Феликс. Преживевши двадесет три дана на олупини брода, остајући будан упркос незамисливом напору, доспео је до луканске обале. У том периоду су му, како пише Паулин, друштво правили Христ и св. Феликс, који су му истовремено обезбеђивали и храну.⁵²⁵ Паулин је у јануару 400. године писао о случају једног кампанског сељака, којем су разбојници отели волове. Полажући их св. Феликсу као заветни дар, добио их је његовом милошћу натраг током исте ноћи.⁵²⁶ Сличан завет положио је и човек из оближње Абеле, наменивши једну свињу сиромашним житељима Ноле. С обзиром на то да је из похлепе оставио само делић предвиђеног свињског меса, физички није могао да напусти Нолу све док св. Феликса није замолио за опроштај. Тек тада је успео да се придигне и настави своје путовање.⁵²⁷ Напослетку, током 406. године је Паулинов комплекс у Чимитилеу био суочен са несташицом воде. Становници Ноле одбили су да помогну у снабдевању, али су то

⁵²³ Августинови погледи су веома разуђени у овом спису. На најважније закључке сумарно указује Trout, *Paulinus of Nola*, 244–251.

⁵²⁴ В. горе, 30.

⁵²⁵ Paul. *Ep.* 49.

⁵²⁶ Paul. *Carm.* 18.219–469.

⁵²⁷ Paul. *Carm.* 20.62–300.

учинили житељи Абеле, који су о свом трошку саградили акведукт у част св. Феликса.⁵²⁸ На први поглед, не постоји никаква конкретна спона којом су речени догађаји повезани. Међутим, какви закључци се могу извести на основу датих приповести?

Упадљиво је да ниједан од наведених догађаја није био непосредно везан за Нолу или Чимитиле. Паулин је овиме хтео да покаже како је деловање св. Феликса било далекосежно, протежући се са оближњих села, преко кампанског градића Абеле, све до удаљених обала Луканије. С обзиром на чињеницу да је Паулин био једини *импресарио* надалеко чувеног Феликсовог култа, на овај начин је директно увећао и свој престиж (1). Све поменуте догађаје карактерише преокрет у кључном тренутку наратива. Испрва сумњичави Валгије напослетку је прихватио Феликсову помоћ с одушевљењем; сељак чији су волови били украдени најпре је кривио ноланског патрона због тога што му није сачувао стоку, али му је после чудотворне интервенције указао нарочито поштовање из захвалности; ходочасник који је светилишту и сиромасима заветовао свињу доживео је морални преображај услед сурове Феликсове казне; бескрупулозни становници Ноле, од којих је зависило снабдевање Чимитилеа водом, постали су замењиви након интервенције Абељана (2). Напослетку, иако је Паулин св. Феликса најчешће представљао као милостивог патрона, у сва четири случаја истакао је и његов строги карактер, који је испољавао у изузетним околностима, премда увек са моралистичким и дидактичким намерама. На тај начин, Паулин је као *импресарио* стекао полугу моћи у „рођенданским песмама“, па је последично могао и да запрети свим потенцијалним преступницима и разбојницима (3).

Сачувана Паулинова писма и преостале песме одликују се карактеристичном употребом чулних метафора, нарочито приметном у случају култа реликвија. У последњем поглављу нашег рада, на основу уопштених примера, посветићемо се најпре тумачењу Паулиновог лирског сензибилитета, а потом и конкретној употреби чула при представљању појединих аспеката светих реликвија.

⁵²⁸ Paul. *Carm.* 21.650–787.

Паулин и чулна димензија култа реликвија

„Ако будемо избегавали такве ствари, свако од наших чула остаће чедно...
Свих пет девица остаће мудре.“⁵²⁹

„Чулни преокрет“ се у историографији одиграо у последњој деценији 20. stoleћа, означивши почетак иновативног двосмерног процеса у проучавању прошлости. Укинувши својим изненадним повратком суверени монопол психологије над студијама чулности, антропологија је у историографска истраживања увела културални приступ студијама чула и чулни приступ студијама културе.⁵³⁰ Основна вредност овог феноменолошког заокрета лежи у томе што историчарима омогућава да поједине појаве истраже и тумаче са аспекта инхерентног сваком човеку, из визуре његовог личног чулног доживљаја. На тај начин, просторни јаз између читаоца и извора, настао у процесу историографске рационализације, бива поништен, што унеколико омогућава истраживачу да сагледа поједина питања из нове, до тада непознате, перспективе.⁵³¹ Од самих почетака, „чулни преокрет“ показао се незаменљивим у позноантичким студијама, у којима је примењиван најчешће у склопу историје хришћанства, превасходно из перспективе историје сензибилитета и историје осећања.⁵³² С тим у вези, сачувана писма и песме Паулина из Ноле показала су се веома погодним за анализу на овој равни, будући да обилују чулним метафорама.

⁵²⁹ Paul. *Ep.* 41.2.

⁵³⁰ Пуно дугујемо есеју D. Howes, *The Expanding Field of Sensory Studies* (2013), у овом тренутку доступном и даље само у дигиталном формату (доступно на <http://www.sensorystudies.org/sensorial-investigations/the-expanding-field-of-sensory-studies>; приступљено 15. јула 2021. године). Аутор је понудио критички осврт на историју „чулног преокрета“, указујући на његове прве кораке с краја 20. века. Скрећемо пажњу на репрезентативну библиографију на крају есеја, која може да послужи као добар преглед за развој студија чулности у историографији. Иако нешто старији у односу на поменути есеј, наводимо и користан чланак истог аутора: D. Howes, „Charting the Sensorial Revolution“, *The Senses and Societies* 1 (2006), 113–128.

⁵³¹ Ово тумачење дугујемо C. Tilley, *The Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments*, Oxford 1994, 11–12.

⁵³² У претходне три деценије, на ову тему написана је читава библиотека. Овде дајемо списак само најважнијих студија, које су у великој мери утицале на истраживаче и њихово поимање „чулног преокрета“: в. C. Classen, *Worlds of Sense. Exploring the Senses in History and Across Cultures*, London 1993; D. Howes (ed.), *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, London – New York 2005; C. Classen, D. Howes, A. Synnott (eds.), *Aroma: The Cultural History of Smell*, London 1994; C. Classen, *The Deepest Sense. A Cultural History of Touch*, Champaign 2012; J. Drobnick (ed.), *The Smell Culture Reader*, Oxford 2006; D. Howes (ed.), *The Varieties of Sensory Experience*, Toronto 1991; R. Jütte, *A History of the Senses. From Antiquity to Cyberspace*, Cambridge 2005; R. Newhauser (ed.), *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages, 1000–1400*, London 2018.

Паулинови начелни погледи на чулност одликовали су се изразитом амбивалентношћу. Иако је чула сматрао даром од самог Господа, „девицама“ чију част је требало очувати, у њима је видео и потенцијалну опасност. Подилажење чулним надражајима наводило је човека према странпутици греха, од којег је једино могао да умакне уздржљивим начином живота и одбијањем пријатних сензација.⁵³³ Паулин је сматрао да су *телесна* чула била створена само за опажање профаног света, те да се њима никако није могло продрети до „Христових тајни“, приступачних једино „истинском виду“ вере.⁵³⁴ На примеру приповести о васкрслом Христу и апостолу Томи, Паулин је истакао свој презир према чулном утврђивању аутентичности и истинитости, вреднујући га као одсуство поверења у оно што се не треба и не сме доказивати.⁵³⁵ Упркос свему наведеном, за Паулина је чулност представљала веома важан елемент људског постојања. Без ње је било немогуће опажати свет у његовој целовитости, изразити литерарно своја осећања у прикладним нијансама, па чак и пренети одређено искуство другом човеку.⁵³⁶

Паулин је чулне метафоре сматрао најпогоднијим начином да представи свој сложени вредносни систем. Језгровитим поређењима, неретко синестезијом, а неизоставно кроз употребу биполарне опозиције, тумачио је свет око себе на моралној и лирској равни.⁵³⁷ Начелно говорећи, сваки чулни опис имао је крајње интуитивну спону са одређеним осећањем, односно симболом. Међутим, у његовим песмама постоје и случајеви који непријатне надражаје повезују са позитивним емоцијама – сељак, који је целе ноћи жалио за својим украденим воловима, пронашао је утеху у „смраду штале, који га је подсетио на вољене животиње“, истовремено се целим телом притискајући на „хладне отиске њихових копита“.⁵³⁸ Теридијево подвижништво, веома цењено у његовом аскетском начину размишљања, Паулин је величао непријатним чулним представама – Теридијеву

⁵³³ Paul. *Ep.* 41.2. За однос хришћанства првих векова према „чулном телу“ в. S. Ashbrook Harvey, „The Senses in Religion: Piety, Critique, Competition“, *A Cultural History of the Senses in Antiquity*, ed. J. Toner, London 2016, 91–113, а нарочито 92–100.

