



VYŠEHRAĐ

PŘÍBĚHY

RANĚ KŘEŠŤANSKÝCH

MUČEDNÍKŮ



PŘÍBĚHY
RANĚ KŘESŤANSKÝCH
MUČEDNÍKŮ

PŘÍBĚHY
RANĚ KŘESŤANSKÝCH
MUČEDNÍKŮ

VÝBOR
Z NEJSTARŠÍ
LATINSKÉ A ŘECKÉ
MARTYROLOGICKÉ
LITERATURY

USPOŘÁDAL
PETR KITZLER

VYŠEHRAĐ

Na přebalu:
Svatá Kryšpína
detail mozaiky z baziliky San Apollinare Nuovo,
Ravenna, Itálie (6. stol.)

Na vazbě:
Procesí mučedníků (svatý Polykarpos)
mozaika z baziliky San Apollinare Nuovo,
Ravenna, Itálie (6. stol.)

Knihy vychází v rámci výzkumného záměru
*Centrum pro práci s patristickými,
středověkými a renesančními texty,*
nositel Cyrilometodějská teologická fakulta
Univerzity Palackého v Olomouci,
MSM 6198959202

Introduction © Jiří Šubrt, 2009

Studies, Translations and Commentaries
© Iva Adámková, Pavel Dudzik, Petr Kitzler, 2009

ISBN 978-80-7021-989-8

PŘEDMLUVA (Petr Kitzler)	13
SANGUIS MARTYRUM, SEMEN CHRISTIANORUM:	
IDEA MUČEDNICTVÍ V RANÉ CÍRKVI (Jiří Šubrt)	15
I. <i>Crudelitas vestra, gloria est nostra</i> : pronásledování křesťanů ...	19
II. <i>Illos libenter mori solere</i> : křesťanská koncepce mučednictví ...	31
III. <i>Acta a passiones</i> : zprávy o smrti křesťanských mučedníků	41
UMUČENÍ SVATÝCH PTOLEMAIA A LUCIA	
Úvod	51
Edice a překlady	52
Vybraná literatura	52
<i>Umučení svatých Ptolemaia a Lucia</i> (překlad z řečtiny)	53
UMUČENÍ POLYKARPA	
Úvod	57
Edice a překlady	62
Vybraná literatura	62
<i>Umučení Polykarpa</i> (překlad z řečtiny)	63
<i>Závěr podle moskevského kodexu</i> (překlad z řečtiny)	73
AKTA IÚSTÍNA A JEHO DRUHŮ	
Úvod	77
Edice a překlady	78
Vybraná literatura	78
<i>Umučení svatých Iústína, Charitóna, Charitó, Euelpista, Hieraka, Paióna, Liberiana a jejich křesťanského společenství</i> (překlad z řečtiny)	79

UMUČENÍ SVATÝCH KARPA, POPYLA A AGATHONÍKÉ	
Úvod	85
Edice a překlady	87
Vybraná literatura	87
<i>Umučení svatých Karpa, Popyla a Agathoníké</i> (překlad z řečtiny)	89
DOPIS LYONSKÉ OBCE	
Úvod	95
Edice a překlady	98
Vybraná literatura	98
<i>Dopis lyonské obce</i> (překlad z řečtiny)	101
AKTA MUČEDNÍKŮ ZE SCILLI	
Úvod	117
Edice a překlady	118
Vybraná literatura	118
<i>Akta mučedníků ze Scilli</i> (překlad z latiny)	119
UMUČENÍ APOLLÓNIA (APOLLÓA)	
Úvod	125
Edice a překlady	127
Vybraná literatura	127
<i>Umučení svatého a přeslavného apoštola Apollóa</i> <i>zvaného Asketa</i> (překlad z řečtiny)	129
UMUČENÍ SVATÝCH PERPETUY A FELICITY – AKTA PERPETUINA A	
Úvod	139
Edice a překlady	145
Vybraná literatura	145
<i>Umučení svatých Perpetuy a Felicity</i> (překlad z latiny)	149
<i>Akta Perpetuina A</i> (překlad z latiny)	169
UMUČENÍ PIONIA A JEHO DRUHŮ	
Úvod	177
Edice a překlady	180
Vybraná literatura	180
<i>Umučení svatého Pionia, kněze, a jeho druhů</i> (překlad z řečtiny)	181

AKTA ACACIOVA	
Úvod	203
Edice a překlady	205
Vybraná literatura	205
<i>Akta Acaciova</i> (překlad z latiny)	207
AKTA MAXIMOVA	
Úvod	215
Edice a překlady	215
Vybraná literatura	215
<i>Akta Maximova</i> (překlad z latiny)	217
AKTA CYPRIANOVA	
Úvod	221
Edice a překlady	222
Vybraná literatura	222
<i>Akta Cyprianova, první recenze</i> (překlad z latiny)	225
<i>Akta Cyprianova, druhá recenze, kapitoly 2–4</i> (překlad z latiny)	229
ŽIVOT CYPRIANŮV (Pontius)	
Úvod	233
Edice a překlady	237
Vybraná literatura	237
<i>Život Cyprianův</i> (překlad z latiny)	239
UMUČENÍ SVATÝCH MARIANA A JAKUBA	
Úvod	259
Edice a překlady	260
Vybraná literatura	260
<i>Umučení svatých Mariana a Jakuba</i> (překlad z latiny)	263
UMUČENÍ SVATÝCH MONTANA A LUCIA	
Úvod	275
Edice a překlady	277
Vybraná literatura	277
<i>Skutky a vidění mučedníků Lucia, Montana</i> <i>a jejich druhů 23. května</i> (překlad z latiny)	279

UMUČENÍ SVATÝCH FRUCTUOSA, AUGURIA A EULOGIA	
Úvod	295
Edice a překlady	296
Vybraná literatura	296
<i>Umučení svatých Fructuosa, Auguria a Eulogia</i> (překlad z latiny)	297
AKTA MAXMILIÁNOVA	
Úvod	305
Edice a překlady	307
Vybraná literatura	307
<i>Akta Maxmiliánova</i> (překlad z latiny)	309
UMUČENÍ MARCELA	
Úvod	317
Edice a překlady	318
Vybraná literatura	318
<i>Umučení Marcela</i> (překlad z latiny)	321
UMUČENÍ SVATÉ KRYŠPÍNY	
Úvod	327
Edice a překlady	328
Vybraná literatura	328
<i>Umučení svaté Kryšpíny</i> (překlad z latiny)	329
UMUČENÍ FELIKA	
Úvod	337
Edice a překlady	339
Vybraná literatura	339
<i>Umučení svatého biskupa Felika</i> (překlad z latiny)	341
Appendix (překlad z latiny)	344

Ediční poznámka	345
Seznam zkratk	347
Bibliografie	351
<i>Použité edice a překlady</i>	351
<i>Použitá sekundární literatura</i>	358
Rejstřík spisů	374
<i>Biblické knihy</i>	374
<i>Deuterokanonické, pseudepigrafní a apokryfní spisy</i>	378
<i>Martyrologické texty</i>	378
<i>Patristická a další raně křesťanská literatura</i>	382
<i>Řecko-římská literatura</i>	386
Rejstřík osobních jmen	388
Rejstřík místních názvů	392
Věcný rejstřík	394

PŘEDMLUVA

Fenomén raně křesťanského mučednictví vyrostl z představ o blahodárné moci krve jakožto nejcennější oběti přinášené na oltář božstvům, která za ni zahrnou svou přízni a milostivými dary jedince i celé komunity. Původně pohanská představa, zakořeněná hluboko v antickém starověku, sdílená však rovněž judaismem, měla zcela zásadní význam pro formování nejen raného křesťanství jako takového, ale i celých pozdějších kulturních dějin. Křesťanští mučedníci, kteří ve starověkém světě získali tento titul za pouhých dvě stě let (od Ignatia Antiochijského, jenž na počátku 2. století rozvinul teologii mučednictví, po obecnou toleranci křesťanství v roce 313, ponecháme-li stranou obtížnou problematiku donatistických mučedníků), nepřestali vyzářovat svůj znepokojivý vliv ani v raném novověku a samo slovo mučedník má i na prahu třetího milénia stále živý, byť už jen málokdy zcela pozitivní význam: ideje přetrvávají, to, co se mění, je rétorika...

K objevení základních stavebních kamenů ideové konstrukce, jakou mučednictví představuje a jež byla ve svých různorodých realizacích ne zcela samozřejmá již v antice a je nesamozřejmá i nyní, jsou čtenáři zváni na následujících stranách. V našem výboru, který vznikl jako jeden z badatelsko-překladových projektů *Centra pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty* při Cyrilometodějské teologické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci v letech 2005–2009, je shromážděno jednadvacet nejvýznamnějších textů, jež fenomén raně křesťanského mučednictví přibližují. Kritériem jejich výběru přitom nebyla jejich „autenticita“, jež byla jedním z hlavních hesel odborného hagiografického bádání v minulých desetiletích, a čtenáři by proto neměli zařazené texty číst výhradně jako „historii“. Samozřejmě, že historicita dílčích faktů je významná pro celou řadu dalších otázek a v úvodech i vysvětlujících komentářích se k ní překladatelé vyjadřují. Důležitější a vlivnější než sama historie je ovšem vždy způsob, jakým tuto historii uchopuje a utváří paměť, která jí vtiskuje v našem případě podobu literárního textu. Proto byly do předkládaného výboru zahrnuty texty, jež tuto „literární paměť“ představují z co nejrůznějších aspektů a přístupů, od stručných zápisů v protokolárním stylu (*acta*) přes narativně i motivicky propracovanější celky (*passiones, martyria*) až po Pontiův vybroušený „křesťanský panegyrik“, využívající nejlepších tradic antické rétoriky. Tyto texty byly uspořádány nikoli podle doby svého vzniku, kterou je často nemožné

určit, ale podle toho, kdy došlo k události, kterou popisují. Celistvý obraz zkoumaného tématu se snaží dokreslit i obrazová příloha, jež by rovněž neměla uniknout pozornosti: její součástí jsou například i působivé iluminace ze slavného menologia Basileia II. zobrazující umučení vybraných světců, jež jsou v tomto rozsahu představeny českým čtenářům zřejmě vůbec poprvé.

Pestrosti, jíž se vyznačují přeložené texty, odpovídají i rozmanité přístupy, které při práci s nimi zvolili jednotliví překladatelé, ať už se jedná o důrazy historické, klasickofilologické a teologické, literární či obecně literárněhistorické; vždy jsou však podřízeny snaze vysvětlit reálie objevující se v přeložených textech a upozornit na typické narativní postupy užívané při jejich výstavbě. Na to, co by snad někdo mohl považovat za nedostatek, za tříštění úhlů pohledu či opomíjení jednoho aspektu na úkor jiného, bychom tak naopak rádi nahlíželi jako na svého druhu vklad, který více než jakákoli metodologická homogenita dokáže vyjevit věci v novém světle: *variatio delectat*.

červenec 2009

Petr Kitzler

Sanguis martyrurum, semen Christianorum: idea mučednictví v rané církvi

JIŘÍ ŠUBRT

Těším se na šelmy pro mne přichystané a přál bych si, aby vůči mně neváhaly. Sám jim domluví, aby mne rychle sežraly a neotálely jako s některými, kterých se ani nedotkly. A kdyby se jim nechtělo, přinutím je. Mějte ke mně ohled, sám vím, co mi prospívá. Právě začínám být učedníkem. Nic viditelného ani neviditelného mne nesmí zaujmout, abych dosáhl Ježíše Krista. Oheň a kříž, smečky šelem, sekání, řezání, rozházení kostí, roztrhání údů, rozdrčení celého těla a zlé mučení ďáblovo ať na mne přijdou, jen abych dosáhl Ježíše Krista.¹

Tato slova z dopisu adresovaného římské křesťanské obci, jehož autorem je třetí antiochijský biskup Ignatios, zní uším moderního čtenáře poněkud morbidně. Ignatios, označovaný někdy za prvního křesťanského mučedníka,² projevuje na tomto místě fanatické, a jak tvrdí někteří badatelé,³ až patologické nadšení pro mučednickou smrt, v níž spatřuje naplnění své křesťanské víry. Z jeho slov číší neskrývaná radost z toho, že má být předhozen dravé zvěři v římském amfiteátru, a jeho radostné očekávání kalí jen obava, aby si snad šelmy nepočínaly příliš liknavě. Ani v takovém případě se však křesťanský biskup nehodlá vytožené mučednické koruny vzdát a je rozhodnut vynutit si svou smrt za každou cenu. A jako by mu to, že skončí ve spárech dravé zvěře, nestačilo, svolává na sebe další možné druhy mučení, jež by znásobily jeho utrpení a vedly k naprosté destrukci jeho tělesné schránky. Na podobně sebezničující uvažování narazíme i na jiném místě dopisu, kde antiochijský biskup vyjadřuje přání, aby jeho tělo do posledního zbytku skončilo v útrobách dravé zvěře.⁴ Jako by sebenepatrnější stopa jeho

¹ Ignatios z Antiochie, *Ad Rom.* 5,2–3 (překlad J. Sokola, in: *Spisy apoštolských otců*, Praha 2004², str. 130).

