

JIHOČESKÁ UNIVERZITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH  
FILOZOFICKÁ FAKULTA  
ARCHEOLOGICKÝ ÚSTAV

DIPLOMOVÁ PRÁCE

SVATÍ Z ŘÍMSKÝCH KATAKOMB V EVROPSKÉM KONTEXTU A JEJICH  
IDENTITA

Vedoucí práce: doc. PhDr. Jaromír Beneš, Ph.D.

Autor práce: Bc. Gabriela Zemanová

Studijní obor: Archeologie

Ročník: 3.

2020

Prohlašuji, že svoji diplomovou práci jsem vypracovala samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

České Budějovice 3. 12. 2020

.....

Gabriela Zemanová

## **Poděkování**

Na tomto místě bych chtěla poděkovat především mému školiteli panu doc. PhDr. Jaromíru Benešovi, Ph.D. za odborné vedení práce a cenné připomínky. Velké poděkování patří také mým konzultantkám Mgr. Zuzaně Thomové za inspiraci a podnětné diskuze k otázce průzkumu ostatků katakombálních svatých a Mgr. Erice Průchové za cenné rady k antropologickým metodám.

Mé upřímné poděkování náleží také PhDr. Zdeňce Prokopové a P. Miroslavu Heroldovi, SI za významné emailové konzultace k fenoménu svatých z římských katakomb. Za rady ohledně radiokarbonového datování ostatků děkuji Mgr. Tereze Šálkové.

Za ochotu a vstřícnost vděčím několika institucím a osobám, které mi poskytly informace o konkrétních katakombálních svatých nebo mi umožnily přístup k jejich ostatkům. Jmenovitě děkuji jindřichohradeckému proboštu Mgr. Ivo Prokopovi, Mgr. Stanislavě Beránkové a Zdeňku Formanovi ze Studijního depozitáře Plasy, tajemnici města Plasy Ivaně Horské, kastelánovi kláštera Plasy Mgr. Pavlu Duchoňovi a správci depozitáře kláštera Kladruby Mgr. Kamilu Petráňovi.

Ze srdce děkuji mému snoubenci, bez jehož důvěry a podpory by tato práce nevznikla, a také mé rodině za trpělivost a pochopení.

## **Anotace**

Tématem předkládané diplomové práce je fenomén tzv. svatých z římských katakomb, který se až do nedávných let nacházel stranou badatelského zájmu archeologů. Jedním z hlavních cílů je stanovení metodiky odborného průzkumu tohoto typu ostatků prostřednictvím interdisciplinárního přístupu zahrnujícího archeologické a bioarcheologické studium. Aplikace jednotlivých metod je demonstrována prostřednictvím případových studií z našeho území, Evropy i zámoří. Práce se zároveň věnuje otázce transformace identit katakombálních svatých a možnostem jejich rekonstrukce v rámci archeologie.

Klíčová slova: katakombální svatí, identita, průzkum ostatků, římské katakomby, barokní religiozita, bioarcheologie



## **Anotation**

This Master thesis deals with the phenomenon of catacomb saints, which was not in the main archaeological research interest until recent years. This thesis attempts to specify methodology of examination of these specific relics by using interdisciplinary approach which includes archaeological and bioarchaeological study. The application of these methods is presented in case studies from Czech Republic, Europe and America. This work aims to provide understanding of the issue of identity transformation in the case of catacomb saints and it also determines the possibilities of reconstruction these identities in archeology.

Key words: catacomb saints, identity, examination of relics, Roman catacombs, baroque religiosity, bioarchaeology

## Obsah

<b>1</b>	<b>Úvod</b> .....	<b>4</b>
<b>2</b>	<b>Historický kontext raného křesťanství</b> .....	<b>7</b>
<b>3</b>	<b>Římské katakomby</b> .....	<b>11</b>
3.1	Podoba a dispozice katakomb .....	11
3.2	Pohřební ritus raných křesťanů .....	12
3.3	Typologie hrobů a pohřebních prostor .....	13
3.4	Hmotná kultura a ikonografie v římských katakombách .....	15
3.5	Vznik a vývoj katakomb .....	16
3.6	Dějiny katakombální archeologie.....	18
3.6.1	Bioarcheologie a radiokarbonové datování v prostředí katakomb .....	20
<b>4</b>	<b>Historický kontext a náboženská situace novověku</b> .....	<b>23</b>
4.1	Barokní zbožnost a její projevy.....	26
<b>5</b>	<b>Kult svatých z katakomb</b> .....	<b>30</b>
5.1	Terminologie a definice .....	30
5.2	Důvody a možnosti rozšíření kultu .....	31
5.3	Dějiny úcty k svatým z římských katakomb .....	35
5.4	Získání ostatků z katakomb a jejich transport do Evropy .....	40
5.5	Kompletace a výzdoba ostatků a slavnostní translace .....	44
<b>6</b>	<b>Metodika průzkumu ostatků svatých z římských katakomb</b> .....	<b>49</b>
6.1	Studium písemných pramenů .....	50
6.1.1	Martyrologia, itineráře, acta.....	51
6.1.2	Novověké písemné prameny.....	52
6.1.3	Autentiky .....	54
6.2	Ikonografická zobrazení svatých z katakomb .....	56
6.3	Multiplicitní uložení kosterních pozůstatků.....	60
6.3.1	Formy kompletace ostatků.....	62

6.3.2	Typy úložných konstrukcí a relikviářů .....	73
6.4	Analýza hmotné kultury .....	77
6.4.1	Hmotná kultura z římských katakomb .....	77
6.4.2	Hmotná kultura spojená s barokní úpravou ostatků.....	83
6.5	Radiokarbonové datování ostatků a dalších prvků relikviáře .....	90
6.6	Bioarcheologický průzkum ostatků katakombálních svatých .....	95
6.6.1	Fyzická antropologie a paleopatologie .....	95
6.6.2	Analýza stabilních izotopů.....	100
6.6.3	Analýza DNA .....	103
6.7	Paleoradiologické metody průzkumu ostatků .....	106
<b>7</b>	<b>Případové studie z Čech a Moravy.....</b>	<b>110</b>
7.1	Sv. Inocenc z kostela Navštívení Panny Marie ve Vimperku .....	110
7.2	Sv. Primitiv a sv. Konstantius z kostela Nanebevzetí Panny Marie v Brně. ....	111
7.3	Sv. Reparát z kláštera minoritů v Českém Krumlově .....	113
7.4	Sv. Sekundina z kostela sv. Ignáce v Jičíně .....	115
7.5	Sv. Auracián z kostela sv. Mikuláše v Českých Budějovicích .....	117
7.6	Sv. Felix z kostela Nejsvětější Trojice v Klášteře u Nové Bystřice.....	119
<b>8</b>	<b>Případové studie z Evropy a zámoří .....</b>	<b>121</b>
8.1	Sv. Fortunato z města Serracapriola v Itálii .....	121
8.2	Sv. Candidus a sv. Clara ze Solothurn ve Švýcarsku.....	123
8.3	Sv. Christina a sv. Augustin z města Mosonmagydróvár v Maďarsku .....	125
8.4	Anonymní katakombální svatý z kláštera Rein v Rakousku.....	128
8.5	Sv. Fortunia z města Poggio Cinolfo v Itálii .....	129
8.6	Sv. Aurelius z města Porto v Portugalsku .....	130
8.7	Průzkumy několika katakombálních svatých z Mexika.....	132
<b>9</b>	<b>Diskuze: rekonstrukce identit svatých z římských katakomb.....</b>	<b>134</b>
<b>10</b>	<b>Závěr .....</b>	<b>142</b>

<b>11 Literatura .....</b>	<b>144</b>
<b>12 Prameny .....</b>	<b>170</b>
<b>13 Seznam obrazových příloh a tabulek.....</b>	<b>171</b>
<b>14 Obrazové přílohy .....</b>	<b>176</b>

## 1 Úvod

Svatí z římských katakomb neboli katakombální svatí představují specifickou skupinu svatých mučedníků, jejichž ostatky byly v katolické Evropě hojně rozšířeny především v období typické barokní religiozity. Rozvinutí jejich kultu bylo způsobeno mnoha faktory, především závěry tridentského koncilu, vlnou rekatolizace v reakci na vzrůst protestantismu a znovuobjevením římských katakomb. Právě tato pozdně antická pohřebiště se v novověku stala zásadními zdroji těl domnělých martyřů. Kosterní pozůstatky jedinců, kteří zde byli pohřbeni v dobách raného křesťanství, byly vyjímány a distribuovány do evropských katolických kostelů v domnění, že se jedná o svaté ostatky prvokřesťanských mučedníků, čímž docházelo k zásadní transformaci primární identity a zformování sekundární identity katakombálního světce. Hlavní dobou rozvoje jejich kultu bylo 17. – 18. století. Ačkoli k postupnému úpadku začalo docházet již s nástupem osvícenství, bylo množství ostatků dopraveno do Evropy či Ameriky ještě v 19. století a na počátku 20. století.

Význam a existence tohoto fenoménu byly postupně více či méně zapomínány, o čemž vypovídá i poměrně malé procento odborné literatury věnující se tomuto tématu. Pro naše území jsou v rámci starší literatury dostupné drobné regionální práce věnující se historii kultu určitých katakombálních svatých (Černý, 1932; Fürst, 1948; Muk, 1940; Reban, 1918a; 1918b; Ryneš, 1947). Stručné zmínky o přítomnosti těchto ostatků se objevují v rámci popisu vybavení kostelů v jednotlivých dílech Soupisu památek (např. Novák, 1901) nebo v Uměleckých památkách Čech (např. Poche, 1980). Dostupné jsou i některé restaurátorské zprávy přinášející zásadní informace o bližší podobě a zformování ostatků (Kalabisová, 2010; 2015; Sikytová, 1978; 1979). V posledních letech dochází k pozvolnému nárůstu české literatury s tematikou katakombálních svatých, která se věnuje historickému či kunsthistorickému hledisku tohoto fenoménu (Herold, 2010; 2016; Křížová, 2016; Kubíková, 2010; Mlčák, 1993; 2001; Prokopová, 2010; Zelenková, 2005; Zápalková, 2010), restaurování (Kalabisová, 2011; Lipská, 2011) i konkrétním průzkumům ostatků katakombálních svatých (Kolektiv, 2015; Kracík, Horáková, 2014; Prokopová, 2011; Thomová *et al.*, 2019). Dosud nejobsáhlejší studií věnovanou tematice svatých z římských katakomb v Čechách a na Moravě je licenciátní práce P. Miroslava Herolda, SI obsahující i soupis katakombálních svatých uctívaných na našem území v novověku (Herold, 2010).

Větší zájem o dějiny kultu svatých z římských katakomb byl v minulosti projeven v německy mluvících zemích, především ve Švýcarsku a Německu. Pro tyto oblasti jsou dostupné mnohé obsáhlejší studie věnující se tomuto tématu především z historického a uměleckohistorického hlediska (pro Švýcarsko: Achermann, 1979; Amacher, 2010; 2016; 2017; Henggeler, 1939; Lehnerr, 1968/1969; Schnyder, 1931; Stückelberg, 1907; pro Německo: Bründl, 1992; John, 1995; Johnson, 1996; Koudounaris, 2013; Krausen, 1967; Ritz, 1973; Schiedermaier, 2004). Podobné práce jsou dostupné i pro další země, do kterých putovaly ostatky katakombálních svatých (např. Itálie: Ghilardi, 2013; 2018; Malta: Ciappara, 2017; Rakousko: Swoboda, Wageneder, 2015; Francie: Rey, 1999; Kanada: Dahan, 2014; 2018; Mexiko: Báez Hernández, 2015; 2018). Z nedávné doby pochází také množství zahraničních studií, které se detailně věnují restaurování a radiologickým nebo bioarcheologickým průzkumům ostatků svatých z římských katakomb v Evropě i Americe (Alterauge *et al.*, 2016; Dedouit *et al.*, 2014; Ghilardi, 2018; 2019; Kristóf, 2015; Kristóf *et al.*, 2015; Palmeirão *et al.*, 2014; 2019; Palmeirão, 2015; Pfeiffer, 2005; 2007; Prader, 2012; Renhart, 2015; Sánchez Reyes *et al.*, 2018; 2016).

V rámci interdisciplinárního průzkumu ostatků svatých z římských katakomb je možné blíže sledovat osudy těchto jedinců od dob jejich skutečného života v pozdní antice, přes rozvoj kultu katakombálních svatých v období baroka až po současnou dobu. Jednotlivé metody průzkumu v tomto ohledu umožňují identifikovat a rekonstruovat individualitu konkrétního jedince na různých úrovních jeho identity. Nezastupitelnou roli zde hraje bioarcheologie, jejíž poznatky vycházejí ze samotné biologické podstaty osteologického materiálu, který tvoří vzhledem k absenci primárního nálezového kontextu zásadní zdroj poznání primární identity jedince. Významným nástrojem při archeologickém nebo restaurátorském průzkumu zkompletovaných figur a skeletů katakombálních svatých je paleoradiologie, jejímž prostřednictvím lze nedestruktivně sledovat vnitřní strukturu objektu a přítomnost konkrétních ostatků. Naopak destruktivní metodu představuje radiokarbonové datování, které je ale v případě kosterních pozůstatků stěžejní pro chronologické ukotvení primární identity. Mnohé další přístupy zahrnující studium písemných a ikonografických pramenů, sledování způsobu uložení ostatků nebo analýzu hmotné kultury poskytují variabilní informace dotýkající se nejen primární identity ale i identity samotného katakombálního svatého. Na základě identifikace a interpretace těchto

jednotlivých identit je následně možné rekonstruovat individuální profily jedinců, jejichž kosterní pozůstatky se v novověku staly součástí kultu katakombálních svatých.

## 2 Historický kontext raného křesťanství

Ostatky domnělých svatých mučedníků, které byly především v průběhu 17. až 18. století ale i později dováženy prakticky do celé katolické Evropy i zámoří, byly získávány z římských katakomb objevených v 2. polovině 16. století. Tato podzemní pohřebiště byla využívána v prvních stoletích našeho letopočtu, kdy se postupně začalo rozšiřovat křesťanství. Lidé, kteří byli v době pozdní antiky do těchto katakomb pohřbíváni a jejichž kosterní pozůstatky se měly následně v období novověku stát předmětem barokní zbožnosti, byly ve skutečnosti jedinci žijícími v době počátků křesťanství v okolí města Říma. Jejich život byl značně ovlivněn politickou situací a náboženskými názory vládnoucího císaře. V tomto ohledu se v průběhu prvních čtyř století našeho letopočtu střídala období náboženské tolerance a perzekuce. V římských katakombách tedy spočinuli jak jedinci žijící v relativním míru, tak i ti, kteří trpěli či dokonce zemřeli v důsledku svého vyznání. Doba pozdní antiky a počátků křesťanství je spojena se skutečnou životní historií katakombálních svatých, neboť se v jejím rámci utvářela primární identita těchto jedinců.

Počátky křesťanství jsou úzce spojeny s židovským vyznáním a s neúspěšnou snahou o jeho reformu. Již v průběhu 1. století našeho letopočtu docházelo k postupnému oddělování těchto dvou náboženských skupin a křesťanství se rozvíjelo samostatně. Ve stejné době se pozvolna rozšiřovalo do mnohých oblastí římské říše, včetně města Říma, kde byla komunita křesťanů přítomna už ve 40. letech 1. století (Suchánek, Drška, 2013). Tradiční římské náboženství vycházelo z myšlenek Etrusků a Řeků a bylo otevřené i jiným vlivům a náboženským kultům. Základem byl polyteismus a veřejná úcta spojená s obětováním bohům, která byla nezbytná pro řád a klid ve světě. Židovství bylo římskou společností oficiálně tolerováno, a jelikož křesťanství bylo zpočátku chápáno jako odnož judaismu, nepředstavovalo pro římskou říši problém. Změna nastala v době, kdy se křesťané stále více distancovali od židovství a jejich počty narůstaly. Nové náboženství začalo být všeobecně vnímáno jako nebezpečná sekta, která odmítá vykonávání tradičních pohanských ceremonií, jež oslavovaly kult boha císaře a byly nezbytné pro prosperitu země a společnosti. Příslušníci křesťanství začali být proto obviňováni z narušování autority císaře i ze všech přírodních či válečných katastrof, které římsou říši postihly (Caban, 2014).

Příkladem je požár Říma v roce 64 za vlády Nerona (54–68), ze kterého byli obviněni křesťané. Důsledkem bylo první rozsáhlejší pronásledování křesťanů, při



kterém zemřelo mnoho osob. Na rozdíl od následujících perzekucí třetího století byla tato omezena pouze na Řím a jeho okolí a po smrti Nerona odezněla. Všeobecná nesnášenlivost křesťanství se však ve společnosti udržela i nadále a pronásledování pokračovala i například za císařů Domitiana (81–96), Trajána (98–117) a Hadriána (117–138). Křesťané, kteří se odmítli vzdát víry, byli buď potrestáni, nebo přímo popraveni, prozatím zde ale nedocházelo k jejich cílenému vyhledávání a k usvědčení bylo potřeba řádné svědectví (Gibbon, 1983). První polovina 3. století znamenala relativní náboženský mír, především za vlády dynastie Severovců (195–235) a za císaře Caracally (211–217).

Situace se ale markantně změnila v roce 249, kdy se stal císařem Decius (249–251), který ediktem z tohoto roku nařídil, že každý občan římské říše musí vykonat veřejnou oběť bohům. Křesťané, kteří obětovali a tím se de facto zřekli své víry, byli propuštěni a ti, jež odmítli, byli potrestáni konfiskací majetku, vězením, prací v dolech nebo smrtí. Od této doby již lze hovořit o perzekucích přímo organizovaných a nařizovaných státem, které se týkaly každého jedince hlásícího se ke křesťanství (Rives, 1999). Za tohoto pronásledování se rozvinul fenomén tzv. *lapsi* neboli odpadlíků, tedy osob, které se zřekly vyznání a účastnily se povinného obětování nebo úplatkem získaly potvrzení o vykonání oběti. Po smrti Decia se tito jedinci chtěli navrátit do církve, což vyvolávalo mnoho protichůdných názorů (Suchánek, Drška, 2013). Císař Valerian (252–260) pokračoval ve snaze odstranit křesťanství, nikoli však násilnou cestou, nýbrž konfiskací majetku církve. V roce 257 navíc zakázal vstup do křesťanských katakomb a o rok později i církevní obřady. Jeho nástupce Gallienus (253–268) vydal roku 261 edikt, který znamenal náboženský mír, jenž trval přibližně čtyřicet let až do vlády císaře Diocletiana (285–305), za kterého proběhlo tzv. velké pronásledování křesťanů (Gibbon, 1983).

Diocletianus kromě perzekucí křesťanů provedl také reorganizaci hranic provincií a zřídil tzv. tetrarchii, která znamenala rozdělení moci a vlivu v rámci římské říše mezi čtyři vládce – dva augusty a dva caesary. V roce 285 jmenoval svým spoluvládařem Maximiana, který se o rok později stal augustem. V roce 293 byli jmenováni dva caesarové Galerius a Constancius (Collins, 2005). Diocletianus zpočátku křesťany toleroval, ale následně v letech 303 a 304 vydal s přispěním vlivu Galeriana čtyři edikty proti křesťanům. V nich zakázal shromažďování za účelem obřadů, přikázal ničení kostelů, konfiskaci majetku a zatýkání duchovních osob, které byly nuceny vzdát se víry. Toto nařízení bylo následně rozšířeno na všechny příslušníky křesťanského

vyznání a tím docházelo k rozsáhlým a systematickým perzekucím (Gibbon, 1983). V roce 305 Diocletianus abdikoval, augusty se stali Galerius na východě a Constancius na západě a novými caesary byli zvoleni Maximinus Daia a Severus. Pronásledování probíhalo s různou intenzitou v různých oblastech říše. Na západě byla situace mírnější neboť Constancius uznal pouze první tři Diocletianovy edikty, naopak na východě platily všechny čtyři a křesťané tam byli stíháni důkladněji. O rok později nicméně Constancius zemřel a armáda prohlásila za jeho nástupce jeho syna Konstantina, čímž se začal rozpadat systém tetrarchie (Collins, 2005). Následující roky byly naplněny spory jednotlivých spoluvládců a snahami o nápravu uspořádání římské říše. Během této doby vydal Galerius v roce 311 edikt, ve kterém oficiálně povolil křesťanské vyznání. Jeho příslušníci se mohli volně shromažďovat a vykonávat obřady, do kterých ale museli zahrnout modlitby za císaře a říši. Ještě téhož roku Galerius zemřel a politický chaos pokračoval mezi čtyřmi konkurujícími si vládci Maximinem Daiou, Maxentiem, Liciniem a Konstantinem. Z následných bojů vzešli vítězně Konstantin a Licinius, kteří si říši rozdělili. Roku 313 se sešli v Miláně, kde vydali edikt povolující křesťanské vyznání v římské říši a jeho zrovnoprávnění s ostatními římskými kultury (Clauss, 2005).

Rok 313 je tedy považován za oficiální uznání křesťanství a za konec násilných perzekucí ačkoli v některých oblastech říše pronásledování probíhalo v omezené míře i nadále, a to především na východě pod vládou Licinia v souvislosti s jeho spory s Konstantinem. Ty byly vyřešeny roku 324 v bitvě u Adrianopole, po které se Konstantin stal jediným samostatným vládcem římské říše. Po jeho smrti v roce 337 si moc rozdělili jeho tři synové Constancius II., Constans a Konstantin II. Po vzájemných bojích se stal samovládcem Constancius II., který podporoval křesťany. Jeho nástupce Julian (361–363) se ještě pokusil o obnovu pohanství na úkor křesťanství, ale krátce na to zemřel a tato snaha neměla na situaci v říši prakticky žádný dopad (Collins, 2005). Všichni následující panovníci se již hlásili čistě ke křesťanství, jež získávalo stále větší vliv ve státě. Tuto situaci potvrdilo rozhodnutí císaře Theodosia I., který roku 380 učinil z křesťanské víry jediný oficiální kult římské říše, čímž prakticky završil snahy o prosazení tohoto náboženství započaté císařem Konstantinem (Suchánek, Drška, 2013). 2. polovina 4. století již tedy pro křesťany znamenala období náboženské tolerance a konsolidace jejich víry, která nabývala na intenzitě. Tato situace korelovala s vývojem římských křesťanských katakomb, které od 5. století postupně přestaly být využívány,

ale přesto zůstaly v centru zájmu věřících kvůli přítomnosti hrobů mučedníků vzešlých z dob perzekucí.

### 3 Římské katakomby

#### 3.1 Podoba a dispozice katakomb

Katakomy jsou rozsáhlá podzemní pohřebiště tvořená sítí galerií a *cubiculí* (Fiocchi Nicolai, 1999, 9).<sup>1</sup> Ačkoli jsou typická především pro rané křesťany pohřbívací v bezprostředním okolí Říma, byla využívána i v jiných prostředích, a to jak náboženských (např. židovské katakomby Villa Torlonia – Fasola, 1976), tak geografických (např. katakomby v Neapoli – Amodio, 2014, Schribille *et al.*, 2018, na Sicílii – Sgarlata, Salvo, 2006, Sardinii – Fiocchi Nicolai, Spera, 2015, Maltě – Buhagiar, 1983, apod.). Rozsáhlé komplexy katakomb v okolí Říma byly koncentrovány především podél důležitých komunikací. Katakomy sv. Kalixta a sv. Šebestiána jsou například lokalizovány na Via Appia, katakomby sv. Priscilly v blízkosti Via Salaria a katakomby sv. Domitilly na Via Ardeatina.

Pojem katakomby vychází z latinského vyjádření *ad catacumbas* a z řeckého termínu *kata kumbas*, který lze volně přeložit jako označení místa „v dutinách“ (Stevenson, 1985, 7). Ve 4. století bylo ve formě *cymiterium catacumbas* (tedy „pohřebiště v dutině“) používáno pro označení oblasti na Via Appia v místě katakomb sv. Šebestiána (Fiocchi Nicolai, 1999, 9). Slovo katakomby v dnešním širším pojetí zahrnujícím všechny podobné pohřební lokality se rozšířilo až v raném středověku a do té doby byla ostatní podzemní pohřebiště označována termínem *cryptae* (Fiocchi Nicolai, 2019, 67).

Pro římské katakomby je typická jejich velká rozloha s intenzivním a racionálním využitím prostoru. Rozvržení jednotlivých galerií bylo od začátku detailně plánované, aby umožňovalo případné rozšiřování pohřebního komplexu. Typickým schématem podzemních galerií je tzv. *fishbone pattern*, kdy přístupové schodiště ústí do hlavní dlouhé galerie, podél které se z obou stran otevírají série kolmých větví. Všechny tyto chodby jsou vyplněné především hroby typu *loculus* nebo individuálními pohřebními prostory označovanými jako *cubicula* (Fiocchi Nicolai, 1999; 2019).

Většina římských katakomb představuje rozsáhlé komplexy skládající se z různých oblastí. Ty mohly zpočátku vznikat samostatně a nezávisle na sobě, ale následným rozšiřováním jednotlivých chodeb mohlo dojít k jejich propojení. Typickým příkladem této geneze jsou katakomby sv. Kalixta na Via Appia (*Obr. 1; Obr. 2;*

---

<sup>1</sup> *Cubiculum* označuje samostatnou pohřební místnost (hrobovou komoru) uvnitř katakomb, v jejíž stěnách byly vyhloubeny jednotlivé hroby podobně jako ve stěnách galerií (Stevenson 1985, 18).

Baruffa, 1993). Budování takto rozsáhlých podzemních lokalit bylo umožněno především místním podložím, které je tvořeno převážně tufem, tedy horninou sopečného původu, která je relativně měkká a zároveň i dostatečně statická. Výstavbou katakomb byli pověřeni specializovaní pracovníci zvaní *fossores*, kteří hloubili jednotlivé galerie, hroby a další pohřební prostory, dále také vytvářeli výzdobu a nápisy a případně organizovali pohřby zemřelých (Stevenson, 1985, 10, 20).

### 3.2 Pohřební ritus raných křesťanů

Před samotným vznikem křesťanských katakomb v závěru 2. století byli raní křesťané pohřbíváni společně s pohany na běžných nadzemních pohřebištích. Ta se nacházela v okolí Říma mimo samotné město v oblastech, kde následně vznikaly katakomby. Na rozdíl od pohanů, kteří své mrtvé spalovali, praktikovali křesťané inhumaci (Caban, 2014). Spolu s formováním křesťanské komunity brzy vznikla potřeba existence hromadných pohřebišť, která by byla pouze křesťanská a zajišťovala pocit jednoty této komunity i po smrti. Tato myšlenka byla jedním z důvodů vzniku římských křesťanských katakomb (Fiocchi Nicolai, 1999, 15).

Základní aspekt pohřebního ritu se v rámci katakomb prakticky nezměnil a zemřelí jedinci byli stále pohřbíváni kostrově. Tělo bylo zabaleno do rubáše, případně pokropeno vonnými parfémy a spolu s některými předměty uloženo do hrobu, kterým byl nejčastěji *loculus* (viz níže). Orientace hrobů závisela na směru jednotlivých galerií a pohřby zde tedy nebyly směřovány výlučně k východu jako na pohřebištích nad zemí (Caban, 2014). Deska kryjící hrob nesla někdy nápis se jménem zemřelého a křesťanský symbol v podobě ryby nebo holubice a později se začala objevovat i stručná přání věčného života a den pohřbu (Mazzoleni, 1999, 149). Právě den pohřbu a většinou tedy i smrti byl pro rané křesťany důležitý, neboť se zároveň jednalo o den přechodu k novému životu. Tato myšlenka pramenila z křesťanského konceptu smrti a z víry ve vzkříšení a zmrtnýchvstání, kdy hrob jako takový byl vnímán pouze jako přechodné a dočasné místo, kde mrtvý spí a čeká na vzkříšení (Fiocchi Nicolai, 1999, 13–14). V den výročí úmrtí byl zemřelý připomínán a oslavován prostřednictvím různých ceremonií. Od 2. poloviny 4. století jsou v pramenech zmiňovány pohřební hostiny ve společnosti zemřelého, nazývané jako *refrigeria*, které se odrážejí i v archeologicky doložených strukturách uvnitř katakomb. Jedná se o kamenné stoly, lavice a stoličky, které sloužily této události a zároveň symbolizovaly neviditelnou přítomnost zemřelého (Fiocchi Nicolai, 1999, 45–46). Křesťanská koncepce smrti byla spojena s představou duality

lidského těla a duše, kdy tělo zůstává uloženo v hrobě a duše je spasena a vykoupena. Tato víra se odráží například v jednom epigramu papeže Damase, ve kterém se píše, že v hrobech uvnitř katakomb se stále nacházejí těla svatých, ale jejich duše si již vzala nebesa („*corpora sanctorum retinent veneranda sepulcra, sublimes animas rapuit sibi regia caeli*“; Ságghy, 2010, 27).

Všechny hroby v katakombách měly zpočátku stejný charakter a jednalo se většinou o jednoduché a prosté *loculi*, do kterých byli všichni členové komunity pohřbíváni stejným způsobem. Tato uniformita odrážela mentalitu a skupinovou solidaritu raných křesťanů a tedy i prvotní ideu křesťanství, které mělo být rovnostářské a jednotné. Nebyla zde patrná snaha otevřeně dávat najevo individualitu zemřelého prostřednictvím pohřebního ritu (Fiocchi Nicolai, 1999, 20). Postupně však začal být tento koncept narušován. Majetnější jedinci si nechávali vytvořit majestátnější hroby s bohatou výzdobou a ti, kteří si to nemohli dovolit, přistoupili alespoň ke skromné výzdobě svých hrobů prostřednictvím pohřební výbavy (viz níže), čímž se jednotlivé pohřby začaly individualizovat a zanikla tak prvotní myšlenka jednoty a rovnosti celé křesťanské společnosti. Ke změně došlo i ve vztahu k pohřební výbavě, která již nebyla ukládána výhradně do hrobů a místo toho byla umístována do vnější omítky, čímž přestala být pouze záležitostí zemřelého jedince a byla vystavena celé komunitě živých i mrtvých (Bisconti, 1999, 79).

Další prvotní zásadou spojenou s křesťanským chápáním smrti byla nedotknutelnost hrobů, které neměly být znovu otevřeny. V závěru 4. století došlo v tomto ohledu k výjimce a některé hroby poblíž Oblasti I v katakombách sv. Kalixta byly otevřeny, kosterní pozůstatky přemístěny do prostoru poblíž krypty sv. Cecilie a do takto uvolněných hrobů byly pohřbeni jiní jedinci. Příčinou byla potřeba křesťanů mít hrob co nejbližší svatým mučedníkům (*ad sanctos*), jenž byli uloženi právě v Oblasti I, kterou už ale nebylo možné více rozšiřovat (Baruffa, 1993, 45).

### 3.3 Typologie hrobů a pohřebních prostor

Základní formou hrobu, která se objevuje po celou dobu existence katakomb je *loculus* (**Obr. 1**). Jedná se o úzké obdélné výklenky zahloubené ve zdech galerií nebo *cubiculí* po celé jejich ploše (Fiocchi Nicolai, 1999, 20). Většinou byly určeny pro uložení jednoho zemřelého, ale v některých případech byla doložena přítomnost dvou i více jedinců (Stevenson, 1985, 18). Uzavíraly se ze strany pomocí mramorových desek nebo dlaždic, které byly zajištěny omítkou. Ve stěnách chodeb jsou tyto hroby

umístovány vertikálně v řadách, přičemž nejstaršího data bývají ty nejvýše u stropu. Důvodem je princip budování galerií, které se v případě zaplnění prostoru prohlubovaly směrem dolů a tím vytvářely nové místo pro další *loculi* (Baruffa, 1993, 45).

Podobný charakter měly i hroby typu *mensa* (angl. *mensa tomb* nebo *table tomb*), které ale byly více prostorné, uzavírací deska byla pokládána horizontálně a nad ní byl vyhlouben obdélný výklenek. Vyskytují se hlavně v 2. století a v 1. polovině 3. století, ale nejsou zdaleka tak časté jako *loculi* (Baruffa, 1993, 45).

Jiným typem hrobu, který byl též uzavírán horizontálně, je tzv. *arcosolium*. Nad samotným pohřebním prostorem uzavřeným horizontální deskou byl vytvořen obloukovitě zakončený výklenek často zdobený mozaikou nebo malbou. *Arcosolia* byla určena pro jednoho jedince nebo i celou rodinu a vyskytují se hlavně ve 3. a 4. století (Baruffa, 1993, 46). Častěji se objevují uvnitř *cubiculí* a v samotných galeriích jsou méně časté (Stevenson, 1985, 18).

Pro hrob jednoduše vyhloubený v podlaze galerie nebo jiného prostoru a uzavřený mramorovou deskou či dlaždicemi se užívá termín *forma* (Baruffa, 1993, 45). Tyto hroby byly hloubeny především v blízkosti hrobů mučedníků, a to v době, kdy všechny prostory na stěnách galerií byly již obsazené. Snaha spočinout v blízkosti mučedníka (*ad sanctos*) pramenila z víry v jeho pomoc a podporu při vzkříšení.

Poměrně ojediněle se v katakombách nachází i sarkofágy vytvořené z mramoru nebo terakoty a bohatě zdobené motivy z Bible (Baruffa, 1993, 46). Vzhledem k nákladnosti musely být záležitostí pouze majetnějších jedinců. Příkladem je Cubiculum sarkofágů v rámci komplexu katakomb sv. Kalixta. Uvnitř tohoto *cubicula* se nacházejí tři sarkofágy včetně jednoho dětského, který je plošně zdoben biblickými scénami (Baruffa, 1993, 92).

Výše zmíněné typy hrobů nebyly umístěné pouze v galeriích, ale i v jiných pohřebních prostorách v podobě samostatných místností. Menší čtvercové nebo polygonální zaklenuté místnosti s bohatou výzdobou jsou nazývány jako *cubicula* a většinou sloužily pohřbům jedné rodiny. V případě větších a honosnějších prostor se jedná o krypty, ve kterých byla často uložena těla mučedníků (Baruffa, 1993, 46). Do těchto míst později proudily zástupy poutníků v důsledku rozšíření kultu mučedníků papežem Damasem ve 4. století (Sághy, 2011).

V souvislosti s počátky katakomb se objevuje i termín *hypogeum*. Jedná se o podzemní samostatná pohřebiště malého rozsahu, často umístěná pod mauzolei na povrchu. Tyto individuální hrobky vznikaly už na přelomu 1. a 2. století jako pohanská

*hypogea* a až později je začali stavět i křesťané a rozšiřovat je do rozsáhlých katakomb. Na rozdíl od nich měla nekřesťanská *hypogea* uzavřený ráz a další rozšiřování neumožňovala (Fiocchi Nicolai, 1999, 16–17).

### **3.4 Hmotná kultura a ikonografie v římských katakombách**

Uvnitř katakomb je možné najít specifické doklady raně křesťanské hmotné kultury, která se v rámci pohřebního ritu a víry vytvořila v závěru 2. a v průběhu 3. století. Jedná se o konkrétní hmotné předměty sloužící jako pohřební výbava, dekorace nebo identifikace hrobu, ale i o křesťanskou ikonografii v podobě nástěnných maleb a mozaik. Všechny tyto záležitosti byly zásadním předpokladem konstruování křesťanství a zformování identity raně křesťanské komunity (Caraher, Pettegrew, 2019, 1).

Přímo do hrobu zemřelého nebo do jeho blízkosti byly ukládány různé předměty. Uvnitř hrobu se často jedná o nádoby a lahvičky, které byly v novověku v rámci vyjímání těl domnělých martyřů z římských katakomb chápány jako lahvičky s krví mučedníků (Borový, 1869a). Jejich původní účel byl jiný a patrně se jednalo o různé vonné látky a esence sloužící ke kropení těla zemřelého (Baruffa, 1993, 16). Do hrobu byly ukládány i některé osobní předměty jako prsteny, náušnice nebo mince apod. (Bisconti, 1999, 82).

Od 2. poloviny 4. století se tyto a další drobné předměty stále častěji umísťovaly do vnější omítky uzavírající hrob než přímo do něj, a byly tedy prezentované všem návštěvníkům katakomb. Důvodem tohoto jednání mohla být snaha individualizovat tyto jinak anonymní hroby (Fiocchi Nicolai, 2019, 74) nebo je touto alternativní formou vyzdobit a přiblížit se tak dekoracím v monumentálních hrobkách majetnějších jedinců. V prvním případě by šlo primárně o rozpoznání jednotlivých hrobů mezi sebou a o identifikaci konkrétního zemřelého, neboť hrobů označených nápisy se jménem zemřelých bylo poměrně málo (Mazzoleni, 1999, 148–149). Druhý případ by pak mimo samotnou výzdobnou funkci mohl znamenat i záměrnou snahu o porušení zásady rovnosti a jednoty, která platila v samotných počátcích křesťanství (Bisconti, 1999, 79). Tato pohřební výbava, která byla specifickým způsobem vystavená na vnější straně hrobů, se skládala z různých předmětů. Jednalo se například o fragmenty skleněných a keramických nádob, zlomky mramoru, mince, prsteny, nebo dětské hračky (Fiocchi Nicolai, 2019, 74). Zmíněné nádoby byly patrně záměrně rozbity a do omítky byly umístěny pouze zdobné nebo jiným způsobem zajímavé části, nejčastěji zlacená dna



skleněných nádob s portréty a nápisy (Lutraan, 2006). Jiní badatelé spojují rozbíjení nádob s průběhem pohřebního rituálu *refrigeria* (Deichmann, 1993). V blízkosti hrobů se nacházely také olejové lampy, které bývaly umístěny do menších výklenků ve stěnách galerií. Jejich primární funkcí bylo osvětlení katakomb, ale zároveň měly i hlubší symbolický význam, neboť představovaly přímou asociaci Krista a světla (Parani, 2019).

Světlo obecně představovalo důležitý prvek vytvářející specifickou atmosféru katakomb. Jeho jedinými zdroji v podzemních prostorách byly vyhloubené světlíky a zmíněné olejové lampy. V jejich světle se jednak odrážely předměty v omítce hrobů a zároveň byly vždy záměrně umístěny tak, aby osvětlovaly důležité dekorace, architektonické struktury a nástěnné malby související s tématem křesťanství (Bisconti, 1999, 73). Křesťanská ikonografie je v katakombách zastoupena už od jejich počátků na přelomu 2. a 3. století, a to především v podobě nástěnných maleb a méně ve formě mozaik, které nejsou v prostředí katakomb tolik časté (Bisconti, 2019, 73). Témata nástěnných maleb zpočátku vycházela z pohanské tradice, ale zároveň získávala nový křesťanský význam. Příkladem může být zobrazení fénixe, které je spojováno s vítězným momentem jeho znovuzrození z popela, nebo znázornění mýtického hrdiny Orfea s lyrou, které je později transformováno do vyobrazení Krista pastýře. Dále se objevují typické výjevy ze Starého a Nového zákona jako například motivy Adama a Evy nebo proroka Jonáše, nebo další křesťanské prvky v podobě zobrazení křtu a eucharistie, ale i motivy z každodenního života křesťanů zahrnující například znázornění profesí (Bisconti, 1999, 103–105; Baruffa, 1993, 36–38).

### **3.5 Vznik a vývoj katakomb**

Počátky římských křesťanských katakomb spadají do závěru 2. století, přičemž jejich hlavní rozvoj nastává od počátku 3. století. V té době vznikala mezi křesťanskou komunitou potřeba vytvořit vlastní samostatná pohřebiště a zároveň tím získat i místo, kde by se mohly konat pohřební mše a další ceremonie za mrtvé. Dalším důvodem mohl být i nárůst populace a křesťanské komunity, což vyžadovalo více místa k pohřbívání (Fiocchi Nicolai, 2019, 67). Z tohoto hlediska byla podzemní pohřebiště ideálním řešením, neboť poskytovala rozsáhlý volný prostor. Raní křesťané ale nebyly první, kdo využíval katakomby, neboť ty byly známé i v minulosti v různých kulturách starověkého světa. V samotném okolí Říma pravděpodobně nejdříve vznikaly židovské katakomby, které následně byly inspirací při budování křesťanských podzemních

pohřebišť, jak ukázaly výsledky radiokarbonového datování (Rutgers *et al.*, 2005a; 2005b). Z konce 1. a počátku 2. století jsou známa i malá pohanská *hypogea*, která následně na konci 2. století začali stavět i křesťané, čímž byly položeny základy samotných katakomb (Fiocchi Nicolai, 1999, 16). K nejstarším fázím římských katakomb patří Oblast I. v katakombách sv. Kalixta (Baruffa, 1993, 21–22), katakomby Calepodio na Via Aurelia (Granelli, 2006), regiony Scala Maggiore a Scala Minore v katakombách Pretestato (Spera, 2004) nebo katakomby sv. Priscilly (Giuliani, 2006). Ze jmen některých těchto katakomb je patrné, že v počátcích byly zakládány jednotlivci a nikoli církvi. Výjimkou jsou katakomby sv. Kalixta, které byly v majetku církve. Papež Zefyrinus stanovil jejich administrátorem Kalixta, který se následně stal papežem (217–222) a po své smrti i mučedníkem (Handl, 2014), a jeho jméno dalo název těmto katakombám.

Zásadní událostí pro vývoj katakomb bylo vydání ediktu milánského roku 313 Konstantinem, které ukončilo perzekuce vedené proti křesťanům, a jejich komunita se tedy začala značně rozšiřovat. Vznikaly nové oblasti a nové katakomby, jejichž architektura a výzdoba byla monumentálnější a propracovanější. Další důležitou dobou bylo období pontifikátu papeže Damase (366–384), který zdědil církev rozdělenou schizmatem a herezí. Jeho snahou bylo obnovit jednotu křesťanů a to prostřednictvím zavedení kultu svatých mučedníků. Z tohoto důvodu nechal upravit a velkolepě vyzdobit hrobky martyřů a sepsal epigramy oslavující jejich činy a mučednictví. Tyto epigramy byly vytesány na mramorových deskách a umístěny do katakomb. Ty se pak staly cílem častých poutí. Kult svatých mučedníků byl tedy zásadním prvkem v konstruování kolektivní identity římské církve (Sághy, 2010).

V 5. a 6. století změnily katakomby svou původní funkci, neboť přestaly být téměř používány k pohřbívání. Z důvodu křesťanské svobody byly pohřby opět přesunuty na běžná nadzemní pohřebiště. Katakomby byly v raném středověku především cílem poutníků, kteří v důsledku kultu svatých mučedníků navštěvovali jejich hroby. O této úctě k svatým svědčí různé itineráře a kalendáře vytvořené v 7. a 8. století (Goodson, 2011). Přítomnost poutníků je též doložena početnými grafity na stěnách galerií v blízkosti hrobů svatých (Mazzoleni, 1999, 180–181). Tyto poutě nicméně skončily v závěru 8. století a na počátku 9. století, kdy byla těla martyřů vyzvednuta a přesunuta do kostelů ve městě. Příčinou byla nestabilita a rabování katakomb v důsledku invaze Langobardů a později Saracénů (Fiocchi Nicolai, 1999,

65–66). Po těchto událostech přestaly být katakomby téměř navštěvovány a posléze byly zapomenuty.

### 3.6 Dějiny katakombální archeologie

Katakombální archeologie je součástí širšího oboru archeologie raného křesťanství, který se zabývá studiem všech křesťanských památek pozdní antiky. Její počátky spadají do doby renesance na území Itálie, kde pro katakombální archeologii existovalo příznivé náboženské klima v souvislosti s protireformačním hnutím. To mělo zájem o hmotné doklady kultury raných křesťanů, které potvrzovaly dogmata římské katolické církve (Caraher, Pettegrew, 2019, 3).

Katakomy byly v menší míře navštěvovány již od 15. století, o čemž svědčí mnohé nápisy na zdech galerií (Stevenson, 1985, 47). O existenci římských katakomb se v 16. století zajímal například i augustinián Onofrius Panvinius, který sepsal knihu o způsobu pohřbívání prvních křesťanů a o jejich pohřebištích tedy katakombách (Panvinius, 1568). Nicméně k oficiálnímu znovuobjevení, které vyvolalo velký zájem o tyto památky, došlo až roku 1578 v blízkosti Via Salaria. Pracovníci místní vinice zde našli dutinu vzniklou patrně během sesuvů půdy, která ústila do katakomb. V následujících desetiletích projevil zájem o jejich studium množství badatelů, za nejdůležitějšího z nich je však považován Antonio Bosio (1575–1629), kterému se podařilo lokalizovat, zdokumentovat a popsat množství katakomb, a to prostřednictvím bližšího studia historických a topografických pramenů (Bosio, 1632). V pokročilém 17. století byl nicméně jeho inovativní přístup zapomenut a katakomby se v této době staly především zdrojem ostatků domnělých martyků. Specializovaní pracovníci (tzv. *corpisantari*) vyjímali z katakomb kosterní pozůstatky v domnění, že se jedná o ostatky mučedníků z dob počátku křesťanství (Fiochi Nicolai, 1999, 12). Tyto ostatky byly následně distribuovány do celé katolické Evropy a později i do zámoří jako tzv. svatí z římských katakomb. V důsledku těchto destruktivních zásahů došlo k narušení a otevření velkého množství hrobů. Tímto jednáním byla paradoxně pro potřeby katolické církve v novověku *de facto* porušena jedna z důležitých zásad raného křesťanství, tedy nedotknutelnost křesťanských hrobů, které neměly být opakovaně otvírány. V 18. století zároveň probíhaly i další archeologické výzkumy katakomb, například pod vedením Marca Antonia Boldetti, který ale nevyužíval žádné systematické metody, nevedl katalog nálezů ani terénní dokumentaci a jeho průzkum byl spíše negativní a destruktivní (Caban, 2014).

Nový rozkvět katakombální archeologie nastal až v průběhu 19. století, kdy se z archeologie raného křesťanství stala vědecká disciplína. Za jejího zakladatele je považován Giovanni Battista de Rossi (1822–1894), který pokračoval ve výzkumu katakomb s metodologií, jejíž základy položil Antonio Bosio. Podařilo se mu lokalizovat množství nových podzemních pohřebišť a přispět k poznání jejich topografie. Jeho záměrem byla také identifikace hrobů mučedníku pomocí studia itinerářů, nápisů a vyobrazení v katakombách. Mimo jiné se mu podařilo objevit kryptu sv. Cecilie a kryptu papežů v katakombách sv. Kalixta. Svoji celoživotní práci publikoval ve třech knihách *La Roma Sotterranea Cristiana* (De Rossi, 1864; 1867; 1877). Důležitým aspektem této doby byla i podpora archeologie ze strany církve, díky které vznikla v roce 1851 organizace pověřená ochranou a vědeckými výzkumy katakomb (*Pontificia Commissione di Archeologia Sacra*) a v roce 1894 vznikl i Mezinárodní kongres křesťanské archeologie (Caraher, Pettegrew, 2019, 4). Výzkumem katakomb se v 1. polovině 19. století také zabýval Giuseppe Marchi, který shrnul své vědecké poznatky v monografii o raně křesťanském umění (Marchi, 1844).

V závěru 19. století a v 1. polovině 20. století se výzkumu katakomb věnovali badatelé vycházející z přístupů de Rossiho, např. Orazio Marucchi (Marucchi, 1903), Hubert Vecchierello (Marucchi, Vecchierello, 1935) nebo Josef Wilpert (Wilpert, 1903). V následující době se výzkum stále více soustředil na jiné přístupy než ty uměleckohistorické a topografické a začala být studována nová témata, která nebyla ovlivňována církevními otázkami a požadavky jako v minulosti (Timmermans, 2012). V 2. polovině 20. století byly uplatňovány první modernější vědecké metody a mnoho badatelů přispělo svými studiiemi k bližšímu poznání katakomb (např. Fasola, 1976; Ferrua, 1957; Testini, 1966; Torlotti, 1970).