⁵³⁴ Paul. *Carm.* 31.229–230. О тзв. „унутрашњим“ чулима в. нарочито користан рад на ту тему: G. Frank, „Taste and See“: The Eucharist and the Eyes of Faith in the Fourth Century“, *Church History* 70 (2001), 619–643, нарочито 624–630.

⁵³⁵ Paul. *Carm.* 31.135–184.

⁵³⁶ У Паулиновим песмама је много места која наводе на овај закључак. В. као веома карактеристично место понашање сељака којем су разбојници украли волове (Paul. *Carm.* 18.330–354).

⁵³⁷ Дobar рад о употреби синестезије, односно вишечулности, написала је Беатрис Казо: B. Caseau, „The Senses in Religion: Liturgy, Devotion, and Deprivation“, *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages*, ed. R. Newhauser, London 2014, 89–110, нарочито 92–103.

⁵³⁸ Paul. *Carm.* 18.340–350.

келију приказао је као „загушљиву од зноја и дима воштаних свећа“.⁵³⁹ Овај ефекат је постигао низањем згуснутих чулних описа, а нарочито употребом синестезије као стилске фигуре. Према је вишечулност његовим приповестима давала сликовитост, он је посезао за њом само у одабраним тренуцима.⁵⁴⁰ Примере за већ поменуто коришћење биполарне опозиције, односно употребе контраста којим се наглашава неки чулни опис, приказаћемо у наставку рада, кроз анализу Паулиновог односа према сваком од пет чула.

Без икакве сумње, стилска употреба чула вида најзаступљенија је у сачуваним Паулиновим изворима. Пре него што се посветимо анализирању конкретних примера, пожељно је дати неколико теоријских напомена о разумевању концепта визуелности у позној антици. 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.⁵⁴¹ Услед тога, поглед је по својој суштини био еквивалентан додиру, па га је у контексту позне антике исправније окарактерисати као активну делатност.⁵⁴² Такође, према уопштеним схватањима, вид је сматран најзвишенијим од свих чула. Проактивни посматрач морао је свесно да се окрене неком предмету, „антиципирајући сусрет с њим“, што је у сваком случају захтевало извесну дозу смелости. Поред тога, пошто га је „Господ начинио краљицом чула“, поставио га је на чело сензорне хијерархије, услед чега је био „најближи души“.⁵⁴³

Паулин је о чулу вида говорио најчешће у хришћанском дискурсу. У том смислу, не треба да чуди што је у извесном броју случајева о њему писао са нескривеном зебњом, будући да је као подвижник имао отклон према свему световном. У писму које је Северу послао 400. године, истакао је да ће тек „заслепљивањем телесног вида“ моћи у потпуности да се окрене Христу. Вештом игром речи, профани свет упоредио је са тамом, која ће бити поражена „слепилом вере“ и отварањем очију „према небеском“. Укратко, очи уперене

⁵³⁹ Paul. *Carm.* 23.117–120.

⁵⁴⁰ Издвојили смо сва карактеристична места у песмама и писмима. В. поред већ наведених и Paul. *Carm.* 18.102–130; Paul. *Carm.* 14.98–103; Paul. *Carm.* 21.583–642; Paul. *Ep.* 32.17.

⁵⁴¹ Ово тумачење понудио је 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, нарочито 153. Убрзо је оно постало општеприхваћено, па га следи и G. Frank, *The Memory of the Eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, Berkeley 2000, 114–133.

⁵⁴² R. Betancourt, *Sight, Touch, and Imagination in Byzantium*, Cambridge 2018, 1–7.

⁵⁴³ Ова тумачења дугујемо Frank, *The Memory of the Eyes*, 123, која је истакла ове погледе у једном делу јеврејског филозофа Филона.

према Господу „биле су затворене према греху“.⁵⁴⁴ Две или три године касније, разрадио је своје теолошко тумачење вида. Тврдио је да су, с обзиром на то да у истом телу вид и слепило не могу да коегзистирају, „сви који поседују вид у некој мери слепи“, а исто је важило и обратно.⁵⁴⁵ Нема никакве сумње да је Паулин „очи вере“ претпоставио профаном телесном виду, супротставивши их у специфичном антитетичком односу.⁵⁴⁶

Са друге стране, Паулин је светлости придао велики симболички потенцијал. У највећем броју случајева, присуством снажног и заслепљујућег светла најављивао је појаву мотива светости.⁵⁴⁷ У том смислу, представио је св. Мартина како зрачи јарком светлошћу,⁵⁴⁸ а тим топосом се послужио и при уопштеном опису истинских хришћана, који су се могли подичити „светлуцавим челима“.⁵⁴⁹ У складу са Паулиновим лирским сензибилитетом било је и повезивање светлости са осећањем радости и веселог ишчекивања – тако је једно Августиново писмо доживео попут „светлосног зрака спасења“, који је било видљив његовим „унутрашњим очима“.⁵⁵⁰ Тама је у Паулиновим песмама такође имала значајну симболичку вредност.⁵⁵¹ При описивању Феликсовог усамљеничког живота током прогона хришћана, стилски је искористио мрак цистерне за воду као фигуративну потку за теобни осећај изолованости.⁵⁵² У зависности од датог контекста, за Паулина је чуло вида могло имати два крајње опречна призвука. Међутим, важно је истаћи да у сачуваним изворима несумњиво превалада тумачење погледа које собом носи позитивну конотацију, што је нарочито очигледно у случају реликвија.

Позноантички хришћани изражавали су своје поштовање према светим моштима на два суштински различита, премда несумњиво међузависна, начина. Молитве и завете дате светитељима допуњавали су сасвим материјални изрази побожности, оличени у потреби да

⁵⁴⁴ Paul. *Ep.* 23.22.

⁵⁴⁵ Paul. *Ep.* 30.4.

⁵⁴⁶ Слично разумевање чула вида имао је и Јован Златоусти. О томе в. Frank, „Taste and See“, 630–637.

⁵⁴⁷ На много ширем корпусу извора, овом питању посветила се и Р. Cox Miller, „Visceral Seeing: The Holy Body in Late Ancient Christianity“, *Journal of Early Christian Studies* 12 (2004), 391–411.

⁵⁴⁸ Paul. *Ep.* 32.2.

⁵⁴⁹ Paul. *Carm.* 24.145–150.

⁵⁵⁰ Paul. *Ep.* 45.1.

⁵⁵¹ Тама и слепило припадају веома сличном симболичком миљеу. О томе шта слеп човек „види“, в. О. Sacks, „The Mind’s Eye. What the Blind See“, *Empire of the Senses*, 25–42.

⁵⁵² Paul. *Carm.* 16.192–214.

се реликвији непосредно приступи и да се она чулно опази и доживи.⁵⁵³ Поједини хришћански писци, попут Пруденција и Паулина, вредност нису пронашли само у посматрању светих остатака, већ и у њиховом сликовитом описивању, неретко уз помоћ чулних метафора. На тај начин су ефектно брисали границу између речи и слике, сједињујући текстуално и визуелно посебним стилским средством, екфразом (*ekphrasis*).⁵⁵⁴ Паулин је неретко користио ову стилску фигуру, нарочито када је реч о визуелним описима реликвија. У том маниру, изразио је квалитативно светост моштију, из којих „ће светлост исијавати до последњих дана света“, истовремено указујући на њихову важност и штитећи их.⁵⁵⁵ Такође, јарка светлост коју је реликвија ширила, у извесном смислу је антиципирала „сјај и лепоту“ светитељског тела које је ишчекивало васкрсење.⁵⁵⁶ Она је односила и победу над тамом греха, „осветљавајући читав свет својим небеским својствима“.⁵⁵⁷ Празничне дане, попут оног у част св. Феликса, пратила је сунчева светлост са „насмејаних небеса“, коју је током вечери и ноћи смењивала ватра многобројних бакљи.⁵⁵⁸ Без икакве сумње, о чему сведоче наведени примери, Паулин је чуло вида сматрао најбољим тумачем светости, будући да је њиме хришћанин сасвим директно могао да приступи реликвији.

