
Svätec a jeho funkcie v spoločnosti I.

Eds. Rastislav Kožíak – Jaroslav Nemeš. Bratislava: Chronos, 2006. 440 s.
ISBN 80-89027-19-9



© Centrum pre štúdium kresťanstva. Všetky práva vyhradené.

Pri citovaní prosíme dodržať autorské práva jednotlivých autorov a uvádzať zdrojovú publikáciu.

All published work, regardless of the medium in which it was published, is considered by law to be copyrighted by the author. It is important that all such articles and references to them be attributed to the author and source.

Passio Perpetuae a Acta Perpetuae: Mezi tradicí a inovací

Petr Kitzler

KITZLER, Petr: *Passio Perpetuae and Acta Perpetuae: Between Tradition and Innovation*. In: Svátec a jeho funkcie v spoločnosti I. Bratislava: Chronos, 2006, p. 27-37.

This article, „Passio Perpetuae and Acta Perpetuae: Between Tradition and Innovation,“ deals with both versions of the mentioned hagiographic text. Firstly, the innovative and for the contemporary social order potentially dangerous features of the Passio Perpetuae are analyzed. Subsequently, the way how these features are normalized and „explained away“ in the later text of Acta Perpetuae, is shown.

KEYWORDS: Ancient Literature, Early Christianity, Martyrdom, St. Perpetua

Z antické literatury se dochovalo jen málo textů, jejichž autorkami byly ženy. Tato skutečnost je mimo jiné samozřejmým důsledkem jejich obtížného postavení v rámci tehdejší společnosti. Křesťanství vneslo do této oblasti, stejně jako do mnoha dalších, na první pohled významnou změnu, když ženám v evangeliích přiznalo v kontextu antického společenského uspořádání překvapivě čestné místo mezi postavami úzce spjatými s božským zakladatelem nového náboženství, čímž je alespoň částečně rehabilitovalo i společensky.¹

Tato změna však byla pouze zdánlivá, neboť jejich absolutní podřízenost mužů byla v souladu s tradičním přístupem pohanské většiny deklaratorně zakotvena v novozákonních epistolách, tedy v tomtéž kánonu textů, na jejichž základě mohly doufat alespoň v částečné zlepšení situace. Je příznačné, že skutečná změna v postoji zasáhla pouze ženu jedinou, Marii, která však tím, že byla prohlášena za panskou rodičku Boží, byla svého skutečného ženství zbavena a ve své „defeminizované“ podobě se změnila v bezpohlavní, asexuální symbol.

Po entusiastických počátcích rané církve, která dovolovala zaujmout pozice ve svých formujících se a ještě důsledně nehierarchizovaných strukturách i ženám,

¹ Role ženy v antické i raně křesťanské společnosti se v souvislosti s feministickým hnutím a později tzv. *gender studies* stává zhruba od 70. let 20. stol. velmi populárním tématem, srv. např. E. CANTARELLA, *Pandora's Daughters: The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity*, Baltimore 1987; E. A. CLARK (ED.), *Women in the Early Church*, Wilmington 1983; G. CLARK, *Women in Late Antiquity: Pagan and Christian Lifestyles*, Oxford 1993; J. LAPORTE, *The Role of Women in Early Christianity*, Lewiston, N. Y. 1982.; S. B. POMEROY, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*, New York 1975.

se mohly ženy dočkat společenské prestiže a uznání převážně až po smrti. Nebudou-li se tváří v tvář pronásledování bát obětovat svůj život pro Kristovo jméno, dostane se jim díky mučednické smrti zasloužené úcty celého křesťanského společenství. Také v tomto případě se však mučednice, podobně jako Ježíšova matka, měnily v symbol, v důkaz, že i příslušnice – podle obecně sdílených představ – tohoto slabého a křehkého pohlaví, jež zavinilo Adamův pád, může Bůh zahrnout svou milostí v takové míře, že dokáže s až nadpozemskou odvahou bez jediného zaváhání hrdinně překonat svou vrozenou nedokonalost, své ženství, zemřít statečně jako muži, a stát se tak uctívaným příkladem hodným následování.²

Tento do jisté míry zažitý obraz, který se vynořuje při četbě raně křesťanských textů, však byl narušen hned na samém počátku této literární tradice: v roce 203³ došlo v africkém Kartágu při lokálním výbuchu protikřesťanských nálad⁴ k uvěznění skupiny mladých katechumenů, kteří se kvůli své křesťanské víře stali posléze aktéry tehdy tak populárních lidových zábav: boje s divokými šelmami v amfiteátru. Tím si v očích věřících i církve vysloužili nehynoucí slávu jako neohrožení a stateční mučedníci. Zpráva o jejich slavném mučednictví, jež byla sepsána pravděpodobně krátce po události samotné, se zachovala pod názvem *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* (Umučení svatě Perpetuy a Felicity), a právě jí a jejími variantami se budeme blíže zabývat.

Passio Perpetuae, která se dochovala v latinské i řecké verzi,⁵ je po *Acta martyrum Scillitanorum* z roku 180 druhým nejstarším latinským textem křesťanského obsahu. Zatímco pro *Acta Scillitanorum* je charakteristický prostý, protokolární styl otázek a odpovědí, který je ovšem cílenou literární taktikou, a nejedná se tedy, jak se někdy uvádí, o doslovný zápis soudního přelíčení, u *Passio Perpetuae* nabývá na významu narativní složka, která u pozdějších zástupců tohoto žánru zmohtne ve fantastická líčení plná nepravděpodobných zázraků, která se

² Tímto modelovým způsobem vykládá například mučednickou smrt Perpetuy a Felicity Augustinus ve svých kázáních (Augustinus, *Sermones* 280-282, *PL* 38,1280-1286). K tomu srv. P. KITZLER, „Augustinova kázání *In natali martyrum Perpetuae et Felicitatis* (*Sermones* 280-282)“, in: H. KRMÍČKOVÁ – A. PUMPROVÁ – D. RŮŽIČKOVÁ – L. ŠVANDA (EDS.), *Querite primum regnum Dei. Sborník příspěvků k poctě Jany Nechutové*, Brno 2006, str. 91-101.