² Srv. Ch. Butterweck, „Martyriumssucht“ in der Alten Kirche? *Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien*, Tübingen 1995, str. 23.

³ V souvislosti s Ignatiovým extatickým nadšením pro mučednickou smrt se badatelé s oblibou uchylují k terminologii z oblasti psychologie a psychiatrie a mluví o „chorobné mánii“ (W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford 1967, str. 197), projevu „abnormální mentality“ (G. E. M. de Ste. Croix, *Why Were the Early Christians Persecuted?*, in: *P&P* 26, 1963, str. 24) či „neurotickém projevu“ (L. W. Barnard, *The Background of St. Ignatius of Antioch*, in: *VChr* 17, 1963, str. 193).

⁴ Ignatios z Antiochie, *Ad Rom.* 4,2

světské existence představovala nepřekonatelnou překážku na cestě do ráje a teprve úplná anihilace jeho tělesných pozůstatků z něj učinila skutečného „učedníka“ Ježíše Krista, který následuje svého učitele i v jeho utrpení.

Když psal Ignatios tento podivný list, mohl si být jist, že jeho přání bude vyslyšeno. Byl totiž právě eskortován „deseti leopardy“, jak ve své apokalyptické rétorice nazývá římské vojáky,⁵ z Antiochie do Říma, aby zde byl spolu s dalšími křesťany odsouzenými k smrti popraven *ad bestias* neboli předhozením dravé zvěři. Během této několik měsíců trvající cesty napsal různým křesťanským obcím celkem sedm listů, do nichž soustředil svůj duchovní odkaz.⁶ To, že exekuce měla být vykonána v hlavním městě říše, nebylo v té době nic neobvyklého. Římané si potrpěli na spektakulárnost a popravy odsouzených zločinců se často konaly před zraky publika jako součást gladiátorských her. A protože hlad věčného města po stále nových a nových krvavých podíváních byl neukojitelný, byli odsouzení často svázeni i ze vzdálených provincií. Tak se zřejmě i nepohodlnému biskupovi z Východu dostalo té pochybné cti zemřít ve spárech dravé zvěře v největším amfiteátru své doby, ve slavném Koloseu. Kdy přesně Ignatios vstoupil do arény, aby zde dokonal svou proměnu v křesťanského mučedníka, není zcela jasné. Víme jen, že k tomu mělo dojít někdy za vlády císaře Traiana (98–117), s největší pravděpodobností v prvních dvou desetiletích 2. století.

Přibližně ve stejné době, kdy antiochijský biskup toužebně vyhlížel svou mučednickou korunu, se jiný proslulý epistolograf, C. Plinius Caecilius Secundus, potýkal s jinými problémy.⁷ Císař Traianus ho totiž jmenoval mimořádným správcem maloasijské provincie Bithýnie a Pontus, aby stabilizoval poměry v této neklidné části říše. A kromě jiných mrzutostí spojených s touto funkcí musel synovec slavného admirála čelit i narůstajícím potížím s místními křesťany. Podivná uzavřenost této náboženské sekty a hrůzostrašné pověsti o jejich tajemných obřadech vzbuzovaly nenávist ostatních obyvatel, kteří se často obraceli na místní úřady a dožadovali se potrestání těchto podezřelých individuí. Plinius coby nejvyšší reprezentant římské moci na daném území se musel soudních procesů s obviněnými křesťany účastnit a osobně potvrdit vynesený rozsudek. Stoupenci této „zvrácené a velikašské“ víry (*superstitio prava et immodica*)⁸ ho přitom znovu a znovu

⁵ Tamtéž, 5,1.

⁶ Pod Ignatiovým jménem se zachovalo celkem patnáct dopisů, některé navíc ve dvou verzích, kratší a delší. Jen sedm listů (označovaných podle adresátů *Ad Ephesios*, *Ad Magnesios*, *Ad Trallianos*, *Ad Romanos*, *Ad Philadelphenos*, *Ad Smyrneos* a *Ad Polycarpum*) je však dnes považováno za autentické. Dopis *Ad Romanos* představuje jeden z nejstarších textů dokumentujících historickou zkušenost mučednictví a formujících tzv. teologii mučednictví.

⁷ Pliniova bithýnská mise se většinou datuje do let 111–113 nebo 110–113.

⁸ Plinius Mladší, *Ep.* X,96,8.

překvapovali svou zarputilostí a neochotou přistoupit na jakýkoli kompromis. Často se stávalo, že když potřebl položit obžalovanému, jak mu nařizoval soudní řád, tutěž otázku *Christianus es?* („Jsi křesřan?“), dostalo se mu stejné stereotypní odpovědi *Christianus sum* („Jsem křesřan“), třebaže obviněný dobře věděl, že ho čeká nejvyšší trest. Ty, kteří se odmítali své nebezpečné víry vzdát, proto římský správce posílal bez milosti na smrt. Podle jeho mínění, i kdyby všechno, co se o nich říkalo, nebyla pravda, už za svůj tvrdošijný vzdor a neochotu podřídít se vůli úradů (*pertinaciam et inflexibilem obstinationem*)⁹ si nic jiného nezasloužili. Přes tuto přísnost však křesřanských kauz neubývalo, anonymní udání se množila a mezi obviněnými začali figurovat i římsřtí občané. A svědomitý římský úředník Plinius, jenž se za celou svou kariéru s ničím podobným nesetkal, naznal, že je na čase konzultovat svůj postup s císařskou kanceláří. Napsal proto oficiální přípis (*relatio*) císaři Traianovi, v němž svrchovaného vládce a svého přítele informuje o potížích s křesřany a žádá o instrukce, jak tyto případy řešit.

Pliniův úřední dopis, zachovaný v desáté knize jeho korespondence, nezůstal bez odezvy. Ve stručné oficiální odpovědi, jež měla platnost závazné směrnice (tzv. *rescriptum*) a která se dochovala spolu s Pliniovou zprávou,¹⁰ císař postup svého správce v zásadě schvaluje. Zároveň ale poněkud tlumí jeho úřední horlivost a upozorňuje, že obecný legislativní návod pro podobné případy nelze stanovit, a je proto na místě určitá opatrnost. Podle Traianova reskriptu by správce provincie rozhodně neměl křesřany sám aktivně stíhat (*conquirendi non sunt*)¹¹ a neměl by ani brát zřetel na anonymní udání, neboť by to, jak císař poněkud pateticky dodává, dávalo „špatný příklad naší době“,¹² rozumí se době osvícené monarchie. Zakročít proti nějakému příslušníkovi této sekty je tedy možné pouze tehdy, najde-li se konkrétní žalobce, který svým jménem podá podnět k soudnímu stíhání.¹³ Ani usvědčení křesřané by však podle Traiana neměli být automaticky posíláni na popravišřtě, ale měli by mít možnost projevit účinnou lítost. A každému, kdo bude ochoten zřici se svého bludu, by měla být udělena milost.¹⁴ Upřímnost jeho odpadnutí od víry je ovšem třeba otestovat tím, že veřejně obětuje

⁹ Tamtéž, X,96,3.

¹⁰ Srv. tamtéž, X,97.

¹¹ Tamtéž, X,97,2.

¹² Tamtéž.

¹³ Procesy s křesřany tedy měly být vedeny v mírnějším, tzv. akuzačním trestněprávním režimu, v němž od režimu inkvizičního nedával podnět k trestnímu stíhání státní úředník, nýbrž soukromý žalobce (*delator*). Ten se samozřejmě, pokud se jeho obvinění nepotvrdilo, vystavoval sám riziku soudního stíhání za křivé obvinění.

¹⁴ Plinius Mladší, *Ep.* X,97,2.

tradičním římským božstvům. Každý obviněný křesťan měl tedy možnost zajistit si beztrestnost tím, že se distancuje od své víry a stvrdí to vykonáním formální oběti. Takový kompromis byl ale pro některé křesťany nepřijatelný, a než by se zpronevěřili svému přesvědčení, raději končili na popravišti a rozšiřovali řady křesťanských mučedníků.

Plinius Mladší a Ignatios z Antiochie se zřejmě nikdy osobně nesetkali. Aniz to však tušili, vydali jedno z nejranějších svědectví o dramatu, které mělo trvat více jak dvě století a měly ho ukončit až Constantinovy toleranční dekrety z roku 313.¹⁵ Z jedné strany slyšíme hlas tupé úřední moci, která si neví rady s náboženskou skupinou vymykající se jejímu chápání světa a snaží se ji za každou cenu podrždit své autoritě. Z druhé strany se ozývá fanatická neústupnost a nepochopitelná touha obětovat život za svou víru a ukázat svou náboženskou převahu. Zatímco pro římské úředníky představovali křesťané podvrtné živly (*malos homines*)¹⁶ protivící se ve jménu jakési pochybné pověry státní moci a zasévající neklid mezi ostatní občany říše, křesťané vnímali reprezentanty římské moci jako nástroj ďábla, jehož prostřednictvím je zkoušena jejich pevnost ve víře a opravdovost jejich oddanosti Kristu. Tento zdánlivě nesmiřitelný konflikt, živěný vzájemným neporozuměním, prošel v průběhu následujících dvou staletí různými peripetemi a excesy, aby nakonec skončil vzájemným smírem a hledáním společného *modus vivendi*, jenž našel své vyjádření v tzv. „císařské“ teologii. Cílem následující úvodní studie je ukázat tento konflikt z pohledu římských úřadů (I. *Pronásledování křesťanů*) i z pohledu křesťanské církve (II. *Teologie mučednictví*) a zároveň představit literární texty, které o tomto konfliktu vydávají svědectví (byť poněkud jednostranné) a popisují smrt křesťanských mučedníků (III. *Acta martyrum*).

¹⁵ Nejstarší etapu pronásledování křesťanů před rokem 64, která zahrnuje především perzekuci ze strany Židů, ponecháváme stranou. První skutečně historicky doložený zákrok římské exekutivy proti křesťanům, jenž však patrně nebyl podložen oficiálním císařským výnosem, je datován do roku 64, kdy byli stoupenci tohoto náboženství obviněni ze založení požáru Říma. Konkrétnější informace o perzekuci ale pocházejí teprve z počátku 2. stol. a jejich zdrojem jsou právě Pliniovy dopisy. K samotné periodizaci pronásledování viz G. E. M. de Ste. Croix, *Why Were the Early Christians Persecuted*, str. 6–8.

¹⁶ Zbavovat spravované území podvrtných živlů (*mali homines*) patřilo ke standardním povinnostem správců provincií (srv. Paulus, *Dig.* I,18,3; *Sent. Pauli*, V,22,1).

I. *Crudelitas vestra, gloria est nostra:* pronásledování křesťanů

Stejné problémy s křesťany, s nimiž se potýkal Plinius Mladší během své mise v Malé Asii, muselo v průběhu 2. a 3. století řešit stále více provinciálních správců. Křesťanství se nekontrolovaně šířilo do dalších částí říše, počet jeho stoupců narůstal¹⁷ a spolu s ním rostla i nevráživost většinové pohanské společnosti, jež čas od času vyústila ve výbuchy násilí. Křesťanské komunity iritovaly okolí především svou uzavřeností, svádějící k nejrůznějším dohadům, a nechotou podílet se na společném náboženském životě obce. Pohané je vnímali jako pokoutní, tajnůstkářská společenství (*latebrosa et lucifugax natio*),¹⁸ jejichž členové uctívají ukřižovaného zločince a rekrutují se z té nejhorší společenské spodiny (*ultima faex*).¹⁹ Mezi lidmi kolovaly zaručené zvěsti o hrůzostrašných obřadech a zasvěcovacích rituálech, při nichž jsou vražděna nemluvňata, pořádají se kanibalské hody a všichni bez rozdílu se oddávají hromadným sexuálními orgiím s příchutí incestu. Vždyť proč by se jinak členové této sekty navzájem oslovovali „bratře“ a „sestro“?²⁰ Tyto pomluvy zčásti čerpaly z arzenálu antického antisemitismu (na křesťany bylo například přeneseno nařčení z uctívání oslí hlavy), zčásti zřejmě vznikly z nepochopení a překroucení křesťanských liturgických praktik. Zprávy o údajném kanibalismu mohly mít svůj racionální základ v mylné interpretaci svátosti eucharistie, představy o kolektivních orgiích zase pravděpodobně vycházely z křesťanské praxe společných večerních bohoslužeb, jichž se účastnili muži i ženy. Kristovi vyznavači byli také často obviňováni z toho, že jsou příčinou různých neštěstí a přírodních katastrof, neboť svým bojkotem pohanských náboženských ceremoniálů a zpochybňováním tradičních kultů narušují harmonické vztahy mezi bohy a lidmi, tzv. *pax deorum*.²¹

Zarputilost, s jakou křesťané odmítali účast na náboženských slavnostech zasvěcených pohanským bohům, byla pro člověka vychovaného v an-

¹⁷ Podle odhadů stoupl počet křesťanů za necelých sto let téměř dvacetinásobně z předpokládaných asi 40 000 kolem roku 150 na 760 000 v roce 225, i tak ale představovali necelých 1,5 % celkové populace římské říše (srv. H. Rhee, *Early Christian Literature: Christ and the Culture in the Second and the Third Centuries*, New York 2005, str. 10).