Сличну непосредност обезбеђивало је и чуло додир, које се ни у каквом случају не може свести само на физички контакт. Оно обухвата широк спектар разноврсних надражаја, који се могу категоризовати као осећаји топлоте, бола, задовољства, па чак и покрета.⁵⁵⁹ Према је човек вишечулно биће и своје непосредно окружење доживљава у комплексном збиру свих присутних сензација, тактилни надражаји омогућавају осећај присутности у извесној средини. Због тога је тактилност комплементарна свим осталим чулима.⁵⁶⁰ Паулин

⁵⁵³ Према је рад посвећен предисторији иконоборачког покрета, у њему се могу пронаћи сасвим корисна тумачења људске потребе да чулно опази светитеља. В. Р. Cox Miller, „On the Edge of Self and Other: Holy Bodies in Late Antiquity“, *Journal of Early Christian Studies* 17 (2009), 171–193, нарочито 173–178.

⁵⁵⁴ У основном тексту смо од многобројних хришћанских писаца циљано издвојили Пруденција. Не само што је био један од најкарактеристичнијих аутора када је реч о употреби екфразе, већ је постојала могућност да је оставио непосредан утицај на Паулина током једног од његових боравака у Риму. О томе в. G. Guttilla, „Un probabile incontro a Roma di Paolino di Nola e Prudenzio“, *Aevum* 79 (2005), 95–107. Екфрази у Паулиновим текстовима је већ посвећена једна засебна студија: G. de Nie, „’Divinos Concipe Sensus’: Envisioning Divine Wonders in Paulinus of Nola and Gregory of Tours“, *Seeing the Invisible in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. G. de Nie, K. Morrison, M. Mostert, Turnhout 2005, 69–117, а нарочито 71–92.

⁵⁵⁵ Paul. *Carm.* 18.154–180.

⁵⁵⁶ Paul. *Carm.* 18.190–200.

⁵⁵⁷ Paul. *Carm.* 19.152–163.

⁵⁵⁸ Paul. *Carm.* 14.44–54.

⁵⁵⁹ Classen, *The Deepest Sense*, xiv.

⁵⁶⁰ M. Grunwald (ed.), *Human Haptic Perception. Basics and Applications*, Basel 2008.

је чуло додира доживљавао у свој његовој поливалентној сложености. Њиме се послужило како би исказао Христову наклоност према људима. Тако је Христова „нежна рука“⁵⁶¹ полагала човека у „лагани јарам златне љубави, који му није притискао врат“.⁵⁶² На примеру Максима, епископа Ноле из 3. столећа, којег је Феликс спасио током прогона хришћана, Паулин је мотивом хладноће представио живот који се гаси. Максим је био на самрти, док је „зима продирала у [његове] шупље кости, претварајући му крв у лед.“⁵⁶³ У Паулиновим описима, додир је могао бити подједнако амбивалентан као и чуло вида. Како је гледао на ово чуло у контексту светих реликвија?

На првом месту, Паулин се служио тактилношћу како би представио директни контакт појединца са светим.⁵⁶⁴ Када је Меланија Старија 400. године посетила Нолу, велики број ходочасника окупио се око ње како би додирнуо њену тунику и „прикупио нешто земље са њених стопала“. Попут њих, и Паулин је веровао да је та прашина била суштински преображена у контакту са Меланијином светом личношћу. Због тога, свако онај ко би поседовао честицу те земље, или би је барем додирнуо, пренео би део њених својстава на себе, чиме би се „очистио од [духовног] загађења“.⁵⁶⁵ Паулин је сматрао да су сличне побуде наводиле многобројне хришћанске ходочаснике да крену ка Јерусалиму, где су желели „да додирну [она] места на којима је Христ био физички присутан“.⁵⁶⁶ Директним контактом са светим местима, хришћани би присвајали један део њихове светости, суделујући посредно и у догађајима који су се ту некада одвили.⁵⁶⁷ Паулин је често присуствовао тренуцима егзалтиране побожности на довратку Феликсовог светилишта. Осећања побуђених контактом са светим Феликсовим моштима, хришћани би прилазили његовом гробу, целивали би га, а након тога проводили сате у скрушеном положају, додирујући његов мермерни покров.⁵⁶⁸ Имајући све наведено у виду, може се закључити да је на емоционалном нивоу додир превазилазио све постојеће дистанце, спајајући хришћанина путем једног чула са вечношћу светог времена и светог простора.

⁵⁶¹ Paul. *Carm.* 24.361–362.

⁵⁶² Paul. *Carm.* 24.790–794.

⁵⁶³ Paul. *Carm.* 15.213–229.

⁵⁶⁴ За генерални поглед на однос чула додира и култа реликвија в. Classen, *The Deepest Sense*, 35–41; Bartlett, *Why Can the Dead Do Such Great Things*, passim.

⁵⁶⁵ Paul. *Ep.* 29.12.

⁵⁶⁶ Paul. *Ep.* 49.14.

⁵⁶⁷ За преглед других важних ходочасничких извора до средине 11. столећа в. J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades*, Jerusalem 1977.

⁵⁶⁸ Paul. *Carm.* 18.245–253.

Паулин је додиру приписао и посредничку улогу у процесу чудотворења.⁵⁶⁹ Када је св. Феликс вратио украдене волове сељаку, он је, помало незахвално, од њега затражио и да му поврати тешко оштећени вид. Светитељ је услишио његову жељу, исцеливши га „додиром руке“.⁵⁷⁰ У донекле сличној поставци, св. Феликс је исцелио и повређено око поменутог подвижника Теридија, тако што је „поставио свете руке [на њега]“.⁵⁷¹ На основу ова два примера, јасно се може уочити како је Паулин дефинисао процес једног чудотворења. Основни предуслов излечења био је да светитељ непосредно додирне озлеђено место болесног човека. По правилу, рањеник би био свестан физичког контакта који је успоставио са светитељем, па би о њему након свега јавно сведочио. На основу овога, може се закључити да је Паулин чудотворни додир сматрао двосмерним, будући да су у њему учествовали и светитељ и човек.

У студијама чулности, слух се неретко третира површно, где спорадично служи као узгредна описна допуна визуелном искуству.⁵⁷² Међутим, чуло слуха добија у великој мери на значају приликом проучавања позноантичког хришћанства, у којем је имало централну улогу. Појање химни у част Господа додало је звуку нову просторну димензију. Претварало га је у својеврсну аурикуларну икону, која је могла да продре „кроз људске духовне пејзаже“.⁵⁷³ Клод Леви-Строс је чак упоредио светост са пријатним звучним надражајима, остављајући профаност свакодневице у потпуној тишини.⁵⁷⁴ У том смислу, звук је био један од кључних чулних посредника између хришћанина и светитеља, а тако га је несумњиво доживљавао и Паулин.

У складу са својим лирским сензибилитетом, звучним метафорама је најчешће прибегавао како би путем музичке хармоније симболички представио хришћанско јединство. Истинску блискост три матроне једном приликом представио је трогласом – биле су уједињене у духу попут усклађених гласова што одзвањају у част Господа.⁵⁷⁵ На сличан

⁵⁶⁹ За сличне примере у Галији в. R. Van Dam, *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton 1993, 116–149.

⁵⁷⁰ Paul. *Carm.* 19.448–465.

⁵⁷¹ Paul. *Carm.* 23.201–227.

⁵⁷² T. Power, „The Sound of the Sacred“, *Sound and the Ancient Senses*, ed. S. Butler, S. Nooter, London – New York 2019, 15.

⁵⁷³ O. Münz-Manor, T. Arentzen, „Soundscapes of Salvation. Resounding Refrains in Jewish and Christian Liturgical Poems“, *Studies in Late Antiquity* 3 (2019), 36–37.

⁵⁷⁴ Овај закључак преузели смо од R. Murray Schafer, *The Soundscape. Our Sonic Environment and the Tuning of the World*, Rochester 1994, 51–52.

⁵⁷⁵ Paul. *Carm.* 21.272–287.

начин, Паулин је представио и универзалну хармонију света, коју је надзирао Бог као „музичар који ствара свуда присутну мелодију“.⁵⁷⁶ У потпуном контрасту са уопштеним закључком Леви-Строса, Паулин је као подвижник велику вредност проналазио у тишини, која за њега није представљала само одсуство звука. Идеални аскета би своје уши морао да „огради трњем“, проводећи свој живот од младости у „безвучној усамљености“ изолованог пребивалишта.⁵⁷⁷ Тако се и осећање јединства са Господом у срцу монаха јављало „музиком тишине“, коју је каткад нарушавала побожна „лира гласа“, свирана „језиком“ као пером.⁵⁷⁸ Међутим, сви остали хришћани су Господа јавно прослављали химнама, светим песмама које су их штитиле и од присуства нечастивих сила.⁵⁷⁹ Током светковине у част св. апостола Петра и Павла, Паулин је имао прилику да се лично увери у искрену побожност римске пастве. Окупљени хришћани су једногласно узвикивали Божје име према небесима, услед чега су „демони панично напуштали своја опустела светилишта“.⁵⁸⁰

У унутрашњем дворишту Чимитилеа су се такође могле чути химне, појане у част св. Феликса уочи његовог празника. У непосредној близини Феликсовог светог гроба налазила се дрвена зграда, коју је Паулин саградио као коначиште за ходочаснике. У ноћи када се бдело пред велику светковину, до Паулина су из тог правца допирали „звонки гласови момака и девојака“, који су одзвањали у побожном једногласју.⁵⁸¹ Паулин се као *импресарио* Феликсовог култа старао да идућег јутра светитељ директно „одговори“ окупљеној пастви. Будући да је демонска „поседнутост била скривена људском оку, али приметна уху“, св. Феликс је у редовима окупљених откривао присуство нечистих сила тако што би их својим чудотворним способностима приморавао да у патњи узвикују Христово име.⁵⁸² У питању је био јединствени аурикуларни спектакл, у којем су људи путем чула слуха добијали потврду светитељске снаге св. Феликса. Паулин се служио побуђеним осећањима присутних хришћана како би, попут „нежне ласте“, надахнутим тоном свог гласа протумачио читав догађај у својој проповеди.⁵⁸³

⁵⁷⁶ Paul. *Carm.* 27.72–92.

⁵⁷⁷ Paul. *Carm.* 24.725–748.

⁵⁷⁸ Paul. *Carm.* 15.26–49.

⁵⁷⁹ Paul. *Carm.* 9.14–22. В. такође и Münz-Manor, Arentzen, „Soundscapes of Salvation“, 38–42; 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.

⁵⁸⁰ Paul. *Carm.* 19.57–75.

⁵⁸¹ Paul. *Ep.* 29.13; Paul. *Carm.* 21.87–100.

⁵⁸² Paul. *Carm.* 14.21–35; Paul. *Carm.* 19.266–282.

⁵⁸³ Paul. *Carm.* 23.1–19. Ово је нарочито лирски надахнут увод у *natalicium*.

Иако се у студијама чулности укус и мирис анализирају по правилу засебно, за потребе нашег рада одабрали смо здружени приступ, који, уосталом, намећу и доступни извори. Паулинова употреба метафора заснованих на чулима укуса и мириса махом је једноставна и не укључује велики број потенцијалних модалитета које она пружају. Олфакторног опажања људи најчешће нису свесни, с обзиром на то да се ради о пасивној активности.⁵⁸⁴ За разлику од њега, активирање рецептора чула укуса последица је свесне радње, која захтева да се одређена супстанца намерно унесе у уста.⁵⁸⁵ Упркос овоме, Паулин је чулу мириса и укуса прилазио на исти начин, скоро искључиво за потребе стилског наглашавања, најчешће у виду биполарне опозиције.

Највећи број Паулинових метафора заснован је на слаткоћи. Тако је тврдио да је једино чисто срце могло да „окуси колико је Господ слadak“.⁵⁸⁶ У Рају су текли „млеко и мед“, који су се могли пробати тек по спасењу,⁵⁸⁷ али то није значило да на овој земљи слатки надражаји нису постојали. Паулин је повратак у живот епископа Максима приписао слатком грођжу, којим га је Феликс нахранио на самрти.⁵⁸⁸ Гледано из симболичке перспективе, слadak укус представљао је спасење у Христу и знак животности.⁵⁸⁹ Паулин се на истој равни користио и олфакторним метафорама. За њега је Христово име представљало слатки „мирис живота“, који је Господ „справљао у сасуди спасења“.⁵⁹⁰ Пријатни поветарац носио је „крилатог анђела“, који је својим летом ширио „из далека мирис светости“.⁵⁹¹ Међутим, за разлику од укуса, чуло мириса могло је да антиципира и негативна искуства, оличена у греху.⁵⁹² Паулин је страховао да на празник св. Феликса не осети „мирис страног [нехришћанског] обреда“, који би угрозио динамику светковине.⁵⁹³ Такође, грешност је могла имати и много живописније олфакторне представе. У два

⁵⁸⁴ Classen, Howes, Synnott, *Aroma*, 1–2.

⁵⁸⁵ R. Fulton, „Taste and See that the Lord is Sweet“ (Ps. 33:9): The Flavor of God in the Monastic West“, *The Journal of Religion* 86 (2006), 169–170.

⁵⁸⁶ Paul. *Ep.* 23.38.

⁵⁸⁷ Paul. *Ep.* 34.8.

⁵⁸⁸ Paul. *Carm.* 15.282–306.

⁵⁸⁹ Fulton, „Taste and See that the Lord is Sweet“, passim.

⁵⁹⁰ Paul. *Ep.* 40.9.

⁵⁹¹ Paul. *Carm.* 6.84–86.

⁵⁹² Одлична студија посвећена истраживању мириса као знака светости: S. Ashbrook Harvey, „Olfactory Knowing: Signs of Smell in the *Vitae* of Simeon Stylites“, *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, Leuven 1999, 23–34.

⁵⁹³ Paul. *Carm.* 25.27–38.

наврата, Паулин ју је упоредио са неподношљивим смрадом трулежног и пропадљивог тела, које је „ширило свој задах“ унаоколо.⁵⁹⁴

У односу на три остала чула, Паулин је најмање користио метафоре засноване на мирису и укусу. Само једном је у том смислу поменуо мошти св. Феликса, које су својим чудотворењима „Христа чиниле слатким“ у устима грешника.⁵⁹⁵ Са друге стране, Паулин је тврдио да свете реликвије, похрањене испод црквеног олтара, перманентно „издишу [своју] моћ“.⁵⁹⁶ Радило се о пријатном мирису, који је потврђивао животност светитеља у честицама њихових моштију.⁵⁹⁷ С обзиром на то да је душа св. Феликса поразила смрт, из његове гробнице излазио је мирис тријумфа живота над пропадљивошћу.⁵⁹⁸ Поред вида и додира, може се закључити да је и олфакторност представљала чулну основу за доживљавање и присвајање светости.

Напослетку, овим кратким изводима из извора исцрпљује се списак Паулинових чулних метафора у контексту култа реликвија. За крај напомињемо да се у највећем броју случајева радило о њиховој синестетичкој употреби, али да смо, за потребе нашег рада и ради детаљнијег тумачења, у неколико наврата њихово органско јединство морали да нарушимо. Другим речима, будући да је Паулин на опажање спољашњих надражаја гледао скоро увек из перспективе вишечулности, границе међу чулима понаособ треба сматрати крајње пропусним и тумачити их као олакшицу при научној анализи.

⁵⁹⁴ Paul. *Carm.* 28.241–245; Paul. *Carm.* 25.130–140.

⁵⁹⁵ Paul. *Carm.* 15.20–25.

⁵⁹⁶ Paul. *Carm.* 19.395–406.

⁵⁹⁷ Paul. *Carm.* 27.401–405.

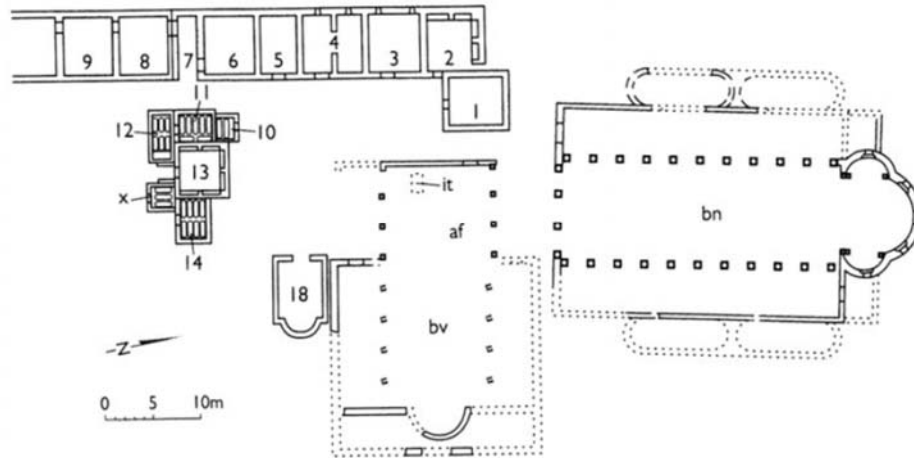
⁵⁹⁸ Paul. *Carm.* 18.181–189.

Закључак

Кроз песме и писма Паулина из Ноле, покушали смо да анализирамо сложено питање култа реликвија до средине 5. столећа. Проучавање ове теме показало се плодноним на више различитих нивоа. У оквиру рада дотакли смо се и области које нису непосредно везане за култ реликвија, попут материјалне побожности, историје сензибилитета, историје осећања, па чак и појединих питања из друштвене историје. Кренувши од Паулинове биографије и начелних ставова његових савременика о светим реликвијама, нашу визуру усмерили смо на погледе једног плодноног хришћанског аутора, који много откривају о хришћанству прве половине 5. века. Дотакли смо се Часног крста и култа св. Феликса у Ноли, а једно поглавље посветили смо и чулним метафорама које су присутне у Паулиновим писмима и песмама. Све наведене теме, као и методолошки приступ читавом истраживању, сасвим су у духу модерних позноантичких студија, из којих су, разуме се, и произашли.

На крају, остаје нам да дамо смернице за потенцијална будућа истраживања. Најпогоднији правац за наставак проучавања култа реликвија у овом периоду био би кроз компаративни приступ. Велики број Паулинових савременика, од којих су многи одржавали преписку с њим, понудили су сопствена тумачења појединих питања којима смо се посветили у овом раду. У ту групу свакако би требало убројити Сулпиција Севера, Пруденција, Августина Хипонског, Јеронима, Виктриција из Руана, па чак и мање познатог Вигиланција. Неки од ових писаца оставили су иза себе изворе који се сасвим добро могу искористити и за наставак проучавања литерарне употребе чула. С тим у вези, иако постоје опширне студије које се баве култом светитеља у средњем веку, ниједна од њих није посветила посебну пажњу студијама чулности. Наше истраживање може да послужи као темељ за опсежнију опсервацију, која би у обзир узела све постојеће празнине.

Прилози



Прилог 1. Комплекс св. Феликса око 403. године, непосредно након изградње нове цркве.⁵⁹⁹

- | | |
|--------------|---|
| 1–9 | паганске гробнице из 2. и 3. века |
| 13 | хришћански мазулеј из 3. века |
| 10–14 | хришћански мазулеј из прве половине 4. века |
| x | гробнице из прве половине 4. века |
| 18 | свети Калионион (пре 5. века) |
| af | „аула“ св. Феликса из прве половине 4. века, заједно са северном апсидом коју је уклонио Паулин око 401–402. године |
| bn | нова базилика, коју је саградио Паулин (око 401–403) |
| bv | стара базилика (4. век, пре 380–381) |
| it | гробница св. Феликса, заклоњена мермерном плочом (око 400) |

⁵⁹⁹ Преузето из Trout, *Paulinus of Nola*, xix.

Списак извора и литературе

Извори

1. Хомер, *Илијада*, Београд 1972.
2. Aste, A., *Gli epigrammi di papa Damaso I. Traduzione e commento*, Lecce 2014.
3. Athenagoras, *Legatio and De Resurrectione*, ed. W. Schoedel, Oxford 1972.
4. Augustine, *Letters, Vol. 1 (1–82)*, ed. W. Parsons, Washington, D.C. 2008.
5. Augustine, *The City of God*, ed. M. Dods, Buffalo 1887.
6. Ausonius, *Works, Vol. 1–2*, ed. H. Evelyn White, London – New York 1921.
7. Burton, P. (ed.), *Sulpicius Severus' Vita Martini*, Oxford 2017.
8. Ehler, S. (ed.), *Church and State Through the Centuries. A Collection of Historic Documents with Commentaries*, New York 1967.
9. Eusebius, *The History of the Church from Christ to Constantine*, ed. G. Williamson, A. Louth, London 1989.
10. Fremantle, T., Lewis, G., Martley, W. (eds.), *The Principal Works of St. Jerome*, Buffalo 1893.
11. Gregg, R., *Athanasius: The Life of Anthony and the Letter to Marcellinus*, Mahwah 1979.
12. Hamilton Gifford, H. (ed.), *The Catechetical Lectures of S. Cyril, Archbishop of Jerusalem*, Buffalo 1894.
13. Hartel, G. de (ed.), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vol. XXIX–XXX, Vindobona 1894.
14. Hartranft, C. (ed.), *The Ecclesiastical Church History of Sozomen*, Buffalo 1890.
15. Jackson, B. (ed.), *The Ecclesiastical History, Dialogues and Letters of Theodoret*, Edinburgh 1996.
16. John Chrysostom, *Treatise Concerning the Christian Priesthood*, ed. W. Stephens, Buffalo 1889.
17. Lucian, *De revelatione corporis Stephani martyris*, *Patrologia Latina* 41, ed. J. Migne, Paris 1864.
18. Meyers, J. (ed.), *Les Miracles de Saint Étienne: recherches sur le recueil pseudo-augustinien*, Turnhout 2006.

19. Mommsen, Th. (ed.), *CIL X: Inscriptiones Bruttiorum, Lucaniae, Campaniae, Siciliae, Sardiniae Latinae*, Berlin 1883.
20. Mommsen, Th. (ed.), *Codex Theodosianus*, Berlin 1905.
21. Musurillo, H. (ed.), *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972.
22. Rufinus, *Historia Ecclesiastica*, ed. E. Schwartz, T. Mommsen, GCS, 1903–1908.
23. Sidonius Apollinaris, *Poems. Letters, Vol. 1–2*, ed. W. B. Anderson, Cambridge 1936.
24. Walsh, P. G. (ed.), *Letters of St. Paulinus of Nola, Vol. 1–2*, New York 1966–1967.
25. Walsh, P. G. (ed.), *The Poems of St. Paulinus of Nola*, New York 1975.
26. Wilkinson, J. (ed.), *Egeria's Travels*, Liverpool 1999.

Литература

1. Браун, П., *Тело и друштво. Мушкарци, жене и сексуално одрицање у раном хришћанству*, Београд 2012.
2. Браун, П., *Успон хришћанства на Западу. Тријумф и разноликост 200–1000. године*, Београд 2010.
3. Елијаде, М., *Свето и профано*, Сремски Карловци – Нови Сад 2003.
4. Мичел, С., *Историја позног Римског царства, 284–641*, Београд 2010.
5. Alciati, R., „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.
6. Akiyama, A., „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.
7. Alexander, P., „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.
8. Angenendt, A., „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.

9. Angenendt, A., „Relics and Their Veneration“, *Treasures of Heaven: Saints, Relics, and Devotion in Medieval Europe*, ed. M. Bagnoli, H. Klein, C. Griffith Mann, J. Robinson, Cleveland 2010, 19–28.
10. Ashbrook Harvey, S., „Olfactory Knowing: Signs of Smell in the Vitae of Simeon Stylites“, *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, Leuven 1999, 23–34.
11. Ashbrook Harvey, S., „The Senses in Religion: Piety, Critique, Competition“, *A Cultural History of the Senses in Antiquity*, ed. J. Toner, London 2016, 91–113.
12. Aune, D., „Magic in Early Christianity“, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Vol. 2* (1978), 1507–1557.
13. Babut, E.-C., „Paulin de Nole et Priscillien“, *Revue d'histoire et de littérature religieuses* 1 (1910), 97–130, 252–275.
14. Barnes, T., *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen 2010.
15. Barth, C., „'In illo tempore, at the Center of the World': Mircea Eliade and Religious Studies' Concepts of Sacred Time and Space“, *Historical Social Research / Historische Sozialforschung* 38 (2013), 59–75.
16. Bartlett, R., *Why Can the Dead Do Such Great Things? Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation*, Princeton–Oxford 2013.
17. Betancourt, R., *Sight, Touch, and Imagination in Byzantium*, Cambridge 2018.
18. Bitton-Ashkelony, B., *Encountering the Sacred. The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, Berkeley 2005.
19. Boissevain, J., *Friends of Friends. Networks, Manipulations and Coalitions*, New York 1974.
20. Booth, A. D., „Sur la date de naissance de Saint Paulin de Nole“, *Écho du monde classique* 26 (1982), 57–64.
21. Booth, A. D., „The Academic Career of Ausonius“, *Phoenix* 36 (1982), 329–343.
22. Bowes, K., *Private Worship, Public Value, and Religious Change in Late Antiquity*, Cambridge 2008.
23. Brooks Hedstrom, D., *The Monastic Landscape of Late Antique Egypt. An Archaeological Reconstruction*, Cambridge 2017.
24. Brown, P., *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley 2000.

25. Brown, P., „Christianity and Local Culture in Late Roman Africa“, *The Journal of Roman Studies* 58 (1968), 85–95.
26. Brown, P., „Pelagius and His Supporters: Aims and Environment“, *The Journal of Theological Studies* 19 (1968), 93–114.
27. Brown, P., „Religious Coercion in the Later Roman Empire: The Case of North Africa“, *History* 48 (1963), 283–305.
28. Brown, P., „Remembering the Poor and the Aesthetic of Society“, *The Journal of Interdisciplinary History* 35 (2005), 513–522.
29. Brown, P., *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago–London, 2015.
30. Brown, P., „The Patrons of Pelagius: The Roman Aristocracy Between East and West“, *The Journal of Theological Studies* 21 (1970), 56–72.
31. Brown, P., *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD*, Princeton 2012.
32. Burn, A., *Niceta of Remesiana. His Life and Works*, Cambridge 1905.
33. Bynum, C. W., *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*, New York 1995.
34. Cain, A., Lössl, J. (ed.), *Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy*, Farnham 2009.
35. Cairns, F., *Generic Composition in Greek and Roman Poetry*, Edinburgh 1972.
36. Cameron, A., *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley 1991.
37. Camplani, A., „Traditions of Christian Foundation in Edessa: Between Myth and History“, *Studi e materiali di storia delle religioni* 75 (2009), 251–278.
38. Caner, D., *Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Berkeley 2002.
39. Caseau, B., „The Senses in Religion: Liturgy, Devotion, and Deprivation“, *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages*, ed. R. Newhauser, London 2014, 89–110.
40. Castorina, C., „Lo spirito de cristianesimo in Ausonio“, *Siculorum Gymnasium* 29 (1976), 85–91.
41. Chadwick, H., *Priscillian of Avila: The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford 1976.

42. Chin, C., Schroeder, C. (eds.), *Melania. Early Christianity through the Life of One Family*, Oakland 2017.
43. Christo, S., „Some Notes on the Bonifacian-Eulalian Schism“, *Aevum* 51 (1977), 163–167.
44. Chupungco, A. (ed.), *Handbook for Liturgical Studies, Vol. 5. Liturgical Time and Space*, Collegeville 2000.
45. Clark, E., „Claims on the Bones of Saint Stephen: The Partisans of Melania and Eudocia“, *Church History* 51 (1982), 141–156.
46. Clark, E., *The Life of Melania the Younger*, New York 1984.
47. Clark, E., *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of Early Christian Debate*, Princeton 1992.
48. Clark, G., „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.
49. Clark, G., „Victricius of Rouen: Praising the Saints“, *Body and Gender, Soul and Reason in Late Antiquity*, Farnham 2011, 365–399.
50. Classen, C., Howes, D., Synnott A. (eds.), *Aroma: The Cultural History of Smell*, London 1994.
51. Classen, C., *The Deepest Sense. A Cultural History of Touch*, Champaign 2012.
52. Classen, C., *Worlds of Sense. Exploring the Senses in History and Across Cultures*, London 1993.
53. Cobb, L. S., „Martyrdom in Roman Context“, *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, ed. P. Middleton, Hoboken 2020, 88–101.
54. Codou, Y., Lauwers, M., *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, Turnhout 2009.
55. Colish, M., „Why the Portiana? Reflections on the Milanese Basilica Crisis of 386“, *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002), 361–372.
56. Conant, J., „Europe and the African Cult of Saints, circa 350–900: An Essay in Mediterranean Communications“, *Speculum* 85 (2010), 1–46.
57. Conybeare, C., *Paulinus Noster. Self and Symbols in the Letters of Paulinus of Nola*, Oxford 2000.
58. Cooper, K., „Insinuations of Womanly Influence: An Aspect of Christianization of the Roman Aristocracy“, *Journal of Roman Studies* 82 (1992), 150–164.

59. Corsaro, F., „L'autore del *De mortibus boum*: Paolino da Nola e la politica religiosa di Teodosio“, *Orpheus* 22 (1975), 3–26.
60. Coster, C., „Christianity and the Invasions: Paulinus of Nola“, *Classical Journal* 54 (1959), 146–159.
61. Courcelle, P., „Les lacunes dans la correspondance entre s. Augustin et Paulin de Nole“, *Revue des études anciennes* 53 (1951), 253–300.
62. Courcelle, P., „Paulin de Nole et Saint Jeromé“, *Revue des études latines* 25 (1947), 250–280.
63. Cox Miller, P., „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.
64. Cox Miller, P., „On the Edge of Self and Other: Holy Bodies in Late Antiquity“, *Journal of Early Christian Studies* 17 (2009), 171–193.
65. Cox Miller, P., „Visceral Seeing: The Holy Body in Late Ancient Christianity“, *Journal of Early Christian Studies* 12 (2004), 391–411.
66. Crook, J., *The Architectural Setting of the Cult of Saints in the Early Christian West, c. 300–1200*, Oxford 2000.
67. Cvetković, C. A., Gemeinhardt, P. (eds.), *Episcopal Networks in Late Antiquity. Connection and Communication Across Boundaries*, Berlin–Boston 2019.
68. Dehandschutter, B., „The Martyrium Polycarpi: a Century of Research“, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, Teil II: Principat*, ed. W. Haase, Berlin – New York 1993, 485–522.
69. Dionisotti, A. C., „From Ausonius' Schooldays? A Schoolbook and Its Relatives“, *Journal of Roman Studies* 72 (1982), 83–125.
70. Dix, G., *The Shape of Liturgy*, London 1945.
71. Dooley, E., *Church Law on Sacred Relics* (докторска теза), Washington, D. C. 1931.
72. Dyas, D., „To Be a Pilgrim. Tactile Piety, Virtual Pilgrimage and the Experience of Place in Christian Pilgrimage“, *Matter of Faith: An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period*, ed. J. Robinson, L. de Beer, A. Harnden, London 2014.
73. Drijvers, J. W., *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, Leiden–Boston 2004.
74. Drijvers, J. W., *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*, Leiden – New York 1992.

75. Drijvers, J. W., „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.
76. Drobnick J. (ed.), *The Smell Culture Reader*, Oxford 2006.
77. Dunn , J. (ed.), *The Cambridge Companion to St Paul*, Cambridge 2003.
78. Duval, Y., *Auprès des saints: corps et âme*, Paris 1988.
79. Eade, J., Sallnow, M. (eds.), *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*, London 1991.
80. Elm, E., Hartmann, N., *Demons in Late Antiquity. Their Perception and Transformation in Different Literary Genres*, Berlin–Boston 2020.
81. Étienne, R., *Bordeaux antique*, Bordeaux 1962.
82. Ferrante, E. di, „Il restauro delle basiliche di Cimitile“, *Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie*, 746–755.
83. Ferguson, E., *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids 2009.
84. Frank, G., „Loca Sancta Souvenirs and the Art of Memory“, *Pèlerinages et Lieux Saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mèlanges Offerts à Pierre Maraval*, ed. B. Caseau, J. C. Cheynet, V. Déroche, Paris 2006, 193–201.
85. Frank, G., „Pilgrimage“, *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, ed. S. Ashbrook Harvey, D. Hunter, Oxford 2008, 826–841.
86. Frank, G., „Taste and See“: The Eucharist and the Eyes of Faith in the Fourth Century“, *Church History* 70 (2001), 619–643.
87. Frank, G., *The Memory of the Eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, Berkeley 2000.
88. Frankfurter, D. (ed.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Leiden 1998.
89. Frankfurter, D., „Where the Spirits Dwell: Possession, Christianization, and Saints' Shrines in Late Antiquity“, *The Harvard Theological Review* 103 (2010), 27–46.
90. Frazer, A., *The Roman Villa: Villa Urbana*, Philadelphia 1998.
91. Frend, W. H. C., „Paulinus of Nola and the Last Century of the Western Empire“, *The Journal of Roman Studies* 59 (1969), 1–11.