³ Pro dataci události k 7. březnu roku 203 srv. T. D. BARNES, „Pre-Decian *Acta Martyrum*“, in: *The Journal of Theological Studies*, N. S. 19, 1968, str. 509-531, zejm. str. 521-525. Toto datum naznačují jak přímé indicie v textu, tak zprávy v pozdějších martyrologiích.

⁴ V dnešní době panuje obecná shoda v tom, že až do Deciova pronásledování křesťanů v roce 249/250 nelze hovořit o státem organizovaných křesťanských perzekucích v celoříšském měřítku. Za postoj ke křesťanům byli zodpovědní konkrétní správci provincií. Srv. např. T. D. BARNES, „Legislation against the Christians“, in: *The Journal of Roman Studies*, 58, 1968, str. 32-50.

⁵ Vztah obou verzí a určení originálního textu zaměstnává badatele intenzivně již více než sto let. Přehled staršího bádání do 40. let shrnuje C. I. M. I. VAN BEEK (ED.), *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, Noviomagi 1936, str. 84*-91* (dále VAN BEEK 1936). V dnešní době se obecně pokládá latinský text za originál, zatímco řecká verze je označována za překlad, který však mohl vycházet z mírně odlišné a na některých místech dokonce lepší předlohy, než jakou dnes máme k dispozici (srv. J. N. BREMMER, „The Vision of Saturus in the *Passio Perpetuae*“, in: F. GARCÍA MARTÍNEZ – G. P. LUTTIKHUIZEN [EDS.], *Jerusalem, Alexandria, Rome. Studies in Ancient Cultural Interaction in Honour of A. Hilhorst*, Leiden 2003, str. 55-73, zde str. 57 n.). Stručně shrnutí podává též P. KITZLER, „Umučení svatě Perpetuy a Felicity. *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*“, in: *Teologický sborník*, 2, 2002, str. 75-83, zde str. 81 n., pozn. 4 a 5 (dále KITZLER 2002), a A. WLOSOK, *HLL* 4, 1997, §472.3, str. 425 n.

podobají nejvíce dílům antického románu, k němuž ostatně často nabízejí křesťanskou alternativu.

Passio Perpetuae je zajímavá již svou literární kompozicí: nejde o homogenní, jedolité vyprávění, ale o umně zkomponovaný text, který se skládá ze tří samostatných, ve výsledku však integrálně propojených hlasů. Prvním hlasem je vyprávěcí linka redaktora, za něhož bývá ve starším bádání někdy neprávem považován Tertullianus.⁶ Tato linka dává v prvních dvou kapitolách celému textu teologické ukotvení: působení Ducha svatého bylo patrné nejen u dávných mučedníků, ale Duch svatý své dary rozdává všem lidem nepřetržitě i v dnešní době. Lidé však většinou dávají přednost právě těmto dávným ukázkám víry, protože pošetile přikládají větší váhu tomu, co je starobylé. Neuvědomují si přitom, že i ony dávné příklady víry byly ve své době čímsi novým a že naopak události, jež se odehrávají v současnosti, jednou zestárnou; navíc tyto nové události jsou bližší definitivnímu konci světa, a jsou proto mnohem významnější. Po tomto úvodu, jenž nese silné montanistické rysy,⁷ přechází redaktor *in medias res* a uvádí základní biografické údaje o skupině mladých katechumenů, kteří byli pro svou víru zadrženi a uvězněni. Mezi nimi byly dvě ženy, Felicitas a Vibia Perpetua, dvaadvacetiletá vzdělaná žena z vyšších vrstev⁸ – právě té je v textu věnována největší pozornost.

Na tomto místě redaktor pomyslně předává slovo samotné Perpetue, která v ústředním úseku celé *passio*, v kapitolách 3-10, zachycuje své tíživé zážitky z vězení, kam je uvržena i se svým dítětem, které ještě kojí, popisuje bolestný proces rozvazování všech sociálních vazeb se svou rodinou i s okolním pozemským světem a písemně zaznamenává čtyři vidění, jichž se jí dostalo a která mimo jiné neklamně ukazují na její budoucí mučednickou smrt. Perpetuino vyprávění je koncipováno v první osobě a redaktor je prohlašuje za *ipsissima verba* této budoucí mučednice.

Zde končí druhá narativní linka a ke slovu se dostává opět redaktor, ovšem jen proto, aby uvedl třetí vyprávěcí hlas: vidění neměla pouze Perpetua, ale i Satorus, katecheta celé skupiny křesťanů, a i on je zapsal svou vlastní rukou. Satorovo

⁶ Otázka redaktora je v odborné literatuře předmětem stejně častých diskusí jako u vztahu latinské a řecké verze. Starší bádání na toto téma shrnuje opět VAN BEEK 1936, str. 92*-96*. Lákavá hypotéza o Tertullianově autorství je neudržitelná jak ze stylistických, tak i věcných důvodů. Přehled viz KITZLER 2002, str. 77 n.; A. WŁOSOK, HLL 4, 1997, §472.3, str. 425. Pro stylistický a jazykový rozbor, který ukazuje na neprůkaznost atribuce Tertullianovi srv. zejména R. BRAUN, „Tertullien est-il le rédacteur de la *Passio Perpetuae*“, in: *Revue des Études Latines*, 33, 1955, str. 79-81; TÝŽ, „Nouvelles observations linguistiques sur le rédacteur de la ‚Passio Perpetuae‘“, in: *Vigiliae Christianae*, 33, 1979, str. 105-117.