V posledních letech se stává běžnou praxí uplatňování nových přírodovědných postupů a využívání nedestruktivní archeologie spíše než samotné exkavace, ačkoli i ta je v některých případech nezbytná či žádoucí. Příkladem je objevení hromadného hrobu z počátku 3. století v katakombách sv. Petra a Marcellina (Blanchard *et al.*, 2007) nebo archeologický výzkum v Oblasti I katakomb sv. Kalixta (Pergola, 2015). Pro dokumentaci katakomb bývá využívána fotogrammetrie a 3D modely vytvořené pomocí laserového skenování (Scheiblauer *et al.*, 2009; Zimmermann, 2016; Zimmermann, Esser, 2007), což umožňuje studovat tyto památky dlouhodobě, detailně a zároveň virtuálně. 3D modelování bylo využito i pro dokumentaci a zobrazení prostorových vztahů v rámci hromadného hrobu z katakomb sv. Petra a Marcellina

(Sachau-Carcel, 2014). Stále větší uplatnění mají i geofyzikální metody, především magnetometrie, georadar a elektromagnetismus, které mohou v některých případech identifikovat dosud neznámé části katakomb (např. Felici *et al.*, 2016). Aplikovány jsou i chemické analýzy omítek, mramoru, mozaik apod. (např. Schibille *et al.*, 2018). Nové poznatky v poslední době přináší i radiokarbonové datování a některé bioarcheologické metody průzkumu kosterních pozůstatků (viz níže). V současné době jsou římské katakomby vědecky zkoumány a restaurovány v rámci organizace *Pontificia Commissione di Archeologia Sacra*.

### 3.6.1 Bioarcheologie a radiokarbonové datování v prostředí katakomb

Pro dataci podzemních pohřebišť je využíváno především radiokarbonové datování, které lze komparovat s typologií hmotných nálezů, nástěnných maleb a nápisů. V rámci židovských katakomb bylo toto datování využito pro oblast Villa Torlonia (Rutgers *et al.*, 2002) a pro katakomby Monteverde (Rutgers *et al.*, 2007a). V druhém případě se jednalo o specifický přístup, při kterém byla k datování využita rezidua sazí, jejichž tenká vrstva se v některých případech zachovala na dně olejových lamp z katakomb. Obě tyto studie značně přispěly k zpřesnění chronologie a doby využívání židovských podzemních pohřebišť. V případě křesťanských katakomb bylo provedeno AMS<sup>2</sup> radiokarbonové datování různých dostupných organických materiálů, včetně uhlíků, sazí z lamp a kolagenu z lidských i zvířecích kostí, z Liberiovy oblasti v katakombách sv. Kalixta (Rutgers *et al.*, 2005a; 2007b). Hodnoty byly porovnány s typologicky a chronologicky určitelnými archeologickými nálezy a s nápisy ze stejných kontextů. Výsledky prokázaly, že sledovaná oblast je starší než se původně předpokládalo. Pohřbívání zde probíhalo minimálně od poloviny 3. století, tedy jedno století před vládou papeže Liberia, po kterém byla tato oblast pojmenovaná v 19. století (Rutgers *et al.*, 2007b).

Na rozdíl od minulých století jsou v současné době blíže analyzovány i samotné pohřby a kosterní pozůstatky. V rámci fyzické antropologie jsou sledovány základní paleodemografické parametry, jako odhady pohlaví, věku dožití a výšky postavy. Prvním pokusem o konkrétnější demografické zhodnocení v rámci katakomb byl odhad pohlaví, věku dožití a stupně zubních kazů a hypoplazie skloviny u 44 jedinců z katakomb sv. Petra a Marcellina (Mancinelli, Vargiu, 1994). Jelikož ale šlo vzhledem

---

<sup>2</sup> AMS (*Acceleration mass spektrometry*) je metoda hmotové spektrometrie za využití urychlovače, která slouží k radiokarbonové dataci organických materiálů (Jull 2007).

k malému počtu jedinců o nedostatečně reprezentativní vzorek, nebylo možné vztáhnout výsledky na širší populaci. Rozsáhlejší demografické studie byly později provedeny například v rámci židovských katakomb ve Villa Torlonia (Rutgers, 2006) nebo v jedné oblasti katakomb sv. Kalixta (van der Linde, 2008). V posledních letech jsou antropologické analýzy uplatňovány především u nově nalezených hrobových situací uvnitř katakomb (např. Blanchard *et al.*, 2007).

V rámci paleopatologie jsou dále specificky sledovány i morfologické změny související s patologickými procesy. Příkladem je detailní studie ankylózy na obou chodidlech a levé ruce u jedince pohřbeného v katakombách sv. Petra a Marcellina. Jedná se o lézi, která se objevuje při různých onemocněních zahrnujících klouby. V tomto případě byla příčinou patrně spondyloartropatie, s níž žil jedinec poměrně dlouho a která způsobovala značné omezení jeho pohybových aktivit a vyžadovala větší péči (Kacki *et al.*, 2013). Množství kosterních pozůstatků bylo za účelem identifikace paleopatologických nálezů analyzováno v rámci pěti nadzemních nekropolí z okolí Říma datovaných do doby císařství. Zaznamenány zde byly různé typy kloubních a metabolických onemocnění, traumata, nádory, vrozené vady i infekční choroby (Minozzi *et al.*, 2012).

Možnosti provedení antropologických a paleopatologických analýz na kosterních pozůstatcích z katakomb jsou také limitovány stavem jejich dochování. Někteří badatelé uvádějí, že mikroklima uvnitř katakomb působí negativně na zachování kostního kolagenu (Rutgers *et al.*, 2009), zatímco jiné průzkumy naopak ukazují, že stabilní klimatické podmínky v katakombách zachování kolagenu spíše podporují (Salesse *et al.*, 2014). Různé kontexty a situace se tedy mezi sebou liší a je potřeba přistupovat k nim individuálně. V případě, že stav kosterního materiálu neumožňuje provedení antropologických odhadů, mohou být za tímto účelem využity zuby, které jsou odolnější vůči rozpadu. Na rozdíl od klasických metod aplikovaných na kosti jsou ale odhady prováděné na zubech více omezené a většinou nedovolují komplexní zhodnocení všech demografických ukazatelů. Například v rámci rozsáhlé demografické studie Constance van der Linde týkající se římských katakomb bylo mimo jiné prostřednictvím analýzy zubů možné odhadovat věk dožití a počet jedinců v jednom hrobě (van der Linde, 2008).

Studie zaměřené na složení stravy a migraci raných křesťanů prostřednictvím analýz stabilních izotopů uhlíku, dusíku a stroncia nejsou v rámci katakomb příliš časté. Větší množství izotopových analýz je prozatím publikováno pro běžná pohřebiště

v blízkém i širším okolí Říma (např. Killgrove, 2010; Killgrove, Tykot, 2013; Prowse *et al.*, 2004; 2005; 2008). Ve dvou případech týkajících se samotných katakomb (Rutgers *et al.*, 2009; van der Linde, 2008) byl analyzován soubor jedinců z jedné oblasti katakomb sv. Kalixta a v obou došli autoři ke stejnému závěru, kdy izotopy uhlíku a dusíku vykazovaly hodnoty typické pro zvýšenou konzumaci sladkovodních ryb. Tento závěr byl poměrně překvapivý, neboť dle písemných pramenů není větší příjem ryb ve stravě pro toto období příliš typický, a pokud byly ryby do stravy zahrnovány, jednalo se spíše o ryby mořské. Vzhledem k absenci pramenů, které by se vztahovaly k půstům zakazujícím konzumaci masa kromě ryb v období raného křesťanství je toto vysvětlení nepravděpodobné. Jiným důvodem mohl být fakt, že sladkovodní ryby z řeky Tiber byly více dostupné a levnější (Rutgers *et al.*, 2009). Navíc ryba byla již od dob pozdní antiky symbolem křesťanství, o čemž svědčí její časté zobrazení v katakombálním umění (Mazzoleni, 1999, 149). Z výsledků izotopových analýz se tedy zdá pravděpodobné, že v životě raných křesťanů byla ryba nejen důležitým symbolem ale i častým pokrmem.

Analýza stabilních izotopů jedinců z hromadného hrobu z regionu X katakomb sv. Petra a Marcellina (Blanchard *et al.*, 2007) poskytla širší spektrum konzumované potravy. Pro většinu zkoumané části populace byl typický příjem C<sub>3</sub> rostlin, masa a mořských ryb, ale vyskytlo se i množství výjimek s převažující konzumací sladkovodních ryb a C<sub>4</sub> rostlin. V rámci těchto analýz byla zkoumána i mobilita sledovaných jedinců, kdy minimálně 23% z nich byli migranti (Salesse, 2015).

Integrovaní bioarcheologických metod do archeologického výzkumu se v současné době stává stále běžnější součástí každé komplexní studie včetně těch, které se týkají římských katakomb. Ač byly katakomby po několik století zkoumány spíše z uměleckohistorické perspektivy, jsou dnes příkladem praxe, která se neobejde bez širšího interdisciplinárního průzkumu. Tato skutečnost se týká nejen samotných katakomb a jedinců v nich pohřbených v období pozdní antiky, ale i katakombálních svatých z novověku, kteří ve své prvotní podstatě byli právě těmito ranými křesťany a průzkum jejich kosterních pozůstatků ve vztahu k této původní identitě by nebyl bez přispění bioarcheologie možný.

## 4 Historický kontext a náboženská situace novověku

Doba hlavní existence fenoménu barokních svatých z katakomb je obdobím složité církevní situace, která silně ovlivňovala nejen samotné politické dějiny jednotlivých zemí ale i každodenní život jejich obyvatel. Události konce středověku a raného novověku dějící se v rámci náboženské reformace, konfesionalizace a následné rekatolizace měly zásadní vliv na utváření specifické barokní religiozity, jejíž součástí byl mimo jiné i nově se vytvářející kult svatých z katakomb. Době jeho hlavního rozvoje předcházelo dlouhé období sporů mezi katolíky a kališníky, které s příchodem raného novověku vyústilo v českých zemích v existenci království dvojího lidu (Mikulec *et al.*, 2013). Jednalo se o soužití katolíků a utrakvistů, jehož základem byla Basilejská kompaktáta přijatá roku 1436 a následné ustanovení Kutnohorského náboženského míru v roce 1485. Ten byl výsledkem dlouhodobé snahy katolíků a kališníků a zaručoval náboženskou svobodu vyznání podjednou i podobojí. Ostatní náboženské skupiny působící v menším počtu na našem území v něm nicméně zastoupeny nebyly (Čornej, Bartlová, 2007; Macek, 2001).

V následujícím období 16. století ovlivnila náboženskou situaci v Čechách především německá reformace. V římsko-německé říši roztržštěné do množství samostatných regionů v té době narůstala nespokojenost se stavem církve a společnosti, která vyústila v silné reformační hnutí vycházející z myšlenek Martina Luthera. Ve 20. letech 16. století se zdejší situace radikalizovala, což se projevilo především v tzv. selské válce, která probíhala v několika fázích a s různými programy v letech 1524 až 1526. Ve stejné době se z názorů Ulricha Zwingliho a následně Jana Kalvína zformovala také švýcarská reformace, která se vyvinula v kalvinismus později zakotvený v helvétské konfesi. Zastánci luteránství naopak přijali jako své vyznání víry augsburskou konfesi (Molnár, 2007). Protestantismus německého i švýcarského základu se vzápětí rozšířil i do ostatních evropských zemí, především do Francie, Nizozemí, Anglie nebo Skandinávie (Schindling, 2008, 82).

Předbělohorská společnost českých zemí byla charakterizována stále větší náboženskou pluralitou a utvářením jednotlivých konfesních identit. Původní utrakvistická církev se rozštěpila na dvě větve. Na konzervativní staroutrakvisty a na novoutrakvisty ovlivněné německou reformací. V některých oblastech země stále více sílilo luteránství, značný vliv zde měla i Jednota bratrská a objevovaly se další menší náboženské skupiny jako například novokřtění na jižní Moravě. Takováto situace již



nebyla slučitelná se zněním kompaktát a kutnohorského náboženského míru, který zde stále platil od roku 1485 a toleroval pouze katolíky a utrakvisty. Nové výše zmíněné náboženské směry tedy stály mimo zákon (Vorel, 2005). Změnu se podařilo prosadit až v roce 1575 v tzv. České konfesi, která byla společným vyznáním víry hlavních nekatolických náboženských proudů u nás, především novoutrakvistů, luteránů a Jednoty bratrské (David, 2012; Hrejsa, 1912). Konfesní spory tím byly na krátký čas uklidněny, nikoli však vyřešeny a za vlády Rudolfa II. se naopak stále více prohlubovaly. Od roku 1609 probíhala jednání zemského sněmu, která ještě v téže roce vyústila v přijetí Rudolfova Majestátu. Ten byl následně spolu s Porovnáním vložen do desk zemských a stal se zemským zákonem. Pro české stavy znamenala tato událost potvrzení České konfese a náboženské svobody, která v tomto duchu oficiálně platila až do porážky stavovského povstání roku 1620 (Just, 2009). Znění České konfese i Majestátu se zásadně lišilo od augsburského náboženského míru, který platil ve Svaté říši římské od roku 1555. V jeho rámci byla zavedena zásada *cuius regio eius religio*. Na jejím základě měli vládcí jednotlivých oblastí Říše právo zvolit si své vyznání, které však museli přijmout i jejich poddaní bez možnosti individuální volby (Schindling, 2008, 85). V tomto smyslu se jevila situace v českých zemích více tolerantní, neboť volba vlastního vyznání zde nebyla závislá na konfesijní příslušnosti vrchnosti.

Reakcí na stále se rozšiřující protestantismus v 16. století bylo postupné uplatňování katolické protireformace. Její základ byl položen na tridentském koncilu, který přerušovaně zasedal v letech 1545 až 1563. Na něm byla závazně vymezena katolická nauka a definován její vztah k reformaci (Vorel, 2005). Pro vznik samotného kultu svatých z katakomb byl koncil v Tridentu velmi zásadní, neboť mimo jiné vyjádřil podporu k uctívání relikvií a pěstování kultu svatých. Z toho důvodu se později svaté ostatky staly žádanou komoditou ve všech katolických kostelech a kláštorech. Snahy katolické církve o své prosazení se následně plně rozvinuly po porážce českého stavovského povstání v bitvě na Bílé Hoře roku 1620. Touto událostí začala doba intenzivní rekatolizace, jejímž cílem bylo vytvoření monokonfesijní společnosti a konfesijní identity vycházející ze zásad tridentského koncilu. K jejímu zavedení bylo uplatňováno množství postupů, z nichž některé byly postupné a nekonfliktní, jiné měly naopak násilnou formu např. v podobě vyhoštění nekatolíků. Efektivnější byla mírná opatření, zahrnující budování farního systému, výchovu katolických kněží, zakládání klášterů a především působení církevních řádů, z nichž velký podíl na rekatolizaci měli například jezuité (Čornejová, 1995), pauláni (Mihola, 2003), piaristé (Sedoník, 2003) a

další. Rekatolizace byla řízena státem prostřednictvím vydávání různých dekretů, které byly následně zákonně sjednoceny v Obnoveném zřízení zemském vydaném roku 1627 pro Čechy a o rok později pro Moravu (Čornejová, 2003; Čornejová *et al.*, 2008). Kromě jiných zásadních bodů<sup>3</sup> obsahovalo Obnovené zřízení zemské i potvrzení katolického náboženství jako jediného povoleného vyznání a příslušníci nekatolických konfesí museli buď konvertovat, nebo emigrovat. Ve Svaté říši římské národa německého byla situace jiná. Na rozdíl od českých zemí, které byly podřízeny silné rekatolizaci, se v Říši po vestfálském míru roku 1648 ustálila koexistence katolictví, luteránství a kalvinismu. Podobná situace nastala i ve Švýcarsku, kde byly jednotlivé kantony konfesně rozdílné (Schindling, 2008).

V závěru 17. století rekatolizace českých zemí stále pokračovala, ačkoli katolická identita již byla prakticky dotvořena a většina obyvatelstva se s ní ztotožňovala. Zásadním předpokladem jejího etablování uvnitř společnosti byla identifikace jednotlivců s praxí barokního katolicismu a specifické katolické barokní zbožnosti (Forster, 2007). Vedle několikagenerační výměny od dob multikonfesijní společnosti se v případě této barokní religiozity, která se stala nedílnou součástí každodenního života, jednalo o jeden z hlavních důvodů úspěchu rekatolizace (Bělina *et al.*, 2011). Součástí barokní zbožnosti bylo mimo jiné i vyznávání různých kultů včetně kultu katakombálních svatých. Její rozvoj byl ukončen s nástupem osvícenství, které přineslo nový pohled na člověka a na organizaci státu. Za vlády Marie Terezie a především za Josefa II. bylo provedeno množství náboženských reforem, které upravovaly vztah církve a státu v duchu osvíceneckých myšlenek. Patří mezi ně omezování církevních řádů, rušení klášterů, reorganizace církevní správy, zřizování nových far a především uzákonění náboženské tolerance. Ta byla zavedena roku 1781 vydáním tolerančního patentu, který kromě římskokatolického náboženství povoloval další tři křesťanská vyznání, a to luteránské, kalvinistické a pravoslavné (Melmuková, 2013). Z tohoto hlediska se jednalo o důležitý moment v církevních dějinách novověku, který byl prvním velkým krokem k celkové náboženské svobodě. Další josefínské reformy byly zaměřeny na potlačování barokní zbožnosti a jejích projevů. Bylo rušeno množství církevních svátků, byly omezovány poutě, procesí a nákladná výzdoba kostelů a množství dalších zvyklostí spojených s barokní religiozitou bylo zakazováno. Tyto

---

<sup>3</sup> Především likvidace stavovsko-panovnického dualismu typického pro předbělohorské období, dědičnost českého trůnu v habsburské dynastii a navrácení duchovenstva zpět mezi stavy (Čornejová *et al.*, 2008).

restrikce citelně postihly i kult svatých z katakomb, jehož význam začal s nástupem osvícenství rychle upadat.

#### 4.1 Barokní zbožnost a její projevy

Každodenní život raně novověkého člověka byl silně ovlivněn náboženstvím. V případě pobělohorských Čech se jednalo o katolickou barokní zbožnost, která se v průběhu 2. poloviny 17. století etablovala z rekatolizačního úsilí církve a státu a která byla tvořena zásadami potridentského katolicismu (Mikulec *et al.*, 2013). Barokní religiozita byla charakteristická především emocionalitou, silným smyslovým vnímáním, vírou v zázraky a intenzitou projevu. Stala se součástí prakticky všech oblastí života. Výrazně se projevila především v samotné náboženské sféře a ve víře katolíků, kromě toho měla také velký vliv na architekturu, výtvarné umění, hudbu a krajinu.<sup>4</sup> Zásadně ovlivnila i raně novověký pohřební ritus (Králiková, 2007), a projevila se ve vnímání posmrtného života. Ideálem byla dobrá smrt, které bylo možné dosáhnout příkladným zbožným životem. V této souvislosti došlo k rozšíření literatury o smrti ve smyslu *ars moriendi*, která zahrnovala modlitební knížky a příručky šťastné smrti a upozorňovala na všudypřítomné *memento mori* (Malý, 2009). To bylo zahrnuto i v samotné prezentaci katakombálních svatých, kteří svou podobou (odhalený lidský skelet částečně oděný do šperků a zkompletovaný do celé postavy) upozorňovali na pomíjivost života a jistotu smrti. Otázka specifického vzhledu svatých z katakomb je nicméně více komplikovaná a není možné ji vykládat pouze tímto způsobem.

V rámci náboženského života lze pozorovat dvě hlavní formy projevu barokní zbožnosti, a to zbožnost kolektivní zahrnující účast na mších, slavnostech a procesích, a zbožnost individuální, do které spadají osobní modlitby, křížování, užívání devocionálií apod. Intenzita jejich prožívání se mohla lišit, neboť veřejná kolektivní zbožnost nemusela být identická s individuální praxí, která byla více ovlivněna osobním přístupem a tradicí (Mikulec, 2013). Rozdílné pojetí měla i zbožnost lidová a elitní, což je zvláště markantní v osvíceneckých snahách o potlačení praktik spojených s touto religiozitou, které byly ve venkovském prostředí zdlouhavé a často neúspěšné (Malý, 2009). Na druhou stranu tato lidová zbožnost byla především ve svých počátcích silně utvářena a směřována právě příkladností dynastické (v našem případě habsburské) zbožnosti (Vocelka, 1997). Odlišnosti je dále možné pozorovat i na úrovni lokální a

---

<sup>4</sup> Zde jde především o vznik tzv. české barokní krajiny prostoupené věžemi barokních kostelů a drobnou sakrální architekturou v podobě kapliček nebo božích muk (Bělina *et al.*, 2011).

univerzální, a to především na příkladu kultu svatých, kdy zatímco tradiční svaté a zemské patrony uctívala celá země, katakombální světci měli většinou pouze regionální význam. Z těchto skutečností vyplývá, že typická barokní religiozita nebyla striktně jednotnou záležitostí a měla značně různorodý a individualizovaný charakter.

Jednou ze zásadních součástí barokní zbožnosti byla úcta k různým barokním kultům. Mezi ty nejčastěji vyznávané patří mariánský kult a kult světců, ale velkou oblibou disponovaly i kulty spojené s osobností Ježíše Krista<sup>5</sup> a kulty andělů.<sup>6</sup> Velkého rozmachu dosáhl v době baroka právě kult Panny Marie, který se promítl nejen do výtvarného umění, rozvoje poutí a mnohých slavností, ale i do osobní sféry zbožnosti v podobě četných medailonků a jiných devocionálií s jejím zpodobněním. O velkém zájmu o tento kult svědčí množství svátků, které byly spojené s událostmi ze života Panny Marie a prostupovaly celý liturgický rok, nebo také existence mnoha poutních míst s tímto zasvěcením (Royt, 2011). Důvodem značné oblíbenosti mariánského kultu byl fakt, že se jednalo o relativně ojedinělý ženský prvek v rámci křesťanství, který byl navíc spojen s mateřstvím a lidstvem, čímž se velmi přibližoval běžným křesťanům a jejich životům (Mikulec, 2013; Bělina *et al.*, 2011).

Vedle úcty k Panně Marii byl nejvíce rozšířen kult svatých. Ten se vytvořil v rámci raného křesťanství již ve 4. století a jeho vyznávání se v následujících stoletích rozšířilo do celé křesťanské Evropy (Brown, 1981). V období baroka a v rámci rekatolizace nabýval na stále větší oblíbenosti, k čemuž značnou měrou přispěla i závěrečná usnesení tridentského koncilu. V této době získal kult svatých další nový rozměr, neboť se stal mimo jiné důležitým vymežujícím prvkem vůči reformaci a nekatolickým vyznáním, která úctu ke svatým netolerovala. Na rozdíl od mariánského kultu, který vyznává pouze jednu entitu, je kult svatých obsáhlou množinou mnoha různých drobnějších kultů, které se postupně vytvářely a rozšiřovaly po celou dobu vývoje křesťanství. Patří mezi ně i kult svatých z římských katakomb, který stál již u počátečního vzniku uctívání svatých v období pozdní antiky, ale v době baroka nebyl zdaleka jedinou součástí širokého kultu svatých a naopak tvořil pouze jeho určitou část. Mimo něj byl již od středověku rozšířen kult zemských patronů, jehož vyznávání bylo v době husitské narušeno, ale přetrvalo. Jeho nová vlna nastala právě v pobělohorské době, kdy zemští patroni symbolizovali spojení habsburské monarchie s počátky

---

<sup>5</sup> Zde je možné rozlišit několik kultů: kult Nejsvětější Trojice, Proměnění Páně, Nejsvětější svátosti oltářní, Smrtných úzkostí Kristových, pěti ran Kristových a Ježíšova srdce (Mikulec, 2013).

<sup>6</sup> Nejdůležitější byl zde kult andělů strážných spojený s myšlenkou, že každého člověka doprovází na jeho cestě anděl strážný; Mikulec, 2013).

křesťanství (např. sv. Konstantin a sv. Metoděj) a s dobou vlády přemyslovské dynastie (např. sv. Václav, sv. Ludmila, sv. Vojtěch, sv. Prokop). V průběhu novověku se zároveň vyvinuly i nové kulty zemských patronů, především sv. Jana Nepomuckého, který byl kanonizován roku 1729 a stal se velmi oblíbeným světce nejen v Čechách, ale i v dalších habsburských zemích (Vlnas, 2013). Pro jiné evropské země byli důležití další zemští patroni, např. sv. Adalbert a sv. Stanislav v Polsku, sv. Štěpán v Maďarsku nebo sv. Jiří v Anglii apod. (Angenendt, 1997). Kromě výše zmíněných patronů, které je možné považovat za tradiční světce, byly v době baroka rozšířeny i nové kulty tzv. „moderních“ svatých. Jednalo se především o významné církevní představitele žijící v období raného novověku, kteří byli kanonizováni ještě v téže době, např. František Xaverský, Antonín Paduánský nebo Ignác z Loyoly (Ducreux, 2006). V důsledku morových ran 17. a 18. století se rozšířil také kult svatých ochránců proti moru, který v tomto ohledu silně konkuroval mariánskému kultu. Obecně zde byli uctíváni sv. Roch, sv. Šebestián nebo sv. Karel Boromejský, ale v některých městech se rozvinuli i lokální ochránci před morem, např. sv. Pavlína v Olomouci a sv. Hippolyt v Jindřichově Hradci<sup>7</sup> (v obou případech se zde jedná o katakombální svaté; Havlík, 2003). Lokálně byly dále rozšířeny kulty různých řádových světců, profesních světců<sup>8</sup> nebo mučedníků (především cisterciáckých) z doby husitské (Vácha, 2003). Všichni svatí byli všeobecně vnímáni jako důležití přímlovci u Boha, jako ochránci a pomocníci při nemocech, pohromách a jiných nesnázích a často také jako patroni měst (Mikulec, 2013). Důležitým prvkem ve vztahu světců a věřících byl blízký kontakt se samotnými ostatky, které byly vystavovány v prosklených relikviářích a během slavností i vyjímány ven a ukazovány veřejnosti. Na rozdíl od mariánského kultu uctívaného prostřednictvím obrazů a soch byl tedy kult svatých založen na vyznávání ostatků. V tomto ohledu je dobře patrný i rozdíl mezi tradičními světci, jejichž relikviáře většinou obsahují pouze část skeletu, a svatými z římských katakomb, pro které je typická přítomnost celé kompletní kostry.

S rozvojem těchto zmíněných barokních kultů byly spojeny i další charakteristické prvky katolické religiozity v období novověku. Jednalo se především o vznik mnoha poutních míst, konání častých procesí a poutí (Kalista, 2001) a pořádání

---

<sup>7</sup> Ostatky sv. Hippolyta byly roku 1680, kdy se ve městě objevil mor, přeneseny do kostela Nanebevzetí Panny Marie a po pomnutí moru byl uspořádán děkovný průvod za ochranu města (Muk, 1940, 14). Sv. Hippolyt je také znázorněn na oblaku nad obrazem moru na nástěnné malbě v kostele sv. Máří Magdalény v Jindřichově Hradci (Novák, 1901, 209; Muk, 1940, 11).

<sup>8</sup> Zajímavý je například kult sv. Izidora, patrona sedláků, související se snahou o prosazení katolického vyznání na venkově v průběhu 17. století (Mikulec, 1992).

slavností u příležitosti některého církevního svátku (Válka, 1992). Všechny tyto události a tradice nicméně začaly slábnout a zanikat v průběhu osvícenství. Jeho nástup znamenal markantní změny ve víře a zbožnosti, která se stala individuální záležitostí jedince a jejímž hlavním projevem byla dobročinnost, podobně jako v dobách raného křesťanství (Mikulec *et al.*, 2013). Z toho důvodu začala být okázalá a nákladná barokní religiozita potlačována a měla být nahrazena prostým zbožným životem. Vedle rušení církevních slavností, svátků a poutí byl postupně z mysli katolíku vytlačen i kult barokních svatých z římských katakomb.

## 5 Kult svatých z katakomb

### 5.1 Terminologie a definice

Svatí z římských katakomb představují specifickou skupinu svatých, jejichž kult se začal rozvíjet již v dobách pozdní antiky a vyvrcholil v období novověku jako specifická složka barokní religiozity. Termín *svatí z římských katakomb* tak v sobě *de facto* zahrnuje dva různé významy. Jednak označuje jedince, kteří byli v době pozdní antiky oficiálně prohlášeni za svaté, byli pohřbeni do katakomb, kde se stali předmětem úcty prvních křesťanů, a v raném středověku byly jejich ostatky přesunuty na zemský povrch do křesťanských kostelů. Za druhé tento pojem charakterizuje ty jedince, kteří nemuseli být po své smrti prohlášeni za svaté, nicméně v době novověku byly jejich kosterní pozůstatky vyzvedávány z římských katakomb, prohlašovány za ostatky svatých a importovány do celé katolické Evropy. Pro upřesnění bývají tito jedinci v některých případech označováni jako tzv. *barokní svatí z římských katakomb*, ačkoli tento pojem není zcela korektní vzhledem k faktu, že ostatky těchto mučedníků nebyly do Evropy a zámoří dováženy pouze v období baroka ale i v následujícím 19. a 20. století. V té době se nicméně jednalo spíše o výjimky a hlavní doba existence tohoto fenoménu spadá skutečně do doby baroka a barokní zbožnosti. Německá literatura pro ně užívá pojmů *Heilige Körper* (Amacher, 2016) nebo nejčastěji *Katakombenheilige* (Achermann, 1979). V angličtině se analogicky uplatňuje výraz *catacomb saints*. Latinsky jsou uváděni jako *corpi santi*. Katakombální svatí neboli svatí z římských katakomb tak i přes své dva způsoby výkladu většinou vyjadřují druhou zde zmíněnou variantu, tedy ostatky domnělých raně křesťanských mučedníků, které byly v době po znovuobjevení katakomb v roce 1578 ve velkém vyjímány a posílány do katolických kostelů v Evropě i Americe, aby se tam staly předmětem zbožné úcty věřících (Achermann, 1979). Ve skutečnosti se zde ale nemuselo jednat o svaté v pravém slova smyslu. V době pozdní antiky byli do římských katakomb pohřbíváni jak jedinci skutečně prohlášení za svaté mučedníky, tak i obyčejní lidé žijící v okolí Říma. V raném novověku po znovuobjevení katakomb nebylo vždy možné určit, který hrob obsahuje kosterní pozůstatky mučedníka a který nikoli a za svaté byla považována většina zde pohřbených jedinců. Důvodem tohoto přesvědčení byla skutečnost, že římské katakomby byly hojně využívány v dobách křesťanských perzekucí, kdy množství raných křesťanů trpělo či dokonce zemřelo pro svou víru. V počátcích vyjímání těl z katakomb byly uplatňovány různé postupy k ověření pravosti svatých

ostatků a k zjištění, zda se skutečně jedná o hroby martyřů, nicméně většina z nich je z dnešního pohledu pochybná a značně diskutabilní (viz kapitola 5.4). Pojmy *svatí z římských katakomb*, *katakombální svatí* nebo *barokní svatí z katakomb* tedy ve zkratce označují jedince žijící v době raného křesťanství v okolí Říma, jejichž kosterní pozůstatky byly v novověku a především v době baroka vyjímány z římských katakomb a posílány do katolických zemí světa jako ostatky konkrétních svatých mučedníků (Achermann, 1979; Amacher, 2016). Největší množství těchto ostatků se vyskytuje v katolických kostelech různých evropských zemí, především Itálie (Ghilardi, 2013; 2018; Dedouit *et al.*, 2014), Německa (John, 1995; Johnson, 1996; Krausen, 1967; Ritz, 1973), Švýcarska (Amacher, 2010; 2016; Stückelberg, 1907), Rakouska (Swoboda, Wageneder, 2015), Španělska či Portugalska (Palmeirão, 2015; Palmeirão *et al.*, 2019), značné rozšíření mají i na našem území (Prokopová, 2010; Ryneš, 1947), na Slovensku, v Maďarsku (Kristóf *et al.*, 2015; Kristóf, 2015) a Polsku a objevují se také ve Francii (Rey, 1999) nebo na Maltě (Ciappara, 2017). Jejich výskyt se neomezoval pouze na prostor Evropy, ale zasahoval i do oblasti Ameriky, především dnešního Mexika (Báez Hernández, 2018; Sánchez Reyes *et al.*, 2016), USA a Kanady (Dahan, 2014; 2018). Velmi malé procento těchto ostatků bylo v 19. století dle záznamů posíláno i do Afriky a Oceánie (Sánchez Reyes *et al.*, 2018, 140; Boutry *et al.*, 2009, 91).

## 5.2 Důvody a možnosti rozšíření kultu

Kult svatých z římských katakomb se stal záhy po svém počátečním šíření v závěru 16. století velmi oblíbeným. Z římských katakomb byly vyjímány tisíce kosterních pozůstatků raných křesťanů a množství evropských katolických kostelů tím získávalo možnost pořídit si ostatky svatých mučedníků. Největší rozmach tohoto obchodu s relikviemi nastal v 17. století a přetrval až do století osmnáctého. Několik svatých bylo do Evropy z Říma přivezeno ještě v 19. století, kdy už ale jejich význam značně upadal. Naopak do zámoří byly katakombální svatí posíláni především v 19. století a na počátku 20. století. Hlavní doba jejich rozvoje v rámci evropského kontextu ale spadá do doby baroky, kdy se jednalo o jeden z nejvíce vyznávaných a uctívaných kultů vedle samotného mariánského kultu. Důvodů této oblíbenosti a velkého rozšíření ostatků svatých z katakomb je několik a každý z nich měl pro určitou skupinu společnosti jinou váhu.

Kult svatých z katakomb především vyjadřoval vymezení se vůči reformaci a protestantismu. Protestanté odmítali uctívání jakékoli formy relikvií a vystavování



jednotlivých kostí údajných svatých často považovali za nesmyslné a nemorální. Mnoho reformátorů včetně Martina Luthera a Jana Kalvína se vyjadřovalo kriticky k uctívání ostatků. Ulrich Zwingli dokonce nechal v 1. polovině 16. století prodat většinu ostatků z kostelů v oblasti kolem Curychu ve Švýcarsku a získané peníze pak rozdal chudým (Koudounaris, 2013). Aby se katolická církev vymezila oproti té reformační, podporovala uctívání ostatků, které bylo oficiálně podpořeno i na 25. zasedání Tridentského koncilu v roce 1563. Důležitou roli zde hráli právě především svatí z římských katakomb. Z pohledu barokního katolicismu se jednalo o raně křesťanské mučedníky, kteří pevně stáli proti herezi již v samotných počátcích církve a v době novověku se tak symbolicky stali pomyslnou zbraní proti protestantismu.

V souvislosti s tím představovali katakombální svatí účinný nástroj rekatolizace. Jejich bohatý, okázalý a působivý vzhled typický pro umění baroka vzbuzoval obdiv věřících a měl evokovat nebeský ráj, kterého je možné dosáhnout příkladným, zbožným a hlavně katolickým životem. Ostatky svatých byly ve většině případů prezentovány jako celé lidské skelety oděné do textilu či zbroje většinou římského stylu, což působilo mnohem osobitějším dojmem než solitérní fragmenty kostí ve starších středověkých relikviářích. Pro věřícího tak byl svatý lépe představitelný a vznikala zde osobnější a důvěrnější vztah. Barokní zbožnost byla obecně zaměřená na smyslové vnímání a možnost vidět objekt úcty v podobě obrazu, sochy či dokonce samotných ostatků sestavených do podoby lidské postavy bylo pro vzájemný kontakt velice důležité. Zároveň byla celá těla svatých z římských katakomb mnohem snadněji dostupná než jednotlivé ostatky tradičních svatých. Ty nebyly zdaleka tak četné a nedisponovalo jimi takové množství kostelů a klášterů jako v případě svatých z katakomb, kteří byli mnohdy zastoupeny i větším počtem jedinců v rámci jednoho kostela. V bazilice sv. Michaela v Mondsee v Rakousku se například nacházejí čtyři celé skelety doplněné dalšími čtyřiceti jednotlivými kostmi svatých z katakomb. V případě celých postav se jedná o sv. Acatemeru, sv. Praejectitiu, sv. Liberata a sv. Casta (Swoboda, Wageneder, 2015). Bazilika ve Waldsassen v Německu dokonce disponuje deseti kompletními ostatky svatých a dvěma částečnými. Jde o celá těla sv. Deodata, sv. Alexandra, sv. Valentina, sv. Theodosia, sv. Maxima, sv. Ursu, sv. Gratiana, sv. Vitaliana a sv. Viktoriana (Krausen, 1967, 44–45; Schiedermaier, 2004). O přítomnost svatého ve svém kostele neměla zájem pouze církev z důvodu probouzení zbožnosti mezi věřícími, ale také samotná města. Město, které uchovávalo ostatky některého svatého z katakomb,

získávalo větší prestiž a stávalo se cílem mnoha poutníků, což vedlo k růstu společenské, duchovní i ekonomické významnosti daného místa.

K rychlému rozšíření svatých z římských katakomb také značně přispěla situace po třicetileté válce. Velké množství kostelů bylo zdevastováno a původní relikvie byly zničeny nebo zcizeny. Z toho důvodu vznikala velká poptávka po nových relikviích, ke kterým by se mohlo obyvatelstvo poznamenané válkou obracet se svými prosbami. Ta byla naplněna díky objevení vstupu do římských katakomb, k němuž došlo již roku 1578 (Stevenson, 1985, 48). Římské katakomby se posléze staly hlavním zdrojem kosterních pozůstatků domnělých martyřů. Katolické kostely se začaly plnit těmito ostatky a obliba kultu svatých z římských katakomb rostla. Pro věřící byla především důležitá myšlenka, že se jedná o ochránce a přímluvce u Boha, na které je možné se obrátit při jakýchkoli nesnázích a problémech. Důvěra vkládaná v jejich pomoc tak přispívala k víře, že se jejich přání vyplní. V myslích katolíků se tak jednalo o prostředníky zajišťující přímé spojení mezi nebem a zemí (Brown, 1981). O velké důvěře v katakombální svaté svědčí i fakt, že byli často prohlašováni za patrony měst, čímž nadále rostla jejich důležitost. Velmi oblíbené byly také translační a následně každoroční slavnosti svatého, které byly velkolepé, veřejné a především určené všem věřícím. Typický vzhled těchto svatých také odkazoval na myšlenku *memento mori*, velmi rozšířenou a vyhledávanou právě v období baroka.

Všechny výše zmíněné skutečnosti přispívaly větší či menší mírou k oblíbenosti a celkovému šíření fenoménu svatých z katakomb. Nicméně popularita jednotlivých svatých nebyla vždy stejná a byla často podmíněna mnoha regionálními specifiky. Někteří svatí se v daném městě či celé širší oblasti mohli stát velmi populárními, o čemž svědčí mnoho ukazatelů. Jméno určitého svatého, které bylo většinou v běžné společnosti atypické, se v takových případech často uplatňovalo pro pojmenování novorozenců nebo řádových bratrů. Například ve městě Bremgarten ve Švýcarsku se po slavnostní translaci sv. Synesia hojně rozšířilo toto nezvyklé jméno u novorozenců (Koch, 2000). Dcera Heinricha Damiana Leonze Zurlaubena, který do švýcarského města Zug přivezl ostatky sv. Christiny, byla pojmenována nejen po svých kmotrách ale i po této mučednici jako Dorothea Sophia Christina (Amacher, 2010, 41). V roce 1761, kdy byly do moravského Příbora dopraveny ostatky sv. Urbana, byla jeho jménem pojmenována třetina všech zde narozených chlapců (Kovářová, 2007, 9). Jméno sv. Ausania z kláštera v Raitenhaslach přijalo mnoho zdejších noviců a i poslední místní opat nesl jméno Ausanius Detterle (Krausen, 1967, 44). Dalším projevem rozšířené úcty

k určitému svatému mohly být dary přinášené k jeho relikviáři. Dokladem popularity mohou být i záznamy zázraků nebo samotná myšlenka, že konkrétnímu svatému jsou připisované určité zázračné události, značně přispívala k jeho budoucí úctě. Pro mnohé věřící mohly být vykonané zázraky významnějším dokladem svatosti než samotná autentika potvrzující pravost a proto byly mnohdy zapisovány zázraky, které se udály již při samotném transportu ostatků z Říma (např. uzdravení jednoho z poutníků přepravujících ostatky sv. Jucunda do města Malter; Amacher, 2016, 43–46). V neposlední řadě vypovídá o významnosti daného svatého jeho prohlášení za patrona a ochránce města. Takovým statusem disponuje například sv. Pavlína, patronka města Olomouce (Zelenková, 2005), sv. Auracián, patron Českých Budějovic (Kolektiv, 2015) nebo sv. Hippolyt a sv. Theodor, patroni Jindřichova Hradce (Muk, 1940). Snaha udělit titul patrona určitému svatému se ale ne vždy setkala s úspěchem. Například úsilí klatovských jezuitů prohlásit patronem města Klatov sv. Oenestina z kostela Neposkvrněného početí Panny Marie a sv. Ignáce se nakonec nezdařilo. Jedním z důvodů bylo patrně udržování kultu obrazu Panny Marie Klatovské, který by tím mohl ztratit na významnosti, a neshody mezi jezuitou a městem (Ryneš, 1947, 19). Zdaleka ne u všech svatých ostatků se ale kult rozvinul do takové šíře jako u výše zmíněných. Na mnoha místech mohlo docházet ke kolizi více kultů, ať už se jednalo o dalšího světce nebo o mariánskou úctu. Vypovídá o tom případ zmíněného sv. Oenestina z Klatov nebo také ostatky sv. Sekundiny z Jičína, jejíž oblíbenost byla později nahrazena kultem Panny Marie Rušánské (Kracík, Horáková, 2014, 168). Dalším příkladem svatých, u kterých se neprojevil žádný výrazný kult, mohly být ostatky, které se do Evropy dostaly až relativně pozdě v době, kdy barokní zbožnost začínala být minulostí. Příkladem jsou ostatky sv. Reparáta, který se do Českého Krumlova dostal roku 1772, tedy v době blížících se reforem Josefa II. a jeho kult se již nestačil rozvinout do potřebné míry, o čemž svědčí i absence jakýchkoli zpráv o jinak tradičních slavnostech svatého v den jeho translace (Prokopová, 2010). Menšího zájmu se dostalo i svatým přivezeným až v průběhu 19. století, kdy byla typická barokní religiozita dávno překonána. Takovýmto jedincem je na našem území např. sv. Valentina z kostela sv. Václava v Plasích, která se na dané místo dostala až roku 1828 u příležitosti vysvěcení kostela s hrobkou Metternichů (Poche, 1980, 77). Pro šíření a udržování kultu daného svatého byla velmi důležitá činnost jeho podporovatelů. Na našem území se velmi často jednalo o členy jezuitského řádu, kteří se zasloužili o získání mnoha svatých z římských katakomb (Herold, 2010; Herold, 2016). Například sv. Oenestin z Klatov byl jezuitou velmi

podporován především šířením jeho obrázků a modliteb mezi veřejnost. Nicméně po zrušení jezuitského řádu v roce 1773 přišel sv. Oenestin, stejně jako množství dalších katakombálních svatých, o své věrné podporovatele a jeho kult začal ustupovat (Ryneš, 1947, 20).

### 5.3 Dějiny úcty k svatým z římských katakomb

Počátky zbožné úcty k svatým mučedníkům spadají již do samotného začátku křesťanství, který je spojen s násilným pronásledováním raných křesťanů v důsledku jejich náboženství. Mnoho z nich pro setrvání ve své víře trpělo nebo i přišlo o život. Tito jedinci byli následně křesťanskou komunitou prohlašováni za mučedníky. Zpočátku v souladu se zásadami prvotní křesťanské víry byli pohřbíváni do katakomb stejným prostým způsobem jako všichni ostatní a deska kryjící jejich hrob (nejčastěji obyčejný *loculus*) někdy nesla nápis se jménem a titulem martyra. Později za pontifikátu papeže Damase (366–384) došlo k velkolepé proměně jejich hrobů a pohřebních prostor, ve kterých se nacházely. Ty byly monumentálně vyzdobeny, snadněji zpřístupněny a opatřeny mramorovými deskami s oslavnými epitafy, které zkomponoval samotný papež Damasus. Toto jednání mělo konkrétní cíl, a sice rozšířit zbožnou úctu, vytvořit silný kult svatých mučedníků z katakomb a tím konstruovat a upevňovat komunitu křesťanů, která byla v době 4. století nestabilní v důsledku schizmatu a hereze (Sághy, 2010; 2011). Monumentálnost krypt, oslavné básně vyryté do velkých mramorových desek a celková atmosféra tohoto svatého prostoru měly také působit na smysly poutníků a vyvolávat pocity zbožnosti. Zároveň byly tyto památníky připomínkou historie raného křesťanství a skutečných dějinných událostí doprovázejících nové náboženství, čímž formovaly a upevňovaly kolektivní identitu křesťanů (Hall, 2018). Damasus tímto způsobem oslavoval a zdůrazňoval množství svatých mučedníků a nezaměřoval se pouze na jednoho z nich. Nevytvářel kult konkrétního individuálního svatého ale kult všech svatých mučedníků. Jeho cílem tedy nebyla exkluzivita jednoho martyra ale spíše integrace všech křesťanských svatých. Tímto přístupem se lišil od svých předchůdců i následovníků. Například císař Konstantin nechal vystavět velkolepé stavby pouze nad hrobkami určitých mučedníků, čímž zdůraznil pouze individuální jedince a ne celou jejich komunitu (Sághy, 2010, 26). V důsledku rozšíření kultu svatých mučedníků v závěru 4. století vzrostl počet žádostí spočinout po své smrti v blízkosti určitého mučedníka (*ad sanctos*). Důvodem byla víra v ochranu, pomoc a přímluvu od svatého, která byla už od počátků spojena s konceptem

úcty k svatým. V souvislosti s touto situací docházelo k zaplnění všech pohřebních prostor v blízkosti hrobu svatého a zároveň tedy i k rozšiřování katakomb.

V průběhu raného středověku byly katakomby vzhledem k popularitě kultu svatých stále více navštěvovány poutníky. Účelem jejich cesty byla opět snaha získat určitou pomoc nebo přímluvu od svatého, která zde byla zdůrazněná vyrytými nápisy do stěn galerií poblíž hrobu svatého. Tyto tzv. graffiti většinou znázorňují jména poutníků a jejich prosby a sloužily jako jakási pojistka, aby byla přítomnost poutníka v katakombách navždy patrná a aby konkrétní svatý na jeho přání pamatoval (Mazzoleni, 1999, 180–181). V závěru 8. století a na počátku 9. století se kult svatých přesunul z podzemí katakomb na zemský povrch do kostelů v Římě. Kvůli obavě před ničením a rabováním katakomb během invazí Langobardů a Saracénů byla těla svatých vyjmuta ze svých hrobů a přenesena do kostelů. Zde byly pod oltáři zřízeny speciální krypty, do nichž byly ostatky nastálo uloženy a pro věřící byly viditelné pomocí malých okének pod oltářem (Goodson, 2011).<sup>9</sup> Po těchto přesunech postupně skončily veškeré poutě cílené do katakomb a ustálila se nová forma zbožné úcty v podobě návštěvy kostela za účelem prosby a modlitby k svatým ostatkům, která přetrvávala i v období baroka a prakticky platí i dnes.

Druhým vrcholovým obdobím úcty k svatým mučedníkům z katakomb bylo právě baroko. Na rozdíl od doby pozdní antiky a raného středověku se zájem o tyto ostatky rozšířil prakticky do celé katolické Evropy. Takovýto enormní nárůst zájmu měl dvě hlavní příčiny, které spolu úzce souvisely. První příčinou byl jeden ze závěrů tridentského koncilu, formulovaný na 25. zasedání v dekretu *De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum, et sacris imaginibus* ze 4. prosince 1563, který vyjádřil podporu k uctívání svatých a jejich ostatků. Dekret přímo stanovuje, že uctívání svatých ostatků a relikvií a vyhledání pomoci u svatých jakožto prostředníků mezi věřícími a Bohem je užitečné a žádoucí (Waterworth, 1848).

Druhým důvodem pak byla událost, která se stala v Římě roku 1578. Na Via Salaria došlo k náhodnému propadu půdy v místě starých římských podzemních pohřebišť a zapomenuté katakomby tím byly po několika stech letech znovuobjevené (Stevenson, 1985, 48). Znamenalo to počátek rozsáhlých archeologických výzkumů uvnitř katakomb ale zároveň také hromadné vyjímání kosterních pozůstatků z hrobů,

---

<sup>9</sup> V menší míře docházelo k přesunům ostatků svatých z katakomb do kostelů již dříve. Jedním z prvních, kdo takovouto translaci zorganizoval, byl milánský biskup Ambrosius (340–397) již v závěru 4. století n. l. (Šubrt, 2011, 42).

kteře byly následně jako ostatky raně křesťanských martyřů dováženy do katolických kostelů v celé Evropě a později i v zámoří. Kdyby tedy nedošlo k náhodnému znovunalezení římských katakomb, barokní kult svatých by se nemohl nikdy rozvinout do takové šíře. Ostatky katakombálních svatých se v novověku staly velmi žádanou komoditou. Byly relativně snadno dostupné, neboť římské katakomby poskytovaly tisíce těl domnělých martyřů a mnoho kostelů či klášterů si najednou mohlo dovolit mít svého svatého, který byl navíc prezentován jako kompletní ostatkový skelet. Tradiční svatí z dob středověku touto výhodou nedisponovali a získat jejich drobný ostatek bylo mnohem více obtížné.