¹⁸ Minucius Felix, *Oct.* 8,4.

¹⁹ Tamtéž.

²⁰ Přehledný výčet pomluv šířených o křesťanech viz Minucius Felix, *Oct.* 9.

²¹ K obviňování křesťanů z nejrůznějších živelných katastrof viz Tertullianus, *Apol.* 37,2 / *CCL* 1,147n; 40,1–2 / *CCL* 1,153.

tickém polyteismu nepochopitelná.²² Římská společnost byla ve věcech náboženství poměrně tolerantní a dokázala vstřebat nejrůznější exotické a mystické kultury. To, v jaké božstvo člověk osobně věřil (a zda vůbec v nějaké), bylo považováno za jeho soukromou věc, do níž mu nikdo nemluvil, pokud jeho víra nějakým způsobem neohrožovala ostatní. Na druhé straně se ale od obyvatel říše vyžadovalo, aby projevovali alespoň v minimální míře sounáležitost s občanským kolektivem, a to tím, že budou prokazovat úctu oficiálním božstvům a podílet se na společných náboženských ceremoniálech. Náboženské rituály byly nedílnou součástí společensko-politického systému, a kdo se jich odmítal účastnit, dával otevřeně najevo, že mu je osud společenství, jehož je součástí, lhostejný. I racionálně uvažující antičtí intelektuálové, kteří se k tradičnímu polyteistickému náboženství stavěli značně skepticky, jako například Cicero, uznávali nutnost zachovávat zvyky předků (*mos maiorum*) a ctít oficiální božstva. Zavržení prastarých, byť často formálních náboženských zvyklostí by totiž podle jejich mínění nedvedlo k ničemu jinému než k relativizaci hodnot, na nichž společnost stála, a k všeobecnému morálnímu rozkladu. Kontinuita náboženské praxe byla tedy vnímána jako záruka společenské stability a jako součást římské identity (*romanitas*). Křesťané, kteří z principu odmítali na tento náboženský pragmatismus přistoupit, se tak pasovali do role společenských vydědenců a vysloužili si nálepku „ateistů“, neboli těch, kdo neuznávají oficiální božstva.²³

Křesťanský „ateismus“ nebyl vnímán jen jako náboženský přečin, nýbrž i jako projev nepřátelství vůči státu a jeho institucím. To platilo dvojnásob v císařské době, kdy se významnou součástí římské státní ideologie stal kult císařovy osoby, jenž plnil funkci důležitého stmelujícího prvku rozsáhlé a značně různorodé říše. Více než výmluvně to formuluje prokonzul Saturninus ve svém projevu k mučedníkům ze Scilli: „I my jsme zbožní a naše náboženství je prosté. Přisaháme při genu našeho pána císaře a prosíme za jeho blaho, což byste měli udělat i vy.“²⁴ Stejně tak příznačná byla i odpověď, které se Saturninovi dostalo od jednoho z mučedníků, Sperata: „Tuto po-

²² Náboženskou intoleranci mělo křesťanství společnou s judaismem, který také vzbuzoval u Řeků a Římanů averzi. Judaismus byl ale na rozdíl od křesťanství v poněkud jiné pozici, neboť měl status respektovaného starobylého náboženství, zatímco křesťané byli vnímáni jako pouhá odpadlická sekta. Svůj neochotou ke kompromisům se křesťanství lišilo i od gnostických sekt, jejichž členové byli v případě nutnosti připraveni vzdát formální úctu pohanským bohům. Tím se také někdy vysvětluje, proč nebyli pronásledováni stejným způsobem jako křesťané (srv. G. E. M. de Ste. Croix, *Aspects of the „Great“ Persecution*, in: *HTR* 47, 1954, str. 28).

²³ K obviňování křesťanů z ateismu srv. *Mart. Polyc.* 3,2 a 9,2.

²⁴ *Acta Scill.* 3.

zemskou vládu a říši neuznávám, raději sloužím Bohu, jehož nikdo z lidí neviděl a téměř očima ani vidět nemůže.“²⁵ Zatímco pohanští obyvatelé říše neměli s vyjádřením politické loajality prostřednictvím rituálního aktu žádný problém, pro křesťany, kteří striktně rozlišovali mezi světskou autoritou císaře a univerzální autoritou jediného Boha, bylo něco takového nemyšlitelné. V duchu biblického „Co jest císařovo, odevzdejte císaři, a co je Boží, Bohu“²⁶ přiznávali císaři pouze světské pocty, zatímco božské vyhrazovali pouze svému Bohu. Obětovat geniovi císaře pro ně znamenalo zpro-
nevěřit se své víře a dopustit se hříchu modloslužebnictví, za což jim hrozila exkomunikace z církve a znamenalo to i konec nadějí na posmrtnou spásu.

Toho si byli dobře vědomi i římsští prokonzulové, kteří se snažili přimět obviněné křesťany po dobrém či po zlém k tomu, aby obětovali pohanským bohům, a demonstrovali tak své odpadnutí od víry. Požadavek veřejného obětování (*sacrificatio*), jež uplatňoval vůči obviněným už Plinius,²⁷ se proto stal standardní součástí procesů s křesťany. Jeho původním smyslem bylo dát neprávem obviněným možnost očistit se a usvědčeným křesťanům příležitost projevit lítost a vysloužit si milost (*venia ex paenitentia*).²⁸ *Sacrificatio* přitom mělo sloužit jako dobrovolný test toho, jak upřímně to obvinění se svou nápravou myslí. Postupně se však z této pojistky proti bezpráví stal prostředek k testování odhodlanosti křesťanů a jejich pevnosti ve víře. Obžalovaní byli k obětování nuceni, často krutým mučením, a pokud se nátlaku podvolili a vykonali požadované rituální úkony, byli bez trestu propuštěni. Jesliže však zůstali věrni své víře a neobětovali, byli posláni na smrt. Jak se zdá, římským soudcům tedy primárně nešlo o potrestání křesťanů za jejich domnělé zločiny, nýbrž o to přivést je k poslušnosti a donutit k apostasi. Jak to formuluje Geoffrey de Ste. Croix ve svém slavném článku o pronásledování křesťanů, cílem římských úředníků „nebylo produkovat mučedníky, nýbrž odpadlíky“.²⁹ Tato praxe se stala terčem kritiky křesťanských apologetů, poukazujících na právní nelogičnost takového postupu. Pokud se totiž někdo skutečně dopustil zločinu, měl za něj být potrestán bez ohledu na to, zda obětuje pohanským božstvům, nebo ne. A naopak, je-li někdo bez trestu propuštěn, nemůže to znamenat nic jiného, než že se žádného deliktu nedopustil a byl od počátku neviný.³⁰

²⁵ Tamtéž, 6.

²⁶ *Mk* 12,17; tento výrok parafrázuje i jedna z mučednic ze Scilli, Donata (srv. *Acta Scill.* 9), a také další křesťanští martyrové (srv. *Mart. Polyc.* 9,3; *Mart. Apol.* 37).

²⁷ Plinius Mladší, *Ep.* X,96,5 a 6.

²⁸ Tamtéž, X,97,2.

²⁹ G. E. M. de Ste. Croix, *Aspects of the „Great“ Persecution*, str. 20.

³⁰ Srv. Tertullianus, *Apol.* 2,10 / *CCL* 1,89; *Ad Scap.* 4,2 / *CCL* 2,1130; Minucius Felix, *Oct.* 28,3–5.

Právní nejasnosti provázely křesťanské procesy od samého začátku a badatelé se dodnes přou, za jaké zločiny byli křesťané vlastně stíháni.³¹ Už Plinius se ve své *relatio* ptá, zda má předvedené křesťany soudit za pouhou příslušnost k tomuto náboženství (*nomen ipsum*), nebo za kriminální činy, které jim byly připisovány (*flagitia cohaerentia nomini*).³² Průběh soudních procesů, při nichž byla obviněným kladena otázka, zda jsou křesťané, a na základě jejich odpovědi byli souzeni, by svědčil pro první možnost.³³ Sám Plinius vyřkl ortel smrti, pokud obvinění třikrát zopakovali, že jsou křesťané, aniž by zkoumal jejich další vinu. Z jeho *relatio* však zároveň vyplývá, že si právní čistotou svých rozsudků nebyl tak úplně jist, a to byl také jeden z důvodů, proč žádal o konzultaci samotného císaře. Neexistují navíc doklady, že by křesťanství bylo explicitně prohlášeno za ilegální náboženství (*religio illicita*). Někteří badatelé proto soudí, že pravým důvodem, proč byli křesťané posíláni na smrt, nebylo jejich náboženství, nýbrž spíše jejich protivení se úřední vůli (*contumacia*). Toho se měli křesťané dopouštět právě tím, že odmítali veřejně obětovat pohanským bohům.³⁴ Právní nuance však zřejmě nehrály v konkrétních procesech s křesťany tak důležitou roli a provinciální správci měli při rozhodování o vině a nevině obviněných mnohem větší volnost, než jim přisuzují dnešní právní puristé (už Plinius vynášel rozsudky smrti nad křesťany, aniž by si byl zcela jist svým postupem).³⁵ Teprve postupně, jak se římský byrokratický systém utužoval, zmenšoval se i manévrovací prostor římských úředníků v provinciích a jejich rozhodování bylo stále více svazováno císařskými edikty.

³¹ Konkrétní právní aspekty křesťanských procesů, tj. na základě jakých zákonů byli odsuzováni lidé obvinění z příslušnosti ke křesťanství, jsou stále předmětem odborných debat. Jádrem sporů je především otázka, zda v dobách před Deciovým dekretem existovaly nějaké zákony namířené výhradně proti křesťanům a jakou měly podobu. Zájemce o tento problém odkazují na následující literaturu: A. Wlosok, *Die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen der ersten zwei Jahrhunderte*, in: *Gymnasium* 66, 1959, str. 14–32; G. E. M. Ste. Croix, *Why Were the Early Christians Persecuted?*, in: *P&P* 26, 1963, str. 6–38; M. Sordi, *I cristiani e l'Impero romano*, Milano 1984; O. F. Robinson, *The Represions of Christians in the Pre-Decian Period: A Legal Problem Still*, in: *Irish Jurist* 25–27, 1990–1992, str. 269–292; P. Kitzler, *Tertullianus. Mezi Romanitas a Christianitas*, in: I. Müller – V. Herold (vyd.), *Dějiny politického myšlení*, II, Praha 2009 (v tisku).

³² Plinius Mladší, *Ep.* X,96,2.

³³ Tuto teorii podporují i vyjádření křesťanských apologetů a autorů mučednických akt (srv. Iústinus Mučedník, *Apol.* I,4; *Apol.* II,2; Tertullianus, *Apol.* 1–3 / *CCL* 1,85–92; *Mart. Polyc.* 12,1; *Acta Scill.* 10.14; *Mart. Apol.* 1).

³⁴ K teorii *contumatio* viz G. E. M. de Ste. Croix, *Why Were the Early Christians Persecuted*, str. 18.

³⁵ Římské trestní právo nebylo zdaleka tak propracované a kodifikované jako právo soukromé a neplatilo zde pravidlo *nullum crimen sine lege, nulla poena sine lege* („není zločinu bez zákona, není trestu bez zákona“); srv. G. E. M. de Ste. Croix, *Why Were the Early Christians Persecuted*, str. 11.