⁷ Tento důraz na působení Ducha svatého, pro montanismus typický, stejně jako chiliastická očekávání konce světa, jsou patrné téměř výhradně v prologu, a Perpetuu proto nelze považovat za jakousi „vůdkyni afrických montanistů“, jak činí někteří badatelé; srv. např. CHR. TREVETT, *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy*, New York 1996, *passim*; K. B. STEINHAUSER, „Augustine’s Reading of the *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*“, in: *Studia Patristica*, 33, 1997, str. 244-249.

⁸ *Pass. Perp.* 2,1 n. Latinský i řecký text *Passio Perpetuae* i kratších *Acta Perpetuae* citujeme podle vydání VAN BEEK 1936. Kromě van Beekovy edice se v poslední době objevila i dvě moderní vydání s italským, resp. francouzským překladem a komentářem, která ovšem van Beekovu práci nemohou zcela nahradit, srv. A. A. R. BASTIAENSEN (ED.) – G. CHIARINI (TR.), *Passio Perpetuae et Felicitatis*, in: *Atti e passioni dei martiri*, Milano 1987, str. 109-147 (text), str. 412-452 (komentář) a J. AMAT (ED.), *Passion de Perpétue et de Félicité suivie des Actes*, Paris 1996 (Sources Chrétiennes 417). Český překlad je náš vlastní, který se opírá o převod kapitol 3-10 obsažený v článku KITZLER 2002.

vyprávění, zabírající kapitoly 11-13, líčí vizi, v níž jsou Saturus spolu s Perpetuou po mučednické smrti odneseni anděly do nebe, kde se setkají s Pánem. Zde se slova naposledy ujímá redaktor: využívaje pobídky samotné Perpetuy, věnuje kapitoly 16-20 líčení dalších osudů mučedníků a průběhu zápasu s divokými šelmami. Naturalisticky a do detailů popisuje způsob smrti jednotlivých protagonistů, kteří se v jeho podání mění v jakési superhrdiny, kteří nejenže necítí strach, ale jako by si dokonce přáli zemřít co nejkomplikovanějším a nejbolestivějším způsobem. V poslední kapitole jsou pak zopakována některá témata z prologu a *passio* končí závěrečnou doxologií, která dosvědčuje liturgické užití celého textu.

Jak bylo již zmíněno, jádrem textu jsou Perpetuiny zápisky, které jsou v moderní době často označovány za jakýsi vězeňský deník a o nichž redaktor prohlašuje, že pocházejí z Perpetuiny vlastní ruky. Zda se jedná skutečně o autentický text, který by tak představoval výsek z první latinské autobiografie, nadto z pera ženy, není pro naši práci relevantní. Tato otázka je ostatně v moderním bádání předmětem mnoha diskusí, i když se většina badatelů k teorii o autenticitě příklání.⁹

Při četbě Perpetuina vyprávění na nás v první řadě zapůsobí dojemná prostota jejího stylu i překvapivě civilní postřehy, které se v klasické antické literatuře objevují jen zřídka. Hned její úvodní poznámka poté, co byli mladí křesťané odvedeni z vazby do skutečného žaláře, je v ostrém kontrastu s obvykle líčenou křesťanskou radostí z utrpení a obtíží všeho druhu: Perpetua, vzdělaná žena z vyšších společenských vrstev, o čemž svědčí nejen její rodové jméno Vibia, jež nesl i průběhu prvního století hned tři kartaginští prokonzulové, ale i samotný fakt, že je schopna psát a hovořit latinsky i řecky,¹⁰ je z poměrů ve vězení upřímně šokována: „Po několika dnech jsme se dostali do vězení a já se zděsila, protože takovou tmou jsem ještě nikdy nezažila. Strašný den! Příšerné vedro kvůli spoustě lidí a k tomu vydírání vojáků. Nakonec mě ještě začala mučit starost o mé dítě.“¹¹ Právě otevřeně popisované obavy, které jsou spojeny s jejím dítětem, představují v kontextu antické literatury další pozoruhodný bod. Perpetuin potomek, ještě kojeneček, s ním byl nejprve ve vězení a poté ho Perpetua předala svému otci. Když po svém odsouzení žádala, aby jí dítě předal zpět, a on odmítl, Perpetua uvádí: „Protože mé dítě bylo zvyklé, že jsem je kojila a že se mnou zůstávalo ve vězení, hned posílám k otci diákona Pomponia, aby si dítě vyžádal, ale on mi ho nechťel dát. Boží vůle však byla taková, že se dítě už víc nedožadovalo, abych ho kojila a ani

⁹ Srv. např. P. HABERMEHL, *Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum. Ein Versuch zur Passio sanctarum Perpetua et Felicitatis*, Berlin – New York 2004², zejm. str. 267-275 (dále HABERMEHL 2004). Srv. dále např. J. AMAT, „L'authenticité des songes de la Passion de Perpétue et de Felicité“, in: *Augustinianum*, 29, 1989, str. 177-191; J. N. BREMMER, „Perpetua and her Diary. Authenticity, Family and Visions“, in: W. AMELING (ED.), *Märtyrer und Märtyrerakten*, Stuttgart 2002, str. 77-120; výhrady k autenticitě textu naopak vyjádřili např. Th. J. HEFFERNAN, „Philology and Authorship in the *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*“, in: *Traditio*, 50, 1995, str. 315-325, nebo H. VIEROW, „Feminine and Masculine Voices in the *Passion of Saints Perpetua and Felicitas*“, in: *Latomus*, 58, 1999, str. 600-619.

¹⁰ K sociálnímu zařazení Perpetuy a její rodiny mezi vyšší vrstvu (tento status byl nicméně založen patrně na majetku rodiny, která sama nepatřila k tzv. *honestiores*) srv. G. SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*, Münster 1984, str. 197-202.

¹¹ *Pass. Perp.* 3,5 n.

mě nepálilo v prsou: asi aby mě netrápila starost o dítě i bolest prsů zároveň.¹² Jak správně poznamenává P. Dronke, tato Perpetuina poznámka by byla v „klasické“ literatuře nemyslitelná, „leda s nádechem vulgarity nebo v komedii“.¹³

V Perpetuině vyprávění se neustále vrací motiv vypořádávání se s okolním světem a snaha vyvázat se ze všech jeho vazeb. Okolní svět se svými požadavky je nejhmataatelněji ztělesněn v postavě Perpetuina pohanského otce, který svou dceru navštěvuje ve vězení, kde ji přemlouvá, aby se vzdala své víry a zachránila si tak život, a je přítomen i u jejího soudu; jeho projekci lze ovšem tušit i v Perpetuiných vizích. Je to právě on, kdo se hned na počátku vrhá na svou dceru, „aby jí vyškřábal oči“,¹⁴ poté, co mu Perpetua neoblomně vyzná svou křesťanskou víru. Po jeho neúspěšném pokusu vymluvit jí její víru Perpetua „děkuje Bohu a během jeho nepřítomnosti se dá do pořádku“.¹⁵

Druhé setkání s otcem je ještě dramatičtější: otec Perpetuu zapřísahá, aby se víry vzdala nejen kvůli sobě, ale také kvůli své rodině, která by se po jejím odsouzení ocitla v podezření úřadů. Svě argumenty otec završuje tím, že se dceři vrhá k nohám, líbá jí ruce a se slzami ji už neoslovuje jako dceru, ale jako paní.¹⁶ Naposledy otec Perpetuu navštěvuje před zápasem s divokými šelmami a jeho zármutek dosahuje vrcholu: vrhá se před dcerou na zem, rve si vlasy i vousy a říká „takové věci, které by dojaly každé stvoření.“¹⁷ Čím je Perpetuin otec zoufalejší a čím „zženštileji“ se v antickém kontextu chová (pokus vyškřábat dceři oči, trhá vlasy a vousy na znamení zármutku, vrhání se na zem), tím více roste Perpetuino sebevědomí, tím více se vymaňuje z rodinných a sociálních vazeb. Ačkoli od počátku glosuje otcovo chování s porozuměním a se soucitem, tento soucit postupně přemáhá její rozhodnutí dostát svému vyznání (v žaláři je pokřtěna) i za cenu vlastní smrti, pocit přínáležitosti nikoli již do pozemské, ale do jiné, transcendentní rodiny. Otcův poslední nejemotivnější výstup tak komentuje pouze lapidárním „bylo mi líto jeho nešťastného stáří“.¹⁸

Toto Perpetuino vzrůstající náboženské sebevědomí se projevuje i v jejích vizích. Když ji bratr nabádá, aby poprosila o vidění, zda ji čeká mučednická smrt, nebo zda si zachráni život, Perpetua mu s překvapivou jistotou sděluje, že mu hned druhý den dá vědět, co jí Bůh zjeví. Její komentář je na laika, který byl teprve nedávno pokřtěn, pozoruhodně sebejistý: „A já, protože jsem o sobě věděla, že si dokážu povídat s Pánem, jehož dobrodiní jsem už mockrát zažila, jsem mu to klidně slíbila a řekla: ‚Zítřka ti dám vědět.‘“¹⁹ Podobně i při druhém vidění, v němž se Perpetue zjeví její mrtvý bratr Deinokratés, celý špinavý, s osklivou ránou na tváři

¹² *Pass. Perp.* 6,7 n.

¹³ P. DRONKE, *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*, Cambridge 1984, str. 10.

¹⁴ *Srv. Pass. Perp.* 3,3.

¹⁵ *Pass. Perp.* 3,4-5.

¹⁶ *Srv. Pass. Perp.* 5,5-6.

¹⁷ *Srv. Pass. Perp.* 9,2.

¹⁸ *Pass. Perp.* 9,3.