Stejně jako za dob papeže Damase měl rozvoj kultu katakombálních svatých v baroku podobné záměry i podobu. Ve 4. století šlo o upevnění křesťanské komunity a posílení zbožné úcty narušené v důsledku schizmatu a hereze. V novověku byly hlavními cíli rozšíření a zakotvení katolické víry v rámci pobělohorské rekatolizace a vymezení se vůči protestantským církvím. Na smysly věřících měly v pozdní antice působit monumentální krypty, oslavné básně a atmosféra katakomb vyvolávající pocity zbožnosti. V novověku tomuto účelu sloužily okázale zdobené kostely ve stylu baroka a bohatě upravené ostatky svatých. Rozdíl naopak spočíval v samotných objektech úcty. Zatímco se v pozdní antice jednalo o jedince ve své době skutečně prohlášené za svaté mučedníky, v době baroka byla za martyřů považována většina jedinců pohřbných v římských katakombách. Důvodem byl předpoklad, že v katakombách odpočívají prvotní křesťané, kteří pro svou víru vlivem perzekucí trpěli a umírali.

V závěru 18. století začal význam a obliba katakombálních svatých postupně upadat. Pokles zájmu souvisel se změnami ve společnosti, ke kterým docházelo v rámci nastupujícího osvícenství. To se snažilo barokní religiozitu potlačovat a naopak zdůrazňovalo význam racionality a humanismu. Velké omezení úcty ke katakombálním světcům a ke svatým obecně přinesly josefínské reformy, které nařizovaly zrušení mnoha církevních svátků a slavností souvisejících s kultem svatých. Z katolické zbožnosti byl postupně vytlačován všechn její barokní projev včetně kultu katakombálních svatých. Příkladem je nešťastný konec ostatků sv. Dionysia z německé lokality Geisenfeld, které byly na počátku 19. století vyjmuty ze schrány na oltáři, ozdoby byly sundány a prodány a později ve 20. století byl zrušen i jeho svátek, čímž byl příběh tohoto svatého zcela zapomenut (Koudounaris, 2013, 139). Dále začala být stále více kritizována okázalá výzdoba ostatků, která byla označována za symbol katolického pokrytectví a v osvíceneckých myšlenkách neměla místo. Objevovaly se

pochybnosti o pravosti a původu ostatků katakombálních svatých, které mimo jiné pramenily i z výsledků archeologických výzkumů katakomb vedených v polovině 19. století Giovanni Battistou de Rossi. Zároveň bylo prodávání těchto domnělých ostatků chápáno jako pouhé obohacování církve. Díky novým osvíceneckým myšlenkám se zcela změnil i samotný pohled na ostatky svatých z katakomb. Odhalené skelety bohatě zdobené šperky a vystavené v prosklených relikviářích již nebyly chápány jako symbol nebeského ráje a pravé zbožnosti, a místo toho byly považovány za podivné, obskurní a děsivé objekty. Především z těchto důvodů byly v průběhu 19. a 20. století ostatky katakombálních světců odstraňovány z veřejných prostor a přesouvány. Mohly být umístěny na jiné místo v tomtéž kostele, které bylo ale většinou veřejnosti skryté. Relikviář sv. Sekundiny v kostele sv. Ignáce v Jičíně byl takto roku 1900 odstraněn ze starého oltáře a umístěn pod oltář nový do oltářní menzy. Ostatky tedy zůstaly ve stejném kostele, prakticky i na stejném místě, ale byly zraku skryty (Kracík, Horáková, 2014). Podobný konec měly i ostatky neznámého katakombálního svatého z města Rein, které byly nalezené v dřevěné schráně uvnitř bočního oltáře. Na rozdíl od relikviáře sv. Sekundiny, který byl do oltáře vložen celý ve své původní podobě, byly tyto ostatky rozebrány, odzdobeny a uloženy pouze v jednoduché truhle (Renhart, 2015). Jiné relikvie mohly být odeslány do zcela jiného kostela a tam uloženy, jako například ostatky sv. Concordie, které byly po zrušení poutního kostela Maria Schnee ve Svatém kameni v polovině 20. století přeneseny do Českých Budějovic a krátce na to do kostela v Bavorově (Černý, 2006, 21, 218). Další svatí mohli být v pozdější době z církevního prostoru přesunuti do muzeí a jiných institucí. Sv. Reparát byl roku 1998 přesunut z kláštera minoritů v Českém Krumlově do depozitáře místního zámku a po restaurování byl umístěn do expozice zdejšího muzea (Prokopová, 2011). Ostatky sv. Valentiny, které byly původně uloženy v kostele sv. Václava v Plasích, se v současné době nacházejí v depozitáři kláštera Plasy. Tyto translace, které mohly být v případě jednoho svatého i několikanásobné, často znamenaly degradaci ostatků, jejich rozdělení a redukci. V nejzazších případech docházelo k úplnému zničení nebo ztrátě ostatků a mnohé skončily na dnes již nezvěstných místech.

I přes tuto situaci stále pokračovalo vyjímání těl z katakomb, jejich označování za svaté mučedníky a rozesílání do katolického světa. Ještě v roce 1863 se vyjádřila Svatá kongregace k stále více zpochybňované interpretaci lahviček nacházených v katakombách u těl zemřelých jako lahviček s krví mučedníka a stanovila, že tyto lahvičky budou přes veškeré pochyby nadále považovány za přímý důkaz přítomnosti

mučedníka v daném hrobě. Přesto byly ostatky těchto domnělých svatých veřejnosti stále více chápány jako pochybné a zájem o ně značně klesal. K oficiálnímu ukončení obchodu s ostatky katakombálních svatých ze strany církve došlo v 2. polovině 19. století (Koudounaris, 2013). Nicméně i poté se našli jedinci, kteří přes tento oficiální zákaz dopravili několik dalších ostatků z Říma do Evropy. V rámci Švýcarska je zaznamenáno ještě několik katakombálních svatých, kteří sem byli dopraveni v samém závěru 19. století (Lehnerr, 1968-1969). Jednalo se například o sv. Anastasia, který byl do města Stans dopraven roku 1898, nebo o sv. Basilia, který se dostal do kostela v Beckenried až roku 1899 (Stückelberg, 1907).<sup>10</sup> Podobné případy katakombálních svatých z konce 19. století se nepochybně nacházejí i v dalších evropských zemích. Z našeho území je možné jmenovat ostatky sv. Gaudentie, které se do Mikulášovic dostaly až roku 1855 jako dar abatyše kláštera v Marienthal Agnes Theresie Heine (Heinz, 2012, 145). Obchodování s ostatky domnělých svatých z katakomb a jejich transport z Říma do Evropy nebyl tedy čistě záležitostí doby barokní, ale v omezené míře pokračoval i v 2. polovině 19. století. Nicméně v té době již význam kultu těchto svatých dávno nedosahoval takových rozměrů jako v rámci barokní religiozity a postupně upadal v zapomnění. Jiná situace existovala na americkém kontinentě. Do dnešního Mexika, USA nebo Kanady byly ostatky z římských katakomb posílány především až v průběhu 19. století a některé dokonce ještě v 1. polovině 20. století (Dahan, 2014, 106–107).

Druhý život katakombálních svatých ani po úpadku jejich kultu zcela neuhasl. Mnoho relikviářů přetrvalo do současnosti, a to ať už na svém původním místě a v původní podobě nebo v novém prostředí a s dobovými úpravami. Ostatky v nich uložené zůstávají předmětem úcty věřících, ale síla jejich kultu je v dnešní době oproti baroku znatelně oslabená. Dnešní chápání většinové společnosti je výrazně odlišné od původního barokního myšlení. Vyzdobené lidské skelety na mnoho lidí působí bizarně až děsivě, nikoli monumentálně a posvátně. To je pochopitelné vzhledem k myšlenkové a duchovní rozdílnosti těchto časovým období a k absenci specifické barokní religiozity, které byly tyto a další barokní objekty vlastní. Relikviáře s vyzdobenými skelety se stávají spíše pouhou součástí inventáře kostela či jakousi kuriozitou pro návštěvníka a jejich původní význam je pomalu zapomínán. I přesto je však stále možné v blízkosti prosklených schrán s ostatky katakombálních svatých spatřit zapálené svíčky jako

---

<sup>10</sup> Dalšími svatými z konce 19. století, které Stückelberg ve své práci z roku 1907 uvádí, jsou sv. Justinus (1896, Ennetbürgen) a sv. Vincentius (1896, Frauental).



projev respektu či důvěry v pomoc daného svatého. Mnoho svatých je i v současnosti připomínáno v rámci křesťanské komunity a v době svátků. U ostatků sv. Leontina ve švýcarském Muri je dokonce stále ponechána kniha, do které je možné zapsat zázraky či uzdravení vykonané svatým (Koudounaris, 2013, 123).

#### **5.4 Získání ostatků z katakomb a jejich transport do Evropy**

V katolické Evropě po skončení třicetileté války a v době následného rozkvětu barokní zbožnosti vznikala potřeba vlastnit svaté relikvie a ostatky svatých, kteří by pomohli upevnit katolickou víru a zároveň poskytovali ochranu a pomoc věřícím. Mnohé katolické kostely a kláštery se proto snažili svaté ostatky získat. Velmi příznivě se v tomto ohledu jevil propad půdy na Via Salaria v Římě, který odhalil po několik století skryté římské katakomby a umožnil tak hromadné vyjímání těl domnělých martyřů a jejich distribuci do různých katolických zemí. Samotným otevíráním hrobů a získáváním kosterních pozůstatků se zabývali specializovaní pracovníci zvaní *corpisantari*, jejichž činnost bývá někdy ale charakterizována jako systematické vykrádání katakomb (Fiocchi Nicolai, 1999, 12) a znamenala rozsáhlé narušení podzemních pohřebišť a tisíců do té doby intaktních hrobových situací (Baruffa, 1993, 17). Ačkoli již na přelomu 16. a 17. století prováděl Antonio Bosio (Bosio, 1632) v římských katakombách na svou dobu inovativní architektonické i archeologické průzkumy, vyjímání těl prováděné pracovníky *corpisantari* probíhalo zcela bez jakékoli dokumentace či zájmu o nálezový kontext. Po smrti Antonia Bosia se touto nevědeckou cestou začaly ubírat i celkové průzkumy katakomb a tato situace trvala prakticky až do 19. století, kdy se archeologii římských podzemních pohřebišť začal systematicky věnovat Giovanni Battista de Rossi (De Rossi, 1864; 1867; 1877) a kdy zároveň značně ustává zájem o tyto svaté a vyjímání jejich těl z katakomb postupně končí.

V pozdně antických katakombách na okraji Říma samozřejmě nespochybně pouze křesťanští mučedníci, ale i běžní lidé, kteří nezemřeli násilnou či mučednickou smrtí. Toto povědomí existovalo i v období vyjímání těl z katakomb a *corpisantari* uplatňovali za tímto účelem určitá pravidla, která měla stanovit, zda se v případě konkrétního jedince jedná o ostatky martyra nebo o kosterní pozůstatky běžného člověka. Mezi znaky indikující hrob mučedníka patřily především specifické nápisy či symboly na deskách kryjících hroby, případně i určitý typ hrobové výbavy. Nápisy na hrobových deskách se poprvé prokazatelně objevují od 3. století a zprvu se jednalo především o

jednoduchá sdělení většinou informující o jméně zemřelého, později i o datu úmrtí. Prvkem, který zde dle tehdejších pravidel měl poukazovat na hrob martyra, mohlo být určité jméno spojované s konkrétním svatým, přítomnost dodatku ve formě nápisu martyr nebo například pouze samostatné písmeno M. To nicméně mohlo mít značně variabilní význam, nemuselo být zkratkou pouze slova martyr a většinou bývá chápáno spíše ve významu *memoria* (Mazzoleni, 1999, 152). V rámci hrobové výbavy byly za jasný důkaz mučednictví považovány tzv. lahvičky s krví mučedníka. Jedná se o menší nádoby ukládané do hrobu spolu se zemřelým, ve kterých může být zachována tmavá usedlina. Roku 1668 vydala kongregace *Rituum et Reliquiarum* dekret, ve kterém stanovuje, že se v případě těchto předmětů skutečně jedná o lahvičky s krví mučedníka. Od 19. století se nicméně v souvislosti s archeologickými výzkumy katakomb a se změnou celkového náhledu na tuto problematiku začaly formovat kritiky tohoto tvrzení a interpretace lahviček byla zpochybňována. I přes to vydala roku 1863 výše zmíněná kongregace nový dekret, ve kterém potvrzuje platnost dekretu z roku 1668 a uvádí, že tyto předměty mohou být i nadále považovány za právoplatný důkaz mučednické smrti (Borový, 1869a). Ve skutečnosti se nicméně pravděpodobně jedná o lahvičky s vonnými látkami a esencemi, které byly v rámci raně křesťanského pohřebního ritu vkládány do hrobu zemřelých nebo kterými bylo tělo zemřelého kropeno (Baruffa, 1993, 16). Způsoby, kterými *corpisantari* určovali, zda se jedná o svatého mučedníka či nikoli, byly rozličné ale téměř ve všech případech pochybné a značně diskutabilní. Odlišný způsob identifikace hrobek martyrů můžeme sledovat v rámci pozdějších archeologických výzkumů vedených de Rossim v 19. století. Zde byl kladen primární důraz na studium itinerářů a kalendárií v kombinaci s průzkumem bližší topografie podzemních pohřebišť a konkrétní lokace určitého hrobu (De Rossi, 1864; 1867; 1877). Konkrétním případem archeologického nálezu intaktního hrobu martyra je objev, který učinil Giuseppe Marchi roku 1845 v katakombách *di Bassilla*, kde se mu podařilo odkrýt dosud neznámý *loculus* se spálenými kostmi a pozůstatky textilie. Na desce kryjící hrob byl proveden nápis identifikující daného jedince jako sv. Hyacintha, martyra (Fiocchi Nicolai, 1999, 36; Mazzoleni, 1999, 175).

Pokud se tedy určitý klášter či farnost rozhodly pořídit si ostatky svatého z Říma, bylo potřeba o ně v Římě zažádat, převzít je a zorganizovat jejich transport na dané místo. Tohoto poměrně nelehkého úkolu se často ujímali jedinci pobývající v Římě nebo cestující tím směrem, kteří byli ochotni ostatky danému kostelu zprostředkovat. Významnými osobnostmi byli v tomto směru lidé, kteří znali místní poměry a měli

s touto záležitostí zkušenosti. Pro oblast Švýcarska se jednalo především o příslušníky papežské švýcarské gardy. Z písemných pramenů vyčnívá například Johann Rudolf Pfyffer, který se zasloužil o získání mnoha svatých z katakomb (Achermann, 1979, 30–31). Důležití byli i jedinci, kteří měli s Římem dobré kontakty a vazby a kteří měli zájem o šíření katolické zbožnosti. Touto představitelkou byla u nás například Anna Marie Františka velkovévodkyně toskánská, díky které bylo především do severních Čech dopraveno množství relikvií včetně sv. Felixe a sv. Antonína z kostelů v Zákupech, sv. Justina z Chotěšova, sv. Julia z Cvikova, sv. Fortunáty z Mařenic a mnohých dalších (Ryneš, 1947, 13). Významnými podporovateli svatých z katakomb byli jezuité, kteří se často i osobně zasloužili o získání ostatků z Říma. Příkladem je polský jezuita Nicolaus Lancicius, kterému se podařilo získat z katakomb velké množství těl domnělých martyřů. Jednotlivými svatými následně obdarovával různé jezuitské koleje především v Litvě a Polsku ale i v Čechách a na Moravě (Herold, 2016, 107). Zde se jedná například o ostatky sv. Sekundiny uložené v kostele sv. Ignáce v Jičíně (Kracík, Horáková, 2014) nebo o ostatky sv. Hippolyta z kostela Nanebevzetí Panny Marie v Jindřichově Hradci (Muk, 1940).

K zažádání o ostatky svatého z katakomb existovaly dvě možnosti. Žádost byla daným městem či farností zaslána písemně do Říma nebo byly svaté ostatky osobně vyžádány u papeže či jeho zástupců. Z území Švýcarska je zachováno několik písemných dokumentů týkajících se této žádosti adresované do Říma (Amacher, 2017, 172). Pro vydávání relikvií měl kompetence pouze papež, který ale tuto funkci svěřoval kardinálnímu vikáři. K němu také dané kosterní pozůstatky putovaly poté, co byly vyjmuty z původního hrobu v katakombách. Hlavním úkolem kardinálního vikáře nebo případně jeho zástupce *vicegerenta* bylo ověření pravosti a vydání tzv. autentiky. Jednalo se o dokument potvrzující autenticitu ostatků konkrétního svatého, který byl nezbytný pro následný transport relikvií do katolické Evropy. Bez tohoto certifikátu by se jednalo o pouhé kosterní pozůstatky a nikoli o svaté ostatky. Jeho prostřednictvím zároveň mohl Řím kontrolovat vyzvedávání těl z katakomb a jejich distribuci (Amacher, 2017, 170). Autentika obsahovala základní informace o svatém, především jeho jméno a název katakomb, ze kterých ostatky pocházejí. Problematickým bodem bylo ještě před vytvořením samotné autentiky právě jméno mučedníka. Ačkoli se v katakombách nápisy na deskách kryjících hrob objevovaly, nebyly zdaleka běžnou záležitostí a ne vždy obsahovaly jméno zemřelého (Mazzoleni, 1999). Pokud se tedy k daným ostatkům nepodařilo původní jméno zjistit, bylo jim přiřazeno jméno nové pocházející ze

seznamu vhodných jmen a ostatky byly tímto způsobem „pokřtěny“ (Borový, 1869a; 1869b). Jednalo se především o jména odkazující na mučednickou smrt nebo pozitivní vlastnosti jedince. V úředně potvrzeném seznamu vydaném roku 1864 se objevují např. jména Aurelius, Bonifacius, Donatus, Felix, Jucundus, Victorianus a další (kompletní seznam dle *Analecta juris Pontificii 1864* viz Borový, 1869b). Tento způsob dodatečného přiřazování jmen jednotlivých ostatků na základě předem vytvořených jednotných seznamů nezadržitelně vedl k duplicitě těchto jmen a tedy i k tomu, že se v evropských katolických kostelech začalo objevovat více svatých jedinců stejného pojmenování. Ostatky sv. Gaudentie se tak například nacházejí v bavorském klášteře Edelstetten ale i v kostele sv. Mikuláše v Mikulášovicích v severních Čechách (Heinz, 2012, 145). Dalším vznikajícím problémem bylo ztotožňování určitého svatého pocházejícího z římských katakomb s jiným tradičně známým svatým stejného jména. V těchto případech byla často se svatým z katakomb spojována známá legenda, která se ale ve skutečnosti týkala jiného světce. Příkladem může být sv. Reparáta z kostela sv. Markéty v Jaroměřicích, jejíž příběh byl spojen se známější sv. Reparátou z Cesareje (Prokopová, 2010, 563). Výběr jména, které bylo anonymnímu skeletu přiřazeno, mohl být často ovlivněn různými faktory a požadavky. Jméno svatého se mohlo například shodovat se jménem jeho příjemce, jako tomu bylo v případě sv. Placida, kterého získal pro svůj klášter opat Placidus Reimann (Amacher, 2010, 16). Zajímavý je v tomto ohledu i příběh dvou sv. Kalixtů ze zámecké kaple sv. Jiří v Českém Krumlově. Ostatky sv. Kalixta, které se zde nacházely už od začátku 15. století, byly po svém převezení do Lince v 17. století nahrazeny novými ostatky též sv. Kalixta získanými v římských katakombách (Kubíková, 2010).

Ostatky opatřené autentikou byly následně spolu s ní uloženy do schránky či truhly určené k transportu a zapečetěny. V Českém Krumlově se zachovala truhla, ve které byly z Říma do Čech přeneseny ostatky sv. Kalixta v současné době uloženého v zámecké kapli sv. Jiří. V autentice sv. Justiny z kostela v Manětíně je tato schránka popsána jako dřevěná krabice obalená malovaným papírem, ovázaná červenou hedvábnou stuhou a opatřená pečetí (Černý, 1932, 98). V tomto stavu pak bylo možné svaté ostatky dopravit na určené místo, kde následně proběhla úprava ostatků a slavnostní translace.<sup>11</sup> Tento transport z Říma na sever zahrnující překonání Alp nebyl

---

<sup>11</sup> Výjimku představují některé ostatky zasláné do různých zemí Evropy a Ameriky až v 19. století, které byly uloženy do vyzdobené umělé figury (tzv. *simulacrum*) ještě v římských dílnách a na dané

snadnou záležitostí a byl svěřován spolehlivým jedincům cestujícím daným směrem. Nemuselo se vždy jednat pouze o příslušníky duchovního stavu, ale také o šlechtice či měšťany vracející se z cest. Velmi často byly zapečetěné schrány s ostatky svěřovány pouhým poutníkům putujícím z Říma zpět do své země. Tímto způsobem například přinesla skupina poutníků ostatky sv. Jucunda do města Malers ve Švýcarsku (Amacher, 2016, 40). V Českém Krumlově je v souvislosti s dopravením ostatků svatých z katakomb, konkrétně sv. Reparáta, sv. Theophyla, sv. Clementa a sv. Concordie, spojováno jméno českokrumlovského měšťana Leyrera (Prokopová, 2010, 542–548). Ostatky sv. Christiny přinesl do švýcarského města Zug Heinrich Damian Leonz Zurlauben dle jeho slov „na vlastních zádech“ poté, co si svaté relikvie osobně vyžádal na audienci u papeže v Římě (Amacher, 2010). Před tím než bylo možné dovezené ostatky na cílovém místě vystavit, bylo potřeba získat k tomu souhlas na arcibiskupské konzistoři a zapečetěná truhla s relikviemi tedy nejprve putovala tam. Teprve zde byla rozlomena pečeť a poté proběhla kontrola pravosti ostatků a přiložené autentiky a neporušenosti schránky. Po tomto aktu bylo získáno i potřebné svolení k vystavení svatého veřejné účtě a ten byl následně odeslán do města svého budoucího uložení (Amacher, 2017; Prokopová, 2010).

## **5.5 Kompletace a výzdoba ostatků a slavnostní translace**

Ani poté ale nebyly ostatky zcela připraveny k vystavení v určeném kostele. V této fázi bylo nezbytné zformování skeletu, jeho úprava a často i nákladná výzdoba, vytvoření relikviářové schrány a uzpůsobení oltáře. Kompletace a výzdoba probíhala většinou v ženských kláštřích, které se specializovaly na tzv. klášterní práce. Mohlo se jednat o klášter nacházející se poblíž místa budoucího uložení ostatků, ale i o vzdálenější klášter, se kterým měl vlastník ostatků bližší kontakty. Pro jižní Čechy je typickým příkladem klášter klarisek v Českém Krumlově, v němž bylo zkompletováno a vystrojeno několik svatých ostatků z Českého Krumlova, konkrétně sv. Reparát, sv. Theofil a sv. Clemens, ale také například ostatky sv. Concordie původně umístěné ve Svatém Kameni (Prokopová, 2010, 565). Na území Švýcarska byl v tomto ohledu významný například klášter Maria Opferung ve městě Zug, kde byly k vystavení připraveny ostatky sv. Christiny z kostela sv. Oswalda v tomtéž městě nebo sv. Pia přímo z uvedeného kláštera a mnoho dalších (Amacher, 2010, 21). V Německu byly

---

místo byly dopraveny již ve zkompletované finální podobě uvnitř dřevěné prosklené schrány (Báez Hernández, 2018; Palmeirão *et al.*, 2019, 142).

výzdobou ostatků svatých proslaveny například řeholnice z mnichovského Pütrichkloster (John, 1995) nebo dominikánské sestry z kláštera Ennetach (Koudounaris, 2013, 63). Úprava ostatků ale nemusela být vždy výhradně záležitostí ženských klášterů. Například ostatky sv. Antonína z kostela Nanebevzetí Panny Marie v Plasích zkompletoval fráter Adalbert z kláštera v německém městě Waldsassen.<sup>12</sup> Na přání objednavatele a také na základě kompletnosti skeletu byly ostatky buď zformovány do podoby celé postavy, nebo rozmístěny do relikviáře samostatně. V případě první možnosti vyžadovalo seskládání kostí do původního skeletu určitou znalost anatomie a stavby těla. Antropologickým průzkumem ostatků je možné anatomickou správnost potvrdit nebo odhalit určité nepřesnosti, jako může být špatná stranová orientace kosti, špatné seřazení obratlů či žeber a podobně. Řeholnice se při úpravě ostatků také často setkávaly s problémem chybějících kostí, které byly většinou nahrazeny kopií ze dřeva, vosku nebo jiného materiálu. Například chybějící kosti u ostatků sv. Reparáta z Českého Krumlova byly doplněny dřevěnými kopiemi, které lze při bližším pohledu rozeznat (Prokopová, 2010, 551).

Vedle samotné kompletace byla velmi důležitým bodem i úprava a výzdoba jednotlivých kostí či celého skeletu. Kosti byly většinou ovinuty průhlednými textiliemi, tylem či hedvábím a opatřeny různorodými ozdobami z dracounu (neboli leonského drátu), umělých květin, skla imitujícího drahé kameny atd. Solitérní kosti byly následně určitým způsobem rozmístěny v relikviáři, například jednotlivé ostatky sv. Sekundiny z Jičína byly připevněny na látkové podušky, a ty vloženy do patrového relikviáře (Kracík, Horáková, 2014). V případě celých postav se uplatňovaly ležící, stojící nebo sedící pozice často oděné v antickém nebo naopak barokním stylu. Lebka a končetiny mohly být pokryty voskovou maskou nebo naopak zůstaly vizuálně přiznané samotné kosti. Některé kosti mohly být voskem napuštěny, jak se ukázalo při průzkumu ostatků sv. Auraciána z kostela sv. Mikuláše v Českých Budějovicích (Thomová *et al.*, 2019). Celkové provedení s bohatou výzdobou působilo velmi okázalým dojmem typickým pro specifickou barokní religiozitu.

Upravené ostatky pak byly uloženy do specifického relikviáře, který mohl mít mnoho podob a byl vyroben truhlářem na zakázku. Většina schrán byla z velké části prosklená a bylo tedy potřeba zajistit i tento materiál. Nejen samotné ostatky ale i relikviáře bývaly bohatě zdobeny ať už řezbářsky nebo zlacením a stříbřením. Veškerá

---

<sup>12</sup> Za toto sdělení děkuji Mgr. Pavlu Duchoňovi, kastelánovi kláštera Plasy (z emailové komunikace 5. 9. 2020).

tato úprava a výzdoba, jak kosterních pozůstatků, tak i schránek, do kterých byly uloženy, byla tedy značně finančně náročná. V písemných pramenech kostelů a klášterů mohou být zahrnuty i informace o těchto výdajích rozepsané na jednotlivé předměty a materiály. Na výzdobu ostatků sv. Gemina z mnichovského Pütrichkloster bylo potřeba 557 zl. 8 kr. a na výrobu relikviářové schrány, nápisové destičky, vavřínového věnce a palmové ratolesti dalších 351 zl. 6 kr., z čehož bylo pouze za stříbro utraceno 221 zl. 51 kr. Celkové náklady za tyto relikvie včetně výdajů v Římě, dopravení ostatků do Německa, potvrzení jejich pravosti a zajištění slavnostní translace činily 1063 zl. 56 kr. (John, 1995, 18–19). Vždy samozřejmě záleželo na požadavcích majitele, nákladnosti výzdoby a složitosti kompletace, a tak například ostatky sv. Dorothei ze stejného kláštera vyšly celkově včetně pořízení, výzdoby i translace pouze zhruba na 700 zl. (John, 1995, 18). V písemných pramenech se často objevují i zápisy o darech různých osob určených pro výzdobu relikviáře. Například českokrumlovští měšťané z Latránu přispěli na výrobu relikviáře sv. Reparáta 68 zl. 53 kr. (Prokopová, 2010, 551).

Po finalizaci výzdoby a kompletace ostatků byl daný svatý připraven k vystavení veřejně účtě v určeném kostele. Tomu většinou předcházela slavnostní translace, tedy ceremonie spojená s přenosem ostatků do daného kostela. Církevní slavnosti obecně tvořily v novověku velmi důležitou součást barokní zbožnosti a byly charakterizovány velkolepým procesím, kterého se účastnily všechny důležité církevní i světské osobnosti i běžné obyvatelstvo. Často byly doplněny hudbou, divadelními prvky i výtvarným uměním (Válka, 1992). Kromě tradičních velikonočních procesí nebo oslav svátku Božího těla se jednalo právě i o slavnostní translace nově přinesených ostatků světců z římských katakomb. Popisy těchto událostí se k mnoha svatým z katakomb dochovaly v písemných pramenech a výjimečně mohou být zobrazeny i ikonograficky (příkladem je vyobrazení translace z roku 1652 v klášterním kostele Wettingen, viz Amacher, 2010, 24). Slavnosti se skládaly z četných mší konaných na počet nového svatého a byly doprovázeny vyzváněním zvonů, salvami z děl, hudbou i divadelními inscenacemi. Stěžejním bodem oslav bylo velkolepé slavnostní procesí, které začínalo na místě, kde byly ostatky do té doby dočasně uloženy. Většinou se jednalo o kostel či klášter nacházející se ve stejném městě jako kostel konečného uložení ostatků a mohlo to být zároveň místo, kde byly ostatky kompletovány a zdobeny. Procesí spolu s nesenými ostatky svatého procházelo různými ulicemi města a končilo v cílovém kostele. Do průvodu byly zakomponovány hudební a divadelní prvky, postavy zobrazující různé alegorie a symbolizující mučednictví, často mohl být přítomen i jedinec převlečený za

samotného svatého. V kronice augustiniánského kláštera ve Freiburgu je například popsána translace sv. Victoriana konaná 11. 5. 1664, v rámci které byly v průvodu přítomni herci zpodobňující samotného sv. Victoriana i tyrany kteří způsobili jeho mučednickou smrt (Lehnherr, 1968/1969). Translace sv. Christiny ve městě Zug byla naplněna křesťanskou symbolikou. V procesí kráčeli mladí lidé převlečení za anděly nesoucí meč jakožto atribut mučednictví, vavřínový věnec jako symbol vítězství křesťanské víry a prsten na znamení věčného života. Přítomny byly i personifikace tři teologických ctností (víra, naděje, láska) a čtyř kardinálních ctností (moudrost, střídmost, statečnost, spravedlnost), kterými disponovala sv. Christina a měla být příkladem pro všechny věřící. Ústředním bodem průvodu byly její ostatky nesené pod baldachýnem a zformované v tomto případě do podoby sedící postavy. Živá kostýmovaná postava sv. Christiny zde ale přítomna nebyla (Amacher, 2010). Určitá symbolika mohla mít specifický význam i pro příslušníky kláštera, kterému ostatky náležely. Řeholnice s mnichovského Pütrichkloster, které pro svůj kostel získaly a vyzdobily ostatky sv. Dorothei, se s ní přímo ztotožňovaly prostřednictvím symboliky Kristových nevěst, a ač se nemohly translace osobně zúčastnit, byly v průvodu u sv. Dorothei přítomny alespoň obrazně (John, 1995). Ve městě mohla u příležitosti slavnosti vzniknout i umělá tematická architektura, jako tomu bylo v případě průvodu s tělem sv. Oenestina v Klatovech, který procházel skrze tři triumfální brány s motivy církve trpící, církve bojující s nepřáteli a vítězné církve mučedníků (Ryneš, 1947, 14-15). O významnosti divadelních církevních inscenací vypovídá slavnostní translace sv. Hippolyta v Jindřichově Hradci, která obsahovala celkem devět zastavení za tímto účelem. V hraných scénách vystupovali bájně postavy jako vodní nymfy a dryády, ale také herci představující významné historické osobnosti, například mladého Ferdinanda Slavatu, zastoupeny byly i výše zmíněné alegorie ctností. U pražské brány, která stávala na dnešním Masarykově náměstí, se odehrálo symbolické svěření města pod ochranu svatého Hippolyta, kdy mladý člověk představující samotné město sklopil před ostatky zlaté kopí a předal svatému klíče od městských bran (Claudius, 1850, 107-108; Muk, 1940, 7-8). Slavnostní translační den býval často zakončen divadlem ze života daného mučedníka, jako tomu bylo právě v případě sv. Hippolyta v Jindřichově Hradci (Muk, 1940, 8). V samotném slavnostním průvodu byly hlavním bodem bohatě vyzdobené ostatky svatého, zkompletované do lidské postavy a nesené nad hlavami ostatních aby vynikla jejich velkolepost. Zvláštním případem je v tomto ohledu translace sv. Theodora ve městě Thurtal, kde byly ostatky v rámci triumfálního průvodu nesené



ve stejné truhle, ve které byly přepraveny z Říma a samotné vyzdobení a sestavení ostatků do relikviáře proběhlo až o čtrnáct let později (Amacher, 2016, 35).

Slavnostní translace končily vždy v místě konečného uložení svatého. V daném kostele byl následně relikviář s ostatky finálně umístěn na určený oltář a mohl sloužit veřejné účtě věřících. V následujících letech se většinou konaly každoroční slavnosti v době svátku konkrétního mučedníka a formoval se jeho kult. Při těchto vzpomínkových událostech mohly být ve veřejném průvodu opět nesené svaté ostatky uložené v prosklené schráně. V jiných případech mohla tomuto účelu sloužit pouze umělá světcova socha s jedním drobným ostatkem zasazeným v hrudi. Například pro ostatky sv. Auraciána z Českých Budějovic je zachována zpráva z pražské arcibiskupské konzistoře doporučující využívat při každoročních slavnostech takovouto sochu a nikoli samotné ostatky (Reban, 1918b, 533). Zprávy o podobné dřevěné soše (hermě) s ostatkem uloženým v místě hrudníku existují i v případě sv. Sekundiny z Jičína, ale její konkrétní využití je neznámé (Kracík, Horáková, 2014, 193–194). K redukci svátků, kterých se díky značné rozšířenosti svatých z katakomb vytvořilo velké množství, začalo docházet především v 2. polovině 18. století a rušeny byly některé svátky spojené jak s mariánským kultem, tak i s kultem svatých (Mikulec, 2013). Stejně tak i velkolepé církevní slavnosti byly v tomto období silně potlačovány. Přesto máme z různých lokalit informace o konání procesí s ostatky katakombálních svatých ještě v 1. polovině 20. století. Průvod s ostatky sv. Felixe se například v německém městě Gars am Inn uskutečnil naposledy v průběhu 30. let 20. století (Krausen, 1967, 41). V slavnostním průvodu byly ještě roku 1932 nesené i ostatky sv. Justiny a sv. Inocencie z Manětína (Černý, 1932, 100). V dnešní době jsou někteří svatí z katakomb v rámci svého svátku stále připomínány, ale oslavná procesí jsou již spíše minulostí. Jednou z výjimek je město Roggenburg v Německu, kde se nacházejí čtyři svatí z katakomb, sv. Severina, sv. Laurentia, sv. Valeria a sv. Venantius. Každý rok 15. srpna jsou vyjmuti ze svých relikviářů a nesení na zdobených nosítkách v slavnostním průvodu tak, jako tomu bylo v minulosti (Koudounaris, 2013, 16). I na našem území je možné najít ojedinělé doklady přežívání tradice slavnostních procesí s ostatky. Od 90. let 20. století například probíhají každoroční slavnosti v Olomouci, jejichž součástí je i průvod s ostatky sv. Pavlíny (Herold, 2010, 108).

## 6 Metodika průzkumu ostatků svatých z římských katakomb

Archeologické výzkumy hrobů světců a průzkumy relikviářů se svatými ostatky nejsou v současném bádání ničím novým a naopak existuje řada odborných studií věnujících se tomuto tématu (např. Bravermanová, 2001; Frolík, 2014; Kotous, Thomová, eds., 2020; Sten *et al.*, 2016; Van Strydonck *et al.*, 2006; 2009; 2016; jednotlivé studie ze sborníku Van Strydonck *et al.*, 2018). Ve většině případů se nicméně jedná o tradiční svaté většinou z dob středověku, kteří představují zcela odlišnou problematiku než tzv. svatí z římských katakomb. Při průzkumu katakombálních svatých narážíme již v počátku na zásadní problém, kterým je multiplicita jejich identity. Sekundární identita určitého barokního svatého uloženého v konkrétním kostele se ve většině případů neshoduje s primární identitou jedince pohřbeného v římských katakombách v době raného křesťanství, ačkoli jde o jedny a tytéž kosterní pozůstatky. Písemné a ikonografické prameny vypovídají o sekundární identitě barokního svatého. Naopak výsledky bioarcheologických průzkumů se týkají primární identity. Další dostupné metody jako radiokarbonové datování nebo studium hmotné kultury relikviáře mohou poskytnout informace o obou identitách v závislosti na charakteru analyzovaného předmětu či materiálu. Dochází zde tedy ke kolizi mnoha variabilních informací, které je nutné diverzifikovat. Při využití co nejširšího množství metod je poté možné rekonstruovat ztracenou původní identitu jedince, blíže charakterizovat jeho sekundární identitu vzniklou v duchu typické barokní religiozity a sledovat transformace, ke kterým docházelo v rámci jedné individuality v průběhu několika staletí.

Při průzkumu ostatků svatých z římských katakomb se samozřejmě můžeme setkat s mnoha dalšími specifiky, které se většinou při studiu běžných kosterních pozůstatků z pohřebišť nevyskytují. Zásadním je například chybějící nálezový kontext, který je u katakombálních svatých nenávratně ztracený. Informace o primární identitě pak vycházejí výhradně z analýz samotných kosterních pozůstatků a případně ze studia určité hmotné kultury a vzhledem k absenci nálezového kontextu tedy nemohou být zcela kompletní. Časté může být také složení jednoho barokního svatého z kosterních pozůstatků více jedinců, což dále značně komplikuje rekonstrukci primárních identit. U svatých ostatků se v rámci metodiky zároveň setkáváme i s nutností respektování požadavků a přání ze strany církve a z hlediska duchovní víry, čímž mohou být některé metody z pochopitelných důvodů omezeny či zcela vyloučeny (např. při průzkumu

relikviáře a ostatků sv. Sekundiny z Jičína, Kracík, Horáková, 2014). Nezbytnou podmínkou a samozřejmostí při provádění průzkumu ostatků svatých je etický a respektabilní přístup.

Vzhledem ke specifčnosti fenoménu svatých z římských katakomb je žádoucí uplatnění konkrétní metodiky průzkumu těchto ostatků s využitím interdisciplinarity a s cílem rekonstruovat vývoj identit daných jedinců v prostoru a čase. V současnosti existuje několik studií prezentujících průzkum ostatků konkrétního katakombálního svatého jak z našeho území (Beneš, Hrabáková, 1998; Herold, 2016, 119; Kalabisová, 2011; Kolektiv, 2015; Kracík, Horáková, 2014; Thomová *et al.*, 2019), tak ze zahraničí (Alterauge *et al.*, 2016; Dedouit *et al.*, 2014; Ghilardi, 2018; Kristóf *et al.*, 2015; Palmeirão, 2015; Palmeirão *et al.*, 2014; 2019; Renhart, 2015; Sánchez Reyes *et al.*, 2016; 2018), nicméně se stále jedná o záležitost spíše ojedinělou (viz kapitoly 7 a 8). Pro komplexní průzkum ostatků katakombálních svatých je nezbytností zapojení mnoha vědeckých metod a přístupů, od studia písemných a ikonografických pramenů různé povahy, přes materiálový rozbor hmotné kultury a textilu, zhodnocení stavu a charakteru relikviáře až po provedení antropologického průzkumu, radiokarbonového datování a případně i izotopových a archeogenetických analýz. Vedle samotné bioarcheologie zde tedy mají zásadní roli i další obory jako historie, archivnictví, dějiny umění, restaurátorství apod. Nicméně je nutno podotknout, že právě bioarcheologické metody jsou těmi, které přinášejí majoritní množství informací o primární identitě jedince a jsou tedy v tomto ohledu nezastupitelné a stěžejní pro rekonstrukci jeho původní identity.

## 6.1 Studium písemných pramenů

V rámci analýzy písemných pramenů vztahujících se k svatým z římských katakomb je možné studovat různé typy písemností od starověkých martyrologií a itinerářů po novověké církevní prameny různého charakteru. Zásadními jsou zde především samotné autentiky ověřující pravost ostatků, které jsou často jediným dokumentem, jenž nás informuje o skutečnostech vztahujících se přímo ke konkrétním kosterním pozůstatkům.<sup>13</sup> Církevní kroniky kostela či kláštera, ve kterém byl svatý uložen, často popisují legendu o životě a umučení světce, která ale bývá převzata z příběhu známějšího svatého stejného jména a k původním kosterním pozůstatkům se

---

<sup>13</sup> Uvádí například, ze kterých katakomb ostatky pocházejí, kdy byly vyjmuty a pro jaké město byly určeny (viz níže).

tedy nevztahuje. Podobnou informační hodnotu mají i zmíněná martyrologia a itineráře, které se týkají příběhů pravých mučedníků z dob starověku, jenž mají s katakombálními svatými pouze shodné jméno. Klášterní kroniky nicméně obsahují i zásadní údaje o tom, co se s ostatky dělo poté, co byly přivezeny z Říma, tedy na jakém místě a jakým způsobem byly vyzdobeny a zkompletovány, jak vypadala slavnostní translace apod. Pro zjištění míry oblíbenosti kultu určitého svatého z katakomb v daném městě či regionu jsou dále důležité například i knihy zázraků nebo matriky narozených.

### 6.1.1 Martyrologia, itineráře, acta

Již v období pozdní antiky vznikala tzv. kalendária, tedy seznamy svatých v kalendářním pořadí tak, jak byly v rámci křesťanského roku připomínáni. Obsahovala většinou pouze jméno a den a místo pohřbení (Šubrt, 2011). Právě den smrti, většinou shodný i s datem pohřbu, byl pro určení data svátku martyra zásadní, neboť den úmrtí mučedníka byl považován zároveň za den zrození světce (Šubrt, 2009). K základním údajům uváděným v kalendářiích byly následně připojovány i příběhy o životě svatého a začala vznikat celá martyrologia (Šubrt, 2011). Z roku 354 pochází *Chronographus Romanus*, který zahrnuje i tzv. *Depositio Episcoporum* a *Depositio Martyrum*, tedy soupisy jmen papežů a mučedníků pohřbených v katakombách sv. Kalixta (Baruffa, 1993, 26). Z 5. či 6. století pochází *Martyrologium Hieronymianum* popisující pamětní dny dalších svatých mučedníků (Angenendt, 1997).

Kromě martyrologií existují i další prameny, které přímo popisují život či smrt mučedníků. Jedná se o tzv. *acta martyrum* a *passiones*, které se liší především svou formou. *Passiones* mají více narativní podobu a poskytují výpověď určitého svědka, který byl přítomen smrti mučedníka. *Acta martyrum* mají charakter soudního výsledku, kde mučedník odpovídá na kladené dotazy. Nejedná se však o autentický úřední dokument ale o jeho literární úpravu se sklonem k dramatizaci (Šubrt, 2009). Ze známých lze uvést například *Acta martyrii Sancti Callisti* (Handl, 2014) nebo Akta Šebestiánova (Kitzler, 2011) a mnohé další (viz Kitzler, 2009; 2011).

V raném středověku, především po polovině 7. století, začaly vznikat i itineráře, tedy příručky nebo průvodce pro poutníky směřující do římských katakomb k hrobům martyků. K nejznámějším patří například *Notitia Ecclesiarum Urbis Romae*. Itineráře obsahují seznam jednotlivých podzemních pohřebišť a jména mučedníků v nich pohřbených (Baruffa, 1993, 26–27). Jsou tedy velmi významným pramenem při

lokalizování a mapování hrobů martyků uvnitř katakomb, jak prokázal již v 19. století Giovanni Battista de Rossi (De Rossi, 1864; 1867; 1877).

Jak bylo uvedeno výše, v případě těchto písemných pramenů se jedná o dokumenty informující o životě a smrti jedinců, kteří byly již v době raného křesťanství prohlášeni za svaté mučedníky a netýkají se tedy přímo „barokních“ svatých z katakomb. Nicméně s katakombálními svatými byly v průběhu novověku v rámci vytvářejícího se kultu často spojovány legendy známějšího světce stejného jména, které jsou známé právě z výše uvedených starověkých a raně středověkých pramenů.

### **6.1.2 Novověké písemné prameny**

Z novověkých církevních pramenů jsou to především klášterní nebo farní kroniky, které nás ve větší míře informují o ostatcích z římských katakomb. Jelikož získání těchto relikvií byla pro dané město či farnost důležitá událost, nebyla většinou opomenuta v zápise do místní kroniky. Údaje zde podané mohou být různého charakteru, většinou však jde o stručnou nebo obsáhlejší informaci o tom, kdy, jak a kým byly dané ostatky získány, kdo je přivezl, kde byly vyzdobeny a kdy proběhla slavnostní translace. Právě jejímu průběhu bývá věnována největší pozornost, neboť se většinou jednalo o událost velkolepého a pompézního charakteru. Detailně je translační proces popisováno například u sv. Dorothei z Mnichova (John, 1995) nebo u sv. Christiny z města Zug (Amacher, 2010). Augustiniánská kronika při kostele St. Moritz ve městě Freiburg obsahuje nejen rozsáhlý výklad o slavnostním průvodu ale i důkladný popis toho, jak byly ostatky sv. Victoria získány a jakým způsobem se dostaly z Říma až do Švýcarska (Lehnerr, 1968/1969). Samozřejmě ne pro každého svatého z katakomb jsou všechny tyto zprávy v kronikách dostupné, k některým je vepsáno pouze několik řádek a u jiných postrádáme i jakýkoli popis samotné slavnostní translace. V případě sv. Theodora ve městě Olten je v místní kronice zaznamenáno pouze datum, počáteční a konečný bod trasy průvodu a jména dvou jedinců, kteří nesli ostatky. Bližší popis této významné události zde uveden není (Amacher, 2016, 20). Pro ostatky neznámého katakombálního svatého nalezené v kostele ve Štýrském městě Rein se dokonce nepodařilo dohledat žádné písemné prameny a není tedy známo ani jeho jméno (Renhart, 2015, 166). Kroniky mohou často obsahovat i příběh života a smrti daného mučedníka, který je ale ve většině případů převzat z legendy jiného stejnojmenného svatého, čímž následně dochází k záměně dvou odlišných identit, identity světce z římských katakomb a identity tradičně známého svatého. V mladších kronikách bývají

obsaženy i záznamy o rekonstrukcích kostela nebo jeho vybavení, které se mohly týkat i samotných relikviářů. Jejich případné úpravy či přesuny v rámci kostela i mimo něj mohou být v rámci těchto záznamů stručně uvedeny. V tomto ohledu důležitým pramenem jsou i inventáře církevního nebo klášterního majetku, které byly poměrně detailně sepisovány především při rušení klášterů za josefských reforem (viz např. Krček, 2013) a mohou obsahovat i informace o relikviářích s ostatky svatých z katakomb.

Zajímavým aspektem, který lze v písemných pramenech sledovat, jsou i finanční náklady na pořízení a vyzdobení ostatků. V případě výzdoby bývají dokonce samostatné položky a materiály rozepsány jednotlivě. Informace jsou dostupné většinou v knihách příjmů a vydání daného kláštera jako v případě sv. Reparata z Českého Krumlova (Prokopová, 2010, 551). Neméně pozoruhodné jsou i tzv. knihy zázraků, do kterých byly v rámci určitého kostela zapisovány zázračné události připisované svatým ostatkům. Mohlo se jednat o zázraky vykonané již při transportu z Říma nebo uskutečněné až na místě trvalého uložení. Většinou šlo o uzdravení z různých nemocí, zažehnání přírodních katastrof a podobně. V knize zázraků vedené pro ostatky sv. Leontia z kláštera v Muri je zaznamenáno více než 400 případů jeho pomoci během osmnácti let (Koudounaris, 2013). Množství zaznamenaných zázraků lze považovat za jeden z ukazatelů rozvoje kultu daného svatého a jeho oblíbenosti. O tom mohou svědčit i jména novorozenců shodující se se jménem místního světce, jejichž četnost pro určité město či farnost je možné sledovat v matrikách narozených, které jsou tedy také významným pramenem při sledování rozšíření kultu svatého z římských katakomb. Mezi další důležité novověké prameny patří samozřejmě i korespondence různého charakteru a další úřední dokumenty vztahující se k získávání těl svatých z římských katakomb. V dokumentu ze 4. 10. 1650 dosvědčuje Johann Rudolf Pfyffer, že několik jmenovaných jedinců vykonalo na svatý rok pouť do Říma, kde jim na jejich žádost sám Pfyffer věnoval ostatky sv. Polycarpa získané z katakomb Calepodio (Amacher, 2016, 37). Z korespondence vyčnívají především písemné žádosti do Říma, jejichž účelem byla snaha získat svaté ostatky pro své město či farnost (Amacher, 2017, 172).