O tom, že římscí správci si s legalitou svých rozsudků mnohdy nedělali těžkou hlavu a že obvinění z křesťanství mohlo sloužit k účelovému vyřizování osobních účtů, svědčí mimo jiné případ křesťanských mučedníků Ptolemaia a Lucia, uváděný v Iústínově *Apologii* jako doklad úřední zvůle vůči křesťanům.³⁶ Podle této zprávy jistý zhrzený manžel obvinil svou ženu, jež se s ním pro opakující se nevěry chtěla rozvést, že je křesťanka. Když však se svou žalobou neuspěl, neboť žena získala prominutí samotného císaře Antonina Pia, obrátil svůj hněv proti jejímu učiteli Ptolemaiovi a udal za stejný „zločin“ i jeho. Ptolemaios se u výslechu před římským prefektem Q. Lolliem Urbikem ke své víře přiznal a byl na základě toho bez dalšího vyšetřování odsouzen k smrti. Proti rozsudku však vznesl námitky jiný křesťan, Lucius, a označil Ptolemaiovo odsouzení za nespravedlivé (ΣΡΥΥh).³⁷ Argumentoval přitom tím, že obviněnému nebyl prokázán žádný konkrétní trestný čin, ať už cizioložství, smilstvo, vražda, krádež nebo loupež, a že byl odsouzen jen na základě své víry. Tím se měl Urbicus dopustit nespravedlnosti a zpronevěřit se instrukcím samotného císaře. Urbicus však, místo aby své předchozí rozhodnutí revidoval, odsoudil za stejný delikt i nepříjemného stěžovatele a poslal ho na popraviště spolu s Ptolemaiem.

V praxi tedy záleželo především na jednotlivých správcích provincií, jakým způsobem budou císařská nařízení uvedena v život. Císařské reskripty vytyčovaly jen obecné mantinely, které nebyly všeobecně závazné – prokonzulové, kteří si je nevyžádali, o nich nemuseli být informováni.³⁸ Při volbě prostředků, jak udržet klid a pořádek (*pax et quies*) na svěřeném území, měli tedy reprezentanti římské moci relativně volnou ruku. V zájmu pragmaticky uvažujícího guvernéra pochopitelně bylo nepřidělovat si zbytečné problémy a nepřitahovat na sebe nežádoucí pozornost císařské administrativy. Řím byl daleko, a většina prokonzulů se proto snažila do místních záležitostí příliš nezasahovat a hasit pouze konflikty hrozící přerůst v náboženské a sociální nepokoje. V takovém případě samozřejmě neváhali podniknout všechny nezbytné kroky směřující k uklidnění napjaté situace. Obětními beránky se často stávali právě místní křesťané, kteří svými podivnými náboženskými praktikami vzbuzovali všeobecnou averzi, a byli proto trvalým zdrojem neklidu. Ne všichni správci si ovšem počínali stejně krutě jako zmíněný prefekt Urbicus nebo neblaze proslulý prokonzul P. Vigellius Saturninus, jenž měl na svědomí mučedníky v africkém městě Scilli. I sami církevní autoři

³⁶ Iústínos Mučedník, *Apol.* II,2.

³⁷ *Mart. Ptol. Luc.* 15.

³⁸ Přehled všech císařských reskriptů týkajících se křesťanů byl publikován teprve na počátku 3. stol. v nezachovaném pojednání o povinnostech správců provincií *De officio proconsulis*, vydaném proslulým právníkem Domitiem Ulpianem (srv. Lactantius, *Div. inst.* V,11,19).

uvádějí příklady římských úředníků, kteří jednali s křesťany mírně, nebo jim dokonce pomáhali. Tertullianus zmiňuje mezi jinými správce severoafrického města Thysdris (dnešní El-Džem v Tunisku) Cincia Severa, jenž údajně radil obviněným křesťanům, jak mají vypovídat, aby byli osvobozeni, nebo prokonzula Pudenta, jenž měl přímo před zraky jakéhosi obviněného křesťana roztrhat udání, které na něj přišlo, a propustit ho bez trestu.³⁹

Ani umírnění guvernéři, kteří nesdíleli předsudky vůči křesťanům, však nemohli trvale ignorovat veřejné mínění. Nahromaděná nenávist mohla kdykoli vybuchnout a zvrhnout se v pouliční nepokoje a pogromy s dalekosáhlými následky. Takto se zřejmě situace vymkla úředníkům z rukou v případě tragických událostí v Lyonu (antickém Lugdunu) a Vienne v roce 177, o nichž nás informuje dopis místní církve adresovaný křesťanským obcím v Malé Asii.⁴⁰

Tento incident byl výjimečný nejen počtem obětí,⁴¹ ale i tím, že při něm došlo k prvnímu historicky doloženému porušení dosud platné zásady *conquirendi non sunt*. Konkrétní příčiny tohoto zákroku proti křesťanům, jednoho z nejkrvavějších v historii pronásledování, nejsou úplně jasné. Zdá se, že v obou těchto galských městech panovalo delší dobu napětí mezi místní křesťanskou menšinou, tvořenou z valné části řecky mluvícími přistěhovalci z Malé Asie, a většinovou latinsky mluvící populací. Křesťané byli vystaveni nejrůznějším ústrkům (bylo jim například bráněno v přístupu do lázní a na tržiště)⁴² a všeobecná nenávist nakonec vyústila v pogrom, při němž bylo vypáleno několik křesťanských domů. Místní orgány ve snaze zjednat pořádek nechaly mnoho křesťanů zatknout a mučením donutily otroky z dobře situovaných kupeckých rodin vypovídat proti jejich pánům. Při tom se úředníci dopustili celé řady přehmatů a evidentních porušení zákona. Nejenže ignorovali oficiální císařské doporučení *conquirendi non sunt* a nechali po křesťanech aktivně pátrat,⁴³ ale v rozporu s císařskými instrukcemi drželi ve vazbě i ty, kteří se své víry zřekli. Teprve když se ukázalo, že byli do arény poslání i někteří římstí občané (mučedník Attalos), nechal správce provincie proces přerušit a obrátil se na císaře s dotazem, jak celou situaci řešit. Na podnět císařské kanceláře byl pak proveden nový výslech obviněných a všichni, kteří se zřekli své víry, byli propuštěni. Ostatní byli odsouzeni

³⁹ Tyto a další případy zmiňuje Tertullianus v dopise prokonzulovi provincie Afrika, Scapulovi (*Ad Scap.* 4,3–4 / *CCL* 2,1130).

⁴⁰ Dopis křesťanských obcí v Lyonu a ve Vienne je citován v Eusebiových *Církevních dějinách* (*Hist. eccl.* V,1,3–V,2,8 / *GCS NF* 6,1,402–432).

⁴¹ Martyrologická tradice uvádí celkem 48 jmen lyonských mučedníků (srv. úvod P. Dudzika k *Dopisu lyonské obce*, str. 95 s pozn. 3).

⁴² *Mart. Lugd.* V,1,5.

⁴³ Srv. tamtéž, V,1,14.

k trestu smrti, římsí občané ke stěti (*ad gladium*), zbytek k zápasu s šelma-
mi v aréně (*ad bestias*).⁴⁴

Přes tyto excesy se politika císařské administrativy vůči křesťanům od Traianových časů až do poloviny 3. století prakticky nezměnila. Podle Iústina vydal podobný reskript jako jeho předchůdce i císař Hadrianus (117–138) a nabádal v něm údajně prokonzula Minucia Fundana, aby se při procesech s křesťany nenechal unést nevráživostí davu a pečlivě vážil, zda skutečně došlo k porušení zákona.⁴⁵ Hadrianovi nástupci Antoninus Pius (138–161) a Marcus Aurelius (161–180) se zřejmě také drželi Traianovy linie, o čemž svědčí mimo jiné i slova mučedníka Lucia, jenž vyčítá římskému prétorovi Urbikovi, že svým krutým rozsudkem „nedělá čest císaři Piovi a jeho synovi filozofovi“.⁴⁶ To samozřejmě neznamená, že by za těchto císařů nedocházelo k perzekuci křesťanů, například bilance vlády Marka Aurelia je v tomto směru poměrně smutná.⁴⁷ Toto pronásledování však bylo spíše sporadické, odehrávalo se na lokální úrovni a nebylo centrálně organizováno. Někdy se mluví o určitém přechodném přitvrzení za vlády Septimia Severa (193–211), kdy měl být vydán edikt zakazující pod přísnými tresty konverzi k judaismu a křesťanství,⁴⁸ věrohodnost této zprávy je však dnes obecně zpochybňována.⁴⁹ Ani za tohoto císaře počet křesťanských mučedníků nijak výrazně nestoupl, třebaže v kartáginské aréně našly smrt Perpetua a Felicitas, v Alexandrii byl popraven Órigenův otec Leonidés a v Korintě zemřela neznáma urozená křesťanka, kterou pronásledovatelé nejprve poslali do nevěstince.⁵⁰

⁴⁴ Podle některých teorií mohlo být skutečnou příčinou politováníhodných událostí v Lyonu nařízení o snížení nákladů na gladiátorské hry (*Senatus consultum de sumptibus gladiatoris minuendis*) vydané Markem Aureliem. Vedlejší efektem tohoto nepochybně dobře míněného opatření byla zvýšená poptávka po odsouzených zločincích, kteří by v aréně nahradili drahé profesionální gladiátory. Za přehnanou horlivostí místních úředníků při pronásledování křesťanů se tak mohla skrývat i prozaická snaha zaplnit místní arénu (viz Ch. Butterweck, „*Martyriumssucht*“ in *der Alten Kirche?*, str. 95, pozn. 32).

⁴⁵ Iústinos Mučedník, *Apol.* I,1,68.

⁴⁶ *Mart. Ptol. Luc.* 16.

⁴⁷ Vedle nejslavnějšího mučedníka této doby, smyrenského biskupa Polykarpa (datum jeho umučení je však v literatuře dodnes předmětem sporů a často bývá uváděno rovněž rozmezí let 155–156; srv. podrobněji úvod P. Dudzika k *Umučení Polykarpa* na str. 58n), byli popraveni i biskupové v Athénách, Láodikeii a Frygii, apologeta Iústinos a další křesťané v Římě a skupina mučedníků v severoafrickém Scilli. Nepochybně nejhorší skvrnou na panování „filozofa na trůně“ byl ale zmíněný masakr v Lyonu a ve Vienne v roce 177.

⁴⁸ Tato zpráva pochází ze souboru císařských biografii *Historia Augusta*, datovaného do 4. stol. (viz *Sept. Sev.* 17,1).

⁴⁹ Srv. např. R. Freudenberger, *Das angebliche Christenedikt des Septimius Severus*, in: *WS* 81, 1968, str. 206–217; K. H. Schwarte, *Das angebliche Christiangesetz des Sept. Sev.*, in: *Historia* 12, 1963, str. 185–208.

⁵⁰ Srv. Hippolytos, *Comm. in Dan.* 4,51 / *SC* 14,218n.

Zásadní zlom v přístupu centrální moci ke křesťanům přinesl dekret císaře Decia (249–251) z roku 249. Decius převzal říši na pokraji rozpadu a musel ji zajistit jak proti vnitřním nepřátelům, tak proti nájezdům barbarů (sám padl v roce 251 u Abrittu v bitvě proti gótskému náčelníkovi Knivovi). Ve snaze sjednotit náboženskou praxi v rámci celé říše a demonstrovat loajalitu svých poddaných se proto rozhodl zorganizovat bezprecedentní akci: nařídil, aby každý obyvatel říše vykonal veřejnou děkovnou oběť tradičním bohům za blaho císaře (*supplicatio*). Obětování mělo proběhnout hromadně ve všech částech říše a za organizaci celé akce a její zdárný průběh zodpovídaly zvláště k tomu účelu jmenované komise, jejichž členové se rekrutovali z příslušníků municipiálních rad, tzv. kuriálů. Tyto komise také vydávaly písemná osvědčení, dokládající splnění uložené povinnosti, tzv. *libelli*.⁵¹ Vůči těm, kdo se odmítali císařskému nařízení podříditi, byly uplatňovány různé formy nátlaku, od věznění, konfiskace majetku, vypovězení až po trest smrti. Třebaže se tomuto vynucenému aktu loajality museli podrobit všichni občané bez rozdílu,⁵² nejhůře Deciův dekret postihl právě křesťany, o nichž bylo všeobecně známo, že jim jejich víra zakazuje obětovat pohanským modlám. Na základě odmítnutí oběti je úřady mohly snadno identifikovat a vystavit systematické perzekuci.

Deciův dekret tedy ve svém důsledku znamenal faktický odklon od zásady *conquirendi non sunt* a stal se předzvěstí nového přístupu státní administrativy ke křesťanům. Až dosud římské mocenské orgány víceméně reagovaly na iniciativu zdola, ať už šlo o občasná projevy masového nepřátelství vůči křesťanům nebo individuální adresné žaloby; od nástupu Decia k moci však už impuls k pronásledování vycházel přímo od samotné císařské administrativy. Zvláštní edikty namířené proti této náboženské skupině roztočily dosud nevídaný kolotoč násilí, v jehož důsledku počet křesťanských mučedníků rapidně vzrostl. Na druhé straně se pod vlivem této státem organizované perzekuce začal měnit poměr většinové společnosti ke křesťanům a jejich pronásledování ztrácelo postupně podporu mezi obyvateli říše. Za Deciových nástupců a především za Diocletianova tzv. „velkého“ pronásle-

⁵¹ Některá z těchto osvědčení se dochovala na papyrových zlomcích v Egyptě. *Libellus* standardně obsahoval údaje o obětujícím, potvrzení, že řádně obětoval a okusil masa z obětního zvířete, jména dvou svědků, podpis místních orgánů a datum (většina zachovaných *libelli* pochází z období mezi 12. a 15. červencem 250). Blíže viz Ch. Butterweck, „*Martyriumssucht*“ in *der Alten Kirche?*, str. 148n.

⁵² Některí badatelé poukazují na to, že Deciův dekret nebyl namířen proti samotným křesťanským komunitám, ale že jeho cílem bylo posílit víru v tradiční božstva, kterou císař chápal jako výraz římské dominance (srv. J. B. Rives, *The Decree of Decius and the Religion of Empire*, in: *JRS* 89, 1999, str. 135–154).

dování se už většina pohanů ke státním zákrokům proti křesťanům stavěla buď indiferentně, někteří s pronásledovanými dokonce sympatizovali a pomáhali jim ukrýt se před úřady.⁵³ I někteří správci provincií neprojevovali při stíhání křesťanů přílišnou horlivost, a umožnili tak nejen jednotlivcům, nýbrž i celým křesťanským komunitám uniknout postihu. Křesťanské obce postupně ztrácely punc podvratných sekt a řada pohanů si začala uvědomovat, že vyznavači Krista se kromě své výjimečné zbožnosti od svých sousedů ničím neliší. Ke změně postoje většinové společnosti vůči křesťanům přispěl nepochybně i fakt, že jejich počet vytrvale stoupal, rozvíjela se institucionální struktura církve a rozšiřovalo se její charitativní působení. Křesťanští biskupové tak požívali ve společnosti stále větší autority.

Státem organizované pronásledování pokračovalo i za Deciových nástupců, zejména za Valeriana (253–260) a Galliena (253–268), kteří protikřesťanskou politiku svého předchůdce ještě utužili a v letech 257–258 vydali dva edikty namířené především proti křesťanskému kléru. První z nich křesťanům zakazoval shromažďovat se k bohoslužbám a biskupům a kněžím nařizoval odejít do vyhnanství, čímž zcela paralyzoval chod křesťanských obcí. Za neuposlechnutí tohoto výnosu hrozil trest smrti. Druhým dekretem z roku 258 Valerianus svoje původní nařízení dále zpřísnil a každý, kdo vyzýval k porušování prvního dekretu, měl být bez milosti popraven. Tento edikt byl tedy namířen především proti církevním hodnostářům a jeho obětí se stali někteří významní biskupové, jako byl papež Sixtus († 258) nebo kartáginský biskup Cyprianus († 258). Cyprianus, jemuž se za Deciova pronásledování podařilo zachránit útekem z Kartága, byl nejprve na základě prvního Valerianova dekretu v roce 257 vypovězen do vyhnanství do města Curubis, následujícího roku však byl eskortován zpět do Kartága a prokonzulem Galeriem Maximem odsouzen *ad gladium*.⁵⁴

Valerianovy dekrety dopadly na křesťanská společenství velice těžce, jejich životnost však byla naštěstí poměrně krátká. Už v roce 260 během tažení proti perskému králi Šápúrovi I. totiž císař Valerianus upadl do zajetí a jeho dekrety prakticky ztratily účinnost. Valerianův syn a spoluvládce Gallienus přestal jejich plnění vymáhat, a dokonce učinil vůči církvi určité vstřícné gesto a nařídil vrátit jí zkonfiskovaný majetek. Přestože nad křesťanskými komunitami stále visela hrozba možného pronásledování a císař Aurelianus (270–275) podle některých indicií připravoval další protikřesťanský edikt,⁵⁵ žila církev až do začátku 4. století v relativním klidu.

⁵³ Srv. G. E. M. de Ste. Croix, *Why Were the Early Christians Persecuted*, str. 26n.

⁵⁴ K Cyprianově mučednické smrti viz Pontius, *Vita Cypr.* 17–18.

⁵⁵ Eusebios z Kaisareie, *Hist. eccl.* VII,30,20 / *GCS NF* 6,2,714,9–12.

Systematické pronásledování za Decia a Valeriana postavilo věřící před těžké osobní dilema, zda se přiznat ke svému náboženskému přesvědčení a vystavit se perzekuci, nebo ho zapřít a zachránit si život. Na jedné straně stáli ti, kdo se podvolili tlaku úřadů a vykonali požadovanou děkovnou oběť. I když pro většinu z nich šlo o vynucený formální akt, pro církve představovali odpadlíky (*lapsi*), kteří se prohřešili proti své víře. Na opačném pólu stáli naopak ti, kdo se odmítli klanět pohanským modlám, třebaže se tím vystavovali perzekuci a hrozbě smrti. Ne všichni za svoji statečnost zaplatili životem a zařadili se mezi mučedníky (*martyres*). Mnozí podstoupili „jen“ věznění a mučení, případně byli vypovězeni do vyhnanství. V církevní terminologii byli všichni, kteří se nebáli přiznat ke své konfesi, ale nebyli za to popraveni, označováni jako „vyznavači“ (*confessores*). Většina křesťanů se ovšem pohybovala mezi těmito krajními polohami a dokázala si najít cestu, jak se přímé konfrontaci s úřady vyhnout. Římská byrokracie nebyla zdaleka tak efektivní jako moderní a možností, jak se vyhnout pronásledování a zároveň si zachovat tvář, se nabízela celá řada. Někteří křesťané si dokázali pomoci známostí nebo za úplatek opatřit falešné osvědčení o vykonání oběti, aniž by se samotného obětního aktu zúčastnili (tzv. *libellatici*). Místo jiných vykonali povinnou oběť jejich pohanští přátelé, kteří se za ně před úředníky vydávali. Dokonce jsou zmiňovány i případy kněží, kteří podplatili úředníky, aby zinscenovali jejich mučení. Když pak po skončení pronásledování žádali o zpětné přijetí do církve, vymlouvali se, že nedokázali odolat nesnesitelné fyzické bolesti.⁵⁶ Křesťané, kteří nedisponovali ani penězi, ani známostmi, měli vždy možnost uchýlit se na venkov, kam moc úředníků nedosáhla, a přečkat v závětrí, až nejhorší perzekuce pomine. Toto řešení ostatně zvolili i někteří biskupové, mimo jiné i biskup Cyprianus, což mu později předhazovali jeho protivníci v kartáginské křesťanské obci.

O tom, že křesťanů, kteří dokázali projevit ve věcech víry značnou míru pružnosti, nebylo málo, svědčí problémy s odpadlíky po odeznění Deciova pronásledování. Otázka, co s těmi, kteří zhřešili a pod nátlakem obětovali, vyvolávala v křesťanských obcích vášnivé diskuse, a vedla dokonce k vnitřnímu rozkolu v církvi. Na jedné straně stáli příznivci shovívavého postoje k odpadlíkům žádajícím o zpětné přijetí do církve, jako byl Cyprianův oponent v kartáginské církvi diákon Felicissimus nebo papež Cornelius (251 až 253);⁵⁷ na straně druhé stoupenci přísného postupu odmítající odpustit

⁵⁶ G. E. M. de Ste. Croix, *Aspects of the „Great“ Persecution*, str. 100.

⁵⁷ Shovívavý postoj ke křesťanům, kteří během pronásledování selhali, zaujímali i někteří budoucí mučedníci a *confessores*, někteří z nich dokonce udíleli odpadlíkům odpuštění bez vědomí biskupa. Příkladem mírného vztahu k odpadlíkům může být mučedník Pionios, jenž považoval za mnohem horší hřích konverzi k judaismu než formální obětování pohanským božstvům (srv. *Mart. Pion.* 4,3–21).

komukoli, kdo se během pronásledování nějak provinil. Ty reprezentoval římský kněz Novatianus, jenž požadoval, aby si církev zachovala čistotu panny a neposkvrnila své lůno přijetím hříšníků. Na synodu afrických biskupů v Kartágu v roce 251 se biskupovi Cyprianovi podařilo prosadit kompromis a *lapsi* měli být diferencováni podle stupně svého provinění. Těm, kteří obětovali (*sacrificati*),⁵⁸ měl být návrat do církve zapovězen a jejich vinu mohla odčinit jedině mučednická smrt, naopak libelliatikům měl být po absolvování předepsaného pokání umožněn návrat do lůna církve (*reconci- liatio*). Na následujícím synodu afrických biskupů v roce 252 pak byla na nátlak papeže Cornelia pravidla pro *reconci- liatio* ještě dále zmírněna a možnost opětového přijetí do církve získali i *sacrificati*. Stoupenci přísného postoje, tzv. *katharoi* („čisti“), na to reagovali odtržením od katolické církve a zvolením Novatiana vzdoropapežem (tzv. novatianovské schizma).⁵⁹ V katolické církvi tedy zvítězil mírný přístup k *lapsi*, a do svých funkcí byli dokonce znovu uvedeni i někteří klerici, kteří během pronásledování obětovali.

Největší zkouška pevnosti ve víře však členy křesťanské církve teprve čekala. Mezi únorem roku 303 a lednem roku 304 vydal totiž císař Diocletianus (284–305) celkem čtyři edikty, jejichž jediným cílem bylo zcela zničit křesťanskou církev (ještě předtím vydal podobný dekret namířený proti manichejcům).⁶⁰ Vzhledem k bezprecedentní míře státní represe a délce jejího trvání začali církevní historici nazývat toto pronásledování „velkým“. První z Diocletianových ediktů zakazoval pořádání křesťanských shromáždění a bohoslužeb a nařizoval zničení křesťanských kostelů, konfiskaci církevního majetku a zabavení veškerých křesťanských textů. Navíc hrozil těžkými tresty všem příslušníkům vyšších vrstev, kteří by se odmítli křesťanské víry vzdát. Druhý edikt byl namířen proti křesťanskému duchovenstvu a přikazoval uvěznit všechny dopadené kněze a církevní hodnostáře. Na něj navazující třetí edikt pak dával uvězněným duchovním možnost zajistit si beztrestnost pod podmínkou, že obětují státním božstvům nebo císaři.⁶¹ Poslední z Diocletianových ediktů, vydaný pravděpodobně až někdy na začátku roku 304, byl jakousi obdobou Deciova nařízení z roku 250, neboť ukládal pod trestem smrti všem občanům říše obětovat pohanským bohům.

⁵⁸ Variantou *sacrificatio* bylo *turificatio*, zapálení kadidla na oltáři pohanských bohů (odtud *turificati*), a *libatio*, vykonání úlitby (odtud *libatici*).

⁵⁹ Novatianova církev se udržela minimálně do 7. stol. a za její pokračovatele ve středověku jsou považováni bogomilové a kataři (blíže viz *LTK* VII,938n, s. v. *Novatianus*).

⁶⁰ Blíže k dataci ediktů a jejich obsahu viz G. E. M. de Ste. Croix, *Aspects of the „Great“ Persecution*, str. 75–113.

⁶¹ Zdá se, že tyto edikty nebyly vyhlášeny v západní polovině říše (srv. G. E. M. de Ste. Croix, *Aspects of the „Great“ Persecution*, str. 76).

Diocletianovo tažení proti křesťanům bylo součástí jeho snah o celkovou konsolidaci říše, kterou zdědil po svých předchůdcích ve značně neutěšeném stavu. Jeho vojenské, ekonomické a administrativní reformy šly ruku v ruce s konzervativním náboženským programem a snahou o morální obrodu. Politická stabilita a občanská loajalita představovaly pro tohoto vojáka původem z Dalmácie spojité nádoby a jeho snahou bylo stmelit obyvatelstvo značně nesourodého státního útvaru pod praporem jediného státního náboženství. V rámci svého politického programu kladl velký důraz na císařský kult (sám sebe prohlásil za syna Iova, božstva odpovědného podle tradičních představ za řád a pořádek, a užíval přídomku *Iovius*) a snažil se vynutit si na občanech říše, aby se tomuto kultu podřídili. Dobře si přitom uvědomoval, že jeho nejmocnějším protivníkem jsou právě křesťanské církve, které se početně rozrůstaly a úspěšně čelily veškerým snahám o podřízení se úřední moci. To pochopitelně vnímala státní administrativa jako ohrožení těžce vydobyté politické a sociální stability. Cílem kritizovaných Diocletianových dekretů proto bylo přinutit křesťany násilím, aby se vrátili zpět k tradičním kultům, a ty, kteří se odmítli podříditi, vyloučit ze společnosti občanů říše. Jak přiznávají i některé církevní autority, sám Diocletianus věřil, že se vše obejde bez většího krveprolití,⁶² a nepočítal s tak tvrdošíjným odporem církve a ochotou mnoha křesťanů k mučednictví.

Názory na to, do jaké míry „velké pronásledování“ postihlo křesťanskou církev a kolik bylo jeho skutečných obětí, se různí. Někteří badatelé mluví o tisících popravených věřících,⁶³ jiní označují počet postižených křesťanů za relativně malý.⁶⁴ Působnost Diocletianových dekretů v různých částech impéria byla přitom různá. Zatímco na Západě byla jejich platnost zrušena Constantinovým a Liciniovým dekretem už na přelomu roku 306 a 307, na Východě bylo jejich plnění vymáháno až do roku 324, kdy byl vládce východní poloviny říše Licinius (308–324) definitivně poražen svým spoluvládcem Constantinem. I když skutečné počty popravených křesťanů lze jen těžko odhadnout, je zřejmé, že martyrium bylo zkušeností jen hrstky křesťanských věřících a že většině z nich se podařilo hrozbě spojené s pronásledováním nějakým způsobem vyhnout. Oč menší byl počet skutečných mučedníků, o to větší byl jejich symbolický význam pro křesťanskou církev, která je po skončení pronásledování začala uctívat jako světce a rozvinula kolem nich celou mytologii.

⁶² Lactantius, *De mort. pers.* 11,8.

⁶³ W. H. C. Frend (*Martyrdom and Persecution*, str. 536n) odhaduje počet obětí na 2500–3000 na Západě a 3000–3500 na Východě.

⁶⁴ G. E. M. de Ste. Croix, *Aspects of the „Great“ Persecution*, str. 104.

II. *Illos libenter mori solere:* křesťanská koncepce mučednictví

Když v roce 185 správce Asie, C. Arrius Antoninus, předsedal jako obvykle soudnímu tribunálu v jednom z měst své provincie, protlačila se k němu skupina lidí, kteří se dobrovolně, aniž by je kdokoli udal, prohlásili za křesťany a dožadovali se trestu smrti. Překvapený prokonzul nechal nejprve několik z nich odvést a popravit, když se však i další dožadovali exekuce, máv podrážděně rukou a řecky na ně křikl: „Když chcete zemřít, ubožáci, můžete skočit ze skály nebo se oběsit.“⁶⁵ Takové výjevy, alespoň podle křesťanských pramenů, nebyly ojedinělé. Církevní historik Eusebios z Kaisareie se zmiňuje, že byl svědkem podobných scén v Horním Egyptě, kde se křesťané za „velkého“ pronásledování údajně sami hromadně hlásili soudcům, aby je potrestali.⁶⁶ Ve stejné době mělo také dojít k incidentu v palestinské Kaisareii. Správci provincie tam před amfiteátre zastoupilo cestu šest mladých křesťanů, kteří se doslechli, že jejich souvěrci mají být ten den předhozeni šelmám, a domáhali se, aby mohli zemřít spolu s nimi. Znechucený prokonzul jim však tuto radost nedopřál a nechal je v tichosti popravit mečem.⁶⁷

S podobným despektem jako prokonzul Arrius Antoninus se ke křesťanské touze po mučednické smrti stavěla většina pohanských obyvatel říše. Ani antičtí stoicky orientovaní intelektuálové, kteří jinak hájili právo člověka na dobrovolný odchod ze života, neměli pro ochotu k sebeobětování kvůli náboženskému přesvědčení příliš pochopení a považovali to za projev zvráceného fanatismu a za nesmyslné hazardování se životem. Stoický filozof Epiktétos označoval křesťanské pohrdání smrtí za „neohroženost ze zvyku“ (συνήθεια),⁶⁸ Marcus Aurelius zase mluvil o „umíněnosti“⁶⁹ a satirik Lúkiános pokládal absenci strachu ze smrti za jeden z nejcharakterističtějších rysů příslušníků této sekty.⁷⁰ Právě křesťany se měl inspirovat Lúkiánův antihrdina, kynický šarlatán Peregrínos Próteos, který se teatrálně upálil během olympijských her v roce 165. Nejotevřeněji však námitky, jež měla pohanská společnost vůči křesťanskému mučednictví, vyjádřil filozof Kelsos v proslulém protikřesťanském spise *Aléthés logos (Pravdivé slovo)*. Podle něj křesťané záměrně provokují římskou exekutivu k zákroku proti

⁶⁵ Tertullianus, *Ad Scap.* 5,1 / *CCL* 2,1131.

⁶⁶ Eusebios z Kaisareie, *Hist. eccl.* VIII,9,5 / *GCS NF* 6,2,756,30–758,7.

⁶⁷ Eusebios z Kaisareie, *De mart. Palaest.* 3,3–4 / *GCS NF* 6,2,910,17–911,6.

⁶⁸ Epiktétos, *Diss.* IV,7,6.

⁶⁹ Marcus Aurelius, *Ad se ipsum* XI,3.

⁷⁰ Srv. Lúkiános, *De morte Peregr.* 13.

sobě a jejich ochota obětovat život ve jménu nesmyslného náboženství není ničím jiným než znakem „duševní pomatenosti“.⁷¹ Vedle různých neobvyklých náboženských praktik přičítaných křesťanům se tedy „zvrácená“ touha po smrti stala jednou z hlavních charakteristik deklasujících toto náboženství v očích pohanů. Více než výmluvně to vystihuje výrok císaře Diocletiana, citovaný u církevního otce Lactantia: *illos libenter mori solere* („oni si v umírání libují“).⁷²

Na rozdíl od jiných výhrad vůči svému náboženství však křesťanští apo- logeté tuto představu o křesťanech nijak vehementně nevyvracejí a spíš v ní své pohanské kritiky utvrzují. Tertullianus například v závěru svého spisu *Apologeticum* píše, že věřícího „na tomto světě nezajímá nic jiného, než jak ho co nejdříve opustit“ (*nihil nostra refert in hoc aevo, nisi de eo quam celeriter excedere*).⁷³ Také v mučednických aktech je smrt martýrů standardně prezentována jako happy-end, z něhož by se měli všichni radovat, a když si mučedníci vyslechnou rozsudek smrti, dávají vždy najevo neskrývané nadšení. Jak to charakterizuje tentýž Tertullianus: „Jsou-li křesťané udáni, radují se, jsou-li obžalováni, nebrání se, jsou-li vyslýcháni, ke všemu se přiznají, a jsou-li odsouzeni k smrti, ještě za to poděkují.“⁷⁴ Odhodlání zemřít za každou cenu mučednickou smrtí, které dává najevo Ignatios z Antiochie ve svém dopise římské křesťanské obci, tedy nebylo ojedinělým projevem „abnormální mentality“, ale spíš součástí náboženské identity raných křesťanů. Vyznavači Krista se sami s oblibou prezentují jako ti, kteří si ze smrti nic nedělají a jsou vždy připraveni obětovat život pro svého Boha. Jako by být křesťanem automaticky znamenalo pro svou víru trpět a umírat. Mučednická smrt se stává nejvyšší metou pravého křesťana a vrcholným projevem jeho náboženského citění. Kde se však v křesťanech vzala tato láska k umírání (*amor mortis*) a co hnalo mírumilovné věřící, aby se dobrovolně vrhali do náručí smrti?

Otázka, kde a kdy se myšlenka mučednické smrti ve jménu víry zrodila, je stále předmětem vášnivých debat. Spor se vede především o to, zda jde o ryze křesťanský fenomén, nebo zda byla koncepce mučednictví přejata z judaismu či z antické tradice. Stoupenci prvního názoru argumentují tím, že idea sebeobětování jako svědectví o pravdivosti určitého náboženství byla jak Židům, tak Řekům a Římanům cizí a že samotný výraz *martyr* ve

⁷¹ Srv. Órigenés, *C. Cels.* VIII,65.

⁷² Lactantius, *De mort. pers.* 11,3.

⁷³ Tertullianus, *Apol.* 41,5 / *CCL* 1,156.

⁷⁴ Tertullianus, *Apol.* 1,12 / *CCL* 1,87: ... *si denotatur, gloriatur; si accusatur, non defendit; interrogatus vel ultro confitetur, damnatus gratias agit.*

významu „mučedník“ se poprvé objevuje až v křesťanských textech.⁷⁵ Podle jiných teorií má však koncepce martyria svůj původ v židovském prostředí⁷⁶ a svého explicitního vyjádření došla ve *Čtvrté knize makabejské*. Zde je příběh makabejských mučedníků, starce Eleazara a sedmi bratří a jejich matky, rozvinut do rozsáhlého podobenství o vítězství rozumu nad vášněmi a tělesným utrpením. Celkovým podáním i řadou společných motivů připomíná tento deuterokanonický spis, datovaný většinou do 2. poloviny 1. století, raně křesťanské martyrologické texty, a někteří autoři ho dokonce označují za „první mučednická akta“⁷⁷ a přímý model křesťanských autorů. Paralely ke křesťanské koncepci mučednické smrti lze ale najít i v antické literární tradici, která disponovala celou řadou exemplů dobrovolné smrti ve jménu morálních principů, počínaje Sókratem až po Catona Utického.⁷⁸ Učení o sebevraždě jako projevu svobodné vůle mudrce a jako výrazu vzdoru vůči tyranii, jež bylo vlastní především stoikům a kynikům, bývá někdy označováno za jakousi pohanskou obdobu křesťanského martyria.⁷⁹

Mnozí badatelé dnes upozorňují na úzkou provázanost pozdně antického myšlenkového světa a nemožnost izolovat koncepci mučednické smrti od dobového kulturně-politického kontextu. D. Boyarin například poukazuje na skutečnost, že v době, kdy se idea mučednické smrti začala formovat, nepředstavovaly ještě judaismus a křesťanství zcela separované náboženské směry a byly stále v úzkém vzájemném kontaktu. Proto je podle něj nesmírně obtížné vymezit, co je dědictvím judaismu a co křesťanskou inovací.⁸⁰ Judaismus ani křesťanství navíc neexistovaly ve vzduchoprázdnu, ale byly součástí širšího helénisticko-římského kulturního kontextu (samotná *Čtvrtá kniha makabejská* je produktem helenizovaného judaismu). Zrod koncepce mučednictví tedy zřejmě neprobíhal jako přímočarý evoluční proces, nýbrž spíše formou mnohostranného spolupůsobení různých vlivů, křesťanských, židovských i pohanských. Postupně, jak se tyto náboženské komunity vůči sobě navzájem vymezovaly, nabyla koncepce mučednictví v každé z nich své specifické formy a vytvořila si vlastní výrazové prostředky. Ve svých

⁷⁵ Ke stoupencům teorie křesťanského původu patřil především vlivný historik rané církve H. von Campenhausen (srv. *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen 1964²), ze současných badatelů ji zastává např. G. Bowersock (*Martyrdom and Rome*, Cambridge 1995).

⁷⁶ Reprezentantem tohoto názoru je zejména W. H. C. Frend (srv. *Martyrdom and Persecution*).

⁷⁷ W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution*, str. 45.

⁷⁸ Sókrata se dovolávají i někteří křesťanští mučedníci (srv. *Mart. Pion.* 17; *Mart. Apol.* 41).

⁷⁹ Srv. H. Rhee, *Early Christian Literature*, str. 45, která mluví v této souvislosti o „filozofických mučednících“.

⁸⁰ D. Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Judaism and Christianity*, Stanford 1999.

počátcích tedy mělo martyrium spíš podobu „fluidní koncepce“,⁸¹ rozvíjející se v průsečíku několika různých martyrologických diskurzů. Ignatiovy listy, raně křesťanská akta, *Čtvrtá kniha makabejská*, ale i některé pohanské texty (tzv. *acta martyrum paganorum*) jsou produktem společného sociálního, politického a intelektuálního prostředí. Najdeme v nich proto řadu společných rysů a motivů (radostné přijímání utrpení, potěšení z fyzické bolesti, prezentování mučednictví jako zápasu, v němž je odměnou mučednická koruna, důraz na teatrální aspekty umírání apod.), tento společný inventář se však v rámci oddělených martyrologických diskurzů přizpůsobil specifickým potřebám jednotlivých náboženských komunit.