¹⁹ *Pass. Perp.* 4,2: *Et ego quae me sciebam fabulari cum Domino, cuius beneficia tanta experta eram, fidenter repromisi ei dicens...* Za povšimnutí stojí zejména užití velmi familiárního slovesa *fabulari*, ve významu „vykládat si s někým“, „klábosit“, které je ve spojení s Bohem přinejmenším neobvyklé (*stv. A. A. R. BASTIAENSEN, „Commento alla ‚Passio Perpetuae et Felicitatis‘, in: Atti e passioni dei martiri, Milano 1987, str. 412-452, zde str. 419).*

a žiznivý, ačkoli voda je v rybníce nedaleko něho, ale on na ni kvůli vysoké hrázi nedosáhne, Perpetua nepochybuje o tom, že bratr trpí, ale „věří, že mu v jeho nesnázích uleví“.²⁰ A skutečně svými modlitbami a úpěnlivými nářky k Bohu dokáže rychle zjednat nápravu: Deinokratés se jí zanedlouho zjeví v čistém oblečení, rána se zacelila v jizvu, hráz rybníka, která byla dříve vyšší než chlapcova postava, se snížila, a navíc je zde umístěna i pohádková zlatá číše, z níž vody neubývá, a Deinokratés se jí tak může dosyta občerstvit. Perpetua si je jista, že na její zásah byl Deinokratés zbaven trestu.²¹

Tutéž duchovní autoritu má Perpetua i v Saturově vidění:²² když se po svém umučení Saturus společně s Perpetuou setkají v jakési nadpozemské zahradě s Pánem, vidí stát před branou do tohoto místa biskupa Optata a kněze Aspasia, kteří jsou od ostatních odděleni, a jsou proto velmi smutní. Oba vrcholní představitelé tehdejší církevní hierarchie se oběma mučedníkům vrhají k nohám s prosbou, aby mezi ně vnesli pokoj, přičemž Perpetua s oběma muži začne mluvit řecky. Ačkoli lze tuto subverzi tradiční hierarchie částečně vysvětlit mimořádným statutem, kterému se v rané církvi těšili *confessores* i mučedníci,²³ přesto Saturův postřeh dotvrzuje neobyčejné postavení, kterému se Perpetua mezi svými druhy těšila.

Dokonalá přeměna dcery zcela závislé na otcovské autoritě, jež mučivě prožívá rozpor mezi povinnou poslušností vůči rodičům a požadavky, které na ni klade její náboženství, matky, která si bez svého dítěte nedokáže představit ani den a jakmile má dítě u sebe, vězení se pro ni „stává jakýmsi palácem, kde chce být raději, než kdekoli jinde“,²⁴ je dovršena v posledním vidění, kterého se Perpetue dostane den před zápasem v aréně. V tomto zřejmě nejčastěji a nejprotikladněji interpretovaném vidění se Perpetua v aréně utkává v jakémisi pankratiu s ošklivým Egyptanem, jehož poráží a na znamení vítězství klade nohu na jeho hlavu. Sama Perpetua vidí v duchu křesťanské typologie v Egyptanovi d'ábla,²⁵ s nímž se druhý den utká ve skutečném souboji a nad nímž zvítězí.²⁶ Toto postupné odkládání všech stan-

²⁰ Srv. *Pass. Perp.* 7,9.

²¹ Srv. *Pass. Perp.* 8,1-4, zejména *Pass. Perp.* 8,4: *Tunc intellexi translatum eum esse de poena.*

²² Srv. *Pass. Perp.* 13,1-7.

²³ K významu obou slov srv. např. H. JANSSEN, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian*, Nijmegen 1938, str. 150-161, zejména str. 159-160. *Confessor* i mučedník se v rané církvi těšili obzvláštní úctě celého křesťanského společenství. Podle Tertulliana zůstávají po smrti duše všech zemřelých v Hádu až do Posledního soudu, právě s výjimkou mučedníků (srv. *De anima*, 55,4 [CCL 2,862-863]). Mučednictví je pro něho, alespoň v pozdějších, montanismem ovlivněných spisech také jediný způsob, jak dosáhnout odpuštění těžkých hříchů spáchaných po křtu (k teologii mučednictví u Tertulliana srv. nejpodrobněji W. BÄHNK, *Von der Notwendigkeit des Leidens. Die Theologie des Martyriums bei Tertullian*, Göttingen 2001). Praktickou stránku zvláštního statutu mučedníků ukazuje například Tertullianův spis *Ad martyras* (srv. 1,6 [CCL 1,3]), kde Tertullianus odkazuje zřejmě k běžné praxi křesťanů, kteří byli dočasně vyloučeni z křesťanského společenství, vyprošovati si odpuštění hříchů a znovupřijetí do kultického společenství právě na přímluvu vězňených nastávajících mučedníků (srv. též P. KITZLER, „Q. S. F. Tertullianus – Povzbuzení mučedníkům (*Ad martyras*)“, in: *Teologický sborník*, 4, 2002, str. 55-62).

²⁴ Srv. *Pass. Perp.* 3,9.

²⁵ Místa, kde Egypt či Etiopie zastupuje hříšný, bezbožný svět lze hojně nalézt jak ve Starém zákoně, tak v patristických textech, srv. např. HABERMEHL 2004, str. 145-160; G. L. BYRON, *Symbolic Blackness and Ethnic Difference in Early Christian Literature*, London 2002.

²⁶ Srv. *Pass. Perp.* 10,14.

dardních sociálních rolí (dcery, matky), jež jsou se ženstvím spojeny, ústí v posledním důsledku k logické fyzické „defeminizaci“ – do arény Perpetua vstupuje k vítěznému boji jako muž.²⁷

Revolučnost Perpetuina sebeuvědomění, jež bylo ve zřetelném protikladu k tradiční sociální i hodnotové hierarchii a svým způsobem ji podkopávalo, neunikla pozornosti pozdějších vykladačů.²⁸ Za prvního z nich, který zároveň jako první posouvá vyznění Perpetuina vyprávění, lze označit samotného redaktora celé *passio*, který text doplňuje o popis zápasu mučedníků s divokými šelmami. Ačkoli dává explicitně najevo svůj ostych před podobným úkolem a konstatuje, že ho není hoděn, odvolává se na Perpetuina výzvu, kterou považuje za výslovné svolení Ducha svatého.²⁹ Zřejmě nejzřetelnější posun v jeho vyprávěcí technice lze spatřovat v heroizaci mučedníků, podtržené i vysokým rétorickým stylem, kontrastujícím s Perpetuinou *sermo humilis*.³⁰ Ti v jeho podání postrádají veškeré známky obav či pochyb, které jsou naopak v té nejkryštalnější podobě patrné právě z Perpetuina vyprávění. Redaktorovo líčení dalších osudů mučedníků je na jedné straně motivováno snahou poskytnout věřícím dostatečně edukativní příklad neohroženosti a pevnosti ve víře. Redaktor však posluchačům nechce pouze staticky předložit text, při jehož předčítání získají model hodný následování: snaží se je zapojit do vypravovaných událostí, které se při liturgickém čtení téměř zpřítomní před očima, a posluchači se stanou bezmála jejich očitými svědky. Proto neváhá místy sáhnout k popisům, jež mají překvapivé paralely v antickém románu³¹ a které publiku umožňují s Perpetuou a jejími druhy pocítit nejen soucit jakožto s oběťmi krutého zápasu s divokými šelmami, ale vychutnat rovněž až voyeristickou rozkoš z detailů, v nichž nechybí silný erotický náboj.³²

²⁷ Srv. *Pass. Perp.* 10,7: *Et expoliata sum, et facta sum masculus*. Výstižně celou transformaci shrnuje E. CASTELLI, „I Will Make Mary Male“: Pieties of the Body and Gender Transformation of Christian Women in Late Antiquity“, in: J. EPSTEIN – K. STRAUB (EDS.), *Body Guard. The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, New York 1991, str. 29-49, zde str. 35: „As Perpetua moves closer to the arena, she strips off the cultural attributions of the female body – first figuratively in leaving behind her child and in drying up of her breast milk, and then finally and ‚literally‘ in her last vision, in the transformation of her body into that of a man... Perpetua’s spiritual progress is marked by the social movement from a female to a male body...“

²⁸ Zřejmě nejlepší analýzu pozdějších interpretací a manipulací s textem *Passio Perpetuae* představuje J. E. SALISBURY, *Perpetua’s Passion. The Death and Memory of a Young Roman Woman*, New York – London 1997, str. 166-179.

²⁹ Srv. *Pass. Perp.* 16,1.

³⁰ Srv. E. AUERBACH, *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, Princeton 1993. Viz též J. FONTAINE, *Aspects et problèmes de la prose d’art latine au III^e siècle*, Torino 1968, str. 69-97.

³¹ Jde zejména o redaktorem líčený triumfální vstup Perpetuy do amfiteátru (*Pass. Perp.* 18,1-3), který se podobá například Charitónovu popisu Kallirhoé (V,3,9), srv. K. WALDNER, „Was wir also gehört und berührt haben, verkünden wir auch euch...“. Zur narrativen Technik der Körperdarstellung im Martyrium Polycarpi und der Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis“, in: B. FEICHTINGER – H. SENG (EDS.), *Die Christen und der Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike*, Leipzig 2004, str. 29-74, zde str. 49 n. (dále WALDNER 2004).

³² Srv. především redaktorův popis Perpetuina a Felicitina zápasu s divokou krávou (*Pass. Perp.* 20,1-8), již jsou obě ženy předhozeny nejprve nahé, oblečeny pouze do síti. Pohled na ně však diváky natolik vyděsí, že jsou mučednice oblečeny do volných tunik, ale když divoká kráva Perpetuu shodí, oděv se roztrhne a posluchači tak mohou téměř sledovat, jak „si (Perpetua) roztrženou tuniku z boků posunula dolů, aby zakryla stehna, protože se víc starala o svou cudnost než o bolest“ (*Pass. Perp.* 20,4-5). Viz WALDNER 2004, str. 51 nn.; HABERMEHL 2004, str. 225 nn.

Mnohem výraznější posun a cílenou manipulaci představuje text známý od van Beekova vydání jako *Acta Brevia Perpetuae et Felicitatis*.³³ Na rozdíl od delší *Passio Perpetuae* se zachoval pouze v latinské verzi, a to ve dvou zněních (A, B), jejichž podání se v detailech liší. Přesná datace jeho vzniku je nejasná, je ovšem jednoznačně pozdějšího data než delší *passio*. Se stejnou jednoznačností bylo ve starším bádání opakovaně konstatováno, že *acta* jsou pouze přepracováním původní předlohy bez jakékoli samostatné hodnoty.³⁴ Při jejich zevrubném zkoumání však vychází najevo chybnost takového závěru, který nebere v úvahu účel, jež redaktor akt sledoval: totiž uspokojit horizont očekávání publika, kterému *Passio Perpetuae* musela v mnoha ohledech připadat znepokojivá – a v tomto ohledu si redaktor akt vedl více než úspěšně.³⁵

První nápadnou změnou ve vyprávěcí technice je návrat k pseudo-protokolárnímu stylu otázek a odpovědí, jímž se redaktor v pátém nebo šestém století, kdy k sepsání *Acta Perpetuae* zřejmě došlo, vědomě hlásí k etablované žánrové tradici, s jejímiž konvencemi byli posluchači dobře obeznámeni. Vypouští proto polemicko-teologický prolog, který obsahuje *Passio Perpetuae* a který v jeho době, kdy montanismus již prakticky neexistoval, ztratil na významu, a celému textu dodává jednotný ráz tím, že jednotlivé hlasy *Passio Perpetuae* nechává splynout v neosobní *er-formu*, do níž jsou zakomponovány inscenované dialogy postav. Perpetua již není hlavní protagonistkou textu, což dokládají i rukopisné varianty názvu akt, které mnohdy kladou na první místo Satura jakožto katechetu celé skupiny.³⁶ Právě on se v redaktorově podání stává vůdcem celé skupiny, protože ženská centrální postava mohla na tradičně smýšlející čtenáře působit příliš revolučně. To, co z Perpetuina vlastního vyprávění v *Passio Perpetuae* působí na moderního čtenáře nejsilněji, totiž bezprostřednost a osobní charakter mnoha poznámek, v aktech zcela chybí. Individualita postav, zejména Perpetuy, zcela ustupuje do pozadí: žádá-li Perpetua v delší *passio* o první vidění na naléhání svého bratra, společně s nímž ho také interpretuje, v aktech se stává pouze pasivním médiem, skrze něž je Boží vůle prostředkována celé skupině.³⁷ To je patrné i ve vidění, v němž Perpetua bojuje s Egyptanem: zatímco v *Passio Perpetuae* je tato vize logickým důsledkem Perpetuina sebeuvědomění a její duchovní proměny za současného vymanění se ze stávajících sociálních vazeb, v aktech se z ní stává zcela neosobní, podružná epizoda vztažená opět na celou komunitu.³⁸

Důvodem, proč obě verze akt vynechávají Perpetuinu vizi týkající se Deino-krata, může být na jedné straně fakt, že šlo veskrze o vizi osobní, která pod zorným úhlem komunity ztrácí svou relevanci,³⁹ na druhou stranu nelze podceňovat ani teo-

³³ Slovo *Acta* použil v názvu až van Beek, aby tento text odlišil od delší *passio*. V rukopisné tradici jsou i Beekova *acta* označena jako *passio* (srov. VAN BEEK 1936, str. 58).

³⁴ Srov. např. H. DELEHAYE, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, BRUXELLES 1966², zejm. str. 53 n.; další negativní názory uvádí J. W. HALPORN, „Literary History and Generic Expectations in the *Passio* and *Acta Perpetuae*“, in: *Vigiliae Christianae*, 45, 1991, str. 223-241 (dále HALPORN 1991).

³⁵ Srov. HALPORN 1991.

³⁶ Srov. VAN BEEK 1936, str. 58-59.

³⁷ Srov. *Acta Perp.* A 3,1.

³⁸ Srov. *Acta Perp.* A 7,2-3; srov. též *Acta Perp.* B 7,2.

³⁹ Tak soudí HALPORN 1991, str. 235.

logickou brizancí Perpetuina samozřejmě konstatovaného přesvědčení, že dokáže zmírnit trest zemřelého na onom světě.⁴⁰ Stejně plausibilní se jeví hypotéza, že Saturovo vidění bylo redaktorem akt vynecháno proto, že mohlo obsahovat narážky na dobové neshody mezi věřícími a africkou církevní hierarchií⁴¹ a pro pozdější posluchače byla tato polemika již neaktuální, a navíc je bylo možno chápat jako oslabení autority církve jako takové.

Snaha redaktora akt vyretušovat některé provokativní rysy *Passio Perpetuae* je patrná i na doplňování reálií, jež v textu *passio* chybí. Pro dobové publikum byl znepokojující například způsob, jakým se Perpetua a také Felicitas „vymaňovaly z normálních omezení, která jim ukládali manželé, otcové a další“.⁴² Zatímco v textu *Passio Perpetuae* není po manželích ženských mučednic ani stopy a čtenář se musel spokojit s ujištěním redaktora, že „Perpetua byla řádně provdána“,⁴³ redaktor akt celou situaci normalizuje, když manžely obou žen přivádí na scénu. Zatímco u Felicity se o existenci jejího plebejského manžela, kterého zavrhl, dozvídáme pouze v jedné verzi akt z její odpovědi při výslechu,⁴⁴ u Perpetuy je její manžel v obou verzích osobně přítomen, aby se ji společně s otcem a dalšími členy rodiny pokusili neúspěšně přimět k pohanské oběti a záchraně života.⁴⁵ Také odmítání poslechnout otcovo přemlouvání je v aktech líčeno s ohledem na příjemce textu: Perpetuiny spory s otcem nedoprovází emoční vypětí, které se projevuje v *Passio Perpetuae*, a sama Perpetua nejeví žádné známky mučivě prožívaného vnitřního konfliktu. Její myšlenky jsou od počátku upřeny k Bohu a naléhání rodiny odmítá city z evangelia.⁴⁶

Redaktorovi akt jde v jeho literární inscenaci, kterou se snaží učinit pro své publikum přitažlivější i rétorickými prostředky,⁴⁷ především o to, předložit křesťanskému společenství edukativní model, který se nebude vymykat literární tradici příslušného žánru a v němž budou inovativní rysy částečně zcela setřeny „dovysvětlením“ a částečně neutralizovány důslednou idealizací hrdinů, jejichž činy

⁴⁰ O tom, že Perpetuina deinkratovská vize sehrála svou roli v teologických sporech 5. století, svědčí fakt, že se na ni v nezachovaném spise odvolával Vincentius Victor, aby jí podložil svou tezi, že spásy lze v určitých případech dosáhnout i bez svátosti křtu. Argumentovat takovým spisem, jako je *Passio Perpetuae*, byl přítom vzhledem k účtě, jaké se v rané církvi těšil, velmi obratný manévra Augustinus neváhal ve svém spise *De natura et origine animae* použít všech prostředků (včetně zpochybnění Perpetuina autorství), aby toto nebezpečí zažehnal. Srv. F. J. DÖLGER, „Antike Parallelen zum leidenden Dinocrates in Perpetua Vision“, in: *Antike und Christentum*, 2, 1930, str. 1-40, zde str. 20-28; A. C. DE VEER, „Aux origines du De natura et origine animae de saint Augustin“, in: *Revue des Études Augustiniennes*, 19, 1973, str. 121-157.

⁴¹ Srv. *Pass. Perp.* 13,5-8.

⁴² B. D. SHAW, „The Passion of Perpetua“, in: *Past and Present*, 139, 1993, str. 3-45, zde str. 36.

⁴³ Srv. *Pass. Perp.* 2,2: *matronaliter nupta*.

⁴⁴ Srv. *Acta Perp.* A 5,2-5. Tato zmínka potvrzuje Felicitin nízký společenský status. Fakt, že by Felicitas byla Perpetuinou otrokyní, jak je opakovaně uváděno v literatuře, ovšem nemá žádné opodstatnění, srv. HABERMEHL 2004, str. 209, pozn. 14; M. POIRIER, „Note sur la *Passio Perpetuae et Felicitatis*: Félicité était-elle vraiment l'esclave de Perpétue?“, in: *Studia Patristica*, 10, 1970, str. 306-309.

⁴⁵ Srv. např. *Acta Perp.* A 6,1;6,2; 6,5; *Acta Perp.* B 6,1.

⁴⁶ Srv. *Acta Perp.* A 6,6.

⁴⁷ Srv. např. slovní hříčku, kterou vkládá do úst Perpetue a kterou bude posléze až do omrzení využívat Augustinus ve svých homiliích u příležitosti svátku obou mučednic, srv. *Acta Perp.* A 5,9: *Perpetua respondit: Christiana sum, et nominis mei sequor auctoritatem, ut sim perpetua.*

se tak stávají nikoli vzorem k nápodobě, která by v posledním důsledku mohla vést k podkopání stávajícího pořádku, ale předmětem obdivu – *admiranda, non imitanda*.⁴⁸

Tato snaha co nejdůkladněji potlačit všechny revolučně působící inovativní rysy, která je patrná v *Acta Perpetuae* a jíž je de facto veden již redaktor delší *passio*, odráží napětí, které jsme charakterizovali termíny „tradice a inovace“. Tyto termíny však v sobě nesou i čistě teologické konotace: tradice, prověření a schválení časem, je to, co bylo později v církvi a nejenom v ní, spojováno s pravověřím, zatímco novost, rozchod s tradicí, byly známky heterodoxie. Lapidárně to shrnul nedávno zesnulý britský historik raně křesťanských doktrín Maurice Wiles: „Ortodoxie je vždy v zásadě konzervativní, hereze z povahy věci inovativní.“⁴⁹ Ona zvláštní bipolarita, která je s textem *Passio Perpetuae* spojena, se však projevuje poněkud odlišným způsobem. *Passio Perpetuae* je sama o sobě textem inovativním, protože v kontextu nejen soudobé, ale i pozdější starokřesťanské literatury bezprecedentním. Tato bezprecedentnost však přesto později nebyla chápána jako příznak heterodoxie. Navzdory snahám znormalizovat její inovativní rysy byla popularita *Passio Perpetuae* v rané církvi taková, že se její inovativnost stala nakonec paradoxně sama tradicí a v určitých aspektech i paradigmatickým dalším martyrologickým literatury.⁵⁰

PhDr. Petr Kitzler; Centrum pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty,
Cyrilometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého Olomouc
(kitzler@phil.muni.cz)

⁴⁸ Podobně se ve svých homiliích vyjadřuje Augustinus (*Sermo* 280,1 [PL 38,1281]): *Quid enim gloriosius his feminis, quas viri mirantur facilius, quam imitantur?*

⁴⁹ M. WILES, „Orthodoxy and Heresy“, in: I. HAZLETT (ED.), *Early Christianity. Its Origins and Evolution to 600 AD*, London 1991, str. 198-208, zde str. 200.

⁵⁰ Zejména pro africkou hagiografickou literaturu se *Passio Perpetuae* stala závazným vzorem, srv. J. AMAT, „La langue des Passions africaines du III^e siècle“, in: H. PETERSMANN – R. KETTEMANN (EDS.), *Latin vulgaire – latin tardif V*, Heidelberg 1999, str. 301-307; A. WŁOSOK, HLL 4, 1997, §472.3, str. 425.

Summary

***Passio Perpetuae* and *Acta Perpetuae*: Between Tradition and Innovation**

Petr Kitzler

The article „*Passio Perpetuae* and *Acta Perpetuae*: Between Tradition and Innovation“ focuses on the extant versions of the hagiographic narrative, known as *Passio Perpetuae et Felicitatis*. This text contained a number of innovative and – in the context of Antique and early Christian society – potentially „dangerous“ features: the central character, Perpetua, is a female who is claimed by the redactor of the text to have an extraordinary spiritual authority (e. g. to absolve the dead from punishment in the other world, to make up the quarrels of churchmen etc.), Perpetua rejects all of the standard social roles that were considered to be natural and essential (e.g. that of a mother, wife, daughter fully subordinated to paternal authority), etc. These innovative features were considered to undermine the existing social order and hierarchy and it was necessary to “explain them away” in order to make the text more traditional and acceptable. This was the aim of the later version of this narrative, known as *Acta Perpetuae*. In spite of these efforts, *Passio Perpetuae* remained to be highly venerated in the mainstream church and though innovative it paradoxically became a tradition itself.