Významným novověkým pramenem týkajícím se nejen katakombálních svatých je monumentální dílo nazvané *Acta sanctorum*, které začal roku 1643 vydávat belgický jezuita Jean Bolland, a v jehož publikování pokračovali jeho následovníci zvaní bollandisté. Jedná se o rozsáhlou kritickou edici popisující životopisy svatých v kalendářním pořadí. V několika publikovaných svazcích jsou zahrnuty i informace o

českých a moravských světcích různého původu. Samotní katakombální svatí zde mohli být také jmenováni, ale stáli spíše na okraji zájmu bollandistů, neboť k nim většinou neexistovaly žádné bližší informace. Krátká zmínka je zde uvedena například pro sv. Primitiva a sv. Konstantia z Brna (Herold, 2016, 113–116).

Novověkých písemných pramenů, které je možné při studiu svatých z římských katakomb využít, je tedy celá řada. Informují nás především o významnosti konkrétních ostatků, o rozšíření kultu daného světce v rámci určité farnosti a jsou tedy především zaměřeny na sekundární identitu „barokního světce“. Samotný původ ostatků a jejich historie většinou zmiňovány nejsou. Výjimkou jsou v tomto ohledu autentiky, které představují v mnoha ohledech nejdůležitější písemný dokument vztahující se ke konkrétním svatým z římských katakomb.

### 6.1.3 Autentiky

Autentika je oficiální dokument ověřující a potvrzující pravost svatých ostatků, bez kterého by určité kosterní pozůstatky nemohly být považovány za svaté, a nebylo by možné vystavit je veřejné účtě věřících. Součástí každých ostatků přivezených z Říma musela být tedy i tato autentika. Její vydávání probíhalo přímo v Římě a bylo v kompetenci kardinálního vikáře nebo *vicegerenta*. Schválená a podepsaná autentika byla uložena spolu s ostatky do přepravní truhly, která byla zapečetěna a následně dopravena do cílového města. V počátečním období vyjímání těl domnělých mučedníků z katakomb byly autentiky psané ručně a měly jednoduchou podobu. S narůstajícím počtem žádostí o svaté ostatky ale začala vznikat potřeba urychlit jejich vypisování a od poloviny 17. století se tak začínají objevovat autentiky tištěné (Amacher, 2017).<sup>14</sup> Obecný text zde byl shodný a doplnily se pouze údaje týkající se konkrétních ostatků. Autentiky mají tedy v této době podobu předtištěného formuláře, do kterého se dopsaly pouze určité informace (**Obr. 3**). Konkrétně bylo doplněno jméno svatého mučedníka a název katakomb, ze kterého jeho ostatky pocházejí, dále zde mohly být vypsány další předměty vyjmuté z hrobu spolu s ostatky, jako například tzv. lahvičky s krví mučedníka. Vepsáno bylo i jméno příjemce nebo město, do kterého měly ostatky směřovat a v závěru dokumentu byl uveden den, měsíc a rok jeho vydání. Většinou byla vydávána autentika pouze pro ostatky jednoho svatého martyra. Existují ale i případy, kdy je v jedné autentice vypsáno několik jmen svatých a ti poté tedy disponovali

---

<sup>14</sup> Výjimku představuje autentika k ostatkům sv. Clary uloženým ve švýcarském městě Solothurn. Ačkoli byla tato autentika vydána až v roce 1747, nejedná se o předtištěný formulář, nýbrž o ručně psaný dokument doplněný barevně malovaným vegetativním orámováním (Amacher, 2016, 105).

společnou autentikou. Příkladem jsou ostatky sv. Theodora z Olten, sv. Polycarpa ze Schwyz a sv. Jucunda z Maltern, které byly darovány J. R. Pfyfferovi roku 1647 pouze s jednou souhrnnou autentikou (Amacher, 2016).

Zatímco starší dokumenty měly jednoduchou vizuální podobu čistého psaného textu, mladší tištěné autentiky již navíc v záhlaví obsahovaly erb, titul a jméno kardinálního vikáře ověřujícího pravost ostatků. Textový obsah byl prakticky vždy shodný a kromě výše zmíněných údajů obsahoval i četné odkazy na církve a papeže. Důležitým bodem byla latinská formulace *dono dedimus* stanovující, že se jedná o dar (Amacher, 2017). Hlavním sdělením každé autentiky bylo stručně řečeno to, že uvedený kardinální vikář s povolením papeže tímto dokumentem potvrzuje darování ostatků určitého svatého z římských katakomb konkrétnímu jedinci (který o ně žádal), jemuž budou zapečetěné ostatky následně svěřeny a poskytnuty k vystavení veřejné účtě v daném kostele. Níže byla autentika podepsána, ale ne nutně kardinálním vikářem, jehož jméno a erb byly v horní části listiny předtištěny. Podepsán je zde většinou jeho zástupce, tzv. *vicegerent*, případně i tzv. *Custos Sacrarum Reliquiarum*, tedy kustod svatých relikvií. Záznam o tom, které svaté ostatky byly autentikou potvrzeny, byl vepsán do rejstříku k tomu určenému a odkaz na tento rejstřík byl uveden i v poznámce autentiky (*Registrum littera*). Tento adresář, který by byl unikátním soupisem ostatků vyjmutých z katakomb, již ale není dohledatelný (Amacher, 2017, 176).

Pod originálním textem autentiky nebo na její zadní straně se často mohou nacházet dodatečné přípisy související s kontrolou neporušenosti schránky a ostatků poté, co byly z Říma dopraveny do cílové země. Tato prohlídka proběhla většinou na arcibiskupské konzistoři, kde bylo zároveň poskytnuto povolení vystavit relikvie v daném kostele. Informace o provedení kontroly a o udělení svolení byly stručně připsány na autentiku a podepsány kompetentním církevním hodnostářem (Amacher, 2017; Prokopová, 2010).

Jelikož byly autentiky důležitým dokumentem svědčícím o pravosti ostatků, bývají často zachovány do dnešní doby. Mohou být uloženy v příslušných archivech nebo přímo ve schráně u svatých ostatků. V relikviáři mohou být vizuálně skryty nebo naopak přímo vystaveny. V mnoha případech může být autentika zachována také (nebo pouze) v kopii. K ostatkům sv. Theodora ze švýcarského města Olten jsou například dostupné dvě kopie. Originál byl umístěn do původního relikviáře pod lebku svatého a pořízena byla jedna kopie. Při renovaci kostela v 1. polovině 20. století byly ostatky uloženy do nového relikviáře a podle nalezeného originálu byla vytvořena druhá kopie,



přičemž obě jsou navzájem identické (Amacher, 2016, 25–26). Existuje ale i velké množství ostatků, ke kterým autentiky ani jejich kopie dostupné nejsou. Jejich určení jako kosterních pozůstatků z římských katakomb pak může být sporné. Týká se to především menších jednotlivých ostatků a jejich fragmentů, které bývají součástí společných relikviářů, drobných devočních předmětů a podobně. Příkladem nejistého původu mohou být velmi drobné ostatky nalezené ve vrcholové makovici kostela Narození Panny Marie v Písku, které nesly označení *S. Tranqvillini M.* a *S. Aniceti P. M.* Legendy spojené s těmito jmény hovoří o raně křesťanských mučednících pohřbených v katakombách, nicméně jelikož k daným relikviím nejsou dostupné autentiky ani jiné prameny, je jejich skutečný původ neznámý (Adámek, 2004).

Autentiky jsou velmi důležitým písemným pramenem, který nás jako jeden z mála informuje přímo o samotných kosterních pozůstatcích a především, ač velmi stručně, i o jejich původním nálezovém kontextu. V tomto ohledu je zde vždy zmíněno jméno katakomb, ve kterých byl jedinec pohřbený, a často jsou jmenovány i předměty, které byly spolu s tělem vyjmuty a odeslány do Evropy a původně tedy byly součástí hrobové výbavy.

## **6.2 Ikonografická zobrazení svatých z katakomb**

Podobného charakteru jako novověké písemné prameny vztahující se ke svatým z římských katakomb jsou i jejich ikonografická vyobrazení. Vždy se samozřejmě jedná o idealizovanou podobu, která nemá podložený reálný základ. Vypovídá tedy o sekundární identitě určitého svatého z římských katakomb a zobrazuje jeho imaginární podobu. V některých případech se může do ikonografie promítnout i záměna katakombálního svatého za jiného stejnojmenného tradičně známého svatého, a to především prostřednictvím zobrazených atributů, které většinou vyplývají z převzaté legendy o životě a smrti světce. Ikonografie nás nicméně neinformují pouze o samotném vzhledu mučedníka a naopak mohou mít mnohem širší význam. Na základě jejich četnosti je možné sledovat, jak byl jeho kult na daném místě oblíbený, případně jak daleká byla snaha o rozšiřování tohoto kultu. Někteří svatí z katakomb mohou mít v místě svého uložení několik sochařských nebo malířských zpodobnění, zatímco jiní nemají žádné. Zobrazení svatých jako skutečných žijících osob mělo pochopitelně i mentální význam. Celé kostrové skelety oblečené do šatů a někdy i opatřeny voskovými maskami působily již sami o sobě reálně a u běžného člověka vyvolávaly pocit lidskosti,

individuality a osobnějšího přístupu a nikoli anonymity jako u solitérních ostatků známých především ze středověku. Člověk si dokázal samotného svatého živě představit, což mohlo mít vliv například na důvěru v jeho pomoc. Tato vlastnost typická pro zkompletované ostatky svatých z římských katakomb zde mohla být ještě podtržena jejich zobrazením na obraze či v podobě sochy s živoucí lidskou tváří. V případě, že nebyly ostatky určitého svatého z katakomb zkompletovány do celého skeletu, ale byly ponechány jednotlivě, bylo vyobrazení svatého o to více žádoucí. Do celkové kompozice obrazu svatého může být často zakomponováno i znázornění kostela či kláštera, ve kterém byly ostatky uloženy, nebo města, kterého byl světec patronem. Tyto případy jsou o to významnější, že zobrazují unikátní podobu dané lokality v minulosti, před následnými úpravami, dostavbami apod. Příkladem je mědirytina sv. Symphorosy z města Eschenbach se zobrazením klášterních budov (Henggeler, 1939, 162) nebo nástěnná malba z 18. století v kostele sv. Máří Magdaleny v Jindřichově Hradci, na které je znázorněn patron města sv. Hippolyt spolu se samotným městem (Novák, 1901, 206). V případě charakteru zobrazování svatých z římských katakomb se většinou jedná o podobu svatého v době svého života. Typickým jevem je římský oděv odkazující na dobu raného křesťanství a různé atributy mučednictví, především palmová ratolest nebo meč. Jinou možností je znázornění svatého ve stejné podobě, v jaké se nachází v relikviáři, tedy jakožto ozdobeného a oblečeného skeletu. Tato varianta je méně častá a objevuje se převážně na malovaných deskách kryjících relikviář nebo na svatých obrázcích a mědirytinách, jako například u sv. Pankratia z města Wil ve Švýcarsku (*Obr. 4*; Henggeler, 1939, Abb. 9).

Pramenů, které spadají do kategorie ikonografií svatých z římských katakomb, je celá řada. Vedle běžných obrazů a oltářních obrazů se jedná o jednotlivé sochy nebo součásti složitějších sousoší, morových sloupů apod., mohou se objevit i nástěnné malby, časté jsou i drobné svaté obrázky a modlitby, případně vyobrazení na předmětech osobní zbožnosti atd. Nejčastěji se objevují obrazová zobrazení svatého, a to především ve formě oltářních obrazů, které se většinou nacházely přímo nad relikviářem s ostatky. Takovýto obraz z roku 1661 pocházející přímo z dílny Karla Škréty je zachován v kostele sv. Ignáce v Jičíně a zobrazuje zdejší patronku sv. Sekundinu (*Obr. 5*). Hlavním motivem je zde samotná sv. Sekundina, v pravém dolním rohu je nicméně v pozadí vyobrazena i scéna znázorňující stětí této mučednice před hradbami Říma (Kracík, Horáková, 2014, 166). Legendu o mučednické smrti zobrazuje i oltářní obraz sv. Victoriana v augustiniánském klášteře ve Freiburgu, na

kterém je znázorněn klečící sv. Victorian obklopený ozbrojenci a mrtvými těly svých druhů, v pozadí jsou hradby města a kolem tři andělé nesoucí symboly mučednictví (Lehnerr, 1968/1969). Příběhy spojené s životem a smrtí svatých jsou častým námětem obrazů, nicméně většinou vycházejí z legend tradičně známých světců nebo mají jiný blíže neznámý základ, stejně jako dva výše zmíněné případy. Zobrazeny mohou být i jiné příběhy spojené se svatým, například vykonané zázraky jako v případě sv. Jucunda z města Malters. Zde je na obraze znázorněna zázračná událost, ke které došlo při transportu ostatků z Říma do Švýcarska. Obraz se skládá ze čtyř dějových scén a je doplněn i samotným příběhem ve formě básně (Amacher, 2016, 43–46). Specifickým způsobem obrazového znázornění jsou relikviářové desky kryjící přední stranu prosklené schrány s ostatky svatého, na kterých je většinou zobrazen svatý ve stejné poloze, v jaké je umístěn uvnitř relikviáře, zde ale často i v živé lidské podobě (viz kapitola 6.3.2). S vyobrazením svatého je možné se setkat i mimo církevní prostředí. Například patron Jindřichova Hradce sv. Hippolyt se nachází na korouhvi místního cechu postřihačů.<sup>15</sup>

Opomenout nelze ani ikonografie obsažené v knihách různého charakteru. Příkladem může být obraz sv. Hilarie v knize růžencového bratrstva z města Melligen (Amacher, 2010, 15). Dalším poměrně častým pramenem jsou svaté obrázky, které byly v minulosti hojně šířeny mezi lid, aby upevňovaly kult místního svatého. Jednalo se o drobné jednoduché obrázky se zpodobněním svatého, někdy doplněné i modlitbou. Těchto obrázků bylo v minulosti tištěno velké množství a mnohé jsou dodnes zachovány v archivních či muzejních sbírkách (*Obr. 6*). V případě sv. Oenestina je dochována písemná zpráva z roku 1736 o tisku tisíce svatých obrázků klatovskými jezuiti a z roku 1744 pochází jiná zpráva o tisku dalšího tisíce obrázků (Ryneš, 1947, 16). Drobná vyobrazení svatých mohou být obsažena i na předmětech osobní zbožnosti, na medailoncích (*Obr. 7*; Henggeler, 1941) nebo na rozličných církevních předmětech, jako je například barokní kalich z kostela sv. Ignáce v Jičíně se zobrazením sv. Sekundiny v medailonu (Kracík, Horáková, 2014, 175). Podobný kalich s vyobrazením světice v medailonu pochází i z Olomouce a pravděpodobně se zde jedná o zdejší patronku sv. Pavlínu (Křížová, 2016, 31–33). Svatí z katakomb se objevují také na četných mědirytinách, vytvářených při příležitosti slavnostních translací nebo opakujících se oslav svatého (pro oblast Švýcarska více Henggeler, 1939).

---

<sup>15</sup> Viz Sběrka Muzea Jindřichohradecka, Podsbírka Výtvarné umění, O1739.

Další velkou skupinu tvoří sochařské umění. Mnoho svatých z katakomb má v místě svého uložení vlastní sochu. Může se jednat o sochy exteriérové nebo naopak o sochy, které byly součástí kostelního vybavení, většinou oltáře. Příkladem je dřevěná socha sv. Sekundiny z Jičína, která byla vytvořena až kolem roku 1900 podle obrazu Karla Škréty a umístěna na nový oltář sv. Františka Xaverského (Kracík, Horáková, 2014, 173). Sochy umístěné ve venkovním prostředí bývají buď samostatné, nebo se jedná o součást složitějšího sousoší. Sv. Hippolyt se například nachází na sousoší Nanebevzetí Panny Marie na náměstí Míru v Jindřichově Hradci. Obdobně je znázorněn sv. Auracián na mariánském sousoší v Českých Budějovicích z roku 1716, ale kromě toho má i samostatnou sochu z roku 1644 na průčelí kostela sv. Mikuláše (Kolektiv, 2015, 13). Na průčelí kostela sv. Františka a sv. Ignáce v Březnici se analogicky nachází mimo jiné i socha zdejšího svatého z římských katakomb a patrona města Březnice sv. Víta (*Obr. 8*; Fürst, 1948). Jeden svatý může mít na daném místě i několik svých sochařských zpodobnění, jako například sv. Theodor v Jindřichově Hradci. Jedna jeho socha je umístěna před vstupem do kostela sv. Kateřiny, kde jsou uloženy ostatky tohoto světce (*Obr. 9*; Novák, 1901, 202), a druhá se nachází ve výklenku domu na Masarykově náměstí (*Obr. 10*). Tato druhá socha byla původně osazena v blízkosti dnes již zaniklé Pražské brány a po jejím zrušení se přesunula na dnešní místo (Novák, 1901, 146). Z roku 1848 se zachovala kresba této brány i se znázorněním sochy sv. Theodora a sv. Jana Nepomuckého na svém původním místě (Muk, 1940, 21–23). Sv. Theodor je navíc zároveň zobrazen i uvnitř kostela sv. Kateřiny v podobě dřevěné busty nad samotnou relikviářovou schránou (Muk, 1940, 10). Plastika světce využitá jako součást relikviáře existuje i pro ostatky sv. Pavlíny z Olomouce. V rámci schránky tvaru polygonální architektury je na vrcholové kupoli připevněna malá soška sv. Pavlíny s palmovou ratolestí (Zápalková, 2010, 214).

Ikonografická zobrazení jsou poměrně častým doplněním samotných relikviářových schrán s ostatky svatých z římských katakomb. Uvedené příklady tvoří pouze nepatrný vhled do množství těchto vyobrazení. K většině svatých existuje jejich zpodobnění ať již ve formě obrazu, sochy, svatého obrázku nebo jiné ikonografie. Jejich bližšímu studiu se věnují příslušné obory především z oblasti dějin umění.<sup>16</sup> Ačkoli podoba světců je pochopitelně fiktivní, jedná se o významné předměty, které zasluhují pozornost při komplexním studiu ostatků svatých z římských katakomb. Kromě své

---

<sup>16</sup> Velmi dobře zpracované jsou např. ikonografie sv. Pavlíny z Olomouce, viz Mlčák, 1993; Mlčák, 2001; Zelenková, 2005; Křížová, 2016.

uměleckohistorické hodnoty jsou i významnými předměty při sledování rozšířené kultury konkrétního svatého v daném regionu na pozadí typické barokní zbožnosti. Zároveň dokládají, jak lidé v novověku vnímali sekundární identitu katakombálního světce, a v některých případech poukazují na záměnu s legendou jiného stejnojmenného svatého.

### **6.3 Multiplicitní uložení kosterních pozůstatků**

Kontext uložení kosterních pozůstatků je v rámci studia svatých z římských katakomb poměrně problematickou otázkou. Typický archeologický nálezový kontext charakteristický pro běžné hrobové situace zde chybí. Zachovány jsou pouze samotné kosterní pozůstatky s některou hrobovou výbavou, které z něj byly vytrženy při vyjímání těl z katakomb v období novověku. Primární kontext ve smyslu místa a způsobu prvotního uložení těla do hrobu je zde tedy reprezentován prostředím římských katakomb a raně křesťanským pohřebním ritem. Jeho rekonstrukce je velmi omezená a problematická. V mnoha případech je možné pomocí autentiky určit konkrétní lokalitu respektive jméno katakomb, ze kterých ostatky pocházejí a kde tedy byl jedinec původně pohřben. Bližší okolnosti hrobového kontextu jako je poloha a orientace těla nebo typ hrobu lze pouze předpokládat na základě analogií, které známe o pohřebním ritu raných křesťanů. Dále můžeme předpokládat i přítomnost určitých předmětů v rámci hrobové výbavy, které jsou pro toto období typické a jsou známé z prostředí římských katakomb. Tyto předměty zároveň v některých případech bývají uloženy v relikviáři spolu s ostatky, nicméně jejich spojení se stejným hrobovým kontextem, ze kterého pocházejí kosterní pozůstatky jedince, není vždy jednoznačné. Ačkoli je tedy možné vytvořit základní koncept primárního uložení jedince, konkrétní nálezový kontext z prostředí katakomb rekonstruovat nelze. Není možné určit, v jaké části konkrétního podzemního pohřebiště byl hrob situován a o jaký typ hrobu se jednalo, jak vypadalo složení kompletní hrobové výbavy nebo zda krycí deska hrobu obsahovala určité nápisy či symboly. Fragmenty těchto destiček se v některých případech mohou vyskytnout v relikviáři spolu s ostatky a mohou tedy nést unikátní informace o daném jedinci, nicméně jejich konektivita se samotnými kosterními pozůstatky je stejně jako v případě předmětů pocházejících z hrobové výbavy diskutabilní.

Umístění ostatků většinou v barokním či rokokovém relikviáři je tedy nutné chápat jako „sekundární“ respektive multiplicitní kontext. Pojem sekundární je zde poněkud zavádějící, neboť s ostatky bylo většinou po přesunu z Říma různě

manipulováno a místo jejich uložení se mohlo mnohokrát změnit. Předtím, než byly ostatky vystaveny veřejně účtě v daném kostele, mohly být dočasně uloženy na jiném místě, kde probíhala jejich kompletace nebo odkud byla následně vedena slavnostní translace. Relikviář sv. Auraciána byl například až do roku 1670 umístěn v kapucínském klášteře sv. Anny, neboť kostel sv. Mikuláše byl opravován (Kolektiv, 2015, 12). Podobně ostatky sv. Konstantia nebyly slavnostně přeneseny a veřejně vystaveny ihned po přivezení z katakomb v roce 1623, ale byly na několik let dočasně uloženy pouze v sakristii kostela Nanebevzetí Panny Marie v Brně. Předtím než zde byly uloženy trvale, se jejich umístění ještě několikrát změnilo (Herold, 2016). Jiné ostatky mohly být delší dobu uloženy u původního majitele, který je získal v Římě a až později se je rozhodl darovat do určitého kostela či kláštera. Příkladem mohou být ostatky několika svatých, jež obdržel jezuita Nicolaus Lancicius, který je až po několika letech postupně rozdal různým kostelům. V rámci všech těchto případů šlo ale pouze o dočasná umístění, která předcházela plánovanému trvalému uložení ostatků. Toto trvalé umístění relikviáře s ostatky v určitém kostele je možné považovat právě za sekundární kontext kosterních pozůstatků. Sekundárním se zde tedy rozumí místo, kde byl jedinec umístěn trvale nebo s trvalým úmyslem v době po vyjmutí těla z římských katakomb. Toto počáteční umístění ale nemuselo být permanentní a mohlo se v průběhu doby změnit. Současné uložení ostatků pak tedy nemusí odpovídat přímo sekundárnímu kontextu. Především v době osvícenství a později byly ostatky mnoha svatých přesouvány jinam ať už v rámci jednoho kostela nebo napříč různými regiony. Tyto změny je *de facto* možné považovat za terciární uložení ostatků, ale jelikož k přesunům mohlo docházet opakovaně, je vhodnější označovat kontext uložení ostatků svatých z katakomb obecně jako multiplicitní. Ostatky svaté Concordie v současné době vystavené v kostele v Bavorově (Černý, 2006, 21) původně získaly českokrumlovské klarisky, které je roku 1778 věnovaly do kostela Panny Marie Sněžné ve Svatém Kameni. Zde setrvaly až do zániku tohoto poutního místa v 50. letech 20. století a poté byly provizorně uloženy v kostele sv. Mikuláše v Českých Budějovicích. Až roku 1969 se dostaly do kostela v Bavorově, kde jsou vystaveny dodnes (Černý, 2006, 218). Ostatky sv. Concordie jsou tedy typickou ukázkou multiplicitního uložení kosterních pozůstatků z římských katakomb. Sekundárním kontextem je zde umístění v kostele ve Svatém Kameni, kde měly ostatky po přivezení z Říma trvale spočinout. V mladším období nicméně došlo k dalším přesunům, a to hned na dvě různá místa, do Českých Budějovic a do Bavorova.

V případě přesunů ostatků je nutné dále zohlednit, zda v jejich rámci došlo k významnému zásahu do jejich podoby a kompletace či nikoli. V některých případech byl relikviář ponechán v původní podobě a pouze přesunut na jiné místo, jako například relikviář s ostatky sv. Sekundiny, který byl v rámci jičínského kostela pouze přesunut pod nový oltář (Kracík, Horáková, 2014, 171–173). Často ale mohlo docházet k výměně relikviáře, což vyžadovalo i manipulaci s ostatky, které mohly být následně do nového relikviáře umístěny ve zcela jiné podobě. Ostatky sv. Theodora z města Olten byly v původní schráně zformovány do podoby celé ležící postavy (Obr. 11), ale po renovaci kostela došlo k rozebrání skeletu a ostatky byly do relikviáře vyskládány soliterně (Obr. 12; Amacher, 2016, 30). V těchto případech tedy docházelo k zásadním změnám v koncepci uložení svatých ostatků a jejich terciární uložení se lišilo od sekundárního nejen lokalizací, ale i charakterem uspořádání kosterních pozůstatků. Současný stav ostatků tedy nemusí vždy odpovídat jejich prvotnímu zformování v původním relikviáři. Sledování těchto změn vyžaduje především detailní studium písemných či ikonografických pramenů, které mohou vypovídat o přesunech a změnách, k nimž docházelo v průběhu novověku.

### 6.3.1 Formy kompletace ostatků

Jednou ze zásadních fází získání a přípravy ostatků k vystavení veřejné účtě byla jejich kompletace a následná výzdoba, která většinou probíhala v k tomu kompetentních kláštřech. Většinou se jednalo o ženské kláštřery, které se zaměřovaly na úpravu ostatků a tzv. kláštřerní práce, ale v některých případech mohly kompletaci provádět i mužské kláštřery. Mohlo se jednat o kláštřery situované nedaleko místa konečného uložení ostatků, ale i o kláštřery vzdálenější. Důležitou roli zde hrály především kontakty mezi majitelem ostatků a konkrétním kláštřerem nebo vzájemné vazby mezi řády.<sup>17</sup> Na různých místech tedy lze sledovat podobné tendence při výzdobě a způsobu kompletace kosterních pozůstatků, vyčlenit dosah jednotlivých kláštřerů a vymezit jejich působnost. Specifický styl zformování ostatků svatých z římských katakomb lze pozorovat například u jedinců zkompletovaných Adalbertem Ederem, mnichem z kláštřera ve Waldsassen, který se zasloužil o výzdobu ostatků svatých nejen z místního kláštřera, ale i z jiných lokalit (Glässel, Treml, 2000). Zkompletoval i celý skelet sv. Antonína z kostela Nanebevzetí Panny Marie v Plasích, který je svým vzhledem a výtvarným

---

<sup>17</sup> Za informaci děkuji PhDr. Zdeňce Prokopové z Národního památkového ústavu – územního odborného pracoviště v Českých Budějovicích.

stylem téměř identický s některými ostatky právě z německého Waldsassen (viz Obr. 13; Obr. 14). Vzájemně analogickým dojmem působí také relikviáře sv. Vincence z kostela Nanebevzetí Panny Marie a sv. Jana Křtitele v Sedlci u Kutné Hory (Obr. 15) a ostatky sv. Viktora z velehradské baziliky (Obr. 16). V obou případech se jedná o ležící postavy opatřené poměrně realistickými voskovými maskami stejného charakteru a vzájemně podobným oděvem, v rámci kterého jsou vizuálně patrné pouze některé specifické kosti a případně jejich části. Levá ruka svírá zlacenou nádobu v barokním stylu, v pravé ruce se nachází palmová ratolest. Na hlavě obou jedinců je umístěn věnec z umělých listů a květů. Prvky výzdoby jsou si vzájemně podobné. Nejen vzhled a způsob ukotvení kosterních pozůstatků do figury, ale i podoba prosklené schrány a celková kompozice uložení těla jsou v těchto případech velmi analogické a je možné uvažovat o stejné klášterní dílně, ačkoli jsou si obě lokality prostorově poměrně vzdálené. Na konečný vzhled a způsob uložení ostatků mělo samozřejmě vliv i mnoho dalších faktorů, především požadavky a finanční možnosti objednavatele, dostupné materiály a dobové trendy a styly. Při sledování vzájemných podobností různých svatých je také důležité zohlednit možnost pozdějších změn v uspořádání relikviářů a akceptovat problematiku jejich multiplicitního uložení.

Zásadním prvkem sledovaným v rámci posuzování multiplicitního uložení ostatků z římských katakomb je charakter jejich expozice, tedy způsob, jakým jsou v rámci úložné schrány prezentovány. Z hlediska kompletnosti kosterních pozůstatků je zde nejobecněji možné rozlišit kompletní postavy na jedné straně a nekompletované ostatky soliterně rozmístěné v relikviáři na straně druhé. Oba způsoby vykazují několik dalších forem, ve kterých se mohou vyskytovat.

#### **6.3.1.1 Nekompletované ostatky**

V případě nekompletovaných ostatků se může jednat o jednotlivé kosti připisované jednomu svatému nebo naopak o několik kostí, z nichž každá náleží jinému jedinci. Příkladem soliterně uložených ostatků jednoho svatého je relikviář sv. Auraciána z kostela sv. Mikuláše v Českých Budějovicích (Obr. 53; Kolektiv, 2015; Reban, 1918a; Reban, 1918b; Thomová et al., 2019), relikviář sv. Sekundiny z kostela sv. Ignáce v Jičíně (Obr. 51; Kracík, Horáková, 2014), ostatky sv. Kalixta v zámecké kapli sv. Jiří v Českém Krumlově (Kubíková, 2010), relikviář sv. Pavlíny v Olomouci (Zelenková, 2005) nebo ostatky sv. Primitiva z kostela Nanebevzetí Panny Marie v Brně (Herold, 2016) a mnoho dalších. Vlastní podoba a způsob rozmístění kosterních



pozůstatků uvnitř relikviáře jsou poměrně variabilní a individuální. Společným prvkem je typická bohatá výzdoba a obalení kostí průsvitnou látkou. Důvodem tohoto způsobu uložení mohla být příliš velká absence ostatních kostí, která nedovolovala zformování celého skeletu, ačkoli známe i případy kompletních postav, jejichž chybějící části byly vytvořeny z jiného materiálu, většinou dřeva. Jiným důvodem mohly být schopnosti jedinců provádějících výzdobu, které nemusely být z hlediska anatomie dostačující pro poskládání kompletního skeletu. V jiných případech se mohlo jednat přímo o záměr vystavit konkrétní ostatky jednotlivě a nikoli v rámci celé figury. Například v kantonu Solothurn ve Švýcarsku je zaznamenáno několik případů rozmístění ostatků v relikviáři ve stylu *opere phrygio*, kdy jsou zdobené kosti ve schráně uspořádány geometricky a symetricky. Příkladem je sv. Theodor z města Olten (Obr. 12; Amacher, 2016, 30) nebo jiný sv. Theodor z města Thurtal (Amacher, 2016, 35). Zajímavým příkladem individuálně rozmístěných kosterních pozůstatků jsou i ostatky sv. Felixe z kostela Nejsvětější Trojice v Klášteře u Nové Bystřice (Thomová et al., 2019), které přestože zahrnují téměř všechny zásadní součásti skeletu včetně lebky, nebyly sestaveny do podoby celého těla, jak by bylo možné očekávat. Sv. Felix je zároveň netypický tím, že jeho ostatky nejsou uloženy pohromadě v jednom relikviáři, ale naopak jsou rozdělené do několika různých schrán (Obr. 55). Podobným případem jsou i ostatky sv. Symphorosy z města Eschenbach ve Švýcarsku, z nichž některé se nacházejí v relikviáři a jiné jsou rozmístěné v menších schránkách na oltáři (Koudounaris, 2013, 58–60).

Druhou možností soliterně uložených kosterních pozůstatků jsou relikviáře obsahující ostatky více svatých, přičemž každý bývá zastoupen pouze jednou kostí, většinou opatřenou nápisovou páskou se jménem. Pro barokní období je zde typická bohatá výzdoba dracounem, umělými květy, korálky apod., stejně jako v případě celých postav. Jednotlivé drobné kosti bývají obaleny průhlednou látkou a umístěny do zdobeného škapulíře s nápisovou páskou. Tento charakter mohou mít jak velké skříňové prosklené relikviáře, tak i menší stojánkové relikviáře nebo různé medailony a předměty osobní zbožnosti. V kostele sv. Michaela v rakouském Mondsee se na hlavním oltáři kromě čtyř kompletních skeletů svatých z katakomb nachází i dvě velké prosklené schrány s jednotlivými ostatky čtyřiceti dalších svatých (Obr. 17; Swoboda, Wageneder, 2015, 33). Dva nástěnné skříňové relikviáře a další menší jehlancové schránky s vícemístnými ostatky pocházejí z kláštera minoritů v Českém Krumlově (Obr. 18; Obr. 19; Lipská, 2011). Z hlediska významu se tyto typy relikviářů pravděpodobně netěšily takové úctě jako kompletní ostatkové figury jiných světců, které lépe vizuálně

zhmotňovaly samotného svatého. Informace dostupné k těmto jednotlivým kosterním pozůstatkům bývají stručnější a omezené na jméno světce uvedené na nápisové pásce. V písemných pramenech jim není věnováno tolik zpráv jako celým ostatkovým skeletům. I samotné autentiky k těmto drobným solitérním kostem mohou být hůře dohledatelné. Výše zmíněné skříňové relikviáře z Českého Krumlova s ostatky několika různých svatých ale naopak disponují celým souborem autentik z konce 18. století, které uvádějí, že dotyčné kosterní pozůstatky byly vyzvednuty v katakombách sv. Cyriaky (Prokopová, 2010, 562). Tyto typy ostatků zároveň mohly plnit mírně odlišnou funkci než klasické relikviáře umístěné v kostelech. Nemuselo se v tomto ohledu jednat vždy o předmět veřejné úcty, ale naopak o záležitost osobní zbožnosti. Do této kategorie je možné zařadit především menší stojánkové relikviáře nebo medailony s drobnými kosterními pozůstatky několika svatých, které se mohly nacházet v soukromém prostředí spolu s dalšími předměty duchovní povahy, aby sloužily individuální modlitbě (např. soukromá kaple na českokrumlovském zámku viz Prokopová, 2013).

### **6.3.1.2 Kompletní ostatkové skelety**

Vedle těchto solitérně rozmístěných ostatků je velmi častý i druhý typ způsobu uložení, který je pro světce z římských katakomb typický. Jedná se o celé zkompletované lidské postavy tvořené samotnými ostatky. Zde je možné rozlišovat několik variant, a to jednak na základě polohy těla a zároveň také vzhledem k metodě zformování kosterních pozůstatků do podoby celých postav.

Z hlediska polohy těla, do které byly dané ostatky zkompletovány, rozlišujeme tři základní typy, a to postavy v pozici ležící, stojící a sedící. Nejčastějším typem jsou ležící figury umístěné v horizontálních prosklených relikviářích, které mají evokovat odpočívající mučedníky. Konkrétní poloha bývá variabilní. Jednou z možností je umístění na zádech s volně položenými nebo mírně pokrčenými dolními končetinami, přičemž horní končetiny spočívají většinou v oblasti břicha či pánve nebo podél těla a hlava nebo celá horní polovina těla je podepřena textilními poduškami. Z mnoha příkladů na našem území je možné uvést sv. Hyppolita z kostela Nanebevzetí Panny Marie v Jindřichově Hradci, sv. Gaudentii z kostela v Mikulášovicích, sv. Viktora a sv. Ilumináta z Velehradu (Obr. 16), sv. Felixe a sv. Vincence v kostele v Sedlci u Kutné Hory (Obr. 15) nebo sv. Kandidu v klášterním kostele v Nové Říši. V zahraničí se jedná například o sv. Ausania v cisterciáckém klášteře Raitenhaslach v Německu

(Koudounaris, 2013, 106–107), sv. Reparáta z kostela Zvestovania Pána v Bratislavě na Slovensku nebo sv. Filomenu z kostela sv. Michaela v rakouském Linzi (Obr. 20). Mírně atypickou pozici tohoto charakteru má sv. Innocenc z kostela Navštívení Panny Marie ve Vimperku, který spočívá v lehce skrčené poloze na zádech s jednou rukou pseudoanatomicky ohnutou za hlavu (Beneš, Hrabáková, 1998). Jiným netypickým jedincem je sv. Vincentus z rakouského města Stams, který též spočívá v ležící pozici na zádech, ale jedna jeho ruka je pozvednutá a částečně zakrývá obličej (Koudounaris, 2013, 86–88). Další velmi častou variantou je poloha na pravém či levém boku, kdy jedna ruka podepírá a lehce pozvedá hlavu nebo je pod hlavou pouze uložena. Druhá ruka je umístěna volně na těle nebo drží určitý předmět, většinou palmovou ratolest nebo tzv. nádobku s krví mučedníka. Dolní končetiny bývají částečně pokrčené. Tímto způsobem jsou prezentovány například ostatky sv. Valentiny z kostela v rakouském Drosendorfu (Obr. 21), sv. Reparáta z Českého Krumlova (Obr. 48), sv. Hyacintha z kostela v Gutenzell v Německu (Obr. 33) nebo sv. Friedricha z města Melk v Rakousku a mnoho dalších. Někteří katakombální svatí jsou zformováni do pozice, kterou je možné označit za polosedící. Uloženi jsou opět v horizontálních relikviářích, ale nejedná se již o typicky ležící figury. Ruka zde nepodpírá pouze hlavu jako v předchozím případě, ale celou horní polovinu těla, která je tím pádem vzpřímená. Dolní končetiny zůstávají volně natažené nebo mohou být mírně pokrčené. Typickou ukázkou této varianty jsou ostatky sv. Antonína z klášterního kostela v Plasích (Obr. 13) nebo ostatky čtyř svatých z katakomb uložené v kostele sv. Michaela v Mondsee (Obr. 17).

Vedle ležících ostatkových skeletů se mohou objevit i méně časté sedící a stojící figury, které byly nepochybně náročnější na konstrukci a kompletaci. Svatí takto prezentovaní jsou umístěni ve vertikálních prosklených relikviářích, většinou přímo zabudovaných do oltáře. Rozdíl oproti ležícím postavám zde není pouze vizuální ale do jisté míry i mentální. Zatímco ležící těla měla vyvolávat zdání odpočívajících nebo dokonce spících mučedníků, sedící a stojící figury působí majestátnějším až vládnoucím a více autoritativním dojmem. Sedící variantu reprezentují například svatý Deodatus a sv. Theodora v klášterním kostele v Rheinau ve Švýcarsku (Obr. 22; Obr. 23; Koudounaris, 2013, 56; Amacher, 2010, 23), sv. Felix v německém Gars am Inn (Koudounaris, 2013, 128, 131; Krausen, 1967, 40–41), nebo ojedinelé dětské ostatky sv. Fortunaty v kostele v Raitenhaslach (Obr. 24; Legner, 1995, 296). Podobnou pozici zaujímal i sv. Christina ze švýcarského města Zug, jejíž ostatky ale byly v 19. století

rozebrány (Amacher, 2010, 42). Sedící podobu mají také ostatky opata Konrada v rakouském Mondsee, které jsou sice zformovány ve stylu katakombálních svatých ale mají zcela jiný původ (viz níže).

Běžněji se můžeme setkat se stojící postavou svatého, a to i na několika lokalitách na našem území. Jedná se například o sv. Viktoriána a sv. Aurelia v klášterním kostele v Kladrubech (Obr. 25) nebo o sv. Theodorika v klášteře Teplá (Šikytová, 1993). Z německého prostředí je svými ostatkovými skelety v podobě stojících postav proslavený především kostel ve Waldsassen (Obr. 26; Krausen, 1967, 44–45; Schiedermaier, 2004). V německém Irsee se nacházejí stojící svatí sv. Canditus a sv. Faustus, ve městě Ursberg sv. Caritas (Koudounaris, 2013, 90) a v Gutenzell sv. Christina a sv. Justina (Legner, 1989b, 131, 134, 137). Několik případů je známo i ze Švýcarska, například sv. Pius z kláštera Maria Opferung ve městě Zug (Amacher, 2010, 20), sv. Maximus z města Bürglen (Koudounaris, 2013, 126–127), sv. Prosper z kláštera ve Stans (Achermaier, 1979, tafel 6) nebo sv. Pancratius ve městě Wil, který je oděn do velkolepé zbroje (Obr. 27; Henggeler, 1939, 156; Koudounaris, 2013, 64, 93).<sup>18</sup> Unikátním souborem svatých z římských katakomb disponuje i klášterní kostel Altomünster v Německu, kde jsou vedle tří stojících postav, sv. Mercurie, sv. Victorie a sv. Fortunata, zastoupeny i dva sedící skelety sv. Alexandera a sv. Maximiana a dva ležící skelety sv. Sebastiana a sv. Maximiliana (Ritz, 1973, 215). Zatímco je konkrétní poloha ležících postav poměrně variabilní, sedící a stojící skelety vykazují většinou podobné charakteristiky. Sedící jedinci jsou umístěni na křesle či trůnu, stojící setrvávají ve vzpřímené poloze. Rozdíly je možné pozorovat především v kompozici horních končetin, které mohou svírat určitý předmět, většinou meč (sv. Pancratius ve Wil, sv. Caritas z Ursbergu, sv. Canditus a sv. Faustus z Irsee) a palmovou ratolest (sv. Gratian ve Waldsassen, sv. Caritas z Ursbergu), nebo jsou pozdvižené vzhůru (sv. Viktorián a sv. Aurelius z Kladrub s oběma pozdviženými pažemi viz Obr. 25, sv. Pancratius ve Wil s jednou pozvednutou rukou viz Obr. 27).

Kromě těchto tří základních a nejčastějších pozic ostatkových skeletů je možné zaznamenat i některé výjimky. Příkladem unikátního zformování ostatků je sv. Nicholas z města Flüe, který byl v 17. století zkompletován do podoby klečící postavy s rukama spojenýma v modlitbě. Důležité je zde podotknout, že se nejedná o katakombálního

---

<sup>18</sup> Sv. Pancratius byl původně roku 1671 vyzdoben typicky ve stylu klášterních prací, ale v 2. polovině 18. století byl opatřen zmíněnou zbrojí vyrobenou odborníkem na zakázku (Koudounaris, 2013, 64).

svatého, nýbrž o lokálního jedince, který zde žil v 15. století a po smrti byl prohlášen svatým. Přesto byl vyzdoben ve stylu svatých z římských katakomb. Nicméně dnes již sv. Nicholas nespočívá v klečící pozici, neboť byl v 1. polovině 20. století rozebrán a uložen do uzavřené schránky. Jeho původní unikátní podoba je zaznamenána pouze na fotografii (Koudounaris, 2013, 170–172). Atypickou podobu reprezentuje také sv. Felicissimus umístěný v pražské Loretě (Legner, 1995, 289–291). Pozici, do které jsou jeho ostatky zformovány, je možné zařadit na pomezí stojící a klečící figury, kdy jedinec zdánlivě pokleká na jedno koleno a hlavu má skloněnou k zemi.

Druhým zásadním aspektem sledovaným při studiu multiplicitního uložení zkompletovaných kosterních pozůstatků je způsob jejich montáže, kterým byla vytvořena celá postava. Zde je možné rozlišit dva hlavní typy, které se ale můžou v některých případech vzájemně kombinovat. První možností je vytvoření umělého torza nebo celé figury, do které jsou jednotlivé kosti vloženy nebo zasazeny. Nemuselo se vždy jednat o kompletní umělou figuru, ale spíše o jednotlivé tvarově jednoduché části tvořící základ budoucí postavy. Torzo bývá nejčastěji vyrobeno ze dřeva, případně částečně z vosku.<sup>19</sup> Ukázkou využití dřevěné figury je například stojící ostatkový skelet sv. Prospera ze Stans ve Švýcarsku (Achermann, 1979, tafel 6). Specifický charakter mají stojící postavy sv. Viktoriána a sv. Aurelia z klášterního kostela v Kladrubech (Obr. 25), jejichž figury jsou zkomponovány z dřevěných částí s většími vyhloubenými žlábkami na usazení kostí, přičemž tato místa jsou překryta tvarovaným zaobleným sklem (Obr. 28).<sup>20</sup> Jedná se o dolní i horní končetiny a hrudní oblast, která je z velké části prosklená (Sikytová, 1978; 1979). Umisťování kostí do otvorů a žlábků zahloubených do umělé figury nebo jejích částí se vyskytuje i v mnoha jiných případech, ale sklo se zde většinou uplatňuje v menší míře než u světců v Kladrubech nebo případně vůbec. Příkladem jsou ostatky sv. Hippolyta z Jindřichova Hradce nebo ostatky sv. Pia z Neuenkirch ve Švýcarsku (Koudounaris, 2013, 66). Jinou možností bylo oblečení umělého torza do bohatých textilií, přičemž některé kosterní pozůstatky byly na tento textilní podklad našity a vyzdobeny. Mezi figury tvořené umělým torzem je možné zařadit například ostatky sv. Viktora a sv. Ilumináta z Velehradu (Obr. 16), sv. Felixe a sv. Vincence v kostele v Sedlci u Kutné Hory (Obr. 15) a mnoho dalších. Tato forma sestavení celých skeletů je většinou doplněna voskovou maskou umístěnou na lebce

<sup>19</sup> Barokním voskovým figurálním relikviářům z území Moravy se blíže věnuje práce: Tichá, 2010.

<sup>20</sup> Více informací k podobě dřevěných figur, způsobu osazení kostí, výzdobě a oděvu viz restaurátorské zprávy pocházející z restaurování relikviářů J. Sikytovou v letech 1977–1979 (Sikytová, 1978; 1979).

jedince a vytvářející dojem lidské tváře. V některých případech, kdy nebyla v souboru přítomna lebka, bylo možné vytvořit celou umělou hlavu. Mnohem častější je ale zakrytí pouze obličejové části lebky, přičemž temenní a týlní část zůstává odhalena (Obr. 29) nebo je překryta průsvitnou textilií (Obr. 30). Výskyt voskových masek je poměrně variabilní a objevuje se pouze v některých relikviářích. Jejich využívání je velmi četné například ve švábských regionech Německa, konkrétně na lokalitách Heiligkreuztal, Aulendorf, Bad Schussenried, Kisslegg, Wald apod. (Koudounaris, 2013, 77) a také na našem území (např. zmíněný Velehrad, Sedlec u Kutné Hory a Jindřichův Hradec, dále Mikulášovice, Nová Říše, Jaroměřice u Jevíčka, Fulnek, Šumperk, atd.). Výjimku představují ostatky sv. Victoriana a sv. Aurelia z kladrubského kláštera, jejichž lebky jsou zakryté skleněnými malovanými maskami (Sikyťová, 1978; 1979).

Jako specifickou formu uměle vytvořených lidských postav s ostatky lze uvést tzv. *simulacrum* (Obr. 31). Jedná se o umělou figuru vytvořenou z vosku, dřeva, papírmaše nebo jiných umělých materiálů, která je většinou uvnitř zpevněna určitou drátěnou konstrukcí, jak ukazují některé průzkumy (Palmeirão *et al.*, 2019; Ghilardi, 2019). Samotné ostatky jsou uloženy uvnitř, a to často tak, že nejsou téměř nebo vůbec viditelné a celá figura může na první pohled vypadat jako pouhá plastika. Množství a způsob uložení kosterních pozůstatků uvnitř je poměrně variabilní. Může se jednat o kompletní skelet, kde jsou jednotlivé ostatky uloženy na svých místech, nebo mohou být přítomny pouze určité kosterní pozůstatky rozmístěné ve figuře různým způsobem. V některých případech se vyskytuje pouze schránka na hrudi, ve které jsou kosti uloženy (Báez Hernández, 2015, 327). Zajímavá kombinace byla zjištěna v případě sv. Fortunie z italského města Poggio Cinolfo, kde byly některé kosti končetin a lebka umístěny na svých místech, ale zároveň se v hrudníku nacházel textilní vak s dalšími menšími ostatky (Obr. 64; Ghilardi, 2018; Ghilardi, 2019). Figury jsou vždy oděny do barokních oděvů často v římském stylu a opatřeny symboly mučednictví. Na těle, většinou v oblasti krku nebo obličje, bývá provedena umělá krvácející rána odkazující na mučednickou smrt (Báez Hernández, 2015, 327–328). Jedná se výhradně o ležící postavy, které většinou působí tak, jako by byly právě uloženy do hrobu v katakombách. Oči mohou být zavřené, aby svatí působili spícím dojmem. Tato varianta je typická především pro oblast Kampánie v Itálii (Báez Hernández, 2015, 327). Celkově se tento způsob prezentace katakombálních svatých objevuje v celé Itálii, Španělsku, Portugalsku i Americe a je charakteristický pro období 18. – 19. století.

Ostatky v podobě *simulacra* je možné nalézt i na našem území, a to například u sv. Valentiny z Plasů, jejíž ostatky byly přivezeny roku 1828 (Obr. 32). K vytvoření umělých postav a jejich zformování mohlo dojít až v cílovém městě, nebo naopak proběhlo již v Římě a do určeného kostela putovala kompletní oděná figura (Palmeirão *et al.*, 2019, 142). V případě výše zmíněné sv. Valentiny byla do Plasů dopravena patrně již kompletní figura, o čemž vypovídá dochovaná a neporušená pečeť papeže Lva XII. na proskleném relikviáři. *Simulacra* bývají nejčastěji zkoumána prostřednictvím radiologických metod, které umožňují sledovat vnitřní strukturu figur a přítomnost ostatků (Palmeirão *et al.*, 2019; Sánchez Reyes *et al.*, 2016; 2018).

Odlišným způsobem je zkompletování skeletů bez využití umělých figur, kdy jsou k sobě spojovány pouze samotné kosti. Jejich propojení a naaranžování do požadované pozice je provedeno pomocí drátů a lepící hmoty a celá kostra je zajištěna určitou podpůrnou konstrukcí umístěnou většinou v zadní skryté části relikviáře. Dráty a další spojovací prvky jsou pečlivě zakryty oděvem nebo často velmi bohatou výzdobou z dracounu, umělých květů, korálků, perel a podobně. Příkladem tohoto způsobu kompletace je sv. Hyacinthus z kostela v Gutenzell v Německu, jehož kosti jsou vzájemně spojovány a není zde přítomna žádná vnitřní umělá figura, jak je patrné při pohledu na dutý hrudník tvořený samotnými žebry (Obr. 33; Koudounaris, 2013, 52). Spojení jednotlivých žeber do podoby hrudního koše je také velmi dobře patrné u sv. Victorie ze švýcarského Solothurn (Obr. 34). Podobně jsou sestaveny i ostatky sv. Filomeny z kostela sv. Michaela v rakouském Linzi (Obr. 20). Z našeho prostředí je v případě tohoto způsobu zformování ostatkového skeletu možné uvést sv. Inocence z Vimperka, sv. Reparáta z Českého Krumlova (Obr. 48) nebo sv. Antonína z klášterního kostela v Plasích (Obr. 13). Tato forma kompletace byla nepochybně technicky náročnější než výše zmíněné umělé figury. Zároveň představovala realističtější pojetí samotných ostatků, které jsou zde více přiznané. Svatý nepůsobil tolik živoucím a přivětivým dojmem jako jedinci opatření voskovou obličejovou maskou, ale na druhou stranu zde byly samotné svaté ostatky viditelně a hmatatelně patrné. Volba způsobu sestavení kosterních pozůstatků vždy závisela na dílně, která kompletaci prováděla a na požadavcích objednavatele.

Způsob zformování celých skeletů je možné rámcově studovat při bližším pohledu přes sklo relikviáře, nicméně jelikož jsou většinou veškeré konstrukční a umělé prvky kvalitně zakryty textilem či výzdobou, je toto poznání pouze základní a orientační. Detailnější informace o konkrétním provedení kompletace nám může poskytnout pouze

blíže průzkum relikviáře, a to buď při rozebrání skeletu většinou za účelem jeho kompletní konzervace, nebo nedestruktivní formou za využití radiografických zobrazovacích metod. Důležitá zjištění byla vzhledem k způsobu kompletace ostatků učiněna v případě sv. Christiny a sv. Augustina z maďarského města Mosonmagydróvár, kde byl aplikován jak radiologický tak i bližší antropologický průzkum (Kristóf *et al.*, 2015; Kristóf, 2015). Podobného charakteru byl i průzkum ostatků sv. Aurelia z portugalského Porta, který přinesl zásadní informace o formě sestavení umělé figury pomocí drátěných konstrukcí (Palmeirão *et al.*, 2019; Palmeirão, 2015).<sup>21</sup> Z hlediska způsobu kompletace, sestavení a zdobení ostatkových skeletů je důležitá práce věnující se detailnímu vizuálnímu průzkumu devíti katakombálních svatých z oblasti Horního Švábska, která zahrnuje mimo jiné mikroskopické analýzy určitých materiálů, FTIR spektrum,<sup>22</sup> průzkum pomocí UV světla a využití endoskopu pro nahlížení do vnitřku ostatkových skeletů (Pfeiffer, 2005). Tento způsob představuje zajímavou nedestruktivní metodu průzkumu vnitřních konstrukcí ostatkových skeletů, které mají dutý hrudník tvořený žebry spojenými do podoby hrudního koše. Pomocí endoskopu je možné získat informace o způsobu propojení žeber a obratlů nebo o dalších konstrukčních prvcích, které probíhají skrz hrudník.

Prezentace ostatků v podobě celých lidských postav je charakteristickým znakem svatých z římských katakomb. Ve starším období byly ostatky uchovávané výhradně samostatně. Naprostou většinu relikviářů s celým zkompletovaným tělem je tedy možné identifikovat jako záležitost typické barokní zbožnosti a jejího přežívání v pozdějším období, a lze předpokládat, že se téměř ve všech případech jedná o kosterní pozůstatky pocházející z římských katakomb. Nicméně existují i výjimky, jako například ostatky opata Konrada v kostele sv. Michaela v rakouském Mondsee (Obr. 36). Opat Konrád působil v místním klášteře a byl zavražděn roku 1145. Později byl prohlášen za mučedníka a blahoslaven. Jeho hrob byl nalezen a otevřen roku 1679 a přítomné kosterní pozůstatky byly umístěny do prosklené schránky na hlavním oltáři. Rok po slavnostní translaci dvou zdejších katakombálních svatých, sv. Praejectitie a sv. Acatemery, byly ostatky opata Konrada převezeny do Pasova a tam sestaveny do podoby sedící postavy a bohatě vyzdobeny v duchu svatých z katakomb (Swoboda, Wageneder, 2015, 28–31). Analogicky je možné zmínit sv. Nicholase z města Flüe, který zemřel v 2. polovině 15. století a roku 1679 byly jeho ostatky zkompletovány,

---

<sup>21</sup> Více informací k obou zmíněným průzkumům viz kapitoly 8.3 a 8.6.

<sup>22</sup> Jedná se o metodu infračervené spektrometrie s Fourierovou transformací.



vyzdobeny a umístěny do prosklené schrány na oltáři (Koudounaris, 2013, 170). Trend vytváření celých ostatkových figur a jejich bohatého zdobení, který se etabloval především v případě ostatků dovezených z římských katakomb, se tedy později stal inspirací i pro některé další svaté ostatky pocházející z jiného prostředí i jiné doby.

Důležitým jevem sledovaným při studiu uložení kosterních pozůstatků jsou výše zmíněné změny, ke kterým mohlo běžně docházet v rámci novověku. Přesuny relikviářů na jiná místa se mohly obejít bez zásadnějších manipulací s kostmi, nicméně v některých případech přesto docházelo k určitým změnám. Ostatky sv. Theodora z kapucínského kláštera v Olten původně sestavené do podoby ležící postavy (Obr. 11) byly v roce 1921 v rámci celkové renovace kostela převezeny do kláštera na Gerlisbergu u Luzernu, kde byly rozebrány a upraveny. Následně zde došlo k jejich osazení do nového relikviáře ve zcela jiné podobě. Kosterní pozůstatky již nebyly znovu složeny do celého skeletu a naopak byly do prosklené schrány rozmístěny jednotlivě a symetricky ve stylu *opere phrygio* (Obr. 12; Amacher, 2016, 30). Jedním z mála případů sedící pozice svatého byly ostatky sv. Christiny z kostela sv. Oswalda ve švýcarském městě Zug, které byly v 2. polovině 19. století též rozebrány a odstrojeny. V rámci celkové novogotické přestavby kostela byly poté jednotlivé kosti umístěny do nového uzavřeného relikviáře vytvořeného v gotickém stylu (Amacher, 2010, 42). Opačný průběh měla úprava relikviáře sv. Theodora z města Thurtal, jehož ostatky, původně soliterně rozmístěné ve stylu *opere phrygio*, byly v roce 1680 přetvořeny do podoby ležící postavy (Amacher, 2016, 35).

Prvotní zformování ostatků nebo jejich následná úprava probíhaly především v nedalekých kláštřech, které se většinou specializovaly na tzv. klášterní práce a tedy i na bohatou výzdobu relikvií. Před samotnou výzdobou nebo v jejím rámci bylo nutné kosterní pozůstatky sestavit do požadované podoby. U celých zkompletovaných skeletů je v tomto ohledu zajímavé sledovat jejich anatomickou korektnost, která se odvíjela od individuální úrovně znalostí osob, které kompletaci prováděly. Informace nám k tomu může poskytnout především bližší antropologický průzkum, který například odhalil chyby v sestavení páteře a lokaci kyčelních kloubů u ostatků sv. Reparáta z Českého Krumlova (Kalabisová, 2011, 37). Naopak ostatky neznámého katakombálního svatého z kláštera v Rein ve Štýrsku vykazují doklady správné anatomické kompozice některých kostí, především článků prstů (Renhart, 2015, 166), které bývají ve většině případů zcela nepřítomné nebo chybně sestavené. Podobně ostatky sv. Candida a sv. Clare ze švýcarského Solothurn jsou sestaveny dle anatomie, jak prokázal radiografický a

antropologický průzkum (Alterauge *et al.*, 2016, 577). Pokud některé typy kostí v souboru dovezeném z Říma chyběly, bylo možné je v případě celých postav nahradit alternativou z jiného materiálu, většinou z vosku nebo dřeva. U zmíněného sv. Reparáta byly tímto způsobem nahrazeny právě některé drobné kosti ruky a chodidel (Kalabisová, 2011, 50). Tyto detaily je nicméně též možné odhalit především při detailnějším průzkumu relikviáře a samotných ostatků.

### 6.3.2 Typy úložných konstrukcí a relikviářů

Další důležitou součástí průzkumu uložení ostatků z římských katakomb je studium samotného relikviáře, ve kterém jsou ostatky umístěny. Zde můžeme konkrétně sledovat jeho celkovou podobu, technologii provedení, použité materiály, povrchové úpravy, způsob výzdoby apod. Na základě celkového charakteru nebo dle specifických detailů lze relikviář zařadit do určitého slohu a sledovat v jaké orientační době vzniknul, případně v rámci jaké dílny byl vyroben. Tento popis bývá součástí restaurátorského průzkumu a je prováděn příslušnými odborníky. Zároveň je zde možné využívat písemné prameny, které většinou zaznamenávají, kdo výrobu schrány zajistil a za jaký finanční obnos, jaké byly použity materiály a kde byly získány (např. Prokopová, 2010, 551). Naprostá většina relikviářů byla vyrobena ze dřeva a prosklena. Výzdoba byla provedena řezbářsky a často i zlacením či stříbřením povrchu. Sami o sobě byly relikviáře velmi kvalitně a okázale provedenými předměty vyrobenými na zakázku tak, aby odpovídaly charakteru uložení svatých ostatků. V této souvislosti docházelo také k úpravě oltářů, na které měly být ostatky umístěny. Některé relikviáře mohly být do příslušného oltáře přímo zabudovány a staly se tak jeho nedílnou a často i stěžejní součástí. Je zde samozřejmě opět potřeba zohlednit možnosti dalších přesunů ostatků, v jejichž rámci často docházelo i k výměně schrány a relikviář využívaný v současnosti tedy nemusí být vždy tím původním.

Existuje velké množství typů relikviářů, které svým tvarem a velikostí reagují především na kompletnost a způsob uložení ostatků. Velmi běžným typem jsou velké prosklené skříňové horizontální relikviáře, ve kterých bývají nejčastěji uloženy celé ležící figury (např. sv. Reparát z Českého Krumlova, Obr. 48), ale i samostatné nekompleťované ostatky jednoho svatého (např. sv. Theodor z Olten, Obr. 12). Teoreticky se zde jedná o relikviáře mobilní, které bývají uloženy na oltáři a lze je z tohoto místa přesunout jinam. Jejich vzhled je značně variabilní, stejně jako způsob řezbářského provedení, zasklení a zdobení. Nejčastěji se objevuje základní rakvovitý

tvar individuálního provedení a různě bohaté řezbářské výzdoby. Podobným typem jsou i skříňové horizontální relikviáře závěsné, které je možné upevnit na stěnu. Příkladem mohou být dva takovéto exempláře z Českého Krumlova obsahující množství jednotlivých drobných ostatků několika svatých z římských katakomb (Obr. 18; Lipská, 2011, 56–60) nebo relikviář s celou ležící figurou sv. Getreu z města Ursberg v Německu (Obr. 35; Koudounaris, 2013, 38). Velmi různorodou a specifickou podobu mají i relikviáře charakteru menších mobilních schránek, ve kterých jsou uloženy solitérní nezkompletované ostatky jednoho světce. Na rozdíl od velkých prosklených schrán se zde jedná o menší a bohatěji tvarově provedené schránky, v rámci kterých jsou zasklené jen určité průhledové otvory nebo i celé plochy. Typickou ukázkou je třípatrový relikviář sv. Sekundiny z Jičína (Obr. 51; Kracík, Horáková, 2014) nebo zdobený barokní relikviář sv. Auraciána z Českých Budějovic (Obr. 53; Kolektiv, 2015, Thomová *et al.*, 2019). Detailní architektonické zpodobnění nese relikviář sv. Pavlína z Olomouce, který nechal roku 1640 zhotovit biskup Breuner ve tvaru polygonálního chrámu (Zelenková, 2005, 28). Jako další možnost samostatně stojících schránek je možné uvést stojánkové relikviáře většinou jehlancového tvaru, které mají poměrně malé rozměry a slouží k uchování jednotlivých kosterních pozůstatků jednoho nebo i více jedinců. Druhou možností reprezentuje soubor jehlancových relikviářů z Českého Krumlova, který byl součástí několika oltářů zdejšího minoritského klášterního kostela (Obr. 19). V jednotlivých stojánkových schránkách se nachází vždy několik drobných ostatků více svatých (Lipská, 2011, 60–62). Příklad jehlancových relikviářů obsahujících ostatky pouze jednoho svatého nalezneme například v kostele Nejsvětější Trojice v Klášteře u Nové Bystřice, kde jsou uloženy ostatky sv. Felixe. Uvnitř čtyř zmíněných schránek je vždy umístěna jedna holenní či jedna stehenní kost (Obr. 56; Thomová *et al.*, 2019).

Velmi specifickou skupinou schránek na ostatky jsou relikviáře v podobě uchovávané části těla. Využívány byly především v případech, kdy byla dostupná pouze jedna určitá kost světce. Nejčastějším typem jsou relikviáře ve tvaru horní končetiny nebo busty. Objevují se hojně už v rámci středověku a pro barokní svaté z římských katakomb naopak nejsou příliš běžné.<sup>23</sup> Zmínit lze například dřevěnou bustu z nizozemské lokality Scholen, v níž byla uložena lebka sv. Donata datovaná radiokarbonovou metodou do 1. – 2. století n. l. Její originální původ je ale

---

<sup>23</sup> Některé ukázky relikviářů ve tvaru části těla viz Legner, 1989a, 223–224.

problematický, stejně jako doba a způsob jejího získání, neboť samotná dřevěná busta pochází patrně již z 1. poloviny 16. století (Geelen, 2004; van Strydonck *et al.*, 2006, 149–155).

Jak již bylo výše uvedeno, drobné kosterní pozůstatky a jejich zlomky mohly být součástí i drobných devočních předmětů osobní potřeby, relikviářových medailonů, kapslí a podobně. Většinou se jedná o bohatě zdobené záležitosti ve stylu tzv. klášterních prací, které obsahují i částechy ostatků různých svatých opatřené drobnou nápisovou cedulkou. Množství předmětů tohoto charakteru je možné nalézt v různých muzejních sbírkách. Otázkou je zde samozřejmě původ těchto kosterních pozůstatků, který je většinou neznámý a nemusí se tedy jednat pouze o materiál z římských katakomb. Drobné ostatky mohly být také součástí ostensorií, tedy předmětů charakteru monstrance, do kterých byly vloženy jednotlivé kosti. Jedno takové ostensorium je uloženo například v kostele v Erlinsbachu (Obr. 37; Amacher, 2016, 124).<sup>24</sup>

Opačnou možností než všechny výše uvedené schránky jsou relikviáře nemobilní, které tvoří trvalou součást konkrétního oltáře a jsou do něj přímo zabudovány. Jedná se o výklenky v různých částech oltáře, které jsou z přední pohledové strany zasklené. Tento způsob je typický především pro ostatky zformované do kompletní stojící nebo sedící postavy. V těchto případech má zasklený výklenek vertikální dominantu a nachází se většinou v centrálním místě nástavce, kde bývá běžně umístěn oltářní obraz. Příkladem jsou ostatky sv. Viktoriána a sv. Aurelia v klášterním kostele v Kladrubech (Obr. 25), sv. Felicissima v pražské Loretě, několika svatých umístěných v kostele ve Waldsassen (Obr. 26), sv. Caritas z Ursbergu a mnoho dalších. Tento typ se nicméně může týkat i kompletních ležících postav, které bývají lokalizovány v horizontálním výklenku často ve spodní části oltářní menzy.

Velmi zajímavou součástí velkých prosklených relikviářů na celé ostatkové skelety jsou dřevěné malované krycí desky, které byly instalované na přední pohledovou stranu schrán tak, aby v určité době zakrývaly jejich obsah. V případě potřeby je bylo možné odejmout a odkrýt tak samotné ostatky. Unikátní formát těchto desek se zachoval v klášterním kostele v německém Altomünsteru, kde jsou tři stojící a dva sedící ostatkové skelety zakryty klasickými oltářními obrazy a běžně tedy nejsou viditelné. Pomocí původního mechanismu lze tyto obrazy zasunout do spodní části

---

<sup>24</sup> Více příkladů relikviářových schránek, kapslí, ostensorií atd. viz Legner, 1989a – Katalog der Sammlung Louis Peters, str. 198–361.

oltářů a odhalit vnitřní prostor se zkompletovanými ostatky svatých (Ritz, 1973, 217). Běžnějším způsobem nicméně bývaly jednoduché desky, které bylo možné odejmout manuálně. Specifikem těchto desek byla jejich malovaná výzdoba, která většinou znázorňovala svatého ležícího ve stejné poloze jako uvnitř relikviáře. V některých případech je svatý zpodobněn jako ostatkový skelet, jindy se naopak jedná o postavu s lidskou tváří. Druhou variantu například představuje malovaná deska pocházející z relikviáře sv. Antonína v kostele Nanebevzetí Panny Marie v Plasích.<sup>25</sup> Kombinaci reprezentují malované desky z kostela v Roggenburgu v Německu, kde jsou čtyři zdejší svatí, sv. Severina, sv. Laurentia, sv. Valeria a sv. Venantius, zobrazení s lidskou tváří, ale i s vyčnívajícími žebry a dalšími kostmi. Podobný charakter má deska kryjící v tomto případě stojící ostatky sv. Justiny v Gutenzell (Legner, 1989b, 134). Jiným příkladem jsou desky z relikviářů sv. Candida a sv. Clary z klášterního kostela v Solothurn, na kterých jsou znázorněny scény umučení světců, ale nikoli jejich těla ležící v relikviáři (Amacher, 2010, 16; Amacher, 2016, 102–103). Podobného charakteru jsou i vyobrazení sv. Victorie a sv. Amantia ze stejné lokality. Zde se jedná o žijící postavy svatých, za nimiž je v pozadí znázorněna opět jejich mučednická smrt (Obr. 38). Tyto desky měly být na schránkách přítomny po celý rok vyjma určitých svátků (Amacher, 2016, 72). V jiných případech mohly být využívány pouze v době půstu, stejně jako byly v tomto období dle tradice zakrývány kříže a některé obrazy (Swoboda, Wageneder, 2015, 22). Kromě malovaných desek tvořilo výzdobu relikviáře především řezbářské provedení jejich rámců, které může vykazovat mnoho podob. Příkladem zajímavého a symbolického provedení je relikviář sv. Ursy ve Waldsassen, který je ve spodní části orámován řezbářsky zpodobněnými poleny a plameny a poukazuje tak na legendu o mučednické smrti sv. Ursy upálením (Krausen, 1967, 44).

Relikviáře v jakékoli podobě se v baroku stávaly nedílnou součástí sakrálního prostoru. Umístovány byly především na konkrétní oltáře a to způsobem, který dovozoval daný typ schrány. Ostatky svatých z římských katakomb bývají nejčastěji lokalizovány na bočních oltářích, ale nejsou výjimkou ani případy, kdy je relikviář umístěn přímo na hlavním oltáři, jako například v kostele v Altomünsteru. Hlavní oltář v kostele sv. Michaela v Mondsee je dokonce tvořen několika propojenými prosklenými

---

<sup>25</sup> Za tuto informaci a poskytnutí dokumentace děkuji Mgr. Pavlu Duchoňovi, kastelánovi kláštera Plasy (z emailové komunikace 5. 9. 2020).

schránami (Obr. 17). V případě přítomnosti dvou svatých z katakomb v jednom kostele je běžné jejich symetrické umístění na boční protějškové oltáře.<sup>26</sup>

## 6.4 Analýza hmotné kultury

Hmotná kultura pocházející z relikviářových schrán svatých z římských katakomb je unikátní v mnoha ohledech. Jedním z nich je skutečnost, že se jedná o předměty, které charakterizují obě základní identity jedince, primární identitu člověka pohřbeného v římských katakombách i sekundární identitu světce. V tomto ohledu lze rozdělit přítomnou hmotnou kulturu na dva okruhy, přičemž v rámci prvního jsou vymezeny artefakty vyjmuté z hrobu v katakombách spolu s kosterními pozůstatky a v druhém případě se jedná o novověké záležitosti uložené do relikviáře s ostatky svatého. Na tomto základě jsou jednotlivé součásti hmotné kultury diametrálně odlišné z hlediska chronologie i geografického původu. Barokní relikviář je tedy vedle novověkých předmětů uměleckohistorické hodnoty *de facto* tvořen i archeologickými nálezy, kterými jsou kromě samotných kosterních pozůstatků i určité artefakty pocházející z římských katakomb. Při analýze hmotné kultury je nutné diverzifikovat tyto dvě skupiny předmětů a popisovat je dle jejich skutečného charakteru. Nicméně jejich studium je poměrně často omezené a závislé na možnostech manipulace s relikviářem a ostatky. Pokud není umožněno otevření relikviáře v rámci restaurování nebo samotného průzkumu, jsme odkázáni pouze na sledování předmětů přes sklo relikviáře. Vlastní deskripce je tím značně omezena na úhel pohledu, ve kterém je daná věc umístěna v relikviáři. Některé předměty mohou být v rámci schránky záměrně či nezáměrně skryté tak, že je nelze zaznamenat.<sup>27</sup> V případě že je umožněno do relikviáře zasáhnout a některé prvky vyjmout, otevírají se i další možnosti analýzy hmotné kultury.

### 6.4.1 Hmotná kultura z římských katakomb

Součástí relikviářů s ostatky katakombálních svatých bývají poměrně často předměty původně pocházející z prostředí římských katakomb a z dob pozdní antiky. Jedná se o archeologické nálezy, které byly spolu s kosterními pozůstatky vyjmuty z původních hrobů a následně dopraveny do místa plánovaného uložení svatých ostatků. V rámci této akce dochází k transformaci jejich prvotního účelu a funkce. Tyto předměty originálně sloužily jako hrobová výbava jedince, se kterým byly záměrně

<sup>26</sup> Například sv. Primitiv a sv. Konstantius v kostele Nanebevzetí Panny Marie v Brně (Herold, 2016) nebo sv. Felix a sv. Vincenc v kostele v Sedlci u Kutné Hory.

<sup>27</sup> Při restaurování a průzkumu ostatků sv. Reparáta z Českého Krumlova byla tzv. lahvička s krví mučedníka nelezena zapadlá a rozbitá v hrudním koši skeletu (Kalabisová, 2011, 51).

ukládány do hrobu. Jejich smysl je tedy nutné hledat v pohřebním ritu raných křesťanů využívajících římská podzemní pohřebiště (viz kapitoly 3.2 a 3.4). U hrobové výbavy z různých období a prostředí se obecně setkáváme s problematikou jejího výkladu, kdy je často velmi těžké určit, zda se jedná o předměty, které měly odrážet skutečnou identitu jedince nebo ji naopak idealizovat, případně zda šlo o demonstraci sociálního statusu nebo o pouhé dary pozůstalých blíže nesouvisející s osobností zemřelého. V rámci pohřebního ritu raných křesťanů zpočátku platila jistá uniformita, přičemž nebyl zájem o zdůrazňování individuality zemřelého jejím prostřednictvím. V mladším období se nicméně v hrobech začíná objevovat hrobová výbava různého charakteru, která je později dokonce vkládána nikoli do hrobu ale do vnější krycí omítky, aby byla všem vizuálně dostupná. I zde je tedy možné sledovat tendence spojené se snahou zdůraznit osobnost jedince a označit místo jeho odpočinku prostřednictvím hrobové výbavy, přičemž její konkrétní myšlenkový charakter mohl být variabilní. V rámci zmíněné transformace, ke které dochází při vyjmutí předmětů z hrobu a jejich začlenění do barokního relikviáře, ztrácejí tyto předměty svůj původní účel a jejich význam se mění. Stávají se z nich prioritně důkazy svatosti a mučednictví daného jedince a zároveň jakási mementa na těžké počátky křesťanství.

Z hlediska původu je teoreticky možné spojovat tuto hmotnou kulturu s kosterními pozůstatky uloženými ve stejném relikviáři a s jejich primární identitou. Situace je zde ale mnohem více problematičtější než se na první pohled zdá. Dochované autentiky vztahující se ke konkrétním ostatkům jmenují i předměty, které byly spolu s tělem vyjmuty z hrobu a zaslány do cílového města. Dle tohoto tvrzení by se tedy mělo jednat skutečně o hrobovou výbavu jedince uloženého v relikviáři. Problém nastává, pokud výsledky antropologického průzkumu prokáží, že jednotlivé kosti jednoho svatého ve skutečnosti pocházejí z více jedinců (viz kapitola 9). V důsledku toho vzniká otázka, zda všichni zastoupení jedinci i přítomná hrobová výbava pocházejí z jednoho kontextu a pokud nikoli, s kterým jedincem a s jakým kontextem byla hrobová výbava původně spojena. Vzhledem k absenci jakýchkoli bližších informací o primárním uložení je však tato otázka nezodpověditelná. Obecně lze pouze stanovit, že na základě autentiky a morfologického charakteru pocházejí zmíněné předměty z prostředí římských katakomb a z doby jejich využívání a lze předpokládat, že původně byly součástí hrobové výbavy jedince nebo některého z jedinců, jejichž kosterní pozůstatky se nacházejí ve stejném relikviáři.

V souvislosti s ostatky svatých z římských katakomb se nejčastěji objevují tři typy předmětů pocházejících z katakomb. Jedná se především o skleněné nádoby nebo jejich fragmenty, dále o olejové lampy a nápisové destičky kryjící hrob. Všechny tyto předměty byly typickou součástí pohřebního ritu raných křesťanů a běžně se vyskytovaly v prostředí katakomb. Jejich typologie nebo bližší charakteristiky jsou většinou vytvořeny v rámci archeologického studia daného období v oblasti Říma a lze je využít při analýze některé hmotné kultury z barokního relikviáře.

#### **6.4.1.1 Skleněné nádoby a lahvičky**

Nejčastějším předmětem pocházejícím z katakomb jsou skleněné nádoby, případně jejich torza a fragmenty, které často obsahovaly nebo stále obsahují tmavý sediment na dně. Na základě jeho přítomnosti byly tyto nádoby v novověku chápány jako tzv. lahvičky s krví mučedníka (*vas sanguinis*), které se v době raného křesťanství vkládaly do hrobů martyků. V době vyjímání těl z katakomb se jednalo o jeden ze zásadních důkazů svatosti přítomných ostatků a z toho důvodu byly spolu s nimi odesílány do určených katolických kostelů (Borový, 1869a).<sup>28</sup> Při kompletaci a výzdobě kosterních pozůstatků byly do relikviářů záměrně instalovány i tyto nádoby. Většinou bývají umístěny v ruce svatého (např. sv. Mercuria v Atomüntheru), na jeho hrudi (např. sv. Reparát z Českého Krumlova) nebo volně v relikviáři v bezprostřední blízkosti ostatků (např. sv. Inocenc ve Vimperku nebo sv. Gratian ve Waldsassen). V rámci barokní úpravy byly zdobeny i tyto skleněné nádoby a to často tak, že sami o sobě nejsou příliš viditelné. Většinou bývají překryty bohatou výzdobou z korálků (Obr. 50), dracounu a textilu nebo jsou doplněny různými ozdobnými konstrukcemi. Některé mohou být přímo zakomponované do zlacené či stříbřené kostry jiné nádoby tak, že se předmět jeví jako záležitost spíše barokní a nikoli antická. Příkladem je zlacená pohárovitá nádoba s christogramem a nápisem „*vas sanguinis*“ v relikviáři sv. Valentiny z města Plasy. V přední části je průhledový otvor, v němž jsou patrné fragmenty skleněné nádoby (Obr. 40). Tato možnost byla zřejmě uplatněna také u sv. Ilumináta z Velehradu, který drží v levé ruce zlacený pohár s průhledovým otvorem na boku, v němž je pravděpodobně opět zasazena původní skleněná nádoba nebo její torzo (Obr. 39).<sup>29</sup> Podobným příkladem je i ostatkový skelet sv. Vincence ze Sedlce u Kutné Hory,

---

<sup>28</sup> Více k využívání tzv. lahviček s krví mučedníka jako důkazu svatosti zemřelého viz kapitola 5.4.

<sup>29</sup> Skutečnou přítomnost skleněné nádoby uvnitř zlaceného poháru by ale mohl prokázat pouze bližší průzkum relikviáře a samotné nádoby.



v jehož pravé ruce je zlacená nádoba s horní prořezávanou částí, skrze kterou je skleněná nádobka částečně viditelná (Obr. 41). Konkrétní obsah těchto zlacených nádob a tedy i přítomnost původní skleněné lahvičky z katakomb většinou nelze přímo ověřit. Za tímto účelem by bylo potřeba otevřít relikviář a rozebrat samotnou nádobu, což většinou není možné. Druhou variantou je využití radiografie, kterou lze nedestruktivně zkoumat obsah ostatkové figury, ale i těchto nádobek. Tímto způsobem byla zjištěna přítomnost původní skleněné nádoby obsahující několik drobných kostí v případě zlaceného kalicha z relikviáře sv. Gaudencia z mexického města Toluca (Obr. 42; Sánchez Reyes *et al.*, 2018, 141). Nádobky z katakomb mohou být v některých případech umístěny i do novověké skleněné pohárovité nádoby, jako v případě sv. Aurelia z portugalského Porta (Obr. 66; Palmeirão, 2015, 49) nebo patrně i u sv. Inocence z Vimperka (Beneš, Hrabáková, 1998, 60). Další variantou je umístění skleněné nádoby do závěsného předmětu s řetízky, který působí charakterem závěsné lampy. Většinou bývá připevněn ke stropu relikviáře, jako například u ostatků sv. Valentina z města Bad Schussenried v Německu (Obr. 43; Pfeiffer, 2005, 225, 230), nebo v případě relikviáře sv. Laurentie z Roggenburgu, kde je tento závěsný předmět se skleněnou nádobkou zobrazen na malované krycí desce v jeho horní části uprostřed (Koudounaris, 2013, 40–41). Jiným případem jsou ostatky sv. Domitie z německého města Rot an der Rot, která drží tuto závěsnou lampu s nízkou skleněnou nádobkou v ruce (Obr. 44; Pfeiffer, 2005, 409–410).

V některých případech se v jejich blízkosti vyskytuje tabulka nebo nápisová páska přímo označující předmět za nádobku s krví přítomného svatého. Ačkoli byly skleněné nádoby považovány za předměty obsahující krev mučedníka, jejich skutečný původní význam byl jiný. Velmi pravděpodobně se jednalo o lahvičky s vonnými látkami, které se vkládaly do hrobů v katakombách nebo se využívaly ke kropení těla zemřelého v rámci pohřebního rituálu (Baruffa, 1993; 16). K bližší interpretaci by zde mohly přispět analýzy tmavého rezidua na dně nádobek. Jelikož byly tyto předměty v novověku pokládány za jeden z hlavních důkazů svatosti ostatků a protože se v období pozdní antiky jednalo o relativně častou formu hrobové výbavy v římských katakombách, není překvapivý poměrně četný výskyt těchto skleněných nádobek uvnitř relikviářů. Dalšími známými případy jsou například sv. Alexander a sv. Maximian z Altomünsteru (Ritz, 1973, 217), sv. Munditia v kostele sv. Petra v Mnichově (Koudounaris, 2013, 98–100) nebo sv. Deodatus ve švýcarském Rheinau (Koudounaris, 2013, 56–57).

#### 6.4.1.2 Keramické olejové lampy

Méně častou až ojedinělou záležitostí uvnitř barokních relikviářů jsou římské olejové lampy. Jednalo se o keramické nádoby specifického tvaru, běžně využívané k svícení v době antiky. V rámci římských katakomb byly spíše než do hrobů umísťovány do výklenků ve stěnách do blízkosti *loculů* a sloužily k osvětlování prostoru (Bisconti, 1999, 82). Je otázkou, zda lze tyto lampy spojovat přímo s hrobovým kontextem daného jedince či pouze obecně s prostředím římských katakomb. Dokladů o jejich přítomnosti v relikviářích svatých není příliš mnoho, ale objevují se. K rozšíření znalostí by posloužily detailnější průzkumy relikviářů a restaurátorské práce. Dle dochovaných zpráv mělo být tělo sv. Oenestina, uložené v jezuitském chrámu v Klatovech, vyzvednuté z katakomb spolu s lampou. Olej z této lampy byl později údajně využíván k léčení horečnatých nemocí (Ryneš, 1947, 14, 18). Podobně byla z Říma přivezena lampa s ostatky sv. Pavlíny do Olomouce (Zelenková, 2005, 28). Tato lampa je znázorněna i na několika ikonografiích sv. Pavlíny, ale v současné době je ztracená. Poslední zmínka o ní je zachována v inventáři kostela sv. Václava z roku 1931 (Zápalková, 2010, 218). Podobně jako výše zmíněné skleněné nádoby mohly být i olejové lampy v baroku zdobeny a upravovány. Například zmíněná lampa z relikviáře sv. Pavlíny měla být roku 1683 vsazena do pozlaceného stříbra (Zápalková, 2010, 2018). Pro římské olejové lampy je vytvořeno mnoho typologií či katalogů, které se věnují nálezům lamp z konkrétní lokality nebo oblasti. Tyto práce je možné využít i při studiu lamp uložených v barokních relikviářích a určit tak jejich typologické a chronologické zařazení. Důležité jsou zde především studie věnující se olejovým lampám přímo z římských katakomb (Paleani, 1994; Provoost, 1970), ale využitelné mohou být i další práce týkající se římských lamp z jiných oblastí (např. Frecer, 2015; Goethert, 1997). Zajímavým aspektem, který lze u římských lamp sledovat, je jejich ikonografie, která může korelovat s určitým náboženským prostředím.<sup>30</sup> Lampy je možné v určitých případech podrobit i radiokarbonovému datování. K tomuto účelu lze využít uhlíkatou vrstvičku, která bývá přítomna v místě otvoru pro knot (Rutgers *et al.*, 2007a). Možnost datace je samozřejmě podmíněna zachováním potřebného množství vzorku, který nemusí být vždy v lampě přítomný.

---

<sup>30</sup> Židovské a křesťanské římské lampy mohou často disponovat odlišnou symbolikou a použitými motivy.

### 6.4.1.3 Nápisové hrobové destičky

V barokních relikviářích se v některých případech můžeme setkat i s kamennými nápisovými deskami, případně s jejich fragmenty. Tyto destičky sloužily jako krycí prvky jednotlivých hrobů v katakombách, ale nebyly zde zcela běžnou záležitostí. V počátcích využívání podzemních pohřebišť nebyly hroby žádným způsobem označovány. První křesťanské nápisy se v rámci katakomb začínají sporadicky objevovat od počátku 3. století n. l. Nejprve obsahovaly pouze jméno zemřelého a určitý křesťanský symbol, později se začala vyskytovat i stručná sdělení týkající se pozůstalých nebo přání věčného života. Datum smrti a pohřbu bylo na deskách přítomné až v pozdějším období (Mazzoleni, 1999, 149). Známé jsou i případy desek, na kterých je jmenován *fossor*, od kterého jedinec hrob koupil<sup>31</sup>, nebo nápisy, ve kterých pozůstalí svěřují zemřelého světci uloženému v blízkosti.<sup>32</sup> Na tyto nápisy byly využívány různé tvrdé materiály, především fragmenty dlaždic nebo mramorových desek, které se následně osadily do uzavírací omítky hrobu. Sdělení byla formulována latinsky nebo řecky (Mazzoleni, 1999, 155). Podobně jako výše zmíněné skleněné nádobky a olejové lampy byly i tyto nápisové desky vyjímány spolu s tělem z katakomb a stávaly se součástí barokních relikviářů. Většinou jsou umístěné přímo uvnitř schránky spolu s ostatky, ale v některých případech mohou být zazděny do zdi kostela v blízkosti relikviáře. Příkladem jsou fragmenty dvou desek z katakomb umístěné ve zdi kostela v německém městě Ursberg, které by měly souviset s ostatky uloženými ve dvou menších schránkách nad nimi. Na deskách jsou vytesána jména sv. Martiny a sv. Benerose (Obr. 35; Koudounaris, 2013, 38–39). Naopak nápisové desky uvnitř relikviáře jsou přítomny například u sv. Valentiny z rakouského Drosendorfu (Obr. 45) nebo v relikviáři sv. Munditie v kostele sv. Petra v Mnichově (Obr. 46; Koudounaris, 2013, 98–100). V německém Roggenburgu jsou nápisové tabulky se jmény a letopočty úmrtí zobrazené na krycí malované desce relikviáře, ale uvnitř se reálně nevyskytují (Koudounaris, 2013, 40–42).

Tyto předměty teoreticky představují unikátní pramen vypovídající o primární identitě jedince pohřbeného v katakombách. Mohou nás informovat o jméně zemřelého

---

<sup>31</sup> Jeden dochovaný nápis například uvádí, že jistý Serbulus koupil hrob pro dvě osoby od *fossora* Leontia (Mazzoleni, 1999, 149).

<sup>32</sup> Příkladem je nápis, ve kterém jistí Crescentinus a Micina svěřují svou zemřelou desetiletou dceru Crescentiu svatě Bassille (Mazzoleni, 1999, 180). V originále: *domina Bassilla com/mandamus tibi Cres/centinus et Micina / filia nostra Crescen(tiam?) /que vixit men(ses) X et d(i)es* (Mazzoleni, 1999, 185; ICUR X, 27060).

a jeho věku, o jeho rodině nebo dokonce o tom, čím se živil. Pokud je na desce uvedeno jméno zemřelého, které se shoduje se jménem svatého, můžeme předpokládat, že se jedná o jméno skutečné a nikoli přiřazené na základě seznamů. Například na nápisové destičce u výše zmíněné sv. Valentiny z Drosendorfu je stručně latinsky uvedeno, že se jedná o sv. Valentinu, která žila 36 let a zemřela v pátek 18. března. Na konci textu je navíc zobrazen jednoduchý symbol ryby. Podobně pro ostatky sv. Dioscora z německého města Wald je dostupná mramorová nápisová tabulka uvádějící, že ji nechali na památku vyrobit rodiče Dioscora, který žil 10 let, 9 měsíců a 18 dní (Pfeiffer, 2005, 513, Abb. 569). Otázkou vždy samozřejmě zůstává, zda přítomná deska pochází skutečně ze stejného hrobu jako jedinec uložený v relikviáři, neboť při vyjímání z katakomb mohlo dojít k záměrné či nezáměrné záměně stejně jako v případě všech předmětů z katakomb. Druhým zásadním problémem je možnost rekonstruování fragmentu dovezené destičky do podoby obsáhlejšího textu nebo dokonce vytvoření celé falešné hrobové desky v době baroka, která by v takovém případě z katakomb vůbec nepocházela (Schnyder, 1931, 148–149). Odlišení novodobých podvrhů od originálů by bylo možné na základě detailní analýzy stylu a charakteru písma a druhu použitého materiálu. Bližší studium a čtení desek je v tomto ohledu především záležitostí raně křesťanské epigrafiky. V případě přítomnosti nápisové desky uvnitř zkoumaného relikviáře je tedy pro bližší interpretaci konkrétních nápisů a pro případné odhalení podvrhu nezbytná spolupráce s odpovídajícími specialisty. Mnoho epigrafických památek a nápisových desek z římských katakomb i celého Říma bylo získáno při četných archeologických výzkumech a srovnávací materiál je tedy dostupný. Možné analogie lze hledat v rozsáhlé kolekci křesťanských nápisů z Říma (včetně prostředí katakomb) nazvané *Inscriptiones Christianae Urbis Romae* (ICUR; např. Mazzoleni, Ferrua, 1985).

#### **6.4.2 Hmotná kultura spojená s barokní úpravou ostatků**

Druhou skupinu hmotné kultury obsažené v relikviářích katakombálních svatých představují předměty, které nebyly dovezeny z římských katakomb, ale naopak pocházejí z doby získání a kompletace ostatků v 17. – 19. století. Zároveň se často jedná o lokální výrobky z blízkého kláštera provádějícího výzdobu nebo od místních řemeslníků. Patří sem oděv a další textilní součásti relikviáře, výzdobné prvky vytvořené z různých materiálů a specifické předměty většinou se symbolickým významem. Funkcí všech těchto předmětů bylo demonstrovat krásu nebeského ráje,

odkazovat na mučednictví svatého a ohromit věřící svou bohatostí a okázalostí ve stylu baroka. Zásadním rozdílem oproti hmotné kultuře pocházející z katakomb je fakt, že se zde nejedná o archeologické artefakty, ale o předměty uměleckohistorické povahy, které se od doby svého vzniku dochovaly v rámci relikviáře.

Podobně jako u výzdoby a oděvu platí i v případě dalších přítomných předmětů, že jejich charakter a přítomnost závisí na regionu a lokalitě, v níž probíhalo celkové zformování a vybavení ostatků. Materiál použitý na výrobu určitých předmětů a jejich podoba se může v určité oblasti markantně lišit s jinou vzdálenější oblastí, ve které kompletaci prováděly jiné kláštery a kde působili jiní řemeslníci zhotovující potřebné prvky. I samotný výskyt některého typu hmotné kultury v relikviáři může být podmíněn regionálně. Například zatímco pro Čechy a Moravu jsou typické spíše jednoduché předměty typu palmových ratolestí a vítězných věnců, v německých zemích se daleko častěji můžeme setkat se zdobenými meči a dalšími kovovými artefakty. Jelikož se v těchto případech jedná o velmi specifické záležitosti, které většinou nevykazují žádné shodné morfologické vlastnosti, nelze v jejich rámci vytvářet obecné typologie jako v případě běžné novověké hmotné kultury. Zároveň se tyto předměty vyskytují výhradně v novověkých relikviářích, což znamená, že případné analogie a komparace je možné hledat pouze v rámci fenoménu ostatků svatých z římských katakomb. Jednotlivé předměty je tedy potřeba posuzovat individuálně a v rámci určitého regionu.

V širším měřítku je možné sledovat rámcovou dataci jednotlivých přítomných prvků, jak samotné výzdoby, tak i textilu a dalších předmětů, a to především na základě stylového zařazení nebo použitého materiálu. Určitá období vykazují specifické charakteristiky, a tak ostatky zformované v době rozkvětu baroka budou disponovat jiným typem hmotné kultury než jedinci zkompletovaní či upravení v 19. století. Ne všechny předměty musí zároveň korespondovat s jedním obdobím, neboť některé záležitosti mohly být do relikviáře přidány až při pozdějších úpravách a nikoli již v rámci prvotního zformování. Například postříbřená korunka sv. Hippolyta z Jindřichova Hradce byla na světcovu hlavu usazena teprve po roce 1680, kdy ji místní jezuité nechali zhotovit jako poděkování za ochranu města v době moru (Muk, 1940, 14).<sup>33</sup> U organických materiálů, kterými je zde hlavně oděv a některé součásti výzdoby, lze provést radiokarbonové datování umožňující zpřesnění doby kompletace ostatků nebo provedení mladších změn. Výsledky je možné komparovat se stylovým zařazením

---

<sup>33</sup> Ostatky sv. Hippolyta byly do Jindřichova Hradce dopraveny již roku 1637 (Muk, 1940, 7).

datovaného předmětu, a případně s písemnými prameny informujícími o době získání ostatků a o jejich dalších osudech.

#### 6.4.2.1 Textil a drobné výzdobné prvky

Textil bývá v relikviářích katakombálních svatých zastoupen v několika podobách. Většinou je uplatněn na stěnách relikviáře nebo jako baldachýn a u ležících postav i ve formě podložky na dně schrány a podušek podpíracích hlavu nebo celý trup (např. Obr. 16). Ty mívají látkový obal vyplněný měkkým organickým materiálem.<sup>34</sup> Textil v podobě jemných průsvitných látek charakteru tylu, gázy nebo krajky je velmi často využit k obalení jednotlivých kostí, a to jak u nezkompletovaných ostatků, tak i u celých ostatkových skeletů. Často je jím opatřena i obličejová část lebky v případě, že není pokryta voskovou maskou. Tyto obalové průsvitné látky měly funkci ochrannou, neboť bránily usazování nečistot na kosterní pozůstatky, tak i výzdobnou, kdy okrasným dojmem mohla působit samotná textilie a zároveň na ní bylo možné snadněji upevnit jednotlivé drobné prvky výzdoby v podobě korálků nebo umělých květů. Nejvýraznější prezentaci textilu představuje v případě kompletních postav oděv. U něj je možné sledovat dvě tendence ve způsobu provedení. První možností je barokní napodobení antického oděvu, který má odkazovat na dobu raného křesťanství, na původ mučedníka a *de facto* na jeho prvotní identitu. Jedná se o jednoduché tuniky, které ale bývají opatřené četnými výzdobnými prvky nebo jsou v některých případech doplněny imitací určitých součástí zbroje, čímž dodávají svatému pomyslnou identitu římského legionáře. V podobném duchu bývá provedena i obuv na styl římských sandál. Druhým způsobem je vybavení kompletních ostatků oděvem odrážejícím dobovou novověkou módu. Příkladem je sv. Caritas z města Ursberg nebo sv. Canditus a sv. Faustus z Irsee (Koudounaris, 2013, 85). V průběhu let či století mohlo docházet ke změnám, úpravám nebo renovacím obsahu relikviářů včetně textilních prvků a oděvu. Původní, většinou barokní, textilie nemusí být v současném relikviáři již přítomny. Například v Altomünsteru bylo doloženo, že oděv ležících a sedících svatých byl obnoven a upraven v 2. polovině 18. století, zatímco u stojících ostatkových skeletů je místy dochován původní oděv, který byl částečně renovován v 19. století (Ritz, 1973, 216). Při restaurování relikviáře sv. Hippolyta, jehož ostatky byly přineseny roku 1637, bylo zjištěno, že jeho oděv odpovídá použitým materiálem a stylem až přelomu 17. a 18. století (Kalabisová, 2015). Sv. Severina z Roggenburgu je vybavena kompletním

---

<sup>34</sup> Při restaurování relikviáře sv. Reparáta z Českého Krumlova bylo zjištěno, že přítomné polštáře jsou potaženy červeným hedvábným sametem a vyplněny senem (Kalabisová, 2011, 50).

novověkým oděvem, jenž stylově odpovídá 19. století, v jehož rámci tedy muselo dojít k celkové úpravě ostatků, které byly opatřeny novým oděvem a zároveň zřejmě i umělou obličejovou maskou (Koudounaris, 2013, 16–17). Podobné zásahy z 19. století jsou většinou spojovány se změnou způsobu vnímání ostatkových skeletů v tomto období a se snahou co nejvíce zakrýt viditelné kosterní pozůstatky a naopak propůjčit svatým lidský a živoucí vzhled. Nicméně podobné umělé figury v podobě lidského těla s obličejovou maskou jsou zastoupeny i ve starším období a nikoli jen v 19. století.

Celkové odění svatého se většinou skládá z několika samostatných částí, které jsou upevněné na umělou figuru nebo na ostatkový skelet. Například oděv sv. Aureliána z kladrubského kláštera je tvořen červenou sametovou sukni, korsetem a rukávy z hedvábí a paličkované krajky, rukavicemi a brokátovým pláštěm, přičemž samostatné kusy oděvu jsou připevněné na dřevěné torzo figury pomocí hřebíků a stříbrných špendlíků (Sikytová, 1978). K podložení a vyztužení kostýmu se v některých případech využívaly papírové kartony, které tak vytvářely větší bohatost oděvu (Kalabisová, 2011, 39). Z hlediska materiálu byly využívány různorodé druhy látek a většinou se jednalo o bohatě zdobené a luxusní textilie. Kromě zmíněných obalových průsvitných látek se především na oděv a další doplňky relikviáře často využíval samet, brokát, hedvábí a krajky různého charakteru. Na základě použitých materiálů lze sledovat orientační dataci úpravy, neboť některé druhy látek začaly být na konkrétním území využívány až v určité době. Například tyl se objevuje ve Francii až po roce 1700 a následně se šíří dále na východ (Koudounaris, 2013, 68). V případě absolutní datace se nabízí využití metody radiokarbonového datování textilu, které ale vyžaduje odebrání určitého množství vzorku.

Na textilu se velmi často vyskytují dekorativní zlaté či stříbrné výšivky a variabilní ozdoby. Mezi tyto drobné výzdobné prvky patří umělé květy vyrobené z vosku, papíru nebo látek, korálky, umělé perly, sklíčka a další imitace drahých kamenů, ozdoby z dracounu a zlatých nebo stříbrných drátků (Obr. 50). Objevují se nejen napodobeniny, ale i originály drahých kamenů, jako například u sv. Aureliána a sv. Victoriana z kláštera v Kladrubech, jejichž relikviáře jsou mimo jiné zdobeny i drobnými českými granáty (Sikytová, 1978; 1979). Tyto ozdoby se upevňovaly přímo na kosterní pozůstatky, na průsvitnou obalovou textilii nebo na oděv a další látky přítomné v relikviáři, a to pomocí lepení klihem, přidrátováním nebo uvázáním. Technologicky a stylově se jedná o formu tzv. klášterních prací, kterým se věnovalo množství ženských klášterů. Bohatost a variační šíře ozdob závisely právě na klášteře,

který výzdobu prováděl. V některých případech byla různá sklíčka a imitace drahých kamenů využita jako znázornění očí svatého (Obr. 46). Zlacené nebo stříbřené drátky se využívaly k vytvoření loken vlasů.

Ne vždy lze vizuálně určit, o jaký konkrétní materiál se v případě různých dekoračních prvků jedná. V takových případech je možné zapojit detailnější analýzy, které dokáží zpřesnit druh materiálu a případně jeho bližší složení. Při restaurování relikviáře sv. Reparáta z Českého Krumlova bylo pomocí mikroskopické analýzy a FTIR spektra zjištěno složení umělých květů, které byly vytvořeny slisováním hedvábných vláken a jejich naaranžováním na upevňující drátek (Kalabisová, 2011, 42). FTIR spektrum a mikroskopické analýzy byly aplikovány i v případě průzkumu výzdobných prvků a materiálů využitých k modelování umělých součástí skeleů několika katakombálních svatých z oblasti Horního Švábska v Německu (Pfeiffer, 2005). Pro určení konkrétního prvkového složení kovových předmětů lze využít rentgenovou fluorescenční analýzu (RFA), která byla v rámci katakombálních svatých aplikována při průzkumu ostatků sv. Auraciána z Českých Budějovic k určení materiálu umělých lístků vítězného věnce a bližšího složení zlaté folie pokrývající některé kosterní pozůstatky, a dále i v případě sv. Felixe z Kláštera u Nové Bystřice k stanovení prvkového složení ozdobných a upevňovacích drátků (Thomová *et al.*, 2019). Detailní studium textilu a jeho ozdobných prvků za využití různých metod, včetně SEM-EDS<sup>35</sup> nebo FTIR spektra, bylo provedeno v případě sv. Aurelia z portugalského Porta (Palmeirão *et al.*, 2014).<sup>36</sup>

#### 6.4.2.2 Předměty symbolického významu

Prakticky veškeré další předměty přítomné v relikviáři mají určitý symbolický význam, většinou odkazující obecně na mučednictví, svatost a vítězství nad smrtí. Může se jednat i o atributy konkrétního svatého nebo o věci související s jeho mučednickou smrtí, které ale často vycházejí z legendy převzaté od jiného stejnojmenného světce. Nejčastěji se opakujícími prvky jsou palmové ratolesti, vítězný věnce nebo meče, ale objevují se i jiné méně obvyklé záležitosti. Předměty jsou většinou umístěny v ruce kompletních ostatkových skeletů, pouze vítězný věnce zdobí lebku. Konkrétní vzhled, tvar, velikost a použité materiály jsou velmi variabilní. Blízké analogie je možné hledat prakticky pouze v rámci ostatků zformovaných v jednom klášteře, kde byly dodržovány

---

<sup>35</sup> Metoda využívající skenovací elektronový mikroskop ve spojení s elektronově disperzním spektrometrem.

<sup>36</sup> Více informací o průzkumu relikviáře sv. Aurelia viz kapitola 8.6.



určité stylové charakteristiky. Shodné nebo velmi podobné předměty se vyskytují u více svatých ostatků z jednoho kostela, které byly získány a zkompletovány najednou nebo byly později upraveny ve stejném stylu. Například sv. Iluminátus a sv. Viktor z Velehradu disponují shodnými vítěznými věnci tvořenými umělými bílými květy, zlacenou pohárovitou nádobou patrně obsahující pozůstatky skleněné nádoby z katakomb a umělou zelenou palmovou ratolestí.

Na našem území se v relikviářích katakombálních svatých vyskytují především palmové ratolesti a vítězné věnce. Palmová ratolest představuje v křesťanství všeobecný symbol mučednictví. Její vyobrazení se uplatňovalo již v samotných římských katakombách v době raného křesťanství a později po znovuobjevení podzemních pohřbišť v novověku bylo považováno za jeden z indikátorů hrobu svätce. Jelikož k barokním svatým z katakomb nebyla známá žádná bližší legenda o jejich smrti a tedy ani žádné konkrétní atributy, byly do relikviářů nejčastěji přidávány palmové ratolesti jako obecný znak mučednictví. Ve většině případů je umístěna v ruce svätého (Obr. 47), někdy je ale volně uložena v relikviáři v těsné blízkosti ostatků.<sup>37</sup> Její konkrétní provedení je značně různorodé a především materiál použitý na výrobu může být variabilní. Objevují se palmové ratolesti vyrobené ze dřeva, kovu, tvrdého papíru, drátků a korálků nebo z vizuálně blíže neurčitelných umělých materiálů. Jejich vzhled bývá buď poměrně jednoduchý, nebo naopak realisticky provedený do podoby větvičky s jednotlivými listy. Vyskytují se ve většině relikviářů, a to jak u postav ležících (Obr. 16), tak i sedících a stojících (Obr. 23; Obr. 27). Příležitostně se může místo palmové ratolesti vyskytnout i vavřínová větev, jako v případě sv. Friedricha z rakouského města Melk (Koudounaris, 2013, 78–79). Vedle nich jsou velmi častou součástí relikviáře i vítězné věnce či koruny umístěné na lebku jedince. Vyskytují se jak u celých ostatkových skeletů, tak i v případě solitérních nezkompletovaných ostatků obsahujících lebku. Takovým příkladem jsou například ostatky sv. Auraciána z Českých Budějovic, které jsou doplněny o věnec vytvořený z drátků, textilu, umělých perel a listů (Obr. 54; Thomová *et al.*, 2019, 802). Věnce mohou mít jednodušší provedení v podobě klasických věnců nasazených po obvodu lebky a tvořených především umělými listy a květy, nebo naopak disponují bohatou výzdobou charakteru koruny, která pokrývá celou horní část lebky. Například koruna sv. Reparáta z Českého Krumlova je tvořena

---

<sup>37</sup> U sv. Alberta z německého Burgrain je zlacená palmová ratolest volně umístěna vedle jeho pravé ruky. Sv. Hyacinthus z Gutenzell má palmovou ratolest položenou na dně relikviáře podél pravé dolní končetiny (Koudounaris, 2013, 8–9, 52–53).

četnými drátky a korálky, umělými drahými kameny a květy (Obr. 49; Kalabisová, 2011). Sv. Domitia z německého města Rot an der Rot má na hlavě poměrně vysokou korunu z červeného sametu, zlaceného filigránu, drahých kamenů a perel (Pfeiffer, 2005, 404, Abb. 409). Naopak věnce sv. Felixe ze Sedlce u Kutné Hory (Obr. 29) nebo sv. Ilumináta z Velehradu (Obr. 30) jsou tvořeny hlavně umělými listy a květy, které na rozdíl od bohatě zdobených korun působí více realisticky. Vedle čistě okrasného významu měly věnce i praktickou funkci, kdy mohly zakrývat upevňující konstrukce nebo osazení voskové masky na lebku. Zásadní byl i jejich symbolický význam poukazující na vítězství nad smrtí.

Pro oblast Německa a Švýcarska je jedním z nejčastějších atributů katakombálních svatých meč. Na našem území se v relikviářích naopak téměř nevyskytuje. Jedním z mála příkladů je relikviář sv. Hippolyta z Jindřichova Hradce, v němž se nachází meč vyrobený z polychromovaného dřeva (Kalabisová, 2015). Meč v těchto relikviářích plní dvojí význam, jednak může symbolizovat nástroj mučednické smrti svatého a zároveň propůjčuje světci identitu římského vojáka nebo obecně vojáka bránícího křesťanskou víru. V tomto ohledu je důležitá souvislost získávání ostatků raně křesťanských martyřů z římských katakomb jako pomyslných „nástrojů“ v boji s protestantismem (Koudounaris, 2013, 85). Meč je většinou umístěn v ruce svatého, ale není to pravidlem. Například v relikviáři sv. Aurelia v portugalském Portu je volně položen na dně schrány vedle ležící figury svatého (Obr. 65; Palmeirão, 2015). V případě výše zmíněného sv. Hippolyta je meč umístěn na světcově ležícím těle. Vlastní provedení bývá bohaté a nákladné, tvořené četnými drobnými výzdobnými prvky, objevuje se zlacení rukojeti i čepele. Meče mohly být provedeny z polychromovaného dřeva nebo skutečně z kovu. V případě meče v relikviáři sv. Prospera z města Stans byla dokonce využita damascenská ocel (Achermann, 1979, tafel 6). Z morfologického hlediska se většinou jedná o atypické předměty, jejichž hlavním účelem byla zdobnost a nikoli funkčnost. U ležících postav se meč vyskytuje například v relikviáři sv. Deodata z Waldsassen nebo sv. Hyacintha z Gutenzell (Obr. 33; Koudounaris, 2013, 52–53, 118–199). V obou případech je pozvednutý a instalovaný v prostoru relikviáře pomocí skrytých nosných konstrukčních prvků. Často se meč objevuje v rukou stojících či sedících postav, například u sv. Caritas z Ursberga, sv. Pancratia z města Wil (Obr. 27) nebo sv. Deodata z Rheinau (Obr. 22; Koudounaris, 2013, 56, 90, 93), sv. Maxima z Altomünsteru (Ritz, 1973) nebo sv. Prospera z města Stans (Achermann, 1979, tafel 6). Symbolika „křesťanského vojáka“

je někdy navíc umocněna přítomností různých součástí zbroje, jako u zmíněných sv. Deodata a sv. Pancratia (Obr. 22; Obr. 27). Lebka sv. Prospera je opatřena helmou.

Kromě výše zmíněných se mohou v relikviářích spíše ojediněle vyskytnout i další předměty různého charakteru a významu. Jsou to například nástroje spojené s údajnou mučednickou smrtí světce, jako například dřevěné postříbřené kleště a pochodeň v relikviáři sv. Dioscora v německém městě Wald (Pfeiffer, 2005, 485–486), nebo kladivo a pochodeň u sv. Bonifáce ze stejného kostela (Koudounaris, 2013, 81). V obou případech je na kleštích a kladivu vytvořena červenohnědá vrstva imitující stopy krve. Předmět na dlouhé násadě horní částí připomínající kladivo je uložen v relikviáři spolu s ostatky sv. Alexandera v Altomünsteru (Ritz, 1973, 217). Objevit se mohou i další křesťanské symboly jako svatozáře s ukřižovaným Kristem v rukou sv. Victoriana a sv. Aurelia v kladrubském klášteře. Sv. Victorian navíc v druhé ruce svírá částečně prosklené srdce s umělými květy uvnitř (Sikyťová, 1978; 1979). U některých ostatků mohou být přítomny také bohatě zdobené prsteny, které většinou představují dary věřících a zámožnějších osob (Koudounaris, 2013, 73).

## **6.5 Radiokarbonové datování ostatků a dalších prvků relikviáře**

Při rekonstruování primární identity katakombálních svatých je jednou ze zásadních metod radiokarbonové datování, na základě kterého lze zařadit život jedince do určitého období. Předpokládaná data by měla spadat do pozdní antiky a tedy do doby využívání římských katakomb. Pokud je výsledek odlišný, lze uvažovat o metodické chybě nebo o zcela jiném původu kosterních pozůstatků. Takový případ ale zatím není u absolutně datovaných ostatků katakombálních svatých znám. U ostatků datovaných do zájmového období je možnost, že se jedná o jedince pohřbeného v katakombách vysoce pravděpodobná avšak ne stoprocentní. Radiokarbonová metoda je schopna poskytnout absolutní dataci, ale nikoli geografický původ. Důvěryhodnost zvyšuje existence autentiky, která vždy přímo jmenuje katakomby, ze kterých byly kosterní pozůstatky vyjmuty, přítomnost dalších artefaktů z římských katakomb v relikviáři, novověké písemné prameny vztahující se k získání ostatků a celkový historický kontext doby, pro kterou bylo získávání těl z katakomb typické. Radiokarbonová data se nemusí vztahovat pouze na primární identitu jedince, ale také na historii toho, co se s kosterními pozůstatky dělo po jejich vyjmutí z katakomb a uložení do relikviáře. Za tímto účelem mohou být datovány i jiné organické materiály přítomné ve schráně s ostatky, například textil a některé výzdobné prvky. Dataci mohou ovlivnit i určité povrchové úpravy kostí

provedené před vystavením ostatků, které nám pak tuto událost datují. Využití radiokarbonové metody je tedy u katakombálních svatých poměrně variabilní a v ideálním případě je vhodné odebrat vzorek jak z osteologického materiálu, tak z dalších přítomných organických prvků. Rozsah této metody je limitován především její destruktivností, neboť odebrané vzorky jsou nenávratně ztraceny. U svatých ostatků se v tomto ohledu pochopitelně jedná o problematickou záležitost a možnost získání vzorků tedy může být omezena, případně zcela zamítnuta. V případě umožnění radiokarbonového datování kosterních pozůstatků je nezbytnou součástí průzkumu i antropologické zhodnocení, které může odhalit přítomnost většího počtu jedinců v rámci ostatků jednoho svatého. Na základě těchto zjištění je následně potřeba rozhodnout, který jedinec bude podroben absolutní dataci, případně zda bude možné odebrat vzorky ze všech přítomných jedinců. Tato druhá varianta by mohla přinést unikátní informace o historii formování konkrétních ostatků a stanovit, zda k promíšení různých kosterních pozůstatků došlo již v rámci katakomb nebo až později při novověké úpravě.

Radiokarbonové datování patří mezi metody absolutní chronologie a lze ho uplatnit na většinu organických materiálů obsahujících dostatečné množství uhlíku. Základy této datace položil Willard Libby již v polovině 20. století a později byly její principy dále zpřesňovány. V rámci radiokarbonové metody se sleduje množství nestabilního (radioaktivního) izotopu uhlíku  $^{14}\text{C}$  ve vzorku s poločasem rozpadu 5730 let<sup>38</sup> a jeho poměr vůči stabilním izotopům uhlíku.<sup>39</sup> Izotop  $^{14}\text{C}$  se objevuje v určité koncentraci v atmosféře, kde vzniká na základě kosmického záření. Ve formě  $\text{CO}_2$  se dostává do rostlin a vlivem potravního řetězce do těl živočichů. Během života organismu se v něm udržuje konstantní množství  $^{14}\text{C}$ . Po smrti je ale jeho příjem zastaven a  $^{14}\text{C}$  se začíná rozpadat na stabilní izotopy se zmíněným poločasem rozpadu 5730 let. Dle změřeného poměru nestabilního izotopu  $^{14}\text{C}$  vůči stabilním izotopům lze určit dataci analyzovaného materiálu.

K extrakci uhlíku z odebraného vzorku dochází chemickou cestou ve specializovaných laboratořích. V případě datování osteologického materiálu se většinou získává jeho organická frakce v podobě kolagenu (Longin, 1971). Nicméně u některých vzorků může být přítomno pouze jeho nedostatečné nebo nulové množství. Tento stav je

---

<sup>38</sup> Za tuto dobu se rozpadne polovina množství  $^{14}\text{C}$  v organismu a poté pokračuje rozpad nelineárně. Willard Libby původně počítal s jiným poločasem rozpadu 5568 let.

<sup>39</sup> Izotopy jsou atomy téhož prvku, které se shodují v protonovém čísle, ale liší se počtem neutronů v atomovém jádře. Nestabilní (radioaktivní) izotopy se v průběhu času na rozdíl od stabilních rozpadají.

typický především pro ty kosterní pozůstatky, které jsou špatně zachovalé nebo které v minulosti prošly určitým typem konzervace, jejíž proces a použité prostředky mohly negativně ovlivnit obsah kolagenu. Tato situace se často může týkat i ostatků uložených v relikviáři, u kterých v minulé době došlo k určitému ošetření či ke snaze o konzervaci. Náhradní variantou je zde získání minerální složky, bioapatitu, který je obsažen v kostech, sklovině a dentinu, přičemž lépe je většinou zachován bioapatit ze zubů (Cherkinsky, 2009). V minulosti se k radiokarbonové dataci využívaly výhradně konvenční metody fungující na principu sledování beta záření, které odpovídá zbytkové úrovni aktivity  $^{14}\text{C}$  (Nývtová Fišáková, 2012, 89). V současné době jsou stále více aplikovány metody AMS (*acceleration mass spektrometry*), které jsou přesnější a vyžadují výrazně menší množství vzorku (Jull, 2007). Výsledná data je potřeba kalibrovat z důvodu kolísání obsahu  $^{14}\text{C}$  v atmosféře v různých obdobích minulosti. Množství  $^{14}\text{C}$  v atmosféře je závislé na intenzitě magnetického pole Země. Při slabém magnetickém poli dopadá větší množství kosmického záření a tím se zvedá i množství  $^{14}\text{C}$  a naopak. Při kalibraci se využívá především kalibrační program OxCal (Bronk Ramsey, 2001; Bronk Ramsey, 2013) a vhodná kalibrační křivka, většinou IntCal13 (Reimer *et al.*, 2013). Ve výsledném grafu dochází k průmětu konvenčního stáří a jeho nejistoty na kalibrační křivku, čímž získáme výsledné datační intervaly s určitou pravděpodobností.

Jedním z hlavních problémů této metody je vedle její destruktivnosti i existence tzv. radiokarbonových platů. Ta je způsobena změnami aktivity uhlíku  $^{14}\text{C}$  v atmosféře, v jejichž důsledku dochází k tomu, že vzorky z daného časového horizontu mají stejnou širokou hodnotu a v rámci tohoto plata je nelze detailněji chronologicky zařadit. Podobný problém vykazují i vzorky mladší než rok 1630, u kterých výsledné intervaly často spadají do širokého rozmezí 17. až 20. století z důvodu kolísání aktivity  $^{14}\text{C}$  v tomto období (Nývtová Fišáková, 2012, 94–95). To se může projevit i při dataci různých organických prvků relikviáře, které souvisejí s barokní nebo mladší úpravou ostatků, k níž většinou docházelo ve zmíněném období. Výsledky finální datace může ovlivnit i tzv. zásobníkový efekt (*reservoir effect*), který se projevuje prostřednictvím specifické stravy jedince, například zvýšenou konzumací sladkovodních ryb. Zásobníkový efekt pro sladkovodní organismy může tímto způsobem výrazně ovlivnit radiokarbonová data. V případě nepředpokládané datace je vhodné v rámci analýzy získat i poměry stabilních izotopů uhlíku ( $\delta^{13}\text{C}$ ) a dusíku ( $\delta^{15}\text{N}$ ), které mohou potvrdit či vyvrátit konzumaci sladkovodních ryb daným jedincem. Pokud uvážíme možnost, že

v rámci křesťanských pústů byly místo konzumace masa doporučovány právě ryby, lze tyto výsledky předpokládat i u svatých ostatků z římských katakomb, které by měly náležet raným křesťanům. Nicméně písemné prameny stanovující tyto pusty již pro období raného křesťanství nejsou dostupné. Přesto byl zvýšený příjem sladkovodních ryb ve stravě doložen izotopovými analýzami několika jedinců z katakomb sv. Kalixta (Rutgers *et al.*, 2009; van der Linde, 2008) a je tedy potřeba vzít tuto možnost v úvahu i při radiokarbonovém datování svatých ostatků z relikviářů.

V současné době je radiokarbonové datování využíváno pro určení autenticity a sledování původu různých typů svatých ostatků z mnoha období (např. Evin, Rillot, 2005; Kostova *et al.*, 2020; Kotous, Thomová, 2020, 184–187). Komplexní studie zahrnující datování jak kosterních pozůstatků, tak i dalších součástí relikviáře byly provedeny především na území Belgie a Nizozemska v případě několika ostatků pocházejících především z raného středověku (van Strydonck *et al.*, 2006; 2009). Výjimkou je sv. Donatus z města Schulen, jehož lebka byla datována do intervalu 50 BC až 120 AD. Původ z římských katakomb, které začaly být využívány až mírně později, je zde tedy nejednoznačný. Přesto průzkum ostatků sv. Donata představuje vhodnou ukázkou širokých možností radiokarbonové datace ve vztahu k rekonstrukci individuální historie kosterních pozůstatků z jednoho relikviáře. Ostatky sv. Donata tvořené pouze lebkou byly uloženy v dřevěné bustě nalezené v kostele sv. Jana Křtitele v nizozemském městě Schulen. Na základě stylistických znaků a detailního uměleckohistorického průzkumu byla samotná busta chronologicky zařazena do 1. poloviny 16. století, tedy na rozhraní pozdní gotiky a renesance. Radiokarbonovou metodou zde byly datovány celkem tři prvky různého charakteru nalezené uvnitř busty, konkrétně samotná lebka, dále fragment textilie uložený v relikviáři a pozůstatek rostliny, patrně pelyňku, nalezený u lebky. Výsledky jsou značně variabilní a vzájemně nekorelují. Kolagen získaný z lebky byl po kalibraci datován do rozmezí let 50 BC až 120 AD, textil do rozmezí 1280–1390 AD a rostlina do let 1510–1670 AD (Geelen, 2004). Výsledky průzkumu tedy názorně demonstrují složitou historii ostatků i dřevěné busty a upozorňují na několik období, v rámci kterých docházelo k určitým změnám při používání relikviáře. Dřevěná busta byla zároveň původně označena jako ostatky sv. Huberta, jehož jméno bylo v pozdějším období přepsáno na sv. Donata. Jedná se tedy zřejmě o příklad antických ostatků, které byly původně prisuzovány raně středověkému světcovi Hubertovi, přičemž v pozdějších obdobích bylo se samotným relikviářem několikrát manipulováno a došlo dokonce ke změně jména a identity z raně

středověkého sv. Huberta na římského martyra sv. Donata (van Strydonck *et al.*, 2009, 576). Podobným příkladem datování více různých organických prvků z jednoho kontextu je i průzkum rakve s předpokládanými ostatky sv. Idesbalda, v rámci kterého byl kromě kosterních pozůstatků datován i textil, pozůstatky rostliny a součásti rakve. Veškeré výsledky zde nicméně spadají do 15. – 17. století (Van Strydonck *et al.*, 2016).

V případě katakombálních svatých z našeho území byly radiokarbonovému datování podrobeni sv. Auracián z Českých Budějovic a sv. Felix z Kláštera u Nové Bystřice.<sup>40</sup> V případě sv. Auraciána se podařilo datovat nejen kosterní pozůstatky, ale i jejich napuštění voskem, ke kterému došlo po vyjmutí ostatků z římských katakomb v novověku (Thomová *et al.*, 2019). Ze zahraničí byly radiokarbonem datovány ostatky sv. Candida a sv. Clare ze švýcarského města Solothurn, přičemž výsledná kalibrovaná data spadala do rozmezí 259–415 AD u sv. Candida a do intervalu 128–315 AD u sv. Clare (Alterauge *et al.*, 2016). U několika dalších svatých byla možnost odebrání vzorku kosti a tedy i provedení absolutní datace zamítnuta a jejich průzkumy se soustředily na aplikaci jiných metod (např. sv. Sekundina z Jičína: Kracík, Horáková, 2004; nebo sv. Fortunato z města Serracapriola v Itálii: Dedouit *et al.*, 2014).

Absolutní datování ostatků svatých z římských katakomb je často spojováno se snahou potvrdit či vyvrátit jejich autenticitu. Ta je většinou všeobecně zaměřována s identitou jiného tradičně známého svatého stejného jména. Rok jeho úmrtí a výsledek radiokarbonové datace pochopitelně nemusí korelovat, neboť se většinou skutečně nejedná o tradovaného svatého, ale o jiného jedince pohřbeného v katakombách, jehož životní příběh či legendu neznáme. Zásadní otázkou při datování svatých z římských katakomb tedy není sama komparace výsledku s datem smrti stejnojmenného tradičního svatého, ale spíše zjištění, zda dané kosterní pozůstatky chronologicky odpovídají době využívání římských katakomb či nikoli. Pokud ano, můžeme reálně uvažovat o tom, že analyzované ostatky byly opravdu součástí fenoménu získávání těl domnělých martyřů z římských katakomb v novověku. Zároveň nám radiokarbonové datování poskytuje unikátní informaci o primární identitě jedince v podobě bližšího období jeho života a smrti.

---

<sup>40</sup> Více informací o výsledcích radiokarbonového datování těchto ostatků viz samostatné případové studie v této práci.

## 6.6 Bioarcheologický průzkum ostatků katakombálních svatých

Bioarcheologie se obecně zabývá studiem minulých interakcí člověka s živou částí přírody. Do jejího okruhu spadá široké spektrum metod, které lze uplatnit na různé typy archeologických artefaktů a ekofaktů (Beneš, Pokorný, 2008). V případě svatých ostatků se dostupné bioarcheologické metody prioritně zaměřují na přítomný osteologický materiál podobně jako při výzkumu archeologicky odkrytých pohřebišť a samostatných hrobů (Knudson, Stojanowski, 2008; Larsen, 1997; 2002; Weiss, 2009). Analýza kosterních pozůstatků nám přináší unikátní informace o individualitě a osobní biografii sledovaného jedince a umožňuje rekonstruovat jeho primární identitu, která je v případě katakombálních svatých markantně transformována. V tomto ohledu můžeme hovořit o specifické bioarcheologii individuality, jejíž studium se v posledních letech výrazně rozvíjí (Stodder, Palkovich, 2012; Pankovská, 2015). Při průzkumu ostatků svatých z římských katakomb jsou zásadní především antropologické a paleopatologické metody sledující základní demografické ukazatele a stopy nemocí či traumat. V případě umožnění odebrání vzorku kostní tkáně jsou vhodné i analýzy stabilních izotopů rekonstruující mobilitu a výživu a archeogenetické metody poskytující informace o životě jedince na úrovni DNA. Jelikož se v rámci katakombálních svatých jedná o ostatky v multiplicitním uložení a bez původního nálezového kontextu, bioarcheologické metody průzkumu jsou zde zcela zásadní, neboť vycházejí přímo z podstaty kosterních pozůstatků jedince a tím pádem vypovídají o jeho primární identitě.

### 6.6.1 Fyzická antropologie a paleopatologie

Jedním ze zásadních kroků při průzkumu svatých ostatků je jejich antropologické zhodnocení. To nám poskytuje především informace o základních demografických hodnotách, jako jsou pohlaví, věk dožití a výška jedince. V případě ostatků, pro které je typické multiplicitní uložení, je stěžejní i určení počtu jedinců, stanovení jednotlivých druhů kostí a jejich stranové orientace, případně rozlišení lidských a zvířecích kosterních pozůstatků. V rámci paleopatologie lze zaznamenat stopy prodělaných nemocí, zranění, projevů fyzické zátěže a anatomických odchylek. Významné je i určení kostí vhodných pro odběr vzorků pro další analýzy z hlediska stavu jejich zachování.<sup>41</sup> V případě zkompleťovaných ostatků je zajímavým aspektem sledování anatomické korektnosti jednotlivých kosterních pozůstatků, případně jejich doplnění

---

<sup>41</sup> K metodě hodnocení míry zachovalosti např. Stojanowski *et al.*, 2002.



napodobeninami z jiného materiálu. Získané výsledky poskytují důležité základní informace o primární identitě jedince, ale i o tom, co se s ostatky dělo po vyzvednutí z katakomb a převezení do místa určení.

Odhad pohlaví jedince je pomocí fyzické antropologie prováděn na základě přítomnosti a rozvoje určitých pohlavně specifických znaků na kostře s co možná nejmenším stupněm překryvu v rámci obou pohlaví (Dobisíková, 1999a). Nejedná se tedy o odhad pohlaví genetického, ale somatického, které vyplývá z konstituce skeletu. Z tohoto důvodu se mohou v některých případech lišit výsledky fyzické antropologie a analýzy DNA. K vyhodnocení sledovaných znaků jsou využívány morfoskopické i morfometrické metody. Odhad je možné provádět na různých částech lidského skeletu, přičemž nejspolehlivější informaci poskytuje pánev a lebka. Pánev je pohlavně specifická ve svém celkovém tvaru i v charakteru jednotlivých přítomných znaků. Její stavba souvisí především s určenými funkcemi. Zatímco vyšší a užší mužská pánev slouží výhradně k chůzi, širší ženská pánev je uzpůsobena také reprodukci. Rozdíly jsou patrné i ve tvaru vchodu malé pánve a v úhlu sbíhání dolních ramen stydkých kostí (Čihák, 2009).<sup>42</sup> Při posuzování konkrétních prvků na pánevní kosti se nejčastěji využívá standard dle Brůžka 2002, který rozlišuje pět hlavních sledovaných znaků: tvar a symetrie velkého sedacího zářezu (*incisura ischiadica major*), tvar *sulcus praeauricularis*, charakter ischiopubické větve<sup>43</sup>, vzhled složeného oblouku (*arcu compositae*) a poměr délek sedací a stydké kosti (Brůžek, 2002). Při posuzování lebky z hlediska odhadu pohlaví se běžně uplatňuje evropský (Ferembach *et al.*, 1980) nebo americký standard (Buikstra, Ubelaker, 1994). Mezi významné znaky patří *procesus mastoideus*<sup>44</sup>, tvar *glabellae*<sup>45</sup>, charakter horního okraje očníce, rozvoj zevního týlního hrbolu, sklon čelní kosti nebo charakter bradového výběžku. V případě, že studované kosterní pozůstatky náležejí nedospělému jedinci, není většinou možné jeho pohlaví antropologicky hodnotit, neboť potřebné znaky nejsou v rámci skeletu dostatečně rozvinuté (Dobisíková, 1999a, 230). Náhradní možností je zde určení genetického pohlaví na základě analýzy DNA.

Při odhadování věku dožití jedince je sledován biologický věk vyplývající ze stavu skeletu, který ovlivňují životní podmínky jedince, včetně fyzické námahy, výživy

---

<sup>42</sup> Vchod malé pánve u žen je kruhový a dolní ramena stydkých kostí svírají volný oblouk. Naopak u mužů má vchod malé pánve srdčitý tvar a úhel sbíhání ramen je ostrý (Čihák, 2009).

<sup>43</sup> Jedná se o charakter spodní části pánevní kosti, kde se konkrétně sleduje tvar spodního okraje, *crista phallica* a vzhled ischiopubické větve.

<sup>44</sup> *Procesus mastoideus* = výběžek kosti spánkové

<sup>45</sup> *Glabella* označuje místo mezi nadočnicovými oblouky nad kořenem nosu.

nebo stresového napětí (Dobisíková, 1999b). Většinou není možné určit konkrétní dožitý věk a výsledné hodnoty se naopak pohybují v poměrně širokých intervalech zasahujících několik let i desetiletí. Za tímto účelem může být věk vyjádřen pomocí stanovených věkových kategorií.<sup>46</sup> V případě dospělých jedinců jsou nejspolehlivějším indikátorem věku degenerativně produktivní změny na kostech a kloubních plochách, které bývají nejlépe pozorovatelné na pánvi. Zde se jedná především o stav symfyzeálních plošek (relief *facies symphysialis*; Brooks, Suchey, 1990) a oblasti kolem křížokyčelního spojení (relief *facies auricularis*; Lovejoy *et al.*, 1985; Buckberry, Chamberlain, 2002). Kromě pánve se tyto změny výrazněji projevují i na sternálním konci čtvrtého žebra (Iscan, Loth, 1986a, 1986b). Mezi méně spolehlivé ukazatele věku patří stav obliterace lebečních švů (Meindl, Lovejoy, 1985) a stupeň zubní abraze (Lovejoy, 1985), neboť jejich rozvoj je kromě stáří podmíněn i mnoha jinými faktory. Uplatnit lze i mikroskopické metody v podobě výbrusu zubů (Kilián *et al.*, 1981). U nedospělých jedinců jsou aplikovány metody jiného charakteru sledující postupný vývoj lidského skeletu. Jedná se o měření délek diafýz dlouhých kostí (Stloukal, Hanáková, 1978; Ubelaker, 1987), sledování stavu osifikace diafýz a epifýz (Ferembach *et al.*, 1980) a určení stupně mineralizace zubů (Moorrees *et al.*, 1963).

Při běžném antropologickém odhadu pohlaví a věku se sleduje co největší množství dostupných znaků na různých částech skeletu a hodnoty jejich stavu rozvoje a stupně významnosti se následně sčítají a kombinují. V případě ostatků katakombálních svatých je situace poněkud odlišná. Jelikož se jedná o kosterní pozůstatky v multiplicitním uložení, nemůžeme si být nikdy zcela jisti, zda všechny přítomné kosti pocházejí skutečně pouze z jednoho jedince. Z tohoto důvodu je potřeba hodnotit jednotlivé druhy kostí samostatně a nezávisle na sobě. Například při průzkumu ostatků sv. Reparáta bylo shledáno, že lebka vykazuje znaky spíše mužské, zatímco pánev odpovídá ženskému pohlaví (Kalabisová, 2011, 37).

Fyzická antropologie umožňuje také odhad výšky postavy daného jedince. Tu lze vypočítat z různých typů kostí na základě osteometrie, přičemž nejspolehlivější výsledky poskytují dlouhé kosti končetin (Kuzelka, 1999). Podobně jako u věku i zde se

---

<sup>46</sup> Věkové kategorie jsou následující: *neonatus/infans Ia* – do 6 měsíců, *infans Ib* – do 7 let, *infans II* – do 14 let, *juvenis* – do 20 let, *adultus I* – do 30 let, *adultus II* – do 40 let, *maturus I* – do 50 let, *maturus II* – do 60 let, *senilis* – nad 60 let (Dobisíková, Eliášová, 2012).

vždy pohybujeme v určitém číselném intervalu nebo ve stanovených kategoriích.<sup>47</sup> Pro samotný výpočet hodnot jsou využívány vypracované soustavy rozměrů (Knussmann, 1988; Sjøvold, 1990). Z hlediska metodiky existuje několik možných přístupů závislých na charakteru analyzovaného souboru. Nejpřesnější je anatomická metoda, která nicméně vyžaduje přítomnost celého skeletu nebo velké většiny kostí s dobrým stavem zachování. Jinou velmi přesnou variantou je lineární regrese, kterou lze aplikovat pouze na jedince pocházejícího ze stejné populace jako je ta, pro niž byly rovnice vytvořeny. Naopak metodu organické korelace je možné aplikovat na jedince bez ohledu na konkrétní populaci, ale výsledná přesnost je zde menší (Zeman, Králík, 2012). Výpočet výšky postavy u ostatků uložených v relikviáři je opět více problematický. Důležitou roli zde hraje stav zachování a počet přítomných kostí a především možnost přítomnosti více jedinců. V takovém případě je důležité odlišit kosterní pozůstatky patřící dalším jedincům, neboť výšku lze odhadovat vždy pouze z kostí jednoho jedince.

Stanovení počtu jedinců je určující i pro provedení dalších analýz včetně radiokarbonového datování nebo izotopové a archeogenetické analýzy. V případě přítomnosti většího počtu jedinců je potřeba rozhodnout, které kosterní pozůstatky budou vzorkovány. Odlišení ostatků náležejících jiným jedincům je prováděno na základě charakteru a parametrů jednotlivých kostí. O vyšším počtu jedinců svědčí přítomnost duplicitních kostí a kostí vykazujících znaky pro různá pohlaví a věk dožití nebo zaznamenání atypických rozměrů kostí v rámci souboru. Příkladem doložení více jedinců v rámci ostatků jednoho svatého je sv. Reparát z Českého Krumlova, jehož jednotlivé kosterní pozůstatky vykazují znaky mužského i ženského pohlaví i nedospělého jedince (Kalabisová, 2011, 37), sv. Primitiv z Brna, v jehož relikviáři je přítomna duplicitní *tibia* (Herold, 2016, 119) nebo sv. Sekundina z Jičína, jejíž ostatky tvoří kosti dospělého i nedospělého jedince (Kracík, Horáková, 2014, 193).

Paleopatologie se zabývá rozpoznáním a diagnostikou nemocí, zranění či jiných traumat na kosterních pozůstatcích (Ortner, 2003). Jejím prostřednictvím lze určit, zda daný jedinec trpěl nějakými obtížemi a o jaké se jednalo. Nicméně zdaleka ne všechny choroby se na kostech manifestují a množství onemocnění se tedy na kosterním materiálu nemusí vůbec projevit. Důležitý je v tomto směru i tzv. osteologický paradox,

---

<sup>47</sup> Kategorie výšky postavy pro muže jsou následující: velmi nízcí (135–152 cm), nízcí (152–161 cm), střední (161–172 cm), vysokí (172–182 cm) a velmi vysokí (182–200 cm). Hodnoty u žen jsou vždy o cca 10 cm nižší (Brůžek *et al.*, 2005).

kdy jedinci s větším počtem dokladů nemocí mohly být ve skutečnosti odolnější a zdravější, neboť dokázali žít s onemocněním dostatečně dlouho na to, aby se stihlo projevit na kostech. Zároveň jedince, jejichž skelet nevykazuje stopy chorob, nelze automaticky považovat za zdravé, neboť mohli určité nemoci podlehnout dříve, než se její přítomnost projevila (Wood *et al.*, 1992). Často se mohou na kostech vyskytnout také stopy zvýšené fyzické zátěže nebo nespecifického stresu. Studium paleopatologických nálezů je většinou prováděno morfoskopicky a případně mikroskopicky, ale v některých specifických případech je vhodné uplatnit i rentgenové snímky nebo počítačovou tomografii (Horáčková *et al.*, 2004). Obecně lze sledované jevy rozdělit na nemoci, traumata, umělé zásahy, projevy nespecifického stresu a zubní choroby či anomálie. Pro jejich konkrétní určení existuje řada odborných příruček (Aufderheide, Rodriguez-Martin, 1998; Horáčková *et al.*, 2004; Ortner, 2003; Smrčka *et al.*, 2009).

Z hlediska traumat se většinou objevují zlomeniny, dle jejichž charakteru lze určit, zda k nim došlo za života (*antemortem*), před smrtí (*perimortem*) nebo až po smrti (*postmortem*). Na intravitálních zraněních jsou přítomné stopy zhojení. Perimortální zlomeniny mohou být považovány za jednu z možných příčin smrti. Vedle fraktur se mohou objevit stopy po dislokaci a luxaci kloubů nebo zranění způsobená ostrými předměty (sečné či bodné rány; Horáčková *et al.*, 2004). V případě zubních chorob jsou nejčastěji sledovány zubní kazy a častým pozorovaným jevem je také ztráta zubů, ke které mohlo dojít za života v případě, že jsou přítomny stopy hojení zubního lůžka, nebo až postmortálně vlivem tafonomie. Sledována může být i bukální mikroabraze, kterou lze využít k rekonstrukci stravy (Jarošová, 2007). V rámci onemocnění se na kosterních pozůstatcích mohou projevit různé typy chorob, od vrozených a vývojových vad, přes záněty specifického i nespecifického charakteru a nádory až po metabolické a endokrinní nemoci (Horáčková *et al.*, 2004). Mezi projevy nespecifického stresu patří *cribra orbitalia*, Harrisovy linie a hypoplazie zubní skloviny.<sup>48</sup> Jejich vznik je podmíněn různými faktory včetně fyzické zátěže, infekce, charakteru stravy a celkového životního stylu. Kloubním projevem zátěže skeletu může být například deformační spondylóza. V některých případech mohou být na osteologickém materiálu sledovány i

---

<sup>48</sup> *Cribra orbitalia* se manifestuje na stropu očnice v podobě pórovité až houbovité struktury. Hypoplazie zubní skloviny se projevuje jako řady drobných jamek nebo žlábků na zubní sklovině. Harrisovy linie se objevují na metafyzách dlouhých kostí končetin a jelikož jsou přítomny jen v jejich vnitřní struktuře, jsou pozorovatelné pouze pomocí rentgenů (Horáčková *et al.*, 2004).

anatomické variety, tedy drobné odchylky od stavby, které ale nemají výrazný dopad na fungování organismu a mohou být dědičné (Velemínský, 1999, 125–151).

U katakombálních svatých studovaných na našem území byly paleopatologické nálezy sledovány v případě sv. Auraciána z Českých Budějovic, u nějž byl identifikován vmezeřený zub (konkrétně *mesiodens*) a pravděpodobně i zhojená zlomenina pravé *tibie*, a také v případě sv. Felixe z Kláštera u Nové Bystřice, jehož kosterní pozůstatky vykazovaly stopy Schmorlových uzlů vzniklých v důsledku působení stresu na páteř (Thomová *et al.*, 2019). U ostatků sv. Primitiva z Brna byly sledovány artrotické změny na kostech a degenerativně-produktivní změny na obratli, které ale mohou souviset i s procesem stárnutí (Herold, 2016, 119). Na česce (*patelle*) sv. Sekundiny z Jičína byla zaznamenána artróza kolenního kloubu neboli *gonarthrosis* (Kracík, Horáková, 2014, 193). Významným srovnávacím materiálem jsou v případě katakombálních svatých výsledky paleopatologických analýz provedených na kosterních pozůstatcích z archeologických nalezišť v okolí Říma datovaných do pozdní antiky a chronologicky blízkých období (Kacki *et al.*, 2013; Minozzi *et al.*, 2012).

Možnosti antropologického a paleopatologického hodnocení ostatků jsou vždy závislé na jejich charakteru a dostupnosti. Soliterně umístěné kosterní pozůstatky bývají snáze přístupné a lépe viditelné než mnohé zkompletované ostatkové skelety, u kterých je množství kostí nebo jejich částí skryto oděvem nebo bohatou výzdobou. Ostatky v podobě celých umělých figur, do nichž jsou ostatky zasazené nebo jsou přímo skryté uvnitř, hodnotit prakticky nelze. Vhodnou metodou je zde aplikace nedestruktivního radiografického průzkumu a provedení antropologického posouzení prostřednictvím pořizovaných snímků. Otázkou je také možnost otevření relikviáře, vyjmutí ostatků nebo dekonstrukce zkompletovaných částí. Poslední varianta je možná prakticky pouze v případě kompletní konzervace relikviáře a ostatků vyžadující jejich rozebrání. Snadněji dostupné proto bývají nezkompletované samostatně rozmístěné ostatky. Všechna tato omezení znamenají, že antropologický průzkum ostatků katakombálních svatých má vždy individuální a specifický průběh, který je přizpůsoben nastaveným podmínkám. Na nich je závislá volba konkrétní metodiky i finální výsledky a jejich interpretace.

### **6.6.2 Analýza stabilních izotopů**

Izotopové analýzy aplikované na kosterní pozůstatky určitého jedince dovolují rekonstruovat jeho stravu či migraci a geografický původ. Z hlediska ostatků katakombálních svatých se jedná o další významný prostředek při sledování primární

identity. Výsledky je možné porovnat s hodnotami typickými pro předpokládanou dobu a lokaci a komparovat je s izotopovými analýzami provedenými na kosterních pozůstatcích z římských katakomb (Blanchard *et al.*, 2007; Rutgers *et al.*, 2009; van der Linde, 2008) nebo z dalších pohřebišť v rámci Říma (např. Killgrove, 2010; Killgrove, Tykot, 2013) či jeho širokého okolí (Craig *et al.*, 2009; Prowse *et al.*, 2004; 2005; 2008).

Nejčastěji využívanými izotopy jsou stabilní izotopy uhlíku ( $\delta^{13}\text{C}$ ) a dusíku ( $\delta^{15}\text{N}$ ) v rámci určení výživy a izotopy stroncia ( $^{87}\text{Sr}/^{86}\text{Sr}$ ) nebo případně síry ( $\delta^{34}\text{S}$ ) pro sledování migrace. Podobně jako nestabilní izotopy se i tyto stabilní běžně vyskytují v přírodě a prostřednictvím potravního řetězce se dostávají do těl živočichů, kde jsou zabudovány v kostech a zubech (Katzenberg, 2008; Kovačiková, Brůžek, 2008a; Schoeninger, 2010). Z těchto tkání lze odebrat vzorek, ze kterého je v laboratorním prostředí extrahován kolagen či hydroxyapatit v případě kosti nebo sklovina či dentin v rámci zubu (Longin, 1971; Sealy, 1986; Bocherens *et al.*, 1995). Pro následné měření se využívá metoda poměrové hmotnostní spektrometrie.<sup>49</sup> Výsledkem je relativní izotopový poměr ( $\delta$ ) dvou stabilních izotopů ze vzorku porovnaný s poměrem stabilních izotopů v mezinárodním standardu.<sup>50</sup>

Při rekonstrukci stravy jedince je možné sledovat vícero aspektů, konkrétně konzumaci  $\text{C}_3$  a  $\text{C}_4$  rostlin, převahu suchozemských či mořských zdrojů nebo podíl živočišné složky potravy a ryb a v případě dětí lze určit i dobu jejich kojení. Vždy jsou sledovány konkrétní hodnoty jednotlivých stabilních izotopů a jejich kombinace. U  $\text{C}_3$  a  $\text{C}_4$  rostlin jsou rozhodující především stabilní izotopy uhlíku, kdy pro  $\text{C}_3$  rostliny je typický interval  $\delta^{13}\text{C} = -23$  až  $-34$  ‰ a pro  $\text{C}_4$  rostliny  $\delta^{13}\text{C} = -9$  až  $-17$  ‰ (O’Leary, 1988). Tyto dva typy rostlin se liší především ve způsobu fixace oxidu uhličitého. Obecně mezi  $\text{C}_3$  rostliny řadíme druhy vyskytující se v mírném podnebí, zatímco  $\text{C}_4$  rostliny se nacházejí v sušších a teplejších oblastech a typicky se jedná o proso (Katzenberg, 2008; Kaupová, 2016). Na základě hodnot stabilních izotopů dusíku může být stanovena trofická úroveň jedince, přičemž platí, že se hodnoty  $\delta^{15}\text{N}$  zvyšují průměrně o 2–3 ‰ na každém stupni potravního řetězce (Katzenberg, 2008; Kovačiková, Brůžek, 2008a). V tomto ohledu je možné sledovat poměr živočišné a rostlinné stravy, kdy zvýšené hodnoty  $\delta^{15}\text{N}$  indikují vyšší příjem živočišné složky (Katzenberg, 2008; Kaupová, 2016; Kovačiková, Brůžek, 2008a). Dle celkových

---

<sup>49</sup> *Isotope ratio mass spectrometry* (IRMS).

<sup>50</sup> Výsledek se uvádí v promile (‰).

výsledků izotopů uhlíku i dusíku lze rozhodnout, zda byl jídelníček daného jedince tvořen spíše suchozemskými nebo mořskými zdroji. Vyšší hodnoty  $\delta^{13}\text{C}$  lze v určitých případech spojovat nejen s  $\text{C}_4$  rostlinami, ale i s příjmem mořských ryb (Reitsema *et al.*, 2010). U dusíku je uváděn interval 17 až 20 ‰ pro mořské zdroje a 6 až 12 ‰ pro suchozemské (Smrčka, 2005). V některých případech bývá z výsledných hodnot rekonstruována i konzumace sladkovodních ryb, která se projevuje opět specifickým podílem  $\delta^{13}\text{C}$  a  $\delta^{15}\text{N}$  (Katzenberg, 2008; Reitsema *et al.*, 2010). Tyto interpretace bývají záměrně sledovány u populací s předpokládaným křesťanským vyznáním a jsou často komparovány s historickými údaji o křesťanských pústech (pro raný středověk např: Reitsema *et al.*, 2010; Reitsema, Vercellotti, 2012; pro období pozdní antiky a oblast Říma např: Rutgers *et al.*, 2009). Výsledky jsou nicméně silně variabilní a nevykazují žádný pravidelný vzorec, který by stanovoval vyšší příjem ryb u křesťanů. Izotopové analýzy provedené na kosterních pozůstatcích z různých pohřebišť 1. až 3. století v rámci Říma nebo jeho širšího okolí vykazují zároveň celkovou variabilitu ve stravě. Jako dominující se jeví suchozemská složka potravy, nicméně někteří jedinci především z oblastí blíže moře vykazují i vyšší přísun mořských zdrojů (Prowse *et al.*, 2004). V přímořské oblasti byly zjištěny i rozdílnosti ve výživě vzhledem k věku jedinců (Prowse *et al.*, 2004) a na lokalitě Velia byly zaznamenány změny v rámci pohlaví (Craig *et al.*, 2009).<sup>51</sup> I v prostředí samotného města Říma nelze hovořit o jednotném charakteru stravy. Základ tvořily obiloviny, luštěniny olivy, živočišné bílkoviny ze suchozemských zdrojů, ale i proso jakožto  $\text{C}_4$  rostlina a ryby z různých zdrojů, přičemž poměry těchto složek stravy byly u jednotlivých případů poměrně rozličné (Killgrove, Tykot, 2013). Srovnání k izotopovým analýzám mohou poskytnout i písemné prameny týkající se zmíněného období, které ale reflektují spíše stravu vyšších sociálních skupin než běžného obyvatelstva (Killgrove, Tykot, 2013, 28).

V případě kosterních pozůstatků dítěte je možné určit délku jeho kojení a dobu odstavení. Hodnoty  $\delta^{15}\text{N}$  jsou u kojených dětí výrazně vyšší, neboť se tyto děti nacházejí o stupeň výše v potravním řetězci než jejich matka. V době, kdy je mateřské mléko nahrazeno jiným typem stravy, se  $\delta^{15}\text{N}$  snižuje a přibližuje se běžným hodnotám dospělých (Kovačiková, Brůžek, 2008b; Katzenberg, 2008). Z římského prostředí bylo analyzováno 73 nedospělých jedinců žijících v době 1. až 3. století n. l., přičemž věk odstavení z kojenecké stravy se pohyboval mezi dvěma a dvěma a půl lety života. Tyto

---

<sup>51</sup> Lokalita Velia je vzdálena cca 400km jižně od Říma a jsou zde tedy již předpokládány rozdílné stravovací zvyklosti.

výsledky zároveň korelují s údaji známými z historických pramenů (Prowse *et al.*, 2008).

Druhým běžně sledovaným aspektem v rámci izotopových analýz je studium geografického původu jedince a případné migrace pomocí stabilních izotopů stroncia (Slovak, Paytan, 2011). Stroncium vykazuje regionální geochemické hodnoty, které jsou spojeny s prostředím, ve kterém se jedinec pohyboval. Vyskytuje se v horninách a jejich zvětrávání se dostává do půdy, vody, těl rostlin a živočichů (Bentley, 2006). Vzorek odebraný ze zubu jedince poskytuje informace o jeho původním stanovišti, neboť ke kompletní mineralizaci zubů dochází v dětství. Naopak u kostí probíhá jejich neustálá remodelace a výsledný izotopový stronciový poměr tedy vykazuje údaje o geografické oblasti, ve které jedinec žil ke konci života (Bentley, 2006; Slovak, Paytan, 2011). V případě odlišnosti těchto dvou hodnot lze uvažovat o migraci v průběhu života. Určení konkrétní lokace je vždy poměrně široké, neboť se jedná o rozsáhlejší geografické oblasti se stejnými hodnotami stroncia. Na základě podobného principu je za tímto účelem možné využít i stabilní izotopy síry, které se ale zatím neuplatňují tolik jako stroncium (Nehlich, 2015).

V rámci průzkumů ostatků katakombálních svatých na našem území i v zahraničí prozatím nebyly uplatněny analýzy stabilních izotopů za účelem rekonstrukce stravy či původu. Důvodem je především snaha o provádění nedestruktivních průzkumů a omezení odběru vzorků. V případě, že je umožněno odebrat vzorek kosti či zubu, je jeho využití zaměřeno primárně na radiokarbonou dataci a pro izotopovou analýzu již nemusí být vzorek dostačující. V případě, že by se podařilo izotopovou analýzu zahrnout do průzkumu ostatků svatého z římských katakomb, jednalo by se o významné informace svědčící o jeho stravě či geografickém původu a výsledné hodnoty by bylo možné srovnat s výsledky izotopových analýz kosterních pozůstatků z okolí Říma a doby pozdní antiky.

### 6.6.3 Analýza DNA

Mezi bioarcheologické metody využitelné při průzkumu ostatků katakombálních svatých patří také archeogenetika<sup>52</sup> a analýza aDNA.<sup>53</sup> Jejím prostřednictvím lze určit biologické pohlaví jedince, zařadit ho do určité haploskupiny a haplotypu, sledovat

---

<sup>52</sup> Archeogenetika se zabývá genetickou analýzou osteologického materiálu z archeologických kontextů (Vaněk *et al.*, 2016).

<sup>53</sup> aDNA = ancient DNA neboli starobylá DNA.



příbuznost více jedinců, případně detekovat přítomnost mikrobiální DNA v případě podezření na specifickou infekční chorobu.

Deoxyribonukleová kyselina (DNA) tvoří základ dědičnosti a je uspořádána do chromozomů, pomocí kterých se dědičná informace přenáší na potomky. V případě pohlavních chromozomů se u mužů vyskytuje kombinace XY a u žen pouze XX. Z toho důvodu se chromozom Y dědí pouze z otce na syna. Maternální dědičnost má naopak mitochondriální DNA (mtDNA), kterou předává matka všem potomkům, přičemž dále ji mohou šířit pouze dcery (Vaněk, 2012; Vaněk *et al.*, 2016). Na základě těchto pravidel lze určit genetické pohlaví jedince, kdy je sledována četnost výskytu Y-chromozomu. Konkrétně je analyzován poměr sekvencí zarovnaných na X a Y chromozomy. Za tím účelem se počítá hodnota  $R_Y$ , která označuje množství *alignmentů*<sup>54</sup> na chromozom Y ( $n_Y$ ) jako zlomek z celkového počtu *alignmentů* na obou pohlavních chromozomech ( $n_X+n_Y$ ).<sup>55</sup> Pro ženské pohlaví jsou typické výsledné hodnoty  $R_Y \leq 0,016$  a pro muže  $R_Y \geq 0,077$  (Skoglund *et al.*, 2013). Vedle antropologie představuje analýza DNA druhou možnost určení pohlaví jedince s tím rozdílem, že zde je určováno skutečné genetické pohlaví, zatímco v případě fyzické antropologie je vycházeno z pohlavně specifických znaků na kostře. Využití archeogenetiky je v tomto ohledu vhodné především u nedospělých jedinců, u kterých pohlaví nelze odhadnout antropologicky. U dospělých může být DNA analýza využita v případě nejasností nebo nereprezentativnosti souboru, jenž neumožňuje přesný antropologický odhad.

V případě, že na základě antropologického a paleopatologického studia kosterních pozůstatků vznikne podezření na prodělání určité specifické infekční choroby, je možné potvrdit tuto informaci pomocí analýzy DNA. Za tímto účelem se sleduje přítomnost konkrétní bakterie, která způsobuje pozorované zánětlivé onemocnění. Získané sekvence DNA se komparují s NCBI databází obsahující hodnoty pro určité bakterie. Může se jednat o *Mycobacterium tuberculosis* při tuberkulóze, *Mycobacterium leprae* u lepry, *Treponema pallidum* při syfilidě nebo *Yersinia pestis* jako původce moru (Horáčková *et al.*, 2004).

Při provedení DNA analýzy určitých kosterních pozůstatků je predikována haploskupina daného jedince, která se skládá z blízké příbuzných haplotypů.<sup>56</sup> Jedná se

---

<sup>54</sup> *Alignments* = zarovnání sekvencí DNA.

<sup>55</sup> Vzorec pro výpočet  $R_Y$  vypadá následovně:  $R_Y = n_Y / (n_X + n_Y)$  (Skoglund *et al.*, 2013).

<sup>56</sup> Haplotypy představují sady zkoumaných STR znaků (Short Tandem Repeats – krátké tandemové repetice) na Y-chromozomu nebo sekvenci hypervariabilní oblasti mtDNA (Vaněk *et al.*, 2016).

o genetické populační celky propojené s konkrétní geografickou oblastí. U mužů je možné určit haploskupinu Y-chromozomu i haploskupinu mitochondriální DNA, v případě žen se uplatňuje pouze haploskupina mitochondriální DNA (Vaněk *et al.*, 2016). Pro každou haploskupinu je typický určitý široký areál výskytu. Jejich vývoj probíhal v různých obdobích a oblastech a později docházelo k jejich šíření. Na základě zařazení jedince do určité haploskupiny získáme informaci o geografickém původu jeho předků. V rámci Evropy tvoří nejrozšířenější haploskupinu Y-chromozomu R1b a R1a. V případě haploskupiny mitochondriální DNA je nejběžnější skupina H (Vaněk *et al.*, 2016).<sup>57</sup> Na základě komparace haplotypů dvou nebo více osob je možné rekonstruovat úroveň jejich případné příbuznosti. Dle vzájemné shody nebo některých odlišností se určuje pravděpodobnost existence společného předka před určitým počtem generací. Tato zjištění je možné provádět v rámci Y-chromozomu i mitochondriální DNA, přesnější určení počtu generací je ale možné pouze u chromozomu Y (Vaněk *et al.*, 2016).

Příklady katakombálních svatých, u kterých by byla aplikována DNA analýza, zatím nejsou známy. Záměry o její provedení byly uplatněny například u ostatků sv. Sekundiny z Jičína nebo u sv. Fortunata z města Serracapriola v Itálii, ale v obou případech nakonec nebylo umožněno odebrat vzorek ostatků pro účely archeogenetiky (Kracík, Horáková, 2014, 189; Dedouit *et al.*, 2014, 10). Důvody absence DNA analýz u ostatků svatých z římských katakomb jsou opět zřejmé, jedná se většinou o finanční náročnost nebo destruktivnost této metody, stejně jako při radiokarbonovém datování nebo izotopových analýzách. Její využití by bylo vhodné především v případech, kdy z určitého důvodu nelze odhadnout pohlaví pomocí principů fyzické antropologie, tedy například u nedospělých jedinců nebo při špatném stavu zachování částí skeletu zásadních pro odhad. Zajímavé zjištění by mohly přinést analýzy příbuznosti v případě tzv. svatých rodin z římských katakomb. Tyto ojedinělé případy jsou přítomné v několika evropských kostelech. Jedná se vždy o více jedinců získaných z katakomb, ke kterým se vztahuje informace, že jde o příslušníky jedné raně křesťanské rodiny. V německém městě Raitenhaslach se nacházejí ostatky sv. Ausania, jeho ženy sv. Concordie a jejich dcery sv. Fortunaty (Obr. 24; Legner, 1995, 295). Dle dochovaných informací by mělo jít o římskou aristokratickou rodinu (Krausen, 1967,

---

<sup>57</sup> Kromě těchto nejčastějších existuje řada dalších haploskupin. Pro Y-chromozom jsou to haploskupiny I1, I2, E1b1b J1, J2, G2a, N, Q nebo T. V případě mtDNA se jedná o haploskupiny U, T, J, K, I, W, L2, V, M a další. Jejich bližší popis viz Vaněk *et al.*, 2016.

41–44). Podobným příkladem disponuje kostel v Altomünsteru v Německu, kde jsou uloženy tři stojící ostatkové skelety sv. Mercurie a jejích dvou dětí sv. Victorie a sv. Fortunata (Legner, 1995, 297–298; Ritz, 1973). V rakouském Grazu jsou uvnitř kostela v ulici Sporgasse uloženy ostatky sv. Donaty a jejího dítěte (Renhart, 2015, 166). Ve všech těchto případech by archeogenetické analýzy mohly přinést zajímavé informace ohledně jejich údajné příbuznosti. Bez tohoto přístupu ji nelze plně potvrdit ani vyloučit. Vzhledem k tomu, že ostatky některých katakombálních svatých bývají poskládané z kosterních pozůstatků více jedinců, je jejich jednotný původ diskutabilní. Důležitým krokem by zde tedy bylo i antropologické zhodnocení zaměřené na určení počtu jedinců a odhad pohlaví. Na druhou stranu v římských katakombách byly využívány různé typy hrobů, vedle obyčejných *loculi* sloužících většinou jednomu nebožtíkovi se jednalo i o hroby, do kterých mohlo být pohřbeno více jedinců pocházejících z jedné rodiny. Pokud byly dané kosterní pozůstatky vyzvednuty z takového hrobu, mohly by být i výsledky analýzy příbuznosti pozitivní. Výše zmíněné příklady jsou unikátní i v tom ohledu, že obsahují kompletní dětské ostatky, které nebývají příliš běžné. V případě sv. Fortunaty z Raitenhaslachu by se mělo jednat dokonce jen o roční či dvouroční dítě (Krausen, 1967, 41–44; Legner, 1995, 295). Zde by mohly být uplatněny také izotopové analýzy zaměřené na zjištění, zda se jednalo stále o kojené nebo již odstavené dítě. U všech dětských ostatků by bylo vhodné využít analýzu DNA nejen k sledování příbuznosti, ale také k určení biologického pohlaví, neboť antropologie ho u dětí odhadnout nedokáže.

Archeogenetické metody bývají u svatých ostatků obecně uplatňovány poměrně zřídka. Pokud je přistoupeno k odebrání osteologického materiálu, nemusí se vždy finálně podařit získat reprezentativní výsledky (např. ostatky sv. Aleny: Van Strydonck *et al.*, 2009, 574; nebo ostatky spojované s osobností sv. Jana Křtitele: Kostova *et al.*, 2020). Získaný vzorek nemusí obsahovat dostatek potřebné DNA, která může být špatně zachovaná, a případně může dojít i ke kontaminaci vzorku moderní DNA. Archeogenetické analýzy v prostředí katakombálních svatých a svatých obecně tedy skýtají jistá úskalí, nicméně jejich aplikace může přinést celou řadu unikátních zjištění, které mohou významně přispět k interpretaci primární identity jedince.

## 6.7 Paleoradiologické metody průzkumu ostatků

Radiologické metody představují vhodný způsob průzkumu ostatků katakombálních svatých, a to především v těch případech, kdy není umožněno otevřít

relikviář a manipulovat s ostatky. Jedná se v tomto ohledu o nedestruktivní metodu, která je schopna poskytnout množství důležitých informací o identitě jedince. Pořízené snímky lze využít pro antropologické odhady pohlaví, věku a výšky. Důležitou vypovídací hodnotu mají i při sledování vnitřních konstrukcí relikviáře, způsobu kompletace ostatků a charakteru výzdobných prvků (Obr. 67; Obr. 68). Zcela zásadní je využití radiologických metod u celých ostatkových skeletů, kde jsou jednotlivé kosterní pozůstatky zakryty bohatou výzdobou a textilem, nebo jsou uloženy v rámci umělých torz a figur. Některé ostatky jsou tímto způsobem zcela skryté nebo jsou odhalené pouze částečně. Části, které jsou důležité pro antropologické zhodnocení tak nemusí být vůbec vizuálně patrné. V případě celých umělých figur označovaných jako *simulacra*, v jejichž rámci jsou ostatky uloženy výhradně uvnitř, se jedná prakticky o jedinou možnou variantu jejich průzkumu bez nutnosti invazivního zásahu do figury.

Paleoradiologie se zabývá studiem bioarcheologického materiálu za pomoci různých zobrazovacích metod, především rentgenografie a počítačové tomografie (Chhem, 2008). Jejich prostřednictvím je možné nedestruktivně proniknout do měkkých tkání a různých organických materiálů a sledovat co se nachází uvnitř. V rámci běžné rentgenografie jsou všechny různé vnitřní struktury snímány v jednom obrazu. Naopak počítačová tomografie (CT) představuje kombinaci vícesměrných radiografických zobrazení, která vytvářejí průřezové snímky analyzovaného objektu. Výsledky CT lze následně zobrazit v 2D i 3D formátu (Franklin *et al.*, 2016, 32–33). Možnost vytvoření 3D zobrazení sledovaného objektu poskytuje především metoda MSCT (*multislice computer tomography*) využitá například při průzkumu ostatků sv. Fortunata z města Serracapriola v Itálii (Dedouit *et al.*, 2014). Většina paleoradiologických vyšetření probíhá ve specializovaných institucích a laboratořích. V případě zkompletovaných ostatků katakombálních svatých jsou nicméně velmi významné přístupy umožňující provést měření „*in situ*“. Jelikož schrány s celými ostatkovými skelety představují poměrně těžké a rozměrné objekty, představuje jejich transport na jiné místo často problematickou záležitostí. Výhodou je v těchto případech využití přenosných zařízení, které lze uplatnit přímo na daném místě bez nutnosti výraznějších manipulací s ostatky. Příkladem je využití přímé digitální radiografie (DDR) pomocí mobilních přístrojů v rámci průzkumu několika katakombálních svatých z Mexika (Sánchez Reyes *et al.*, 2016). Tato metoda přijímá elektromagnetické záření, které převádí na radiografické snímky a digitalizuje je (Sánchez Reyes *et al.*, 2016, 56). Její využití je možné uplatnit na ostatky vyjmuté z relikviáře, ale i na uzavřený relikviář bez možnosti jeho otevření a

v tomto ohledu je tato metoda plně neinvazivní (Sánchez Reyes *et al.*, 2018, 145–148). Dalším podobným příkladem jsou ostatky sv. Candida a sv. Clary ze švýcarského města Solothurn, které nemohly být kvůli křehkému a nestabilnímu stavu přemístěny do specializované laboratoře, a proto zde byla uplatněna metoda konvenční radiografie s využitím specifického mobilního zařízení (Alterauge *et al.*, 2016).

Počátky využití radiologických metod spadají do roku 1895, kdy byly Wilhelmem Conradem Röntgenem objeveny rentgenové paprsky (Franklin *et al.*, 2016, 32). Od té doby doznal vývoj těchto metod značného rozvoje a radiografie poskytuje v současné době široké spektrum využití nejen v lékařství, ale i v restaurátorství, dějinách umění, archeologii, fyzické antropologii nebo ve forenzních vědách. Z hlediska průzkumu lidských těl ze starších období je radiologie běžně aplikována na mumifikovaná těla různého stáří (Hoffman *et al.*, 2002; Panzer *et al.*, 2010). Mimo ně mohou být tyto metody uplatněny i na běžný osteologický (nemumifikovaný) materiál. První radiologický průzkum ostatků v podobě celého těla byl ve střední Evropě proveden roku 1957 v případě ostatků sv. Mikuláše (tzv. *Bari relics*; Kristóf *et al.*, 2014, 249). Na našem území prozatím nebyly radiologické metody při průzkumu ostatků katakombálních svatých uplatněny. Naopak v zahraničí se jedná o poměrně běžně aplikovaný postup (Alterauge *et al.*, 2016; Dedouit *et al.*, 2014; Kristóf *et al.*, 2015; Kristóf, 2015; Palmeirão *et al.*, 2019; Palmeirão, 2015; Prader, 2012; Sánchez Reyes *et al.*, 2016; 2018).

V rámci ostatků katakombálních svatých umožňují radiologické metody sledovat, co se nachází pod textiliemi a ozdobami nebo uvnitř umělé figury. Využívány jsou tedy především pro snímání celých relikviářů a ostatkových skeletů, ale mohou být uplatněny i na některé specifické prvky uložené ve schráně spolu s ostatky. Například v rámci průzkumu relikviáře sv. Gaudencia z města Toluca v Mexiku byla pomocí radiografie identifikována uvnitř novověkého zlaceného kalicha skleněná nádoba s několika drobnými kostmi (Obr. 42; Sánchez Reyes *et al.*, 2018, 141). Dále je možné tyto metody aplikovat i za účelem zjištění či potvrzení některých patologických jevů a traumat na kosterních pozůstatcích.

V případě pořízení snímků ostatkového skeletu je na jejich základě možné provést i antropologické zhodnocení. V jeho rámci lze sledovat druh přítomných kostí a způsob jejich uložení nebo zkompletování a provádět odhady pohlaví, věku a výšky postavy. Různé metody těchto odhadů byly vyvinuty především na recentním forenzním materiálu (Ramadan *et al.*, 2010; Ramsthaler *et al.*, 2010; Zech *et al.*, 2012; 2016).

Samotná pozorování jsou zde ale omezena úhlem, ve kterém byly snímky pořízeny, a často také přítomností kovových ozdobných prvků kryjících některé oblasti skeletu. Vzhledem k nemožnosti manipulace s ostatky jsou odhady více problematické a limitované než za běžných podmínek. V některých případech nemusí být bližší antropologické odhady vůbec proveditelné vzhledem k zakrytí důležitých částí skeletu výzdobou nebo konstrukčními prvky (např. Kristóf *et al.*, 2015). Zároveň některé prvky přítomné v rámci ostatkového skeletu nemusí být pouze na základě radiologických snímků rozeznatelné. Například umělé imitace kostí ruky a nohy u ostatků sv. Christiny a sv. Augustina z Maďarska se na pořízených snímcích (Obr. 63) jeví jako pravé, ačkoli silně porotické kosti a k identifikaci imitací došlo až při samotném odhalení skeletu (Kristóf, 2015). I přes možné komplikace je význam této metody především s ohledem na její nedestruktivnost nesporný. Další výhodou je zde možnost opakovaného provedení antropologických zhodnocení v pozdější době na základě získaných digitálních snímků, které jsou na rozdíl od samotného kosterního materiálu stále dostupné. Z hlediska metodiky je u katakombálních svatých důležité pořizovat radiologické snímky z více různých úhlů pohledu. To umožní eliminovat možné chyby a lépe identifikovat a interpretovat určité sledované situace. Příkladem je průzkum ostatků sv. Clementa ze San Ángel v Mexico City, v jehož rámci bylo zpočátku na základě předního snímku uměle vytvořené hlavy předpokládáno, že se uvnitř nic nenachází. Nicméně boční pohled následně prokazatelně odhalil přítomnost lebky (Obr. 71; Sánchez Reyes *et al.*, 2016, 61).

Pokud jsou v případě konkrétního průzkumu ostatků katakombálních svatých dostupné finanční i technologické záležitosti potřebné k pořízení radiologických snímků, jedná se o velmi vhodnou metodu, která může být využita sama o sobě nebo může poskytnout důležité předběžné informace předcházející invazivnímu zásahu do relikviáře například za účelem restaurování.

## 7 Případové studie z Čech a Moravy

Průzkumy ostatků svatých z římských katakomb jsou na našem území prozatím zastoupeny pouze několika případy. Zájem ze strany církve a zároveň potřeba restaurování mnohých relikviářů však v poslední době vedou k přibývání výzkumů tohoto typu. Rozsah jednotlivých provedených průzkumů se liší v závislosti na dostupných možnostech a výsledky jsou vždy individuální. Jednou z prvních akcí tohoto typu byl průzkum relikviáře s ostatky sv. Inocence ve Vimperku v roce 1995, v rámci kterého byl posuzován celkový stav skeletu, textilu a ozdob (Beneš, Hrabáková, 1998). V roce 2003 bylo provedeno antropologické zhodnocení ostatků sv. Primitiva a sv. Konstantia z Brna (Herold, 2016, 119; Dacík, 2003). Další průzkumy spojené s restaurováním relikviářů proběhly mezi lety 2010–2012 v případě ostatků sv. Reparáta z Českého Krumlova (Kalabisová, 2011) a sv. Sekundiny z Jičína (Kracík, Horáková, 2014). Nejkomplexnější studie, zahrnující kromě antropologie i radiokarbonové datování a další analýzy, pocházejí z nedávných let a týkají se ostatků sv. Auraciána z Českých Budějovic a sv. Felixe z Kláštera u Nové Bystřice (Thomová *et al.*, 2019).

Mnoho relikviářů prošlo v dávné či blízké minulosti restaurováním, které ale bohužel nezahrnovalo bližší průzkum kosterních pozůstatků. Dostupné restaurátorské zprávy pojednávají především o stavu a charakteru textilu, ozdob nebo samotné schrány, ale detailnější informace o skeletu v nich většinou zastoupeny nejsou. Přesto jsou tyto dokumenty velmi důležité pro studium multiplicitního uložení ostatků a hmotné kultury obsažené v relikviáři. Příkladem restaurovaných relikviářů bez provedení dalších analýz jsou například ostatky sv. Victoriana a sv. Aurelia z kladubského kláštera (Sikytová, 1978; 1979) nebo ostatky sv. Hippolyta z Jindřichova Hradce (Kalabisová, 2015).

Některé relikviáře se stále nacházejí ve špatném stavu a na vlastní restaurování teprve čekají. Zde se otevírají další možnosti provedení průzkumů ostatků za účelem rekonstrukce původní i sekundární pozměněné identity těchto jedinců, nicméně jejich realizace závisí především na zájmu a ochotě vlastníků jednotlivých relikviářů, kterými je většinou církev nebo konkrétní město.

### 7.1 Sv. Inocenc z kostela Navštívení Panny Marie ve Vimperku

Ostatky sv. Inocence byly dopraveny do Vimperka roku 1768 poté, co byly vyzvednuty z katakomb sv. Laurentia v Římě. Dochovaná autentika je datována k 7. 6. 1764. Po vyzdobení ostatků proběhla slavnostní translace a ostatky byly umístěny

do prosklené schrány ve spodní části menzy bočního oltáře v kostele Navštívení Panny Marie (Beneš, Hrabáková, 1998, 89–90).

Roku 1995 proběhl průzkum relikviáře, v rámci kterého byl posuzován celkový stav skeletu, textilu a ozdob, a zároveň byl sledován způsob uložení ostatků a přítomnost dalších prvků. Detailní antropologické zhodnocení ani další analýzy zde provedeny nebyly. Za účelem průzkumu byl relikviář otevřen, ale zkompleťovaný skelet nebyl rozebírán. Zhodnocení stavu se tedy zaměřilo výhradně na vizuálně patrné části skeletu. Bylo zjištěno, že krční obratle, žebra, *tarzy* a *metatarzy* jsou uspořádány anatomicky, což předpokládá bližší znalost lidské kostry. *Mandibula* je zachována z poloviny a její druhá část je domodelována z blíže nespécifického umělého materiálu. Bederní obratle a pánevní kosti nebylo možné blíže studovat, neboť jsou zakryty textiliemi. Celkově se jedná o kompletní ostatkový skelet zformovaný do podoby ležící mírně skrčené postavy. Nebyla zde využita žádná umělá figura a jednotlivé kosterní pozůstatky byly vzájemně propojeny a fixovány drátky či nitěmi, případně byly našity na textilní podklad. Na lebce se nachází čtyři otvory pro uchycení ke krčním obratlům. Skelet je umístěn na sametovém lůžku a lebka je podepřena polštářem ze stejného materiálu. V levé ruce se nachází umělá ratolest a na lebce je uložen vavřínový věnec z umělých listů. Přítomné textilie jsou opatřeny různými ozdobami a sklíčky. V relikviáři byla zaznamenána i skleněná nádoba z růžovobílého skla o výšce cca 10 cm, u které je připevněn zlacený štítek s německým nápisem, dle kterého se jedná o nádobu s krví sv. Inocence, nicméně její bližší obsah nebyl zkoumán (Beneš, Hrabáková, 1998, 90). Je pravděpodobné, že jde o novověkou skleněnou nádobu, uvnitř které by měly být uloženy pozůstatky původní skleněné lahvičky z katakomb, což by ale prokázal jen její detailnější průzkum. Bližší antropologické zhodnocení ani další analýzy zde ve své době nebyly provedeny.

## **7.2 Sv. Primitiv a sv. Konstantius z kostela Nanebevzetí Panny Marie v Brně**

V roce 2003 byl na žádost rektora jezuitského kostela P. Františka Pevného proveden RNDr. Tomášem Dacíkem antropologický průzkum ostatků sv. Primitiva a sv. Konstantia z brněnského jezuitského kostela Nanebevzetí Panny Marie. Při této příležitosti byly ostatky vyjmuty z relikviářů a následně proběhlo restaurování přítomného textilu a ozdob (Herold, 2016, 119).



Sv. Konstantius byl do Brna přivezen roku 1623, nicméně až v roce 1632 byl po několika dřívějších přesunech v rámci města slavnostně přenesen do kostela Nanebevzetí Panny Marie a tam uložen (Herold, 2016, 105–106). Jeho ostatky původně pochází pravděpodobně z katakomb sv. Hermeta. Naopak relikvie sv. Primitiva se do Brna dostaly později (v roce 1636) a byly získány patrně v katakombách sv. Kalixta (Herold, 2016, 118). Příčinou nejistoty konkrétního původu obou ostatků je absence jejich autentik, které by název konkrétních podzemních pohřebišť uváděly. V Brně se brzy po jejich slavnostním přenesení rozvinul významný kult a oba svatí byli považováni za důležité pomocníky a přímluvce a především za patrony města (Herold, 2016).

Ostatky sv. Primitiva a sv. Konstantia nepředstavují zkompletované ostatkové skelety. Jedná se o soliterně umístěné kosterní pozůstatky, které jsou navíc rozdělené do několika relikviářů. Vedle hlavních prosklených relikviářů se jedná o další menší relikviáře umístěné na hlavním oltáři, na oltáři sv. Jana Nepomuckého a v rámci pokladu zdejšího jezuitského kostela. Antropologickému průzkumu byl podroben pouze obsah hlavních relikviářů, které byly určeny ke konzervaci. U sv. Konstantia bylo shledáno, že se v případě lebky a některých kostí jedná o imitace. Na základě zbylých kosterních pozůstatků bylo možné pouze stanovit, že šlo o jedince vyššího věku. V případě sv. Primitiva byla též lebka a některé kosti osového skeletu umělé. Dle délky humeru byla odhadnuta původní výška jedince pohybující se kolem 170 cm. Na jediném přítomném obratli byly pozorovány degenerativně-produktivní změny a na dalších kostech artrotické změny. V relikviáři byly přítomny dvě stranově stejné diafýzy *tibiae* (Herold, 2016, 119).<sup>58</sup>

Zajímavým zjištěním jsou obě umělé lebky vyrobené ze dřeva, které jsou navíc podměrečné. Analogií zde mohou být například ostatky sv. Deodata z německého Waldsassen, které též obsahují celou uměle vytvořenou lebku (Koudounaris, 2013, 117). Některé další umělé kosti sv. Primitiva a sv. Konstantia, včetně kostí dlouhého typu, jsou vyrobené z tvarovaného papíru (Herold, 2016, 119). Další kosterní pozůstatky se mohou nacházet v ostatních výše zmíněných relikviářích, jiné byly pravděpodobně nepřítomné už v původním souboru dovezeném z katakomb. Určení kompletního složení skeletů obou světců by umožnil antropologický průzkum provedený na veškerých ostatcích umístěných v několika dalších relikviářích. Ten by

---

<sup>58</sup> Kompletní antropologický posudek (Dacík, 2003) uložen v archivu Rezidence Tovaryšstva Ježíšova v Brně, Kozí ulici čp. 8 (Herold, 2016, 119, pozn. 71).

zároveň dovolil bližší pozorování demografických ukazatelů. Duplicita *tibie* v rámci ostatků sv. Primitiva svědčí o přítomnosti minimálně dvou různých jedinců, přičemž je otázkou, kdy a jakým způsobem se druhá *tibia* v souboru ocitla. Malá reprezentativnost souboru obsahujícího pouze některé kosterní pozůstatky nedovolila bližší antropologická pozorování včetně odhadu věku dožití a pohlaví. Kromě antropologického zhodnocení zde nebylo přistoupeno k dalším analýzám.

### **7.3 Sv. Reparát z kláštera minoritů v Českém Krumlově**

Relikviář s ostatky sv. Reparáta je od roku 1998 uložen na Státním hradu a zámku Český Krumlov. Vzhledem k jeho špatnému stavu bylo v letech 2010–2011 přistoupeno k jeho kompletní renovaci a k restaurování jeho obsahu (Kalabisová, 2010; 2011). Součástí této akce bylo i studium archivních pramenů týkajících se osudů zmíněných ostatků (Prokopová, 2010; 2011) a podrobný antropologický průzkum provedený RNDr. Petrou Stránskou (Stránská, 2010).

Autentika byla k ostatkům sv. Reparáta vydána 6. 11. 1769 v Římě a stanovuje, že z katakomb sv. Anežky byla vyjmuta vedle těla mučedníka i nádobka s jeho krví. Do Českého Krumlova dopravil zapečetěné ostatky zdejší měšťan Leyrer roku 1772. Bohatou výzdobu a kompletaci provedly místní klarisky. Slavnostní translace proběhla 26. 7. 1772 a její hlavní součástí bylo velkolepé procesí vedoucí od farního kostela sv. Víta ke klášternímu kostelu. Vzhledem k době charakterizované již nastupujícím osvícenstvím se zde kult sv. Reparáta nerozvinul do takové šíře jako v případě jiných katakombálních svatých. Nedlouho po uložení do relikviáře v kostele musely být ostatky roku 1788 odstraněny a přesunuty na méně významné místo. Z přelomu 19. a 20. století pochází fotografie zobrazující prosklenou skříň s ostatky pod kruchtou klášterního kostela. V 1. polovině 20. století zároveň došlo k pozoruhodné transformaci tohoto kultu, kdy byl sv. Reparát zaměněn s mučenicí sv. Reparátou (Prokopová, 2010, 540–565).

Jedná se o zkompletovaný skelet v ležící pozici, přičemž pravá ruka symbolicky podepírá hlavu (Obr. 48). V rámci kompletace zde nebylo využito umělé figuríny podobně jako v případě výše zmíněného sv. Inocence z Vimperku. Místo toho byly jednotlivé kosterní pozůstatky propojeny mezi sebou drátky, klouby byly omotané bandáží lepenou kličem a hrudní koš s páteří byly zajištěny dřevěným prknem pokrytým papírem. Lebka byla nasazena na kovový trn a upevněna na dřevěnou podložku. Nosná konstrukce lebky byla následně zakryta nákrčníkem z kartonu

potáženého sametem a pokrytého četnými ozdobami. Skelet je opatřen oděvem antického stylu s krátkou suknicí červené barvy, která je zdobená korálky a dracounovou výšivkou. Na hlavě je osazena koruna charakteru vítězného věnce tvořeného umělými květy, korálky a perlami (Obr. 49). V relikviáři se dále nachází i ratolest tvořená zelenými korálky. Při restaurování relikviáře byly uvnitř hrudního koše nalezeny fragmenty skleněné nádoby „s krví mučedníka“. V současném zrestaurovaném stavu je slepená nádoba umístěna na svém původním místě na hrudníku světce (Obr. 50). Nádoba byla původně obalena hedvábným taftem a opatřena ozdobami. V horní části se nachází síťovina a páska s nápisem „*Sangu Reparatus*“. Celková bohatá výzdoba skeletu a oděvu je tvořena různými prvky a materiály. Využity jsou umělé květy, dracoun, zlaté a stříbrné drátky, korálky či imitace perel a drahokamů. Z textilu je zastoupen hedvábný taft či samet a síťovina. Jednotlivé výzdobné prvky jsou k ostatkům nebo látkám připevněny lepením nebo pomocí drátků a provázků. V případě umělých květů byla aplikována mikroskopická analýza a FTIR spektrum, které prokázaly, že se jedná o slisovaná slepená hedvábná vlákna upevněná na drátek a nabarvená (Kalabisová, 2011).

Při restaurování byly ze skeletu sejmuty některé výzdobné prvky, ale samotná kostra nebyla kompletně demontována. Z tohoto hlediska byl i souběžně prováděný antropologický průzkum omezen zhoršenou vizuální dostupností některých kostí a jejich častým překrytím textiliemi nebo ozdobami. Bylo zaznamenáno několik případů neanatomické pozice kostí. Pravá *ulna* a *radius*, oba *femury* i *tibie* byly stranově zaměněny. V loketních kloubech byly lokalizovány kosti hlezenní (*talus*). Zcela chyběly obě *scapuly* a *claviculy*, *sternum*, některá žebra a obratle, *patelly* a některé kosti ruky a nohy. Většina článků prstů, *metakarpů* a *metatarzů* byla nahrazena imitacemi ze dřeva. Antropologickým průzkumem bylo zjištěno, že je celý skelet složen minimálně ze dvou jedinců. *Calvaria* a postkranální skelet náležejí dospělému jedinci a *mandibula* nedospělému jedinci. Věk dožití dospělého byl stanoven do rozmezí 35–50 let. U dítěte byl věk odhadnut dle stavu prořezání zubů na 7–8 let (*infans III*). Výsledky odhadu pohlaví dle znaků na lebce byly nejednoznačné, ale spíše vypovídaly o mužském pohlaví. Pánev byla naopak určena jako ženská. Ostatkový skelet sv. Reparáta byl tedy pravděpodobně složen z více než dvou jedinců. Nasvědčuje tomu i křížová kost, která anatomicky neodpovídá přítomným pánevním kostem. Celková stavba skeletu byla spíše gracilní a svalové úpony byly slabé. Výška byla určena dle

délky *femuru* na 154 cm. Z hlediska patologie byly na hrudních obratlech zachyceny stopy spondylózy. Odběr vzorků na další analýzy nebyl realizován (Stránská, 2010).

#### 7.4 Sv. Sekundina z kostela sv. Ignáce v Jičíně

Ostatky sv. Sekundiny znovuobjevené roku 2011 v menze oltáře sv. Františka Xaverského byly o rok později podrobeny restaurátorskému, antropologickému a historickému průzkumu (Kracík, Horáková, 2014). Jedná se o nekompletované ostatky soliterně rozmístěné na textilních poduškách uvnitř dřevěného řezbářsky zdobeného relikviáře s několika prosklenými okénky (Obr. 51). Ostatky vyzvednuté v římských katakombách sv. Kalixta se do Jičina dostaly prostřednictvím litevského jezuitu N. Lancicia, který mezi lety 1637–1639 působil ve zdejší jezuitské koleji. Později v roce 1650 se rozhodl darovat ostatky sv. Sekundiny získané v Římě jičínským jezuitům. Zde až do roku 1658 spočívaly v domácí kapli jezuitské koleje. Dne 14. července zmíněného roku se uskutečnila slavností translace, při které byly ostatky sv. Sekundiny přeneseny z kostela Všech svatých pod vrchem Zebínem do jezuitského kostela sv. Ignáce v Jičíně. Poté se každoročně konaly oslavy sv. Sekundiny připomínající tuto translaci (Kracík, Horáková, 2014, 166). Následně se zde vedle úcty k obrazu Panny Marie Rušánské rozvinul i významný kult ostatků mučednice sv. Sekundiny. O její oblíbenosti vypovídá například četné využívání jména Sekundina jako jména křestního vyplývající z místních matrik (Kracík, Horáková, 2014, 168). Stejně jako v případě většiny katakombálních svatých i zde začalo později docházet k úpadku tohoto kultu. Relikviář původně umístěný na bočním oltáři sv. Sekundiny v kostele sv. Ignáce v Jičíně byl při opravách kostela roku 1900 odstraněn a uložen na neznámé místo. K jeho znovunalezení došlo až roku 2011. Relikviář ve své původní podobě byl uschován uvnitř menzy oltáře sv. Františka Xaverského, který byl zřízen na místě staršího oltáře sv. Sekundiny. Ostatky tak *de facto* zůstaly na svém místě, ale byly vizuálně skryty (Kracík, Horáková, 2014, 168–173).

V rámci kostela i mimo něj se nachází několik ikonografických zobrazení sv. Sekundiny. Jedná se především o oltářní obraz od Karla Škréty, na kterém je znázorněna stojící postava sv. Sekundiny s andělem, který ji na hlavu klade věnec. V pozadí je patrná scéna umučení sv. Sekundiny stětím mečem (Obr. 5). Na jakém základu tato legenda vznikla, není známo. Určitý význam mohla mít absence lebky mezi svatými ostatky, kterou bylo možné teoreticky spojit se stětím (Kracík, Horáková, 2014, 166). Pokud tomu tak skutečně bylo, jedná se o legendu nikoli převzatou z

příběhu jiného stejnojmenného a známějšího svatého, jak bylo běžné, ale o legendu vytvořenou přímo na základě charakteru získaných ostatků. Dalším ikonografickým zobrazením sv. Sekundiny je její socha vytvořená dle Škrétova obrazu, která byla umístěna na mladší oltář sv. Františka Xaverského. Dále se dochovalo několik devočních grafik a malovaný medailon na barokním kalichu s vyobrazením sv. Sekundiny (Kracík, Horáková, 2014).

Vlastní ostatky sv. Sekundiny jsou umístěné v dřevěné řezbářsky zdobené schráně, která je opatřena několika prosklenými otvory z přední strany i z obou bočních stran, a skládá se ze tří odnímatelných pater. Největším dílem je spodní patro postavené na čtyřech ozdobných nožkách a v horní části doplněné o balustrádu. Na něj nasedá druhé střední patro a nejmenší první patro zakryté poklopem. Při restaurování relikviáře byly doloženy celkem čtyři různé úpravy jeho povrchu. Původně byla schránka natřena na bílo, přičemž řezby byly zlaceny. V případě prosklených otvorů bylo zjištěno, že se částečně jedná o původní barokní sklo a částečně o novější sklo z 19. století (Kracík, Horáková, 2014, 177–184). Přítomné kosterní pozůstatky byly přišity na textilní podušky, které byly rozmístěné u zmíněných prosklených otvorů (Obr. 52). Na jedné byl zachován mosazný špendlík, který zde byl zřejmě zapomenut při našívání ostatků. Podušky byly vyrobeny z bavlněného sametu a vlněného kepru vínové barvy a po obvodu byly ozdobeny zlatou krajkou. Jednotlivé kosti byly zabaleny do proužků hedvábného atlasu a do bílého tylu a ovinuty dracounem. Na zadní straně jedné podušky umístěné v horním patře relikviáře bylo našito textilní poutko sloužící k vyjímání a ukazování této podušky s ostatky i mimo relikviář. V prostředním patře byly vedle kosterních pozůstatků přítomny i výzdobné prvky v podobě skleněné bižuterie imitující drahé kameny (Obr. 52; Kracík, Horáková, 2014, 184–187).

V rámci novověku došlo patrně k několikerému dělení ostatků sv. Sekundiny, přičemž většina byla uložena ve zmíněném schránkovém relikviáři. Určitá menší část byla roku 1663 uložena do základního kamene kostela Narození Panny Marie v Popovicích. Jeden drobný ostatek je umístěn v relikviáři tvaru slunce a je opatřen nápisovou páskou se jménem sv. Sekundiny. V roce 1932 byla v podkroví jičínského kostela nalezena dřevěná herma dívky s drobnou relikvií umístěnou v hrudi. Mohlo by se jednat buď o dřevěnou sochu, která byla dle písemných zpráv nošena po chrámu po slavnostní translaci, nebo jde o nástavec, který se původně nacházel v horní části hlavního relikviáře s ostatky sv. Sekundiny (Kracík, Horáková, 2014, 193–194).

Za účelem antropologického posouzení kosterních pozůstatků a restaurování textilu byly jednotlivé ostatky sejmuty z podušek a zbaveny textilních obalů. Antropologický průzkum provedli Marcela Víšková a Vítězslav Kuželka. V relikviáři bylo přítomno celkem 31 lidských kosterních pozůstatků. Zastoupena byla většina skeletu: několik obratlů, několik fragmentů žeber, část *sterna*, fragment jedné *scapuly*, oba *humery*, dva levé *radie*, pravý *radius*, levá *ulna*, fragmenty pánve, oba *femury*, jedna *patella*, obě *tibie* a některé *metatarzy*. Chyběla zde tedy především lebka a některé další kosti, případně jejich fragmenty. Všechny kosterní pozůstatky byly v relativně dobrém stavu. Na jejich povrchu se nacházely otisky tylu, kterým byly ovinuty. Zjištěné metrické hodnoty ukázaly vzájemný nepoměr v rozměrech obou *humerů* a *femurů*. V případě, že tyto kosti pocházejí z jednoho jedince, se může jednat o doklad nestejnomyšerného zatěžování těla. Na některých žebrech byly zaznamenány artrotické změny a *patella* vykazovala stopy artrózy kolenního kloubu (*gonarthrosis*). Při průzkumu ostatků byla prokázána přítomnost minimálně dvou jedinců, kdy celkem 5 kostí náleželo dospělému jedinci<sup>59</sup> a zbylých 26 dítěti. Většina kostí tedy patřila nedospělému jedinci. Toto zjištění odpovídá novověkým písemným pramenům, které pro sv. Sekundinu a její ostatky používají pojem *Virguncula* (panenka) nebo *corpusculum* (tělíčko; Kracík, Horáková, 2014, 193). Věk nedospělého jedince byl rámcově zařazen do kategorie *infans III* (7–13 let). Výška postavy počítaná z rozměrů pravého *femuru* byla stanovena na 127–130 cm. Pohlaví nedospělého jedince nebylo možné na základě fyzické antropologie určit. Plánované odebrání vzorku kosti na DNA analýzu a případně na radiokarbonové datování bylo zamítnuto (Kracík, Horáková, 2014, 189–193).

## 7.5 Sv. Auracián z kostela sv. Mikuláše v Českých Budějovicích

Ostatky sv. Auraciána přivezl do Českých Budějovic roku 1644 kapucínský generální provinciál P. Ludvík z Rosenheimu. Dochovaná autentika je datována k 1. červenci 1643 a stanovuje, že byly ostatky vyzdvíženy z katakomb sv. Kalixta. 2. října 1643 byl papežem vydán i apoštolský list zakazující další dělení ostatků (Kolektiv, 2015, 11–12; Reban, 1918a, 427–428). Mezi lety 1644–1670 byly ostatky sv. Auraciána prozatímně uloženy v kapucínském klášteře sv. Anny, neboť kostel sv. Mikuláše, pro který byly relikvie určeny, byl stále opravován po ničivém požáru z

---

<sup>59</sup> Dospělému jedinci byly přiřazeny dva fragmenty žeber, jeden levý *radius*, *patella* a loďkovitá kost (*os naviculare*; Kracík, Horáková, 2014, 193).

roku 1641 (Adámek *et al.*, 2015). Slavnostní translace do kostela sv. Mikuláše proběhla 4. srpna 1670 a ostatky byly následně uloženy na oltář sv. Auraciána v severní kapli. Zde zůstaly až do roku 1785, kdy byly přemístěny na hlavní oltář. Mezi lety 1913–1969 se relikviář nacházel v tumbě nově zřízeného oltáře s obrazem sv. Auraciána. V 2. polovině 20. století byly ostatky dočasně uloženy na děkanství v Českých Budějovicích a koncem 80. let byl relikviář navrácen do kostela sv. Mikuláše a umístěn do niky v jižní kapli (Kolektiv, 2015, 12–14). Z hlediska těchto četných přesunů relikviáře s ostatky se jedná o typickou ukázkou jejich multiplicitního uložení.

O důležitosti a oblibě tohoto světce vypovídá jeho zvolení patronem města Českých Budějovic, nebo využívání jeho neobvyklého jména při křtu narozených dětí (Reban, 1918b, 534). Sv. Auracián je v rámci Českých Budějovic také několikrát ikonograficky zpodobněn. Již roku 1644 byla umístěna jeho socha na průčelí opravovaného kostela sv. Mikuláše. Další socha sv. Auraciána byla umístěna i na mariánské sousoší z let 1716. Světec je zpodobněn i v obrazové formě, například na vedutě Českých Budějovic, která je součástí obrazu Panny Marie Budějovické z roku 1677 nebo na oltářním obraze (Kolektiv, 2015, 12–14).

Jedná se o nezkompletované ostatky uložené uvnitř jedné prosklené relikviářové schránky (Obr. 53). Uprostřed je umístěna lebka, která je pomocí kovové osy pevně připevněna k podkladu a zároveň je vyplněna měkkým textilním materiálem (Thomová *et al.*, 2019, 802). Kolem jsou na dřevěné podložce potažené vínovým sametem volně rozmístěny ostatní kosti nebo jejich fragmenty (Kolektiv, 2015, 16). Na lebce je osazen věnec tvořený drátky, korálky a umělými listy. V rozích relikviáře se nacházejí drobné jehlancovité schránky obsahující patrně rozpadlé části kostí (Obr. 54; Thomová *et al.*, 2019, 798).

Na žádost Děkanství v Českých Budějovicích byl roku 2014 proveden odborný průzkum ostatků sv. Auraciána se zapojením fyzické antropologie, radiokarbonového datování a rentgenové fluorescence (Kolektiv, 2015; Thomová *et al.*, 2019). Průzkum se uskutečnil přímo v sakristii kostela sv. Mikuláše, kde došlo k otevření relikviáře. Na základě morfoskopického pozorování kosterních pozůstatků a jejich charakteru bylo stanoveno, že je soubor složen pravděpodobně z kostí jednoho jedince. Míra zachovalosti byla poměrně nízká, ostatky byly fragmentarizované, křehké a křídovité (Thomová *et al.*, 2019, 798–799). Tento špatný stav vykazovaly ostatky patrně již v době barokní úcty k sv. Auraciánu, o čemž vypovídá zpráva městské rady informující o nevhodnosti každoročního nošení ostatků ve veřejném průvodu právě z důvodu jejich

horšího stavu zachování (Reban, 1918b, 532). Kromě lebky byly uvnitř relikviáře identifikovány i fragmenty obou *humerů* a *femurů*, část pravého *radiu* a pravé *tibie* a některé články prstů ruky. Pohlaví jedince bylo stanoveno na základě sledování pohlavně specifických znaků na lebce jako spíše ženské. Odhad věku byl vzhledem k špatné zachovalosti kosterních pozůstatků problematický. Dle stavu osifikace *radiu* a *tibie* se jednalo o jedince juvenilního až dospělého, staršího patnácti let. Výšku postavy nebylo možné vzhledem k absenci celých dlouhých kostí stanovit. Všechny přítomné kosterní pozůstatky vykazovaly gracilní formu. V případě *tibie* byla identifikována zhojená zlomenina. V horní čelisti byl mezi řezáky zaznamenán nadpočetný vmezeřený zub tzv. *mesiodens*, který je možné považovat za genetickou vadu (Thomová *et al.*, 2019, 797–801).

V případě ostatků sv. Auraciána bylo přistoupeno i k odebrání vzorku kosti za účelem radiokarbonové datace. Získán byl malý zlomek dlouhé kosti, ze kterého byl následně extrahován bioapatit a vosk, kterým byla kost napuštěna. Bioapatit z kosti byl po kalibraci datován do rozmezí let 200 BC – 131 AD, přičemž přesnost datace byla poměrně nízká kvůli malému množství získaného materiálu. Datace vosku spadala po kalibraci do období 1497–1646 AD a k úpravě kostí voskem tedy došlo v období mezi jejich vyzvednutím z římských katakomb a dočasným uložením v kapucínském klášteře sv. Anny (Thomová *et al.*, 2019, 801).

Na ostatcích kromě lebky byly zachovány stopy zlacení povrchu pomocí kovové folie. Nejednalo se o pozlacení celé plochy kostí ale spíše o určité ozdobné ornamenty. Prvkové složení této folie bylo zjištěno pomocí rentgenové fluorescence. Folie byla tvořena především zlatem s malou příměsí stříbra, mědi a zinku ve slitině. Metoda RFA byla uplatněna také v případě umělých lístků z věnce, které mohou imitovat vavřínové listy nebo listy zimostrázu. Dle výsledků lze stanovit, že jejich zelená barva je způsobena přítomností mědi, vedle které je v materiálu více obsažen i vápník (Thomová *et al.*, 2019, 801–802).

## **7.6 Sv. Felix z kostela Nejsvětější Trojice v Klášteře u Nové Bystřice**

Průzkum ostatků sv. Felixe zahrnující vedle antropologického posouzení i bližší analýzu některých výzdobných prvků a radiokarbonové datování byl proveden roku 2018 (Thomová *et al.*, 2019). Ostatky získal Jan Karel Jáchym Slavata z Chlumu a



Košumberka od papeže Inocence XI.<sup>60</sup> Samotná autentika je ale v současné době nezvěstná. Slavnostní translace do kostela Nejsvětější Trojice v Klášteře proběhla 28. 10. 1682 a ostatky byly v jejím rámci uloženy na oltář sv. Archanděla Michaela, kde se nacházejí stále (Thomová *et al.*, 2019, 803). Jedná se o nezkompletované ostatky soliterně rozmístěné v několika prosklených relikviářových schránkách různého charakteru (Obr. 55). Hlavní obdélná dvoupatrová schránka se zkoseným víkem je umístěna uprostřed a obsahuje většinu kosterních pozůstatků včetně lebky, která je opatřena věncem z umělých lístků a květů a zdobena korunou z korálků. Po jejích stranách se nacházejí celkem čtyři vysoké jehlancové relikviáře obsahující vždy jeden *femur* nebo *humerus* (Obr. 56). Kosterní pozůstatky jsou ozdobeny drátky, korálky a umělými květy. Pro potřeby průzkumu byla otevřena pouze jedna schránka s *femurem* a vrchní patro hlavní schránky s lebkou.

Na základě antropologického zhodnocení bylo zjištěno, že většina kostí vykazuje velmi dobrý stav zachování, bez výraznější fragmentace a poškození. Přítomny byly části prakticky celého skeletu. Chybějí pouze obě *ulny*, pravá *patella*, několik obratlů a některé kosti rukou a nohou. Dle celkového charakteru ostatků bylo stanoveno, že se pravděpodobně jedná o kosterní pozůstatky jednoho jedince. Pohlaví bylo dle charakteru pánevních kostí odhadnuto jako mužské. Věk byl sledován na základě stavu osifikace kostí a byl stanoven do rozmezí 21–24 let. Výška jedince počítaná z délky pravého *femuru* se pohybovala mezi 161,7–170,7 cm. Na horní i dolní čelisti byla zaznamenána zhojená lůžka po několika stoličkách, přičemž v případě jedné se mohlo jednat o ztrátu vlivem nemoci či úrazu. Na zubech byl identifikován zubní kámen. Některé hrudní a bederní obratle vykazovaly stopy Schmorlových uzlů vzniklých na základě stresu působícího na páteř (Thomová *et al.*, 2019, 803–807).

Za účelem radiokarbonového datování byl odebrán malý zlomek žebra, ze kterého byl extrahován kolagen. Výsledná kalibrovaná data spadají do rozmezí let 142–332 AD (s pravděpodobností 95,4 %; Thomová *et al.*, 2019, 807). Získány byly také tři vzorky různých kovových drátků přítomných na kosterních pozůstatcích. Na základě prvkové analýzy provedené pomocí metody rentgenové fluorescence bylo stanoveno, že dva vzorky pocházejí z pozlaceného měděného drátku a třetí vzorek z mosazného drátku (Thomová *et al.*, 2019, 807).

---

<sup>60</sup> Jan Karel Jáchym Slavata získal od papeže Inocence XI. kromě ostatků sv. Felixe i ostatky sv. Theodora, které byly uloženy v kostele sv. Kateřiny v Jindřichově Hradci také roku 1682 (Muk, 1940, 9).

## 8 Případové studie z Evropy a zámoří

V zahraničí je situace podobná jako na našem území. Existuje několik studií z různých zemí Evropy i Ameriky, které se přímo věnují průzkumu ostatků svatých z římských katakomb, ale jejich četnost je prozatím poměrně nízká. S rozvojem moderních a především nedestruktivních metod a s postupným nárůstem popularity tématu katakombálních svatých nepochybně v budoucnu přibudou i další odborné práce zaměřené tímto směrem. Bližší průzkumy byly prozatím provedeny v případě ostatků sv. Fortunata z města Serracapriola v Itálii (Dedouit *et al.*, 2014), sv. Candida a sv. Clary ze Solothurn ve Švýcarsku (Alterauge *et al.*, 2016), sv. Christiny a sv. Augustina z města Mosonmagyaróvár v Maďarsku (Kristóf *et al.*, 2015), anonymního katakombálního svatého z kláštera Rein v Rakousku (Renhart, 2015), sv. Fortunie z města Poggio Cinolfo v Itálii (Ghilardi, 2018; 2019), sv. Aurelia z města Porto v Portugalsku (Palmeirão, 2015; Palmeirão *et al.*, 2014; 2019) a v případě několika katakombálních svatých z Mexika (Sánchez Reyes *et al.*, 2016; 2018).

Přístup k průzkumu ostatků je v rámci těchto studií poměrně individuální. Některé vznikly na základě žádosti ze strany vlastníka ostatků ověřit identitu jedince (Dedouit *et al.*, 2014), jiné byly naopak realizovány primárně za účelem zjištění stavu ostatků pro potřeby restaurování (např. Palmeirão, 2015). Ve všech případech byla uplatněna fyzická antropologie, naopak radiokarbonové datování bylo využito pouze v případě sv. Candida a sv. Clary ze Solothurn (Alterauge *et al.*, 2016). Často se opakujícím jevem je v těchto zahraničních studiích především využívání radiologických metod umožňující studium vnitřního obsahu relikviáře i samotných kosterních pozůstatků bez fyzického zásahu do schrány. V některých případech, především pokud se jedná o kompletní umělou figuru s ostatky umístěnými uvnitř, představuje radiologie jediný způsob jejich detailnějšího průzkumu bez nutnosti složité dekompozice figury. Na našem území naopak zatím nebyla tato možnost průzkumu katakombálních svatých uplatněna.

### 8.1 Sv. Fortunato z města Serracapriola v Itálii

V roce 1726 byly ostatky sv. Fortunata dopraveny do kostela Santa Maria in Silvis ve městě Serracapriola v Itálii. V dopise napsaném papežem Innocentem XI. a datovaném k roku 1687 je uvedeno, že zmíněné ostatky byly nalezeny v římských katakombách papeže Pontiana a identifikovány na základě náhrobní destičky s nápisem *Fortunati Christi Martyris*. V hrobě měla být spolu s kosterními pozůstatky nalezena i

skleněná lahvička s údajnou krví mučedníka a olejová lampa (Dedouit *et al.*, 2014, 9). V současné době jsou ostatky uloženy ve stejném kostele uvnitř prosklené schrány. Nejedná se o kompletní ostatkový skelet, nýbrž o samostatně uložené nezkompletované kosterní pozůstatky, kdy ve středu schránky je umístěna lebka a kolem jsou rozmístěny zbylé ostatky.

Roku 2010 byla ze strany církevních představitelů kostela Santa Maria in Silvis ve městě Serracapriola vyslovena žádost o provedení odborného průzkumu ostatků přisuzovaných sv. Fortunatovi. Jelikož byl ale přístup k ostatkům omezen na jeden den a nebylo možné odebírat vzorky, bylo přistoupeno k metodě počítačové tomografie (MSCT).<sup>61</sup> Z pořízených snímků bylo následně provedeno antropologické zhodnocení kosterních pozůstatků. Jednotlivé kosterní pozůstatky byly vyjmuty ze schrány, přesunuty do specializované laboratoře, rozmístěny do anatomického uspořádání a podrobeny CT skenování. Z přítomných kostí byly takto zkoumány některé krční, hrudní a bederní obratle, lebka včetně dolní čelisti, oba *humery*, obě *ulny*, pravý *radius*, fragmenty pánve, oba *femury*, *fibuly* i *tibie*. CT průzkumu nebyly podrobeny fragmenty žeber a drobné kosti nohou. Pohlaví bylo odhadováno na základě morfoskopických i morfometrických charakteristik lebky pomocí vytvořených 2D i 3D rekonstrukcí (Obr. 57). Výsledky prokázaly, že se jedná o mužskou lebku. Pánev k odhadu využita nebyla vzhledem k špatnému stavu zachování. Bylo možné sledovat pouze velký sedací zářez (*incisura ischiadica major*), který vykazoval hodnoty typické spíše pro ženské pohlaví. V rámci odhadu věku nemohly být využity běžně aplikované postupy vzhledem k špatnému stavu zachování potřebných částí skeletu. Nebylo možné blíže sledovat oblasti *facies auricularis* a *facies symphysialis* na pánvi, sternální konec čtvrtého žebra ani stav obliterace lebečních švů. Z toho důvodu byly aplikovány méně běžné metody (Dedouit *et al.*, 2014, 12, Fig. 5). Výsledný věk byl odhadnut na širší rozmezí 20–40 let. Výška postavy byla počítána z délek *femurů* a *tibií*, přičemž výsledné hodnoty odpovídaly 153–156 cm. Na základě určitých rozměrů lebky byl sledován i pravděpodobný geografický původ kosterních pozůstatků a morfologická afinita. Zjištěna byla blízkost k populaci Berg, která je geograficky velmi blízká italské populaci. Z hlediska paleopatologie bylo zaznamenáno postmortální narušení lebky, ke kterému došlo při její manipulaci v minulosti. Některé chybějící zuby byly též ztraceny *postmortem*. Stopy onemocnění nebo traumat nebyly zjištěny. Počet jedinců přítomných

---

<sup>61</sup> MSCT = *multislice computer tomography*. Jedná se patrně o první případ využití této metody v rámci studia konkrétních ostatků katakombálního svatého (Dedouit *et al.*, 2014, 9).

v rámci ostatků sv. Fortunata nebylo možné objektivně sledovat, ale duplicitní kosterní pozůstatky nebyly přítomny. Jelikož nebylo umožněno odebrat vzorky kosterních pozůstatků, nemohly být provedeny další analýzy zahrnující absolutní dataci nebo archeogenetiku (Dedouit *et al.*, 2014).

## 8.2 Sv. Candidus a sv. Clara ze Solothurn ve Švýcarsku

Jednou ze zatím nejkompexněji pojatých studií ostatků katakombálních svatých v zahraničí je průzkum relikviářů sv. Clary a sv. Candida ze švýcarského města Solothurn (Alterauge *et al.*, 2016). Využita byla nedestruktivní metoda za pomoci mobilní projekční radiografie, kterou bylo možno aplikovat na kompletní skelety *in situ*, aniž by musely být vyjmuty ze schrán. Na základě vzniklých snímků byly provedeny antropologické odhady pohlaví a věku a byly sledovány patologické změny. Z odebraných vzorků kostí bylo následně provedeno i radiokarbonové datování.

Ostatky sv. Candida a sv. Clary byly původně uloženy na bočních oltářích klášterního kostela Namen Jesu ve městě Solothurn. Při renovaci kostela v 70. letech 20. století byly oba relikviáře odstraněny a přesunuty na jiné místo (Amacher, 2016, 95). V současné době se nacházejí v muzeu ve městě Solothurn.<sup>62</sup> K ostatkům sv. Clary je dochována autentika informující o vyzvednutí ostatků z římských katakomb sv. Priscilly roku 1747. Na této autentice je zajímavé její provedení. Ačkoli se v tomto období již běžně vyskytovaly předtištěné formuláře, autentika sv. Clary je psána ručně a je doplněna barevně malovaným vegetativním orámováním (Amacher, 2016, 105). Do kláštera v Solothurn byly ostatky dopraveny o šest let později roku 1753. Jedná se o celé zkompletované ostatkové skelety v ležící poloze s hlavou natočenou k pozorovateli a podepřenou textilním polštářem. V rukou svírají zlacenou palmovou ratolest a meč a na jejich hlavách je umístěn vavřínový věnec a paprscitá svatozář. Oba skelety jsou oděny do nákladných textilií a bohatě pokryty výzdobnými prvky ze skla a korálek, které částečně zakrývají vlastní kosterní pozůstatky obalené gázou. Lebky jsou vizuálně patrné a nejsou opatřeny žádnými maskami (Obr. 58; Obr. 59). Dřevěné a z přední strany prosklené relikviáře jsou uvnitř čteně vyloženy textilními baldachýny a podložkami. V zadní části schrán je umístěn malý relikviář obsahující předměty nalezené spolu s ostatky v katakombách (Alterauge *et al.*, 2016, 574).<sup>63</sup> Prosklené schránky byly běžně zakryté malovanými deskami, které byly sejmuty pouze o svátcích a

<sup>62</sup> Jedná se o *Historisches Museum Blumenstein Solothurn*.

<sup>63</sup> Bližší popis ani identifikace těchto předmětů nejsou v článku uvedeny.

nedělích (Amacher, 2016, 102). Zkompletování a výzdobu ostatků provedly místní jeptišky z kláštera Namen Jesu, které měly mnoho zkušeností s tzv. klášterními pracemi. V archivu zdejšího kláštera se dochoval unikátní dokument, který obsahuje podrobný postup, kterým se mají řeholnice řídit při sestavování ostatků (Amacher, 2016, 97).

V roce 2013 byl proveden průzkum ostatků obou svatých. Pomocí přenosného radiografického zařízení byly vytvořeny snímky celých těl (Obr. 60) i samostatných částí. Z těchto radiografických snímků bylo provedeno antropologické zhodnocení skeletů. Pro odhady pohlaví a věku byly využity části skeletu, které se používají méně běžně, neboť typické oblasti byly i na snímcích většinou zakryty ozdobnými prvky. Vizuálně byly hodnoceny pouze lebky. V případě sv. Candida bylo stanoveno mužské pohlaví a věk v rozmezí 20–40 let.<sup>64</sup> Kosterní pozůstatky sv. Clary byly vyhodnoceny jako ženské a věk byl odhadnut také v rámci intervalu 20–40 let. Výška nebyla počítána vzhledem k možnému zkreslení výsledků. U sv. Candida byla zjištěna intravitální ztráta druhého pravého horního *premoláru*, který byl uvnitř relikviáře nahrazen kamennou imitací. Některé zuby sv. Clary vykazovaly stopy zubních kazů. Stopy určitých nemocí či traumat nebyly v obou případech zaznamenány. Z hlediska bližšího charakteru přítomných kostí bylo zjištěno, že v obou případech se vždy jedná o kosterní pozůstatky jednoho jedince. Přítomny byly téměř kompletní skelety. Chyběly pouze některé drobné kosti ruky a nohy a u sv. Clary i některá žebra. Všechny kosterní pozůstatky byly zkompletovány v anatomické poloze včetně správné laterality, což nebývá u katakombálních svatých běžnou praxí a vypovídá to o znalosti anatomie osob, které kompletaci prováděly (Alterauge *et al.*, 2016). V tomto případě se jednalo o zmíněné jeptišky ze zdejšího kláštera. Dochovaný dokument s pokyny k sestavení ostatkových skeletů zmiňuje hned v prvním bodě nutnost získání určitého grafického zobrazení anatomie lidské kostry od místního lékaře (Amacher, 2016, 97). Z tohoto důvodu byly patrně kosterní pozůstatky sestaveny zcela správně.

Na základě radiografických snímků bylo možné sledovat i vnitřní konstrukci skeletů a způsob jejich zformování. Stabilizaci zkompletovaného skeletu tvořila hlavní kovová konstrukce, na kterou byly upevněny dráty spojující jednotlivé kosti zabalené do gázy. Lebka s hrudníkem byla spojena pomocí železné tyče. Konstrukční prvky i samotný skelet byly zakryty textilem a ozdobami, pouze některé kosterní pozůstatky

---

<sup>64</sup> Zajímavé srovnání poskytuje dochovaná zpráva z roku 1824, kdy byl relikviář sv. Candida poničen požárem a ostatky byly znovu vyzdobeny. K této události byl přizván i místní lékař, aby posoudil ostatky. Ten stanovil, že se dle jeho pozorování jedná o kostru mladého člověka ve věku 15 nebo maximálně 16 let (Amacher, 2016, 103–104).

zůstaly částečně patrné (například žebra). Chybějící kosti byly nahrazeny dřevěnými imitacemi (Alterauge *et al.*, 2016). V tomto případě by bylo velmi zajímavé detailní srovnání výsledků radiografického průzkumu s pokyny k sestavení ostatků uvedenými v dokumentu zachovaném v klášterním archivu. Zde je uveden postup a prostředky, kterými mají být jednotlivé kosti sestaveny. Zmíněno je i pořízení dřevěných imitací chybějících kostí, na které měly být přilepeny drobné úlomky ostatků (Amacher, 2016, 98).

V případě obou svatých bylo provedeno i radiokarbonové datování kosterních pozůstatků. Ze sv. Candida byl odebrán vzorek z pravého *radie* a u sv. Clary z prvního pravého žebra. Výsledné datace spadaly do horizontů 259–415 AD u sv. Candida a 128–315 AD v případě sv. Clary (Alterauge *et al.*, 2016, 576–577). Získané výsledky byly komparovány s informacemi dostupnými pro tradičně známé světce sv. Candida a sv. Kláru, ačkoli je evidentní, že se v případě zkoumaných ostatků jedná o jiné anonymní jedince pohřbené v římských katakombách. Data zjištěná pro ostatky sv. Candida včetně datace prakticky odpovídají historické osobnosti sv. Candida, jehož pravé ostatky jsou ale dle tradice uloženy na jiném místě. Život sv. Kláry z Assisi spadá do 13. století, kterému datace ostatků ze Solothurn zcela jistě neodpovídá. Důvodem získání ostatků sv. Clary z římských katakomb mohla být snaha vlastnit ostatky se jménem patronky kláštera Namen Jesu, kterou byla právě sv. Klára z Assisi (Alterauge *et al.*, 2016, 578).

### **8.3 Sv. Christina a sv. Augustin z města Mosonmagydróvár v Maďarsku**

Ostatky sv. Christiny a sv. Augustina z kostela sv. Gottharda ve městě Mosonmagydróvár v Maďarsku byly mezi lety 2012–2014 podrobeny radiologickému a antropologickému průzkumu (Kristóf *et al.*, 2015; Kristóf, 2015). Jedná se o dva celé zkompletované skelety v ležící poloze uložené v samostatných relikviářích. Jednotlivé kosti jsou vzájemně propojeny pomocí různých konstrukcí. Na umělé torzo hrudníku jsou vně připevněna žebra. Skelety jsou oblečeny do oděvu v barokním stylu a opatřeny četnými výzdobnými prvky. Ostatky daroval roku 1776 papež Pius VI. arcivévodkyni Marii Kristině Habsbursko-Lotrinské a vévodovi Albertu Kazimírovi Sasko-Těšínskému, kteří je následně věnovali kapucínskému klášteru ve městě Mosonmagydróvár. Dle autentik pocházejí kosterní pozůstatky z katakomb sv. Cyriaky a do Maďarska byly dopraveny v dřevěné schráně pokryté sametem (Kristóf *et al.*, 2015).

První fáze průzkumu ostatků proběhla roku 2012 a byla zaměřena na nedestruktivní radiologický průzkum zahrnující počítačovou tomografií (CT) a konvenční digitální radiografií. Za tímto účelem byly ostatkové skelety vyjmuty ze schrán, ale nebyly odstrojeny ani rozebrány. Pořízené radiologické snímky celých skeletů byly využity pro základní antropologické zhodnocení a stanovení přítomných kostí a výzdobných prvků. Zároveň byly určeny pro plánované restaurátorské práce. Radiologické snímky přinesly zajímavá zjištění. V obou případech bylo doložené časté neanatomické uložení kostí. Některé zcela chyběly nebo byly nahrazeny imitacemi z jiného materiálu. Pozorovány byly i zlomeniny a jiná poškození kostí vzniklá patrně postmortálně. Zjištěn byl bližší způsob zkompletování ostatků, vnitřní struktura figury a umístění jednotlivých ozdob a textilu. Antropologický odhad pohlaví, věku či výšky jedinců se nepodařilo pomocí radiologických snímků provést, neboť potřebné anatomické prvky byly většinou zakryty (Kristóf *et al.*, 2015).

Vlastní restaurátorské práce byly provedeny mezi lety 2013–2014. V jejich rámci došlo k sundání textilního oděvu a částečnému rozebrání skeletu. Jednotlivé kosterní pozůstatky byly přímo antropologicky hodnoceny a zároveň byly samostatně podrobeny radiologickému průzkumu pomocí počítačové tomografie a konvenční radiografie. V případě ostatků sv. Christiny byl zjištěn špatný stav zachování lebky, která vykazovala stopy několika pravděpodobně postmortálních zlomenin. Bližší hodnocení lebky znemožňovala tenká průsvitná látka pokrývající lebku, která měla vedle dekoračního účelu i praktický a stabilizační charakter. Lebka obsahovala měkkou výplň a byla pomocí různých konstrukcí spojena s dolní čelistí a s třemi krčními a čtyřmi hrudními obratli (Obr. 61). Více obratlů nebylo v rámci skeletu přítomno. *Mandibula* s lebkou vykazovaly různé rozměry a nezapadaly do sebe, což naznačuje původ ze dvou různých jedinců. Na přítomnost více jedinců v rámci ostatků sv. Christiny poukazují i dvě levé kyčelní kosti umístěné v místě pánve, dvě *scapuly* různých rozměrů nebo dva pravé *radie*. Na horní i dolní čelisti byla pozorována ztráta zubů *antemortem* i *postmortem*. Množství kosterních pozůstatků bylo umístěno v neanatomické pozici nebo ve špatné orientaci. Obratle byly otočeny neanatomicky, pravou ruku tvořil levý *humerus*, místo *ulny* byla přítomna *fibula* a naopak na místě *fibul* se nacházely *ulny*, některé články prstů byly zaměněny za *metatarzy* a *patella* se nacházela na místě *metatarzu*. Žebra tvořená šesti páry a některé kosti rukou a chodidel byly vyrobeny z umělého materiálu. Sledováno bylo i pohlaví, věk a výška na základě různých kostí. Lebka patřila dle pozorovaných prvků ženě ve věku kolem 20 let. Pravá *scapula* vykazující degenerativní

změny byla přiřazena staršímu jedinci věkové skupiny *maturus*. Obě levé kyčelní kosti patřily zhruba dvacetiletým jedincům neurčeného pohlaví. Stáří jedince, ze kterého pocházela *mandibula*, bylo dle zubní abraze a intravitální ztráty zubů odhadnuto na 50 let. Výška postavy počítaná z délky *radiu* byla stanovena na 161 cm (Kristóf, 2015).

Ostatky sv. Augustina byly zformované podobným způsobem. Z páteře byly přítomny čtyři krční, čtrnáct hrudních a bederních obratlů a křížová kost a všechny byly otočeny o 180° oproti běžné pozici. Sedm párů žeber bylo připevněno na umělý hrudník v nesprávném pořadí a neanatomické poloze. Na pravé ruce byl přítomný levý *radius*. Levá dolní končetina byla tvořena pravou *tibií* a pravou *fibulou*, u pravé dolní končetiny to bylo naopak. *Talus* byl orientován opačně a uložen na místě patní kosti (*calcaneus*). Některé *metatarzy* a *metakarpy* byly opět zaměněné za články prstů. Přítomné byly také analogické imitace těchto kostí. O přítomnosti více jedinců vypovídá opět *mandibula* nezapadající do lebky, dva pravé *femury* nebo dvě pravé pánevní kosti. Místo levého *radiu* byla přítomna patrně zvířecí kost. Na lopatce a humeru byly pozorovány stopy fyzické aktivity v oblasti ramen. Celý skelet včetně lebky vykazoval charakteristiky typické pro mužské pohlaví. Věk byl odhadnut na 40–50 let. Dle délky levého *humeru* byla stanovena výška postavy na 162–165 cm (Kristóf, 2015).

Pomocí radiologických snímků i následného odstrojení a rozebrání skeletu bylo možné blíže sledovat způsob zformování ostatkových skeletů. Lebka byla v obou případech spojena s dolní čelistí a několika krčními obratli (Obr. 61). Podobně byly spojené i jednotlivé kosterní pozůstatky horních a dolních končetin a v případě sv. Augustina i část páteře s lopatkami. Hrudník byl tvořen umělým torzem, na které byla z vnější strany připevněna žebra. Pro spojení jednotlivých obratlů k sobě sloužila dlouhá dřevěná tenká tyč, na níž byly obratle navlečené. Kosti byly k sobě spojené zároveň i určitým materiálem na bázi lepidla. U ostatků sv. Augustina byla zjištěna sekundárně zlomená stehenní kost. Spojení jejích dvou fragmentů a jejich stabilizace byly provedeny pomocí papírové ruličky vsunuté dovnitř kosti. Zaznamenány byly také poměrně četné imitace kostí. V obou případech se jednalo o některé *metakarpy*, *metatarzy* a články prstů. U sv. Christiny byla navíc přítomna i umělá žebra našitá na hrudník. Umělé kosti rukou a chodidel byly vytvořeny z papírových ruliček, které byly na koncích zaoblené, a jejich povrch byl potřený neznámým bílým materiálem (Obr. 62). Na radiologických snímcích byl obraz těchto imitací snadno zaměnitelný za porotické kosti (Obr. 63; Kristóf, 2015).



Odebrání vzorků na radiokarbonové datování nebo další analýzy nebylo provedeno. Hlavním cílem zde bylo kompletní restaurování ostatků a zároveň jejich radiologický a antropologický průzkum. Výsledky poskytly důležité informace o složení ostatků a způsobu jejich kompletace i o identitě jedinců, jejichž kosterní pozůstatky jsou v relikviářích přítomny.

#### **8.4 Anonymní katakombální svatý z kláštera Rein v Rakousku**

V rámci restaurování bočního oltáře sv. Josefa v rakouském klášteře Rein byla při jeho rozebírání nalezena malá dřevěná a špatně zachovalá schránka obsahující jednotlivé lidské kosterní pozůstatky, skleněnou nádobku a fragmenty drátěných konstrukcí, textilu a ozdob. V roce 2012 byly jednotlivé kosti podrobeny antropologickému zhodnocení s předpokladem, že se jedná o ostatky svatého z římských katakomb (Renhart, 2015).<sup>65</sup> Ve schránce byl přítomen téměř kompletní skelet. Lebka byla ve fragmentárním stavu a skládala se z fragmentů temenní, týlní, spánkové a čelní kosti, z levé části horní čelisti a z poloviny dolní čelisti. Na základě antropologických metod bylo stanoveno, že se jedná o kosterní pozůstatky ženy ve věku 19–25 let a o výšce 158,7 cm. Stopy nemocí či traumat nebyly doloženy. Z hlediska charakteru kostí bylo možné určit, že šlo o jedince gracilní postavy se středně silnými svalovými úpony. Prakticky na všech kosterních pozůstatcích se nacházely části původního oděvu nebo ozdobných a konstrukčních prvků. Některé články prstů byly stále spojeny tak, že byly pomocí drátků připevněny na úzký kovový pásek (Renhart, 2015, 164, Abb. 14). Všechny zaznamenané případy byly propojeny anatomicky správně, což nebývá v rámci dlaní a chodidel u katakombálních svatých běžné. Na *ulně* a *radiu* byly též zachovány zbytky drátků naznačující fixaci ruky do určité pozice. V dřevěné schránce se vedle ostatků nacházela i skleněná nádobka obalená textilem a kovovými drátky, kterou je možné považovat za lahvičku pocházející z římských katakomb. Vzhledem k charakteru kosterních pozůstatků, na nichž byly stále přítomné zbytky ozdob, textilu a konstrukcí a dle přítomnosti skleněné nádoby je velice pravděpodobné, že se jedná o ostatky určitého katakombálního svatého. Původně byly ostatky patrně zformované do podoby celé postavy, přičemž jednotlivé kosti byly vzájemně spojovány drátky. K rozebrání skeletu a deponování jednotlivých ostatků v dřevěné schráně na neviditelné místo uvnitř oltáře mohlo dle místních historických souvislostí dojít v období po 2. světové válce. Konkrétní písemné či ikonografické

---

<sup>65</sup> Odebrání vzorků na radiokarbonové datování či jiné analýzy zde nebylo provedeno.

prameny o získání a vystavení svatého z katakomb v rámci kláštera Rein nebyly dohledány a není tedy jisté, o jakého svatého šlo a kde byly jeho ostatky původně vystaveny (Renhart, 2015).

### 8.5 Sv. Fortunia z města Poggio Cinolfo v Itálii

V roce 2006 byl proveden antropologický průzkum ostatků sv. Fortunie uložené v kostele Santa Maria Assunta ve městě Poggio Cinolfo v Itálii. Jedná se o kompletní umělou ležící figuru, uvnitř které jsou umístěny kosterní pozůstatky. Vizually se ostatková figura jeví jako pouhá socha a samotné ostatky téměř nejsou patrné. Tento způsob prezentace ostatků je nazván *simulacrum* a je typický především pro oblast Itálie, ale objevuje se i v jiných evropských zemích nebo v zámoří. Celá postava oděná do bohatých šatů je pravděpodobně dílem Antonia Magnani a do města Poggio Cinolfo byla dopravena roku 1808 (Ghilardi, 2018, 181). V rámci antropologického průzkumu byla umělá figura částečně rozebrána, čímž se podařilo zjistit bližší způsob její konstrukce. Pod samotným oděvem bylo umístěno umělé torzo vyplněné měkkým materiálem charakteru vaty a slámou. To bylo nasazeno na drátěnou konstrukci, která tvořila základní tvar hrudníku. Uvnitř byl uložen textilní vak, ve kterém se nacházelo množství kosterních pozůstatků (Obr. 64). Identifikováno bylo několik zubů, část pravé spánkové kosti, část *claviculy*, fragment žebra, části pánve a křížové kosti, dva *metatarzy*, levá patní kost (*calcaneus*), pravá *patella* a několik dalších drobných neurčitelných fragmentů. Na svém místě byla naopak umístěna lebka a několik krčních a hrudních obratlů (Ghilardi, 2018, 179–180; Ghilardi, 2019, 332–333). Lebka byla usazena na kovové tyči procházející v místě páteře a jednotlivé obratle byly vzájemně spojeny provázky a drátky. Přední strana lebky byla opatřena umělou maskou imitující živou lidskou tvář. Za ní byly připevněny umělé vlasy a zadní část lebky byla ponechána odkrytá (Ghilardi, 2019, 332, fig. 25). Mimo zmíněný vak byly umístěny i některé kosti horních končetin, které byly vloženy do voskovaného plátna tvarovaného do podoby lidských rukou. Takto vytvořená torza rukou byla připevněna k oděvu, který se navlékl na zmíněné umělé torzo hrudníku (Ghilardi, 2019, 333, 331, fig. 22–23). Dle antropologického odhadu pohlaví a věku se jednalo o ženu ve věku 25–30 let. Pohlaví bylo sledováno na základě pohlavně specifických znaků přítomných na lebce a pánvi. Odhad věku byl proveden na základě některých charakteristik pánve, stavu obliterace lebečních švů a stavu zubní abraze. Výška postavy byla dle metriky dlouhých kostí stanovena na 165 cm (Capasso, D'Anastasio, 2008; Ghilardi, 2018, 179).

## 8.6 Sv. Aurelius z města Porto v Portugalsku

Ostatky sv. Aurelia jsou uloženy v katedrále v portugalském městě Porto. Z Říma byly přivezeny v 18. století a následně byly spolu s ostatky dalšího katakombálního svatého sv. Pacifika umístěny po obou stranách lodi katedrály. Přesný rok obdržení ostatků není znám. Na základě studia historických pramenů k němu pravděpodobně došlo mezi lety 1746–1768 (Palmeirão, 2015, 43–44). Z konstrukčního hlediska se jedná o umělou figuru, v rámci které jsou umístěny kosterní pozůstatky tak, že nejsou téměř viditelné (Obr. 65). Figura je oděna do bohatého oděvu a opatřena obličejovou maskou. Vizually patrné jsou pouze části některých dlouhých kostí končetin a zadní část lebky (Palmeirão, 2015, 79). Tento typ osazení ostatků je nazýván jako simulacra, tedy umělá figura vytvořená ze dřeva, vosku nebo papírmaše, uvnitř níž jsou uloženy kosterní pozůstatky (Palmeirão et al., 2019, 142). K sestavení ostatků do podoby celé lidské postavy došlo pravděpodobně již v Římě a do města Porto byla tedy transportována již celá oděná a vyzdobená figura. Tuto možnost naznačuje i nápisová cedulka, která byla nalezena v podrážce sandálu (Palmeirão, 2015, 44). Postava svatého je provedena v ležící pozici na pravém boku. Barokní zdobený oděv je tvořen tunikou, pláštěm, textilní imitací drátěné košile, rukavicemi a dalšími prvky a celkově navozuje dojem římského vojáka (Palmeirão et al., 2014, 3). Na hrudi sv. Aurelia je zobrazen christogram. Součástí dřevěného vyřezávaného a zlaceného relikviáře je i palmová ratolest umístěná v levé ruce a meč a skleněná nádoba obsahující skleněnou lahvičku z římských katakomb (Obr. 66), které se nacházejí před ležící figurou na podložce. Na hlavě je umístěn věnec z umělých květin (Palmeirão et al., 2019, 142).

Mezi lety 2013–2015 byl v případě ostatků sv. Aurelia proveden bližší průzkum zaměřený především na studium materiálů a technologií, který byl následovně konzervátorskými pracemi (Palmeirão, 2015; Palmeirão et al., 2014; 2019). Průzkum zahrnoval i mikrobiologické studium za účelem identifikace bakterií přítomných na textilu. Odebráno bylo několik vzorků z povrchu figury, které byly následně analyzovány. Výsledky byly využity pro stanovení postupu očištění a konzervace materiálů. Odebráno bylo i několik vzorků textilních vláken, které byly sledovány pomocí optické mikroskopie. Zahrnuty byly útkové i osnovní nitě a sledována byla především jejich struktura a druh materiálu, ze kterého pocházejí. Na celé figurě bylo doloženo celkem 27 různých textilních prvků a nejčastěji využívaným materiálem bylo hedvábí a len (Palmeirão et al., 2014, fig 3). Studován byl také způsob provedení jednotlivých stehů a výšivek (Palmeirão, 2015, 65–66, tabela 2.1). Pro analýzu

některých kovových vláken, které byly součástí textilu, byla využita metoda SEM-EDS.<sup>66</sup> Jako materiál byla identifikována mosaz, stříbro, zlacená měď nebo zlacené stříbro (Palmeirão, 2015, 70–74). Přední strana lebky sv. Aurelia je pokryta maskou v podobě lidské tváře, která je vytvořena z malovaného plátna. Zkoumány byly jednotlivé vrstvy těchto barev a použité pigmenty, přičemž využito bylo i FTIR spektrum. Na základě charakteru masky je možné předpokládat, že může pocházet až z 19. století, kdy byla doplněna na figuru (Palmeirão, 2015, 74 – 79). Celkové studium textilií, využitých materiálů a provedených ornamentů odpovídá době 18. století, ve kterém se ostatky sv. Aurelia dostaly do Porta.

Součástí průzkumu relikviáře byla i konvenční radiografie, jejímž prostřednictvím byly pořízeny rentgenové snímky celého skeletu nedestruktivní formou (Obr. 67). Sledována byla přítomnost kosterních pozůstatků a jejich stav zachování a charakter vnitřní konstrukce figury a zahrnuto bylo i antropologické zhodnocení kostry na základě pořízených snímků. Skelet nebyl kompletní a některé kosti nebyly uvnitř figury přítomné. Konkrétně chybí *sternum* a větší část žeber, levá *scapula*, část pravé *scapuly*, *karpy*, *metakarpy*, články prstů ruky i nohy a většina *tarzů*. Některé kosti byly v rámci figury umístěny v neanatomické poloze, například pánev byla otočena vzhůru nohama a celkové rozmístění jednotlivých kostí nepůsobí anatomicky. Vzhledem k netypickému uložení pánve nebylo možné provést odhad pohlaví. Z hlediska prvků indikujících věk jedince byly zaznamenány degenerativní změny na krčních obratlích, na jejichž základě lze říci, že náležejí dospělému jedinci se známkami stárnutí. Určení počtu jedinců přítomných v rámci ostatků sv. Aurelia nebylo možné pomocí rentgenových snímků určit. Sledovány byly i zlomeniny vzniklé postmortálně, a to například na pravé straně *mandibuly*. Ke zlomenině pravé *fibuly* došlo již za života jedince, neboť na ní byly doloženy stopy částečného, ale nikoli kompletního zhojení. V rámci skeletu byly zjištěny i imitace některých kostí, především prstů. Naopak například žebra, která byla značně fragmentární a z většiny chyběla, imitována nebyla (Palmeirão, 2015, 79–81).

Na rentgenových snímcích byla velmi dobře patrná i celá vnitřní konstrukce tvořící vlastní figuru. Na ní byly připevněny jak jednotlivé části oděvu, tak i kosterní pozůstatky a to často tak, aby nedošlo k přímému kontaktu ostatků a textilu. Po celé figurě kromě hlavy se nachází hustá struktura tenkých drátků, která tvoří vlastní tělo. V jejím rámci jsou přítomny dva silnější kovové nosné prvky, které jsou připevněny k

---

<sup>66</sup> Skenovací elektronový mikroskop ve spojení s elektronově disperzním spektrometrem.

dřevěnému podkladu pod pánví skeletu. Jeden z těchto prvků probíhá podél páteře až do lebky, kde je na konci ohnutý. Druhý tvoří podporu levého předloktí. Nad figurou se nachází další obloukovitě ohnutý drát držící ozdobnou textilií v zadní části schránky (Obr. 68; Palmeirão, 2015, 81–82).

Průzkum ostatků sv. Aurelia z katedrály v Portu byl zaměřen především na způsob a možnosti konzervace relikviáře a na strukturu textilních prvků. Kromě toho bylo možné na základě pořízených rentgenových snímků uplatnit i základní antropologické zhodnocení ostatků a detailněji sledovat konstrukci zformované figury. Jelikož nebyly odebrány žádné vzorky osteologického materiálu, další analýzy za účelem datace kosterních pozůstatků nebo zpřesnění primární identity nebyly aplikovány.

## 8.7 Průzkumy několika katakombálních svatých z Mexika

Mnoho svatých z římských katakomb bylo především v průběhu 18. a 19. století posíláno za oceán do Ameriky a mimo jiné i přímo do dnešního Mexika. Jednalo se výhradně o tzv. *simulacra*, tedy celá uměle vytvořená těla svatých obsahující ostatky. Jelikož zde většinou nejsou jednotlivé kosterní pozůstatky vizuálně patrné, představují radiologické metody jedinou neinvazivní metodu jejich detailního průzkumu. Množství katakombálních svatých z různých mexických lokalit bylo v minulých letech podrobena těmto radiologickým průzkumům doplněným o antropologické zhodnocení přítomných kosterních pozůstatků. Využity byly metody přímé digitální radiografie (DDR)<sup>67</sup> *in situ*. V roce 2015 byly tímto způsobem zkoumány ostatky sv. Placida a sv. Faustiny z katedrály v Durangu (Sánchez Reyes *et al.*, 2018, 136). Zatímco se v případě sv. Placida jedná o kompletní lidskou figuru, sv. Faustina je prezentovaná pouze v podobě voskové hlavy, která je uložena ve vyřezávané zlacené a prosklené schránce. Umělá hlava byla za účelem pořízení radiologických snímků vyjmuta z této schránky. Snímky prokázaly, že se uvnitř nachází lebka i s dolní čelistí, která je ale umístěna neanatomicky (Obr. 69). Přítomny byly i všechny zuby včetně třetí prořezané stoličky, na jejímž základě lze stanovit, že se jednalo o dospělého jedince staršího osmnácti let. Skrze uměle vymodelovaná a barvou namalovaná pootevřená ústa jsou tyto zuby částečně patrné. Obličejová část lebky byla pokryta textilií a voskovou maskou se zavřenými očima. Zadní část lebky byla naopak ponechána odkrytá. Na hlavě je umístěn věnec tvořený z

---

<sup>67</sup> DDR = *Direct digital radiography*.

drátků a umělých květin. Zaznamenána byla i kovová konstrukce, která podpírá lebku a připevňuje ji k podušce a k spodní desce schrány (Sánchez Reyes *et al.*, 2016, 58–59).

Během roku 2016 se uskutečnil průzkum ostatků dalších třech katakombálních svatých tentokrát z metropolitní katedrály v Mexico City. Jednalo se o sv. Deodata, sv. Felicitas a sv. Vincenta, dětského martyra. V případě sv. Deodata byla uvnitř umělé voskové hlavy doložena kompletní lebka ve správné poloze. V místě očí se nacházely jejich skleněné imitace s výrazným projevem na radiologickém obrazu (Sánchez Reyes *et al.*, 2018, 151).

Radiologickému průzkumu bylo podrobena několik dalších ostatků uložených v Mexiku (viz Sánchez Reyes *et al.*, 2018), například i sv. Clement ze San Ángel v Mexico city. Jedná se o kompletní uměle vytvořené tělo s předpokládanými ostatky uvnitř. Figura byla vyjmuta z prosklené schrány, ale k jejímu rozebrání nedošlo. Pořízeno bylo několik radiologických snímků, které prokázaly přítomnost kosterních pozůstatků i specifické vnitřní konstrukce (Obr. 70). Hlava a končetiny byly zformovány z vosku. Uvnitř hlavy byla lokalizovaná lebka umístěná v neanatomické poloze (Obr. 71). V rámci spodní části dolních končetin byly uloženy *tibie* a *fibuly* a v předloktí se nacházely další drobné fragmentarizované kosti. Uvnitř konstrukce hrudníku, který byl tvořen hlavně textilem, bylo identifikováno další množství kosterních pozůstatků uložených pohromadě. Jednalo se o některé obratle, fragmenty dlouhých kostí, *patellu* a části některých žeber. Voskové končetiny a hlava byly spojeny s hrudníkem pomocí kovových drátů. V obličejí byly umístěny umělé oči ze skla a patrně i umělé zuby. Na hlavě se nachází věnec tvořený drátky a umělými listy (Sánchez Reyes *et al.*, 2016, 60–61). Vzhledem k tomu, že hlavním účelem využitých radiologických metod byla jejich nedestruktivnost a jelikož jsou samotné kosterní pozůstatky umístěny uvnitř umělých figur, nebyly odebírány žádné vzorky osteologického materiálu pro další analýzy.

## 9 Diskuze: rekonstrukce identit svatých z římských katakomb

Studium lidských identit v rámci archeologie představuje velmi široké téma zahrnující mnoho období, oblastí, přístupů a způsobů výkladu. Identitu je v obecné rovině možné chápat jako dynamickou a vícenásobnou veličinu, která utváří a charakterizuje individualitu jedince. Jejím prostřednictvím je jedinec zároveň identifikován s různými skupinami existujícími v rámci společnosti (Díaz-Andreu, Lucy, 2005). Identita bývá často formována vnímáním okolí či sebedefinicí a je výsledkem společenských procesů a interakcí (Amundsen-Meyer, 2011). Jedná se tedy o individuální formu sociální konstrukce, jejíž součástí nejsou statické ale naopak variabilní a proměnlivé (Amundsen-Meyer, 2011; Graves-Brown, 1996).

Fenomén svatých z římských katakomb je typickým příkladem komplexity lidských identit, jejich změn a transformací v průběhu dlouhého časového horizontu (Obr. 72). Charakteristickým znakem identity jedinců považovaných za katakombální svaté je její multiplicita, ke které dochází vlivem těchto transformací. K první zásadní transformaci došlo v novověku při vyjímání těl z římských katakomb a jejich distribuci do celého katolického světa v domněnku, že jde o ostatky raně křesťanských svatých.<sup>68</sup> Primární identita jedince pohřbeného v době pozdní antiky v římských katakombách byla tímto způsobem zásadně transformována na sekundární identitu tzv. svatého z římských katakomb. Kosterní pozůstatky patřící konkrétnímu člověku žijícímu před několika stoletími v okolí Říma se následkem této transformace staly svatými ostatky určitého prvokřesťanského mučedníka pohřbeného v katakombách. V této rovině může mít primární a sekundární identita několik společných charakteristik, jako je jméno nebo místo pohřbení, nicméně přesto se většinou jedná o dvě rozdílné identity, neboť danému jedinci je nově přisouzen status křesťanského mučedníka, kterým do té doby nemusel disponovat, a v mnohých případech získává i nové jméno.<sup>69</sup> Původní osobnost tohoto člověka je dávno zapomenuta a pozměněna. Velmi častým jevