Raní křesťanští spisovatelé a císařský kult[1]

■ MAGDALENA MORAVOVÁ (Praha)

V současné historiografii dochází k přehodnocení starších názorů na vliv císařského kultu v římské společnosti i na vztah obyvatel římské říše ke kultu. Děje se tak souběžně s tím, jak roste díky stále novým archeologickým a epigrafickým studiím naše povědomí o jeho formální podobě, pestrosti projevů, včetně spontánních a neoficiálních. I proto mohly být starší názory, jež nejlépe vystihuje K. Latte, že císařský kult byl naprosto formální institucí bez náboženského obsahu, určenou pouze k podpoře moci panovníka,[2] podrobeny zásadní revizi. Přesto i dnes přetrvává problém, jak vlastně císařský kult v Římě definovat a co vše se do něj dá zahrnout. Ukazuje se, že římské státní náboženství bylo nejen mnohem konzistentnější, než se v minulosti soudilo, ale že zároveň projevovalo i mnohem více životnosti, a to i v době, kdy bylo obecně pokládáno již za „mrtvé" a kdy dominantní postavení v náboženském životě Římanů začalo zaujímat křesťanství.

Kult římského císaře dokonce v mnoha ohledech ovlivnil utváření kánonů rané křesťanské církve, liturgie a „zbožných formulí". Zajímavé je i zjištění, že podobnost některých aspektů obou kultů po jistou, nikoli až tak krátkou dobu, kupodivu umožňovala jejich vcelku smírnou koexistenci. Toto období ukončily až postupné vnitřní proměny obou kultů vrcholící v polovině 3. století.

Analýze tohoto vývoje by měla předcházet jasná definice císařského kultu, jež je však velmi obtížná. Císařský kult, který je systematicky budován již od počátku principátu, existoval v zásadě ve dvou formách – jako oficiální (jehož podoba a forma byla stanovena „shora") a jako neoficiální (kam můžeme zahrnout všechny ostatní do různé míry spontánní projevy náboženské [?] úcty vůči panovníkovi).

Oficiální císařský kult zahrnoval kult vladaře a jeho rodiny. Spojoval v sobě soubor kultů a projevů rituálního charakteru, které měly společný objekt, tzn. uctívání císaře, jeho rodiny, předků, ale i římských státních božstev, abstraktních ctností a idejí, které jsou s panovníkem úzce spojeny a k nimž je často připodobňován. Cílem kultu bylo vždy přispět k upevnění ideologických (tj. náboženských) a politických základů mnohonárodnostní a mnohokulturní říše a posílit loajalitu jejích obyvatel k panovníkovi a státu. Tuto loajalitu se dařilo získat tím, že jedinci aktivně se podílející na kultu – kněží, členové kolegií a bratrstev apod. – dostali možnost postupu na společenském žebříčku. To platí především o tzv. *augustales*, jejichž kolegia se v různých místních modifikacích vyskytovala po celé říši. Díky nim se do oficiální struktury římské společnosti úspěšně včlenila početná vrstva majetných, avšak jinak neplnoprávných propuštěnců. Také širokým masám se díky společenským a kultovním aktivitám spjatým s uctíváním panovníka (*imperator*, *princeps* apod.), který je vnímán především jako *pater patriae* zajišťující *pax deorum*, ochraňující celý *orbis Romanus*, nabízí možnost identifikovat se s římským státem.

Císařský kult se v projevech spontánní zbožnosti, v jejich formě i četnosti ve východních[3] a západních provinciích lišil,[4] rozhodně však existoval v celém římském imperiu.

V mnoha ohledech je obtížné nalézt jasnou hranici mezi oficiálním kultem a aktivitami vycházejícími ze spontánní ochoty jednotlivců. První křesťanští autoři však v tomto směru příliš nerozlišovali. V raných apologetických spisech pokládali za nejspornější otázky především oběť pohanským bohům *pro salute imperatoris* a přísahu (eventuálně modlitbu) k císařovu Geniu (*Genius imperatoris*, event. *Genius Augusti*). Zásadní odmítnutí těchto praktik však u prvních křesťanských spisovatelů neznamenalo ještě výslovné odmítnutí podřídit se autoritě římského státu a moci císaře.

Ve většině případů vystupují apologeti vůči římskému státu v tomto období smírně a pozitivně a mimo jiné se snaží vysvětlit, proč jsou pro ně oběti a modlitby spjaté se státním kultem nepřijatelné.

Protože pro Římany bylo původně křesťanství především *superstitio*,[5] ohrožující *pax deorum*, tj. stávající řád, a nepokládali je za skutečné náboženství (*religio*), bránili první apologeti, jako Klement, Justinus, Tatianus,

[1] Článek vznikl v rámci VZ MSM 0021620827.

[2] LATTE (1960: 312) označuje kultické projevy s politickým podtextem za „Loyalitätsreligion der Kaiserzeit".

[3] PRICE (1984).

[4] FISHWICK (1991-1992, 2002 a 2004).

[5] Nebo *religio illicita*, *prava*. Suetonius či Tacitus hovoří o zločinech křesťanů: *flagitium*, *tumulare*, *odium generis humani*, *superstitio malefica*, *exitiabilis* atd. (např. SUETONIUS, *Nero* 16,2, či TACITUS, *Annales* 15.44,3) v podobném duchu, jako jsou u Livia (39,8,1-19) popisovány výstřelky při bakchanáliích v roce 186 př. n. l. Římské společnosti, jejíž názor prezentují, vadí údajné zločiny křesťanů, nikoli ještě jejich vztah k oficiálnímu kultu.

Athénagorás, Tertullianus,[6] křesťanství z morálního hlediska (vyvraceli obvinění z kanibalismu a morálních excesů atd.). Kromě Tertulliana,[7] který oběti císaři jednoznačně odmítl, stejně tak jako jeho božskost, se však apologeti přímo k císařskému kultu téměř nevyjadřovali, obvykle se spokojili s vysvětlením, proč odmítají idolatrii jako takovou.[8] Postoj k římskému státu vysvětluje Tertullianus především ve svých třech apologetických spisech (*Apologeticum*, *Ad nationes*, *Ad Scapulam*).[9] Pokud měl nějaké výhrady k římským císařům, týkaly se jen některých z nich a některých státních hodnostářů, naproti tomu výslovně pozitivně hodnotí Septimia Severa.[10] Také Cyprianus vyjadřuje později podobný názor ve spise *Ad Demetrium*.[11] Postoj, který zaujal před římskými úřady, se dochoval v jeho martyrologiu.[12] Dokonce i mnohem později píšící Lactantius neodmítá moc římského panovníka a rozlišuje mezi dobrými a špatnými vládci; k těm druhým z pochopitelných důvodů řadí především Domitiana a Decia. Období mezi jejich vládou oceňuje především jako *longa pax* pro křesťany.[13] V počátcích formování církevního řádu, poté co církev vytlačila na okraj montanisty, kteří tendovali k charismatickým excesům,

[6] Především v dílech *Apologeticum* a *De idolatria*; rovněž ve spise *De pallio* zdůvodňuje Tertullianus svoji pozici filozofa (*pallium* jako šat filozofa) oproti světskému člověku (*toga*) – tedy svoji izolaci od světa.

[7] TERTULLIANUS, *Ad Scapulam* 2,8: *Itaque sacrificamus pro salute imperatoris. Sed deo nostro et ipsius, sed quomodo praecepit deus, pura prece. Non enim eget deus* [...] *odoris aut sanguinis alicuius, haec enim daemoniorum pabula sunt.* Podobně též např. *De spectaculis* 30,3.

[8] Srov. *Nový zákon*, např. 1 Petr 2,11-18: [...] *podřiďte se každému lidskému zřízení* [...] *králi* [...] *místodržícímu* [...] *Boha se bojte, krále ctěte* [...]; 1 Pavel 13-14: *Každý ať se podřizuje vládní moci, neboť není moci leč od Boha* [...] *Dávejte každému, co jste povinní* [...] – *Bible*, ekumenický překlad, Praha 1986; více níže.

[9] TERTULLIANUS, *Apologeticum* 30,1: *Nos enim pro salute imperatorum Deum invocamus aeternum, Deum verum, Deum vivum quem et ipsi imperatores propitium sibi praeter ceteros malunt*; [...] *de pectore oramus, precantes sumus semper pro omnibus imperatoribus, vitam illis prolixam, imperium securum, domum tutum, exercitus fortes, senatum fidelem, populum probum, orbem quietum quaecumque hominis et Caesaris vota sunt*; 32,2: [...] *sed et iuramus sicut non per Genios Caesarum, ita per salutem eorum quae et augustior omnibus geniis* [...] *nos iudicium dei suspicimus in imperatoribus, qui gentibus illos praefecit* [...]; 33,1: [...] *Noster est magis Caesar a nostro deo constitutus*; *non enim deum imperatorem dicam, vel quia mentiri nescio* [...] (slova mučedníka Achatia v roce 250 před legátem v Pisidii); též 10,1 a 24,1,4, kde Tertullianus říká: [...] *sacrilegii et maiestatis rei convenimur*. Text pochází z roku 197.

[10] TERTULLIANUS, *Apologeticum* 4,8.

[11] CYPRIANUS, *Ad Demetrium* 20,3: *pro pace et salute vestra* [...] *instanter oramus.*

[12] *Passio Cypriani* 1,2: [...] *rogamus semper et deprecamur* [...] *pro vobis et pro omnibus hominibus et pro incolumitate ipsorum imperatorum.*

[13] LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum* 3,4.

zaznamenáváme ještě zřetelnou snahu zakomponovat křesťanství do struktury římského státu. Takový příklad poskytuje biskup Klement Římský v *Listě korintským křesťanům*.[14] Autorovým cílem není jen obnovit řád v korintské křesťanské obci, ale i obhájit křesťanský kult.

Augustovská reforma náboženství dala vznik pojmu *pax deorum*, který, jak se obecně soudí,[15] byl vnímán jako zachovávání jak náboženského, tak politického světového řádu. Udržení tohoto „božího míru" a jeho oslavování pociťovala římská společnost doby principátu jako vlastenecký a morální požadavek. Nově christianizované komunity v Malé Asii, které se přijetím nové víry vyčlenily ze státního systému, se evidentně pokoušely o vlastní reintegraci.[16] Jejich začlenění do společnosti muselo samozřejmě být podmíněno vyjmutím z přímé účasti na císařském kultu, jak to vyjádřil např. Tertullianus.[17] Také Klement Římský potvrzuje, že křesťané mohou, podobně jako židé, zachovat loajalitu ke státu a modlit se za císaře, aniž by se účastnili císařského kultu. Sám se modlí za mír v říši: *pax deorum* (4,59-60,4-61,3). Co se týče prosazování *pax deorum*, lze u Klementa nalézt jistou paralelu ke *Skutkům apoštolů* (které však s velkou pravděpodobností neznal). Ve *Skutcích* rovněž nenajdeme přímý konflikt s císařským kultem, jenž je naopak patrný v o něco pozdějším *Zjevení svatého Jana*, reagujícím nepochybně na Domitianovy „divinizační" tendence.[18] Jejich autor se rozhodl přepracovat křesťanskou eschatologii, v níž potlačil prvky apokalyptického soudu a utrpení, a nahradil je očekáváním vlády míru a naplnění nadějí (*pax Christi*), čímž se podobně jako Klement přiblížil Augustovu *saeculum aureum*. Ve *Skutcích* nacházíme kladné zdůvodnění základních pojmů císařského kultu (*pax deorum*, *saeculum aureum*): klade se v nich důraz na *eiréné*, *níké* a *sótéria* spíše než na mučednický aspekt křesťanství a na spásu skrze utrpení. Ve *Skutcích* se odkazuje na „léto milosti Hospodinovy"[19] chápané jako jasná paralela

[14] Klementova *Epistola ad Corinthios*, někdy označovaná jako *1. list Klementův* vznikla v Domitianově době (kolem 96) v Římě.

[15] GRANT (1978: 19).

[16] I u Klementa Římského je ovšem patrná diasporní mentalita, podle níž jsou křesťané cizinci v otčině, i když zachovávají zákony a překonávají je vlastním způsobem života (v podobném duchu se nese např. i apologetická *Epistola ad Diognetum*).

[17] TERTULLIANUS, *Apologeticum* 33,3: *hesterni sumus, et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella,* [...] *senatum, forum, sola vobis reliquimus templa*; 42,3: [...] *navigamus et nos vobiscum militamus et rusticamur et mercamur.*

[18] Spis věnovaný Theofilovi a jeho křesťanskému kroužku vznikl v letech 70-90. Názory na dataci se různí, např. JONES (1992: 115) dataci *Zjevení* do Domitianovy doby vyvrací; MIGNOT (2005: 35) soudí, že poslední redakce spadá do sklonku jeho vlády. Podobně i BRENT (1999: 166n.).

[19] *Lk* 4,18.

Augustova *saeculum aureum*. Porušení *pacis dei/deorum* je odmítáno a stoické metafyzické zdůvodnění císařského řádu, tj. *pax deorum*, se proměňuje v *pax Christi*. Stoická etika v kontextu císařského *pax deorum* chápala morální život jako život řádného občana císařství. Také Klement ji vnímá v christianizovaném smyslu (občan-křesťan) a odmítá apokalyptismus, společenský neklid a rozpory.[20] Jak autor *Skutků*, tak Klement reflektují některé, pro ně přijatelné prvky císařského kultu, rekonstruují ideologii císařství a vytvářejí hodnotový systém křesťanské (kontra-)kultury tím, že zdůrazňují řád, harmonii, již přináší Bůh a jež se realizuje v komunitě tím, že tato zachovává řád.[21]

Snad i díky tomu byly po jistou dobu, v období mezi 2. a počátkem 3. století, vztahy mezi křesťany a majoritní společností v rovině v podstatě klidného soužití. Na něm neměnila nic ani občasná pronásledování křesťanů ze strany římského státu a naopak křesťanské výpady proti pohanskému Římu. V té době ještě izolovaná pronásledování byla zaměřena většinou proti jednotlivcům.[22] Dosud neexistoval ani právní nátlak na praktikování císařského kultu, pouze tlak sociální, který vyciťuje Tertullianus (*De corona*). Biblické a křesťanské spisy byly dokonce od poloviny 2. století běžně dostupné v knihkupectvích, jak dosvědčuje Órigenés, který si stěžuje na jejich falzifikování v pohanských písárnách.[23]

V polovině 3. století však dochází ke změně postojů a vzájemnému vymezení křesťanů a římského státu a z toho vyplývajícím důsledkům. Je možné se ptát, co k této dramatické změně vedlo. Jsou výroky křesťanských autorů odmítající i dosud respektovanou světskou autoritu státu reakcí na římské pronásledování? Nebo naopak římské pronásledování sílí a nabývá plošných rozměrů v důsledku změny postojů stále sílících křesťanských obcí? V uvedené době však rozhodně rostla kritičnost křesťanů k většině rituálů a aktivit spojených s kultem. Sochy a symboly objevující se při pohanských slavnostech jsou pro

[20] WENGST (1987: 441).

[21] Pojem kontra-kultura vzniká v sociologii 60. let pro označení minoritní skupiny, která vědomě zaujímá odlišné postoje a prosazuje jiné hodnoty než majoritní společnost. Díky tomu se její členové snaží v rámci své skupiny získat sociální postavení, které jim majoritní společnost upírá (YINGER: 1960). Kontra-kultura se inspiruje majoritní kulturou a adaptuje její hodnoty, čímž se vůči ní vymezuje. Nemusí jít nutně jen o reverzi těchto hodnot (v takovém případě dochází i k násilným střetům s majoritní kulturou), spíše o vytvoření paralelní kultury s vlastními hodnotami a společenskou hierarchií. Mučednictví nebo i askeze jako vrchol společenského žebříčku křesťanů poskytuje dobrý příklad kontrakulturního modelu – srov. BRENT (1999).

[22] Nejpočetnější skupinou mučedníků před rokem 251 bylo, pokud nepočítáme pronásledování za Nerona, čtyřicet čtyři mučedníků z Lyonu.

[23] MARKSCHIES (2004: 93n.) odkazuje na Órigenovy *Commentariorum series* 134 k *Mt* 27,45.

křesťany zosobněnými démony a modlami,[24] křesťané odmítají zdobit dveře, rozsvěcovat lampy, účastnit se her.[25] I když účast na nich nebyla zcela v rozporu s křesťanským přesvědčením, teologové a církevní představitelé ji stále více napadali. Z morálního hlediska byly dokonce *ludi scaenici* pro křesťany ještě nepřijatelnější než *venationes* a *munera*, protože svádějí k neslušnému životu mimo divadlo.[26] Proti divadlu, hercům i gladiátorským a boxerským zápasům ostře vystoupil např. i Tatianus.[27] Gladiátorské hry odmítl i Athénagorás. Irenaeus ve svém spise *Adversus haereses* poprvé spojil hry s modloslužbou. Téma vztahu křesťana k hrám nejvíce rozpracoval Tertullianus ve svém spise *De spectaculis*. Pokládá hry za neslučitelné s vírou, s pravým náboženstvím a pravou poslušností vůči božím zákonům, stejně tak jako s křesťanskou naukou (*disciplina*) a konečně také s pravým Bohem (*verus Christus*) a pravdou (*veritas*) proto, že podstatu her představuje modloslužba.[28]

Důsledkem odmítání vnějších projevů kultu a jeho rituálů byla v konečném důsledku rovněž izolace křesťanů uvnitř života obce, jíž se původně bránili. Dělníci pracující pro císařský kult, sochaři, malíři, výrobci amuletů apod. se totiž po konverzi museli svého povolání vzdát. Podobně i vyšší důstojníci císařského vojska, kteří se stali křesťany a byli postaveni před povinnost obětovat, museli volit mezi příslušností k církvi, nebo světu. Tento text z 3. století, pravděpodobně z pera Hyppolita Římského, ostatně zakazoval vojákům zabíjet a soudcům a úředníkům přikazoval opustit jejich posty.[29]

V podstatě paralelně se sílícím sebevědomím a radikalismem křesťanské církve sílí i odpor římské společnosti vůči ní. Ve společnosti sílí tendence k hledání universální jednoty, nepochybně ovlivněná i novoplatónismem.[30] Státní kult se stává více než kdykoli jindy základním jednotícím prvkem národnostně a kulturně diferentního státu.

[24] ATHÉNAGORÁS, *Legatio pro christianis* 26.

[25] TERTULLIANUS, *De idolatria* 15,1; MINUCIUS FELIX, *Octavius* 37.

[26] Později církev zaujala k aktivním protagonistům her oficiální nekompromisní stanovisko na synodě v Elvíře (306) a v Arles (314), ještě v 5. století však *atellana* přetrvává, stejně jako *pantomimos*.

[27] TATIANOS, *Oratio ad Graecos* 23.

[28] Spis zřejmě vznikl v roce 197, kdy proběhly velké hry na oslavu vítězství Septimia Severa. Tzv. stoletní hry po vítězství nad Clodiem Albinem popisuje Héródiános (*Ab Excessu Divi Marci* III,8 a 9-10). Některé pasáže spisu mohou rovněž odrážet nedávné pronásledování, k němuž došlo téhož roku.

[29] *Traditio apostolica* § 2,16-17.

[30] První střety alexandrijské křesťanské teologie s pohanskou filozofií se datují do počátku 3. století, latinské paralely následují koncem 4. století. Jak vysoká, tak lidová východní křesťanská teologie byla v mnohem větší míře ovlivněna platónismem (např. bohoslužba byla nahlížena jako „nebe na zemi").

První skutečně plošné a systematické pronásledování křesťanů se sice pojí až s nástupem Maximina a zvláště Decia, ideologicko-politicko-náboženské předpoklady však k němu připravila již vláda Severovců. Za Deciovy vlády vrcholí to, co bychom s jistou nadsázkou mohli nazvat tendence k „pohanskému monoteismu" či – jinak – monarchismu ve státní teologii, který se násilně, a proto neúspěšně pokusil urychlit a prosadit už Elagabalus.[31] Decius navázal na Severovce a jejich synkretismus s důrazem na solární božstvo, které se stále častěji objevuje spolu s císařským kultem. Deciovy dekrety umožňují zahájení masového pronásledování křesťanů, pokud se nebudou podílet na oficiálním státním císařském kultu (do té doby neexistovalo právní zázemí pro systematické pronásledování osob, které odmítaly praktikovat císařský kult. Pronásledování se vesměs zakládalo na obviněních z pobuřování a různých forem rušení *pax deorum* a vycházelo spíše i z iniciativy místních úředníků – viz výše).

Stejně jako Plinius, který nepátral po tom, zda jsou křesťané skutečnými zločinci (jejich nerozumná pověra – *superstitio* – mu nevadila),[32] ale podroboval je zkoušce loajality vůči panovníkovi a státu,[33] postupoval později i Decius. V době pozdějšího masového pronásledování křesťanů (Valerianus, Diocletianus) jsou křesťané pronásledováni proto, že odmítají státní kult, a tím ruší *pax deorum*. Argumenty Tertulliana a dalších apologetů, že se pokládají za loajální občany, modlí se za císaře a slaví v chrámu svého srdce,[34] na tom nic nezměnily. Byly ostatně stále hlasitěji přehlušovány názory vůči Římu již zcela nepřátelsky naladěných křesťanských autorit. V polovině 3. století Arnobius Římu vytýká rozpínavost, a viní ho ze zpupnosti a bezbožnosti. Podobně jako jeden z mučedníků ani on neuznává jiného pána světa než Krista.[35] Rovněž o něco mladší Minucius Felix, který sice nepopírá, že velcí muži a vládci by měli požívat úcty (nikoli však božských poct), se vyjadřuje negativně o spojení římského náboženství a státní moci.[36]

[31] Elagabalem prosazovaný kult solárního božstva se však v Římě udržel jen krátce. Po císařově smrti byl opět omezen pouze na oblast africké Emessy a jejího okolí.

[32] PLINIUS, *Epistulae* 10,96,8: [...] *Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam et immodicam.*

[33] PLINIUS, *Epistulae* 10,96,5: *Deos adpellerent et imagini tuae* [...] *ture ac vino supplicarent.*

[34] TERTULLIANUS, *Apologeticum* 39,2: *Oramus enim pro imperatoribus, pro ministeriis eorum ac potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis.*

[35] *Acta Martyrum Scillitanorum* 6: *Ego imperium huius saeculi non cognosco*; ARNOBIUS, *Ad nationes* 1,5; 7,51 a 1,27: *Nihil sumus aliud Christiani nisi magistro Christo summi regis ac principis veneratores*, dále též např. 2,65.

[36] MINUCIUS FELIX, *Octavius* 22,1: *superstitio Romanis dedit* [...] *fundavit imperium* [...]; 29,5: *etiam principibus et regibus, non ut magnis et selectis viris, sicut fas est, sed ut deis turpiter adulatio falsa blanditur, cum et praeclaro viro honor verius et optimo amor dulcius praebeatur.*

Tento vyzývavý postoj křesťanských teologů vůči římskému státu hrál v zesílení tlaku státu na křesťany jistě velkou roli. V křesťanském společenství probíhal na počátku 3. století nadto další dramatický vnitřní vývoj, a to snaha dotvořit vnitřní hierarchii křesťanské církve. Tato tendence vyvrcholila v době, kdy byl římským biskupem Kallistus, usilující řadou reforem sjednotit křesťanskou obec (např. povolení dalších sňatků kněží a sňatku mezi stavově nerovnými osobami, druhého křtu jako možnosti odpuštění těžkých hříchů apod.). Představu o církvi jako tělu Kristovu s pevnou hierarchickou strukturu v čele s jedním náměstkem Kristovým – *episcopus episcoporum*[37] – Kallistus ještě neprosadil. Avšak *ecclesia una* – jako jednotné společenství sestávající z komunit vedených biskupy (*episcopi*, kteří musí být členy jednotného společenství biskupů) – byla přijata. Velkou zásluhu na tom nesl kartaginský biskup Cyprianus, nepochybně ovlivněný novoplatónismem,[38] který tak dovršil dílo Irenaea a Ignatia). I když se monarchický episkopát prosazující prvenství římského biskupa ujal relativně pozdě, stává se církev už v Cyprianově době jakýmsi alternativním imperiem stojícím v protikladu k pohanské římské říši. Podobně jako v čele římského státu stojí císař-velekněz (*pontifex maximus*), vede i církev biskup-vládce jako obrácený odraz božského pohanského panovníka.

Rovněž ve vypjatém postoji křesťanů k mučednictví můžeme vycítit snahu vyhranit se vůči římskému státu, císaři a jeho kultu.

Tendence k dobrovolnému mučednictví se objevuje u řady raných křesťanských autorů. Už u Tertulliana odpovídá římskému ideálu vznešené sebevraždy. U Ignatia Antiochijského a v apokryfním *Listě Jakubově* poprvé nabývá teologického významu. Mučednictví je však postupně mnohými křesťany vnímáno jako žádoucí, a to nejen jako mezní důsledek odmítnutí pohanských obětí a státního kultu, ale jako zcela dobrovolný akt. Má být

[37] Termín pochází od Tertulliana kritizujícího Kallista, že vystupuje vlastně jako pohanský *pontifex maximus*. Římský biskup se podle něj chová jako pohanský panovník, který je zároveň veleknězem státního kultu (*De pudicitia* 1,1-2; 21). Je možné rovněž vidět paralely mezi Kallistovými názory na formování církevního řádu a pravidel a snahami císaře Elagabala vytvořit pevně strukturovaný solární kult a prosadit jeho praktikování, stejně jako mezi pozdějšími prameny líčícími v kritickém tónu násilný skon Kallista i Elagabala (oba zemřeli v roce 222) – srov. BRENT (1999: 329).

[38] CYPRIANUS, *De catholicae ecclesiae unitate* (zvl. 5); myšlenka *unum tamen lumen est* je nepochybně ovlivněna Plótínovou představou archetypálního světla (srov. *Enneades* 6,9,9).

věřícími vyhledáváno a je označováno za korunu vítězství a triumf bojovníků za víru.[39]

Klement Alexandrijský a Órigenés rozlišují mezi mučedníky, kteří trpěli, protože odmítli uctívat pohanská božstva, když k tomu byli vyzváni, a těmi, kteří mučednictví vyhledali sami a stali se jimi zcela dobrovolně. Ti si podle těchto autorů získali mimořádnou autoritu (srovnatelnou s autoritou biskupů).

Křesťané ve svém vztahu k mučednictví tedy císařský kult reflektují hned z několika hledisek. Z hlediska kontrakulturní křesťanské společnosti, která se na počátku 3. století již definitivně vymezila vůči Římu a jeho hodnotám a institucím, představuje úděl mučedníka naprostý vrchol společenské hierarchie.[40] Tak je tomu u Ignatia Antiochijského, který vnímá svoji vlastní cestu za mučednictvím jako vrchol své životní pouti.[41] Právě na Ignatiově příkladu lze vidět i pokračující prolínání římských tradic do těch nových, křesťanských. Ignatius totiž svoji cestu za mučednictvím pojednává zcela ve shodě s terminologií císařského kultu jako kultovní procesí vrcholící obětí u císařova oltáře. On sám jako biskup zde slouží jako *typos* – nositel božího obrazu a vykladač křesťanských mystérií (srov. příjmení Theoforos, které si dal sám). Ignatios vnímá sám sebe jako oběť bohu a své mučednictví jako jistý druh eucharistie u císařského oltáře za přítomnosti římských křesťanů.[42] Je to cesta za vítězstvím (*victoria*) a dosažením míru (*pax*), přičemž jáhni (*presbeis*) zde hrají podobnou roli jako pohanský *sacerdos coronatus*, tedy hlavní kněz provádějící obřady císařského kultu.

Z mnoha podobných příkladů v dalších martyriích lze na tomto místě rovněž uvést popis umučení Polykarpa ve Smyrně, jež se více než čemu jinému podobá oběti (Polykarpos je zde líčen jako beran při zápalné oběti, již doprovází vůně kadidla).[43] Podobnou reflexi praktik spojených s císařským kultem najdeme i u již výše vzpomínaného Cypriana,[44] který údajně odměnil kata

[39] CYPRIANUS, *De mortalitate* 16: *Ut nihil aliud mortalitas ista contulerit, hoc Christianis et Dei servis plurimum praestitit, quod martyrium coepimus libenter appetere, dum mortem discimus non timere. Exercitia sunt nobis ista, non funera. Dant animo fortitudinis gloriam, contemptu mortis praeparant ad coronam.*

[40] Na roli mučednictví ve formování křesťanské sebeidentity upozorňuje rovněž CASTELLI (2004, *passim*).

[41] IGNATIOS, *Ad Romanos* 2,1-2; 4,2 atd.

[42] Např. IGNATIOS, *Ad Romanos* 2,5.

[43] *Martyrium Polycarpi* 12,2. Umučení Polykarpovo je nejstarší popsané a zapsané martyrium (nepočítáme-li popis umučení Štěpána ve *Sk* 7); Polykarpos zahynul ve Smyrně, nejspíš roku 155.

[44] Cyprianus byl popraven v roce 258 za Valerianova pronásledování (*Acta Cypriani* 5,3-4).

pětadvaceti zlatými mincemi, což byla suma, kterou císaři odměňovali vojáky při slavnostních příležitostech.

Tento vypjatý vztah k dobrovolnému mučednictví z horlivosti vnímanému jako oběť se v prvních křesťanských obcích objevuje jako častý postoj po relativně dlouhou dobu. Ve své argumentaci proti donatistům ji odmítl až sv. Augustin, který se vrátil k novozákonní interpretaci mučednictví, podle níž je tato dobrovolná oběť chápána jako možnost nést svědectví.[45]

Po dvou stoletích vcelku klidného soužití s římskou společností se s ní křesťané vědomě a rozhodně rozešli. Přestože důsledně a zásadně odmítali císařský kult a římské státní náboženství obecně, neubránili se při konstituování vlastních společenských principů a hodnot a vytváření církevního řádu převzetí mnohých prvků s kultem spojených. To platí jak v případě křesťanské terminologie, tak i vlastní liturgie a rituálů. Představy přenesené z římské náboženské tradice, které se objevují u křesťanských autorů a v křesťanském myšlení (ať už se jedná o ideologii Věčného Říma, uctívání světců, mučedníků a asketů, kteří převzali roli patronů státních a obecních míst – *genius loci* –, poutní místa a svatyně, či přímo posvátnost křesťanského panovníka) však představují téma pro jiné samostatné pojednání.

Bibliografie

BRENT, A., 1999. *The Imperial Cult and the Development of Church Order Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*, Leiden: Brill.

CASTELLI, E. A., 2004. *Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making*, New York: Columbia University Press.

FISHWICK, D., 1991-1992. *The Imperial Cult in the Latin West*, 2.1-2.2, Leiden: Brill.

FISHWICK, D., 2002. *The Imperial Cult in the Latin West*, 3.1-3.2, Leiden: Brill.

FISHWICK, D., 2004. *The Imperial Cult in the Latin West*, 3.3, Leiden: Brill.

GRANT, M., 1978. *History of Rome*, New York: Charles Scribner's Sons.

[45] Augustinovy výklady v *Sermones*, např. 299: *De martyribus Christi: hoc est de testibus Christi, qui non sunt confusi confiteri nomen eius coram hominibus, dies huius sollemnitatis hortatur. Martyres Graecum nomen est, Latine testes dicuntur. Martyres ergo sancti testes non falsi sed veri esse aliam vitam huic vitae praeponendam sanguine suo testimonium perhibuerunt, quia istam transeundam fortiter contempserunt. Confessiones martyrum quorum hodie sollemnitas celebratur, cum recitarentur, audistis.*

JONES, B. W., 1992. *The Emperor Domitian*, London: Routledge.
LATTE, K., 1960. *Römische Religionsgeschichte*, München: Beck.
MARKSCHIES, J., 2005. *Mezi dvěma světy*, Praha: Vyšehrad.
MIGNOT, DOM. A., 2005. *Message de l'Apocalypse face à la théologie civile de l'État romain*, Marseille: Faculté de droit et de science politique d'Aix-Marseille.
PRICE, S. R. F., 1984. *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press.
WENGST, K., 1987. *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, Philadelphia: Fortress Press.
YINGER, M., 1960. *Contraculture and Subculture*, in: American Sociological Review 25, 625-635.

■ SUMMARY

Early Christian Writers and the Imperial Cult

The article focuses on relations between the Roman Society and the Christians regarding to the Ruler cult and related activities or rituals. Roman imperial cult and worship of the Emperor and his family seem to be more popular and more spontaneous than has been until recently presumed. The article discusses relatively peaceful coexistence between Rome and the Christians until beginning of the 3rd century. By this time a tendency to confrontation intensified on both sides. The Roman state attempts to claim active participation of its subject in Ruler cult in order to reinforce its inner power. On the other hand, the Christians have already created their own – contra-cultural – model of society. Therefore they begin to incline to voluntary martyrdom as culmination of Christian temporal journey. These tendencies reflect in contemporary literature.

Moreover, the article also deals with unacknowledged inspiration of the Christians in the Roman imperial cult, which reflects in formulations of Christians rituals, terminology and behaviour models.

Habent sua fata tituli, II[1]

■ JANA KEPARTOVÁ (Praha)

I.3. Sbírání antických nápisů jako předmětů

Otázka dějin i současnosti sbírání nápisů v muzeích se otevírá teprve od nedávné doby. V dějinách epigrafiky se pozornost věnovala vždy více opisům nápisných textů v rukopisech a později v tištěných médiích než sbírání nápisů jako materiálních památek. Shrňme tedy nyní stručně dějiny sbírání antických nápisů jako předmětů v kontextu sbírání antických uměleckých a architektonických děl, mincí aj.

Vzhledem k úzu zapisovat důležité texty v nápisné podobě na trvanlivém materiálu nebyly soukromé a veřejné archivy římského imperia ničím jiným než epigrafickými sbírkami. Římské vojenské diplomy ryté do bronzových tabulek a jejich kamenné kopie mají pravidelně dodatek: *quae fixa est Romae in muro post templum divi Augusti ad Minervam*. Podstatný byl však v těchto antických kolekcích především text a jeho obsah – nebyly to epigrafické sbírky, ale archivy, nebyly to sbírky, jak je chápeme dnes: tj. sbírky, u nichž je text stejně důležitý jako jeho materiální nosič a vice versa. I když musíme přiznat, že dodnes nejsou epigrafický text a materiál ve všech muzeích hodnoceny rovnocenně. Z toho pak ovšem vyplývá diskuse, podle jakého hlediska se mají epigrafické památky ve sbírkách třídit, diskuse, o níž jsem hovořila v 1. části této studie.[2]

Pokud se ve středověku sbíraly historické předměty, nebylo to ve velké míře pro jejich starobylost, ale pro jejich estetickou hodnotu či pro jejich vzácný nebo nezvyklý materiál či prostě jen proto, že byly jiné, popř. proto, že jim byly přičítány magické účinky. Často se sbíraly jen jako kuriozity. Ani v pokladnicích katedrál tomu nebylo jinak – antické předměty tu hrály svou roli jako umělecky, nikoli historicky cenná díla. Takto sbírány a nazírány byly ve středověku někdy dokonce i samotné středověké rukopisy, jak ukazují např.

[1] První část této studie vyšla v tomto časopise v roce 2008 [KEPARTOVÁ 2008, s. 37-54]. Text je součástí řešení Výzkumného záměru MSM 0021620827 *České země uprostřed Evropy v minulosti a dnes*, jehož nositelem je Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze.

[2] Srv. KEPARTOVÁ 2008, s. 38, pozn. 6.