Samotný výraz *martyr* (řec. $\omega\sigma\tau\upsilon\lambda\omicron\varsigma$) ve významu „mučedník“ pochází, jak již bylo řečeno, z křesťanského prostředí a slova z tohoto základu odvozená se poprvé objevila v polovině 2. století v textu o umučení smyrenského biskupa Polykarpa.⁸² Původní význam tohoto řeckého slova byl „svědek, pamětník“ a užívalo se ho zcela běžně v hovorovém jazyce i v právním kontextu. Hojně se také vyskytuje v Novém zákoně, kde jsou tímto výrazem většinou označováni apoštolové coby očití „svědci“ Ježíšova ukřižování a zmrtvýchvstání. Na dvou místech, v Janově *Zjevení* (*Zj* 2,13) a ve *Skutcích apoštolů* (*Sk* 22,20), však toto podstatné jméno figuruje v jiné spojitosti a bývá někdy interpretováno v martyrologickém významu. V prvním případě je spojením „věrný svědek Boží“ ($\omega\sigma\tau\upsilon\lambda\omicron\varsigma = \omega\gamma\iota\omega\tau\omicron\varsigma = \omega\gamma\iota\omega\tau\omicron\varsigma$) označen Antipás, jenž, jak autor dodává, „byl zabit mezi vámi, tam, kde bydlí satan“. Spojení substantiva $\omega\sigma\tau\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ s osobou, jež zjevně položila život za svou víru, bývá někdy chápáno jako první doklad užití tohoto slova ve stejném významu, v jakém ho známe z pozdějších martyrologických textů. Ještě více se diskutuje o druhém místě ze *Skutků apoštolských*, kde je „svědkem“ nazván sv. Štěpán, považovaný křesťanskou tradicí za jakéhoho protomartyra (prvomučedníka). Výraz $\omega\sigma\tau\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ je zde navíc spojován se Štěpánovým ukamennováním, takže může být chápán ve smyslu vydání svědectví prostřednictvím násilné smrti. Přestože je martyrologická interpretace obou těchto míst sporná, naznačuje možné cesty proměny sémantického významu slova *martyr* a spojení vyznání víry s mučednickou smrtí.⁸³

I když samotný výraz *martyr* ve významu „mučedník“ může být pozdějšího data, základem křesťanské koncepce martyria je interpretace Ježíšovy smrti na kříži jako vykupitelské oběti pro spásu lidstva. Kristus „nevinně

⁸¹ L. Grig, *Making Martyrs in Late Antiquity*, London 2004, str. 8.

⁸² *Mart. Polyc.* 1,2 ($\omega\sigma\tau\upsilon\lambda\omicron\varsigma$); 19,1 atd. V latinském písemnictví se pak poprvé objevuje v *Aktech mučedníků ze Scilli*, popisujících události datovatelné k roku 180.

⁸³ Srv. G. W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, str. 15.

trpěl pro spásu všech⁸⁴ a svou smrtí dal příklad svým věrným stoupencům, aby ho následovali. V tomto duchu byl také interpretován Ježíšův výrok: „Kdo chce jít se mnou, zapři sám sebe, vezmi svůj kříž a následuj mne. Neboť kdo by chtěl zachránit svůj život, ten o něj přijde; kdo však přijde o život pro mne a pro evangelium, zachrání jej.“⁸⁵ Martyrium tedy neznámá nic jiného než důsledné naplnění této Ježíšovy výzvy a následování „prvního mučedníka“ a „věrného a pravého svědka, jenž svou smrtí přemohl svého protivníka a svým utrpením a obětí nad ním zvítězil“.⁸⁶ Vydání svědectví o slávě Boží prostřednictvím mučednické smrti znamenalo v očích křesťanských autorů napodobení Kristova sebeobětování (*imitatio Christi*) a křesťanští martyrové jsou někdy v mučednických aktech přímo nazýváni „napodobiteli Krista“ (W¹S¹Ξ¹S¹D¹YF).⁸⁷ Přitom čím více detailů z Ježíšova fyzického utrpení se v mučednické smrti jeho napodobitelů opakuje, tím větší je jejich radost, neboť v tom vidí posvěcení své oběti. Když se například rozvášnění diváci dožadují, aby Perpetua a její druhové byli ještě před začátkem samotného gladiátorského zápasu bičováni, kvitují mučedníci s povděkem, že „je stihne také něco z utrpení jejich Pána“.⁸⁸ Některé martyrologické texty jsou dokonce programově postaveny na opakování motivů z pašijového příběhu: Polykarpův soudce se jmenuje Héródés,⁸⁹ světec vjíždí do Smyrny na oslu stejně jako Ježíš do Jeruzaléma,⁹⁰ jeho zatčení nápadně připomíná Ježíšovo zatčení v zahradě Getsemanské⁹¹ a před svým upálením je připoután na kříž (i když se odmítá nechat přitlouci hřeby).⁹²

Mučednická smrt jako *imitatio Christi* představuje v křesťanském chápání nejvyšší oběť Bohu a zároveň triumf v zápase s ďáblem. Rétorika oběti a rétorika zápasu se proto stávají neodmyslitelnou součástí martyrologických textů. Už Ignatios z Antiochie ve svém listu římské křesťanské obci mluví o své budoucí mučednické smrti jako o oběti (UD¹Σ)⁹³ a rovněž Órigenova teologie mučednictví vychází z pojetí martyria jako usmiřující oběti

⁸⁴ Srv. *Mart. Polyc.* 17,2.

⁸⁵ *Mk* 8,34–35; srv. Órigenés, *Exhort. mart.* 13 / *GCS* 2,13.

⁸⁶ *Mart. Lugd.* V,2,3.

⁸⁷ *Mart. Polyc.* 1,2; *Mart. Lugd.* V,2,2; Ignatios z Antiochie, *Ad Rom.* 6,3.

⁸⁸ *Srv. Pass. Perp.* 18,9.

⁸⁹ *Mart. Polyc.* 6,2; 8,2.

⁹⁰ *Srv. tamtéž*, 8,1.

⁹¹ *Srv. tamtéž*, 7,1.

⁹² *Srv. Mart. Polyc.* 13,3; autor *Umučení Polykarpova* na tyto paralely explicitně upozorňuje, když říká, že Polykarpova mučednická smrt probíhala „podle Kristova evangelia“ (*Mart. Polyc.* 19,2). Ke společným motivům Ježíšova a Polykarpova umučení srv. např. H. Rhee, *Early Christian Literature*, str. 96.

⁹³ Ignatios z Antiochie, *Ad Rom.* 2,2; 4,2.

Bohu.⁹⁴ Není proto divu, že obětní metaforika patří ke standardnímu inventáři martyrologických textů. Když například Polykarpa přivazují na kříž, přirovnává ho autor dopisu křesťanské obci ve Filoméliu k „beranovi označenému k oběti“ a nazývá ho „zápalnou obětí připravenou Bohu“.⁹⁵ Na podobné odkazy na obětní kontext lze narazit i v případě lyonských mučedníků Alexandra a Attala, jejichž smrt po krutém mučení v amfiteátru je charakterizována výrazem ἑθυσμένοι⁹⁶ („byli obětováni“) a stejného slovesa je užito i v souvislosti se smrtí svaté Blandiny.⁹⁷ Metaforika oběti navíc umožňuje proti sobě postavit pohanskou rituální praxi, založenou na vypočítavém pragmatismu a modloslužebnictví, a křesťanskou altruistickou formu obětování. Mučedníci odmítají přinést oběť pohanským bohům, aby se sami mohli stát obětí pravému Bohu, a demonstrovali tak převahu svého náboženství.⁹⁸

Mučednická smrt není prezentována jen jako oběť Bohu, ale zároveň jako vítězství v transcendentálním zápase s věčným protivníkem (Σῆμα τῆς Ἐξουσίας; Ὁ Ἄνθ), ďáblem. Pronásledovatelé hrají v tomto konfliktu roli pouhých statistiků, jejichž prostřednictvím se ďábel snaží zlomit víru křesťanů a získat nad nimi vládu.⁹⁹ Mučedník, jenž odmítne obětovat pohanským bohům a zaplatí za to svým životem, však oslabuje jeho moc a přispívá svým dílem k jeho konečné porážce. Při popisu tohoto konfliktu autoři mučednických akt využívají gladiátorského kontextu, v němž popravy křesťanů probíhaly, a programově pracují s terminologií atletických klání. Křesťanští martyrové jsou charakterizováni jako „zápasníci zbožnosti“ (Σῆμα τῆς Ἐξουσίας; Ὁ Ἄνθ),¹⁰⁰ kteří podstupují souboj s nepřítelem, aby dosáhli slavného vítězství a byli korunováni „věncem nesmrtelnosti“.¹⁰¹ Lyonský mučedník Attalos je nazýván „dobře připraveným bojovníkem“ (ὁ ἄριστος ἄθλητής),¹⁰² jeho pergamský soupeř Papylos „statečným zápasníkem“ (*fortis athleta*)¹⁰³ a rovněž Pionios je po své smrti přirovnáván k „zápasníkovi v plné síle a při-

⁹⁴ Srv. Órigenés, *Exhort. mart.* 30 / *GCS* 2,26–27.

⁹⁵ *Mart. Polyc.* 14,1.

⁹⁶ *Mart. Lugd.* V,1,51.

⁹⁷ *Tamt.*, V,1,56.

⁹⁸ Srv. *Pass. Perp.* 16,3 a poznámku 81 k českému překladu na str. 164.

⁹⁹ To, že utrpení křesťanů v areně je vnímáno pouze jako zástupný konflikt, nejlépe ilustruje proslulé Perpetuino vidění, v němž mučednice podstupuje zápas s ohyzdným Egypťanem. Perpetua ho interpretuje v tom smyslu, že ve skutečnosti nebude bojovat s divokými šelmami, nýbrž s ďáblem (srv. *Pass. Perp.* 10,5,14).

¹⁰⁰ Eusebios z Kaisarieie, *Hist. eccl.* V, pr. 4 / *GCS NF* 6,1,400,21n.

¹⁰¹ *Mart. Polyc.* 17,1.

¹⁰² *Mart. Lugd.* V,1,43.

¹⁰³ *Mart. Carp.* B 3,5 (latinská recenze); 35 (řecká recenze).

pravenému k boji“.¹⁰⁴ Dokonce i sám Kristus vystupuje v jednom z Perpetu-
iných vidění jako *lanista*,¹⁰⁵ což je latinský termín pro cvičitele gladiátorů
a pořadatele gladiátorských her.¹⁰⁶ Mučednictví jako oběť a zároveň triumf
víry se tedy stává součástí širšího plánu spásy a je dokladem nepřetržitého
působení Boží milosti, která prostřednictvím mučedníků přináší „věřícím
požehnání“ a „nevěřícím svědectví“.¹⁰⁷

Martyrium jako opakování a nápodoba Ježíšovy vykupitelské oběti
v sobě skrývá značný očištný potenciál, a to nejen pro samotného mučední-
ka, ale i pro členy jeho domovské obce. Církevní autority považovaly mu-
čednickou smrt za jeden z mála spolehlivých prostředků, jak může jedinec
dosáhnout individuální spásy.¹⁰⁸ Órigenés nazývá martyrium „kalichem
spásy“¹⁰⁹ a přisuzuje mu schopnost smýt z člověka jakýkoli hřích, jehož se
dopustil po křtu.¹¹⁰ Tertullianus zase věří, že zatímco duše všech zemřelých
zůstávají až do posledního soudu v podsvětí, duše mučedníků mají zajištěnu
přímou cestu do nebe.¹¹¹ Cyprianus dokonce doporučoval mučednictví od-
padlíkům, kteří obětovali v dobách Deciova pronásledování, jako jedinou
formu pokání, jež může odčinit jejich neodpuštělný hřích. Očišťující
funkce martyria souvisela s představou, že smrt z rukou pronásledovatelů
představuje jakousi druhou, vyšší formu křtu, při níž se místo vodou křtí
krví. Motiv krve proto hraje v křesťanské martyrologické literatuře důleži-
tou roli, neboť je fyzickým dokladem, že došlo k této vyšší formě očištění
duše.¹¹² Když mučedník Polykarpos hoří na hranici a jeho tělo odolává
plamenům, rozhodne se kat, že ho probodne dýkou. Ze vzniklé rány však
vytryskne takové množství krve, že oheň uhasne a přihlížející pohané si
uvědomí, jak „velký je rozdíl mezi nevěřícími a vyvolenými“.¹¹³ Schopnost
mučednické smrti přinášet vykoupení se nevztahovala pouze na martyra

¹⁰⁴ *Mart. Pion.* 22,2.

¹⁰⁵ *Pass. Perp.* 10,8.

¹⁰⁶ Tertullianus (*Ad mart.* 3 / *CCL* 1,5) dokonce aplikuje latinizovanou atletickou terminologii
na všechny osoby Boží Trojice: Bůh je pasován na pořadatele zápasu (*agonothetes*), Duch svatý
na trenéra (*xystarches*) a Ježíš Kristus na rozhodčího (*epistates*).

¹⁰⁷ *Srv. Pass. Perp.* 1,5.

¹⁰⁸ *Srv. Kléméns Alexandrijský, Strom.* IV,9,73,1–5 / *GCS* 15,281,3–14; Tertullianus, *Ad mart.*
1,6 / *CCL* 1,3; *Apol.* 50,15–16 / *CCL* 1,171; Cyprianus doporučoval mučednictví jako prostře-
dek, jak se očistit z hříchů apostaze (*srv. De laps.* 13 / *CCL* 3,227n); ke statutu mučedníků *srv.*
též P. Kitzler, *Q. S. F. Tertullianus – Povzbuzení mučedníkům (Ad martyras)*, in: *Teologický sbor-
ník* 4, 2002, str. 55–62.

¹⁰⁹ Órigenés, *Exhort. mart.* 28 / *GCS* 2,24.

¹¹⁰ Órigenés, *Exhort. mart.* 39 / *GCS* 2,37; podobně Tertullianus, *Scorp.* 6,9 / *CCL* 2,1080.

¹¹¹ Tertullianus, *De an.* 55,4 / *CCL* 2,862n.

¹¹² *Srv. též např. níže, pozn. 93 k textu Umučení svatých Perpetuy a Felicity na str. 167n.*

¹¹³ *Mart. Polyc.* 16,1.

samotného, ale odlesk milosti, které se mu dostalo, padal i na další věřící z jeho komunity. Protože světec, jenž zemřel pro víru, měl podle obecných představ zajištěno místo v těsné blízkosti Boha,¹¹⁴ byla mu dána možnost intervenovat za jiné, a to ještě před jeho mučednickou smrtí. Perpetua tak svými modlitbami ve vězení dosáhne zmírnění trestu pro svého zemřelého bratra Deinokrata, třebaže nebyl pokřtěn,¹¹⁵ lyonští mučedníci zase „prolévají mnoho slz v prosbách k Otci“ za své bratry, kteří při pronásledování podlehlí a obětovali. Mučedníci tedy disponují zvláštní nadpřirozenou mocí, jež jim zajišťuje v rámci církve výsadní postavení, někdy jsou dokonce stavěni na roveň apoštolům nebo andělům. Obestírá je proto zvláštní charisma, které se vymyká církevní hierarchii a s nímž se museli potýkat i někteří biskupové.

Fascinace mučednickou smrtí, kterou projevovali někteří křesťané, narážela na nepochopení nejen v řadách pohanů, ale i u některých církevních autorit, které mnohdy považovaly záměrné provokování římských úřadů za zbytečné a pro věc samotné křesťanské víry spíše škodlivé. Někteří biskupové jak na Západě, tak na Východě se k mučednictví stavěli rezervovaně či je přímo kritizovali, zvláště v případě tzv. dobrovolného mučednictví. Kléméns Alexandrijský kupříkladu na jedné straně kritizuje gnostiky za jejich odmítavý postoj k martyrii, na druhé straně však sám relativizuje jeho význam tím, že dává přednost jiným, méně teatrálním způsobům, jak dosáhnout individuální spásy.¹¹⁶ Mučednická smrt je podle něj určena jen vyvoleným a věřící se pro ni nemůže rozhodnout sám o své vůli, nýbrž musí počkat na Boží pokyn v podobě znamení. Pokud se někdo vydá úřadům sám od sebe, aniž by mu Bůh dal zřetelný signál, pak se podle Klémenta nejedná o skutečné mučednictví, nýbrž o obyčejnou sebevraždu, postrádající jakýkoli vyšší smysl, a proto stejně prázdnou jako „dobrovolná smrt indicických bráhmanů“.¹¹⁷ Proti vyprovokované mučednické smrti se stavěli i další církevní otcové jako Cyprianus, Lactantius nebo Petr z Alexandrie. Biskup Mensurius z Kartága nejen odmítal přiznat těm, kteří se dobrovolně vydali

¹¹⁴ Srv. *Mart. Lugd.* V,2,3.

¹¹⁵ *Pass. Perp.* 7–8; k teologické problematičnosti tohoto místa srv. komentář k *Umučení svatých Perpetuy a Felicity*, str. 158, pozn. 59.

¹¹⁶ Klémentova rezervovanost vůči mučednictví se někdy vysvětluje jeho osobní zkušeností. Když totiž v roce 202 vypuklo pronásledování křesťanů v Alexandrii, Kléméns pronásledovatelům rozhodně nešel v ústrety, aby se jim vydal, a radši se potichu vytratil z města. Jeho opatrnost ostře kontrastovala s entusiasmem jeho mladého žáka Órigena. Toho zachránila před mučednickou smrtí jen lest jeho matky, která mu schovala šaty, takže nemohl opustit dům a jít se přihlásit úřadům (srv. Eusebios z Kaisareie, *Hist. eccl.* VI,2,3–5 / *GCS NF* 6,2520,3–16).

¹¹⁷ Kléméns Alexandrijský, *Strom.* IV,4,17,1–3 / *GCS* 15,256,11–18.

úřadům, status mučedníků, ale dokonce je obviňoval z toho, že jim mučednická smrt slouží jen jako zástěrka, aby se zbavili dluhů nebo si zajistili odpuštění svých zločinů.¹¹⁸

Provokování mučednické smrti je obvykle přisuzováno pouze heretickým sektám, především montanistům a donatistům.¹¹⁹ Ortodoxní křesťané podle kanonického výkladu o mučednickou smrt sami neusilovali a podstoupili ji pouze tehdy, byli-li postaveni před volbu odpadnout od své víry, nebo pro ni zemřít. Za příklad pravověrného postoje bývá obvykle považován smyrenský biskup Polykarpos, o němž autor dopisu adresovaného křesťanům ve Filoméliu tvrdí, že „čekal, až bude vydán, jak to učinil náš Pán“.¹²⁰ V tomto textu je také uveden odstrašující příklad dobrovolného mučedníka jménem Quintus, jenž se přes svůj strach z šelem dobrovolně vydá soudci, aby nakonec pod tlakem zradil a obětoval. Vypravěč to komentuje lakonicky: „Proto, bratři, nechválíme ty, kdo se sami hlásí, protože to evangelium neučí.“¹²¹ Ve skutečnosti ale nejsou pro rozlišování mučedníků na ortodoxní a heretické žádné historické podklady. Ve většině případů nejsou známy ani konkrétní okolnosti zatčení mučedníků, ani jejich příslušnost k jednotlivým křesťanským skupinám. Dělení na ortodoxní křesťany a heretiky je tak spíše zpětnou projekcí, jež nemá ve 2. a 3. století, v době považované za „zlatý věk“ mučedníků, žádné opodstatnění. V raném křesťanství této doby se lze jen velice těžko dobrat nějaké jednotné ortodoxní věrouky, neboť jednotlivá křesťanská společenství si často různé dogmatické otázky vykládala po svém. To platí i o vztahu k mučednictví, jemuž byla v rámci různých křesťanských obcí přisuzována odlišná hodnota. Jak soudí většina dnešních badatelů, dobrovolné mučednictví nelze v žádném případě omezovat pouze na heretické či menšinové směry křesťanství.¹²²

V martyrologické tradici nalezneme celou řadu příkladů, kdy lze jednání křesťanů posuzovat jako „dobrovolné“ mučednictví. Lucius, jenž se zastane

¹¹⁸ Srv. G. E. M. de Ste. Croix, *Aspects of the „Great“ Persecution*, str. 83; Mensurius sám ovšem neměl úplně čisté svědomí, neboť v době velkého pronásledování údajně patřil k tzv. *traditores*, tedy těm, kteří dobrovolně vydali svaté texty do rukou úřadů (*traditio*).

¹¹⁹ Za montanisty označují někteří badatelé i křesťany, kteří se domáhali mučednické smrti na prokonzulovi Asie, Arriu Antoninovi (srv. W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution*, str. 293).
¹²⁰ *Mart. Polyc.* 1,2.

¹²¹ *Mart. Polyc.* 4; H. von Campenhausen vyvozuje z Quintova fryžského původu, že byl předchůdcem montanistů, a celé místo považuje za pozdější interpolaci motivovanou polemikou s montanisty (srv. *Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpymartyriums*, in: týž, *Aus der Frühzeit des Christentums*, Tübingen 1963, str. 268–271).

¹²² Srv. G. E. M. de Ste. Croix, *Why Were the Early Christians Persecuted?*, str. 234; týž, *Voluntary Martyrdom in the Early Church*, in: týž, *Christian Persecution, Martyrdom, & Orthodoxy*, Oxford 2006, str. 153–200.

obviněného Ptolemaia,¹²³ nebo Vettius Epagathus, který se pokouší o totéž v případě lyonských mučedníků,¹²⁴ mohou být při troše dobré vůle ještě chápáni jako pouzí zastánci legality soudního procesu s křesťany. Případ dalšího z lyonských mučedníků, Alexandra, jenž hlasitě povzbuzuje vyslychané mučedníky a upozorňuje na sebe mezi diváky, už ale nelze hodnotit jinak než jako vyprovokované mučednictví. Také Saturus je Perpetuou označen za mučedníka, který se „dobrovolně vydal úřadům“ (*qui postea se propter nos ultro tradiderat*),¹²⁵ a čin Agathoníky, jež se pod dojmem hrdinské smrti mučedníka Karpa sama vrhne na kříž a nechá se upálit, představuje extrémní případ spontánního sekundárního mučednictví.¹²⁶ K nejznámějším martýrům, kteří se sami vydali do rukou exekutivy, však patří diákon Euplos. Ten se v roce 304 postavil se zakázaným evangeliem v ruce před vrata místodržitelského paláce v sicilské Katánii a začal křičet: „Jsem křesťan a chci zemřít.“ Nato ho prokonzul Calvisianus nechal přivést do soudní síně a odsoudil ho k smrti.¹²⁷ O tom, že nešlo jen o ojedinělé výstřelky fanatismu, svědčí i díla některých církevních otců, kteří nejenže dobrovolné mučednictví nezavrhuji, ale dokonce k němu nepřímou vyzývají. Podle Tertulliana je mučednictví povinností každého křesťana a nikdo by se mu neměl vyhýbat, zvláště ne církevní hodnostáři,¹²⁸ a ani Órigenés v rozporu s obvyklým míněním badatelů nemá proti dobrovolnému mučednictví žádné námitky a je mu spíš nakloněn.¹²⁹ Zdá se, že spontánní mučednictví bylo ve skutečnosti mnohem rozšířenější, než se obvykle připouští, a že se netýkalo jen heretických sekt, nýbrž i ortodoxní církve.¹³⁰ Martyrium nepochybně mělo pro křesťany zvláštní přitažlivost a mnozí věřící byli ochotni následovat Ježíšovu výzvu a jít dobrovolně vstříc smrti. Pohled na křesťany spontánně se hlásící ke své víře a dožadující se mučednictví však nefascinoval jen stoupence Krista, nýbrž i mnohé pohanské diváky. A někteří z nich pod dojmem oné krvavé podívané začali uvažovat, zda toto podivné náboženství nemá něco do sebe. Jak příznává apologeta Iústinos, byl to právě pohled na křesťanské mučedníky, co ho, ještě jako pohana, přesvědčilo, aby konvertoval ke křesťanství.¹³¹

¹²³ *Mart. Ptol. Luc.* 15–16.

¹²⁴ *Mart. Lugd.* V,1,10.

¹²⁵ *Pass. Perp.* 4,5.

¹²⁶ *Mart. Carp.* 42–47; latinská recenze tento aspekt mučednické smrti Agathoníky potlačuje (srv. úvod P. Dudzika k *Umučení svatých Karpa, Papyla a Agathoníky*, str. 86).

¹²⁷ *Srv. Acta Eupli* 1–2.

¹²⁸ *Srv. Tertullianus, De fuga* 11 / *CCL* 2,1148n.

¹²⁹ *Srv. J. A. Droge – J. D. Tabor, A Noble Death. Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity*, San Francisco 1992, str. 152.

¹³⁰ *Srv. G. E. M. de Ste. Croix, Why Were the Early Christians Persecuted?*, str. 21–24; týž, *Aspects of the „Great“ Persecution*, str. 102.

¹³¹ Iústinos Mučedník, *Apol.* II,12.