92. Frendo, J., „The Miracles of St. Demetrius and the Capture of Thessaloniki“, *Byzantinoslavica* 58 (1997), 205–224.
93. Frolow, A., *La relique de la Vraie Croix* (докторска теза), Paris 1961.
94. Fulton, R., „'Taste and See that the Lord is Sweet' (Ps. 33:9): The Flavor of God in the Monastic West“, *The Journal of Religion* 86 (2006), 169–204.
95. Gadeyne, J., „Alcuni considerazione sulla descrizione Paolina del mosaico absidiale di Fondi“, *Boreas* 13 (1990), 71–74.
96. Garland, R., *The Greek Way of Death*, Ithaca 1988.
97. Garzipanov, I., *Graphic Signs of Authority in Late Antiquity and the Early Middle Ages, 300–900*, Oxford 2018.
98. Geary, P., *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1990.
99. Geary, P., *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca–London 1994.
100. Goodman, P., *The Roman City and Its Periphery. From Rome to Gaul*, New York 2007.
101. Green, M., „The Supporters of the Antipope Ursinus“, *Journal of Theological Studies* 22 (1971), 531–538.
102. Green, R. P. H., „Paulinus of Nola and the Diction of Christian Latin Poetry“ *Latomus* 32 (1973), 79–85.
103. Green, R. P. H., „Still Waters Run Deep: A New Study of the *Professores* of Bordeaux“, *Classical Quarterly* 35 (1985), 491–506.
104. Green, R. P. H., „The Christianity of Ausonius“, *Studia Patristica* 28 (1993), 39–48.
105. Grunwald, M. (ed.), *Human Haptic Perception. Basics and Applications*, Basel 2008.
106. Guttilla, G., „La promozione del culto di S. Felice e l'attualità del 'Catalogo dei Pellegrini' di Paolino di Nola“, *Aevum* 82 (2008), 179–198.
107. Guttilla, G., „S. Paolino e i barbari nei *Natalicia*“, *Koinonia* 13 (1989), 5–29.
108. Guttilla, G., „Un probabile incontro a Roma di Paolino di Nola e Prudenziio“, *Aevum* 79 (2005), 95–107.
109. Hahn, C., „What Do Reliquaries Do for Relics?“, *Numen* 57 (2010), 284–316.
110. Halgren Kilde, J., *Sacred Power, Sacred Space. An Introduction to Christian Architecture and Worship*, New York 2008.
111. Hammond, C., „The Last Ten Years of Rufinus' Life and the Date of His Move South from Aquileia“, *Journal of Theological Studies* 28 (1977), 372–429.

112. Harmless, W., *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford 2004.
113. Harries, J., Wood, I. (eds.), *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, London 1993.
114. Heather, P., *Empires and Barbarians. The Fall of Rome and the Birth of Europe*, New York 2009.
115. Heinzelmann, M., „Gallische Prosopographie: 260–527“, *Francia* 10 (1982), 531–718.
116. Hoek, A. van den, „Paulinus of Nola, Courtyards, and Canthari“, *The Harvard Theological Review* 93 (2000), 173–219.
117. Holum, K., Vikan, G., „The Trier Ivory, *Adventus* Ceremonial, and the Relics of St. Stephen“, *Dumbarton Oaks Papers* 33 (1979), 115–133.
118. Howard-Johnston, J., Hayward, P. (eds.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages*, Oxford 1999.
119. Howes, D., „Charting the Sensorial Revolution“, *The Senses and Societies* 1 (2006), 113–128.
120. Howes, D. (ed.), *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, London – New York 2005.
121. Howes, D. (ed.), *The Varieties of Sensory Experience*, Toronto 1991.
122. Hunt, E., „Constantine and Jerusalem“, *The Journal of Ecclesiastical History* 48 (1997), 405–424.
123. Hunt, E., „The Date of *Itinerarium Egeriae*“, *Studia Patristica* 38 (2001), 410–416.
124. Hunter, D., „Resistance to the Virginal Ideal in Late-Fourth-Century Rome: The Case of Jovinian“, *Theological Studies* 48 (1987), 45–67.
125. Hunter, D., „Vigilantius of Calagurris and Victricius of Rouen: Ascetics, Relics, and Clerics in Late Roman Gaul“, *Journal of Early Christian Studies* 7 (1999), 401–430.
126. Jacobs, A., *Epiphanius of Cyprus. A Cultural Biography of Late Antiquity*, Oakland 2016.
127. Jones, A. H. M., *The Later Roman Empire, 284–602. A Social Economic and Administrative Survey, Vol. I*, Oxford 1964.
128. Jütte, R., *A History of the Senses. From Antiquity to Cyberspace*, Cambridge 2005.
129. Kalleres, D., *City of Demons. Violence, Ritual, and Christian Power in Late Antiquity*, Oakland 2015.

130. Kedar, B., Werblowsky, Z. (eds.), *Sacred Space. Shrine, City, Land. Proceedings of the International Conference in Memory of Joshua Prawer*, London–Jerusalem 1998.
131. Kee, H., *Miracle in the Early Christian World: A Study in Sociohistorical Method*, New Haven – London 1983.
132. Kiely, M., „The Interior Courtyard: The Heart of Cimitile/Nola“, *Journal of Early Christian Studies* 12 (2004), 443–479.
133. Kjær, L., *The Medieval Gift and the Classical Tradition. Ideals and the Performance of Generosity in Medieval England, 1100–1300*, Cambridge 2019.
134. Klaniczay, G., „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.
135. Klein, H., „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.
136. Klein, H., „Constantine, Helena, and the Cult of the True Cross in Constantinople“, *Byzance et les reliques du Christ*, ed. J. Durand, B. Flusin, Paris 2004, 31–59.
137. Klein, H., „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.
138. Konstan, D., „Problems in the History of Christian Friendship“, *Journal of Early Christian Studies* 4 (1996), 87–113.
139. Kostof, S., *Caves of God. The Monastic Environment of Byzantine Cappadocia*, Cambridge 1972.
140. Krautheimer, R., *Three Christian Capitals*, Los Angeles 1983.
141. Krueger, D., „The Religion of Relics in Late Antiquity and Byzantium“, *Treasures of Heaven: Saints, Relics, and Devotion in Medieval Europe*, ed. M. Bagnoli, H. Klein, C. Griffith Mann, J. Robinson, Cleveland 2010, 5–17.
142. Lampe, P., *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries*, Minneapolis 2003.
143. Leatherbury, S., *Inscribing Faith in Late Antiquity. Between Reading and Seeing. Image, Text, and Culture in Classical Antiquity*, London – New York 2020.

144. Lehmann, T., „Lo sviluppo del complesso archeologico a Cimitile / Nola“, *Boreas* 13 (1990), 75–93.
145. Lenox-Conyngham, A., „The Topography of the Basilica Conflict of A. D. 385/6 in Milan“, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 31 (1982), 353–363.
146. Lidov, A., „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.
147. Lieu, S. N. C. (ed.), *The Emperor Julian: Panegyric and Polemic*, Liverpool 1989.
148. Lingas, A., „From Earth to Heaven: The Changing Musical Soundscape of Byzantine Liturgy“, *Experiencing Byzantium*, ed. C. Nesbitt, M. Jackson, London – New York 2013, 311–358.
149. Lippold, A., „Ursinus und Damasus“, *Historia* 14 (1965), 105–128.
150. Longenecker, B., *The Cross Before Constantine. The Early Life of a Christian Symbol*, Minneapolis 2015.
151. Lowther Clarke, W., *Saint Basil the Great. A Study in Monasticism*, Cambridge 1916.
152. Markus, R., „How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places“, *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994), 257–271.
153. Markus, R., *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990.
154. Matthews, J., „The Letters of Symmachus“, *Latin Literature of the Fourth Century*, ed. J. W. Binns, London 1974, 58–99.
155. Matthews, J., *Western Aristocracies and Imperial Court, A.D. 364–425*, Oxford 1975.
156. Mercogliano, A., *Le basiliche paleocristiane di Cimitile*, Roma 1988.
157. Moorhead, J., *Ambrose. Church and Society in the Late Roman World*. New York 2002.
158. McLynn, N., *Ambrose of Milan. Church and Court in Christian Capital*, Berkeley 1994.
159. Mratschek, S., *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen*, Göttingen 2002.
160. Mratschek, S., „*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.
161. Münz-Manor, O., Arentzen, T., „Soundscapes of Salvation. Resounding Refrains in Jewish and Christian Liturgical Poems“, *Studies in Late Antiquity* 3 (2019), 36–55.

162. Murphy, F., „Melania the Elder: A Biographical Note“, *Traditio* 5 (1947), 59–77.
163. Murphy, F., *Rufinus of Aquileia (345-411). His Life and Works*, Washington 1945.
164. Murphy, F., „Rufinus of Aquileia and Paulinus of Nola“, *Revue d' Études Augustiniennes et Patristiques* 2 (1956), 79–91.
165. Murray Schafer, R., *The Soundscape. Our Sonic Environment and the Tuning of the World*, Rochester 1994.
166. Nelson, R., „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.
167. Newhauser, R. (ed.), *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages, 1000–1400*, London 2018.
168. Nicholson, O., „Constantine’s Vision of the Cross“, *Vigiliae Christianae* 54 (2000), 309–329.
169. Nicholson, O. (ed.), *The Oxford Dictionary of Late Antiquity, Vol. 1*, Oxford 2018.
170. Nie, G. de, „’Divinos Concipere Sensus’: Envisioning Divine Wonders in Paulinus of Nola and Gregory of Tours“, *Seeing the Invisible in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. G. de Nie, K. Morrison, M. Mostert, Turnhout 2005, 69–117.
171. Oost, S., *Galla Placidia Augusta*, Chicago 1968.
172. Ousterhout, R., „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.
173. Paget, J. C., „Miracles in Early Christianity“, *The Cambridge Companion to Miracles*, ed. G. Twelftree, New York 2011, 131–148.
174. Paredi, A., *Ambrose. His Life and Time*, Notre Dame 1964.
175. Pentcheva, B., *The Sensual Icon. Space, Ritual, and the Senses in Byzantium*, University Park, Pensilvania 2009.
176. Pernoud, R., *Martin of Tours: Soldier, Bishop, and Saint*, San Francisco 2006.
177. Power, T., „The Sound of the Sacred“, *Sound and the Ancient Senses*, ed. S. Butler, S. Nooter, London – New York 2019, 15–30.
178. Rapp, C., *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley 2005.
179. Rebenich, S., *Jerome*, New York 2002.

180. Rebillard, É., *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200–450 CE*, Ithaca–London 2012.
181. Rebillard, É., „Interaction between the Preacher and His Audience: The Case-Study of Augustine’s Preaching on Death“, *Studia Patristica* 31 (1997), 86–96.
182. Rebillard, É., *The Care of the Dead in Late Antiquity*, Ithaca–London 2009.
183. Rebillard, É., *The Early Martyr Narratives. Neither Authentic Accounts nor Forgeries*, Philadelphia 2021.
184. Roberts, M., „Rhetoric and the *Natalicia* of Paulinus of Nola“, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 95 (2010), 53–69.
185. Rose, P., *A Commentary on Augustine's De cura pro mortuis gerenda*, Amsterdam 2013.
186. Russell, P., Wilson, N., *Menander Rhetor*, Oxford 1981.
187. Salzman, M., „Aristocratic Women: Conductors of Christianity in the Fourth Century“, *Helios* 10 (1989), 207–220.
188. Shaw, B., „The Family in Late Antiquity: The Experience of Augustine“, *Past and Present* 115 (1987), 3–51.
189. Sherwin-White, A. N., „The Early Persecutions and Roman Law Again“, *The Journal of Theological Studies* 3 (1952), 199–213.
190. Sivan, H., *Ausonius of Bordeaux: Genesis of Gallic Aristocracy*, London 1993.
191. Sivan, H., „Nicetas’ (of Remesia) Mission and Stilicho’s Illyrican Ambition: Notes on Paulinus of Nola *Carmen* XVII (*propempticon*)“, *Revue des Études Augustiniennes* 41 (1995), 79–91.
192. Sivan, H., „The Death of Paulinus’ Brother“, *Rheinisches Museum* 139 (1996), 170–179.
193. Sivan, H., „The Last Gallic Prose Panegyric: Paulinus of Nola on Theodosius I“, *Studies in Latin Literature and Roman History, Vol. 7*, ed. C. Deroux, Bruxelles 1994, 577–594.
194. Sivan, H., „Town and Country in Late Antique Gaul: The Example of Bordeaux“, *Fifth-Century Gaul: A Crisis of Identity?*, ed. J. Drinkwater, H. Elton, Cambridge 1992, 132–143.
195. Sivan, H., „Who Was Egeria? Piety and Pilgrimage in the Age of Gratian“, *Harvard Theological Review* 81 (1988), 59–72.
196. Smith, J., *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, Chicago 1987.
197. Sogno, C., *Q. Aurelius Symmachus. A Political Biography*, Ann Arbor 2006.
198. Sordi, M., *The Christians and the Roman Empire*, London–Sydney 1983.

199. Spalding-Tracey, G., *The Cross in the Visual Culture of Late Antique Egypt*, Leiden 2020.
200. Stancliffe, C., *St. Martin and His Hagiographer: History and Miracle in Sulpicius Severus*, Oxford 1983.
201. Ste. Croix, G. E. M. de, „Why Were the Early Christians Persecuted?“, *Past and Present* 26 (1963), 6–38.
202. Talbot, A–M., „Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts“, *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), 153–173.
203. Testini, P., „Note per servire allo studio del complesso paleocristiano di S. Felice a Cimitile (Nola)“, *Antiquité* 97 (1985), 329–371.
204. Testini, P., „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.
205. Thunø, E., „Reliquaries and the Cult of Relics in Late Antiquity“, *The Routledge Handbook of Early Christian Art*, ed. R. Jensen, M. Ellison, New York 2018, 150–168.
206. Tilley, C., *The Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments*, Oxford 1994.
207. Toynbee, J. M. C., *Death and Burial in the Roman World*, London 1971.
208. Trout, D., „Christianizing the Nolan Countryside: Animal Sacrifice at the Tomb of St. Felix“, *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995), 281–298.
209. Trout, D., „Damasus and the Invention of Early Christian Rome“, *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33 (2003), 517–536.
210. Trout, D., *Paulinus of Nola. Life, Letters, and Poems*, Berkeley 1999.
211. Trout, D., „The Dates of the Ordination of Paulinus of Bordeaux and of his Departure for Nola“, *Revue des Études Augustiniennes* 37 (1991), 237–260.
212. Trout, D., „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.
213. Trout, D., „Town, Countryside, and Christianization at Paulinus' Nola“, *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, ed. R. Mathisen, H. Sivan, Aldershot 1996, 175–186.
214. Vanderputten, S., *Medieval Monasticisms. Forms and Experiences of the Monastic Life in the Latin West*, Berlin–Boston 2020.
215. Van Dam, R., *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley 1985.
216. Van Dam, R., *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton 1993.

217. Walker, P., *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem nad the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990.
218. Walsham, A. (ed.), *Relics and Remains, Past & Present Supplements 5* (2010).
219. Ward, B., „Relics and the Medieval Mind“, *International Journal for the Study of the Christian Church* 10 (2010), 274–286.
220. Webb, R., *Demons and Dancers. Performance in Late Antiquity*, New York 2007.
221. Weidmann, F., „The Martyrs of Lyons“, *Religions of Late Antiquity in Practice*, ed. R. Valantasis, Princeton 2000, 398–412.
222. Weiss, Z., *Public Spectacles in Roman and Late Antique Palestine*, Cambridge, MA 2014.
223. Wetzel, J. (ed.), *Augustine’s City of God. A Critical Guide*, New York 2012.
224. White, C., *Christian Friendship in the Fourth Century*, Cambridge 1992.
225. Williams, D., *Ambrose of Milan and the End of the Arian-Nicene Conflicts*, New York 2002.
226. Williams, D., „The Anti-Arian Campaigns of Hilary of Poitiers and the *Liber Contra Auxentium*“, *Church History* 61 (1992), 7–22.
227. Wilken, R., *The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought*, New Haven – London 1992.
228. Wilkinson, J., *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades*, Jerusalem 1977.
229. Wiśniewski, R., „Lucilla and the Bone: Remarks on an Early Testimony to the Cult of Relics“, *Journal of Late Antiquity* 4 (2011), 157–161.
230. Wiśniewski, R., *The Beginnings of the Cult of Relics*, New York 2019.
231. Wolfram, H., *History of the Goths*, Berkeley 1990.
232. Woods, D., „The Origin of Honoratus of Lérins“, *Mnemosyne* 46 (1993), 78–86.
233. Wortley, J., „The Earliest Relic-Importations to Constantinople“, *Reliques et sainteté dans l’espace médiéval*, ed. J-L. Deuffic, Saint-Denis 2005, 207–225.
234. Wortley, J., „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.
235. Wortley, J., „The Origins of Christian Veneration of Body-Parts“, *Revue de l’histoire des religions* 223 (2006), 5–28.
236. Wortley, J., „The ‘Sacred Remains’ of Constantine and Helena“, *Byzantine Narrative. Papers in Honour of Roger Scott*, ed. J. Burke, Melbourne 2006, 351–367.

237. Wortley, J., „The Wood of the True Cross“, *Studies on the Cult of Relics in Byzantium up to 1204*, Farnham 2009, 1–19.
238. Zangara, V., „L’inventio dei corpi dei martiri Gervasio e Protasio. Testimonianze di Agostino su un fenomeno di religiosità popolare“, *Augustinianum* 21 (1981), 119–133.
239. Zuiderhoek, A., *The Politics of Munificence in the Roman Empire. Citizens, Elites and Benefactors in Asia Minor*, Cambridge 2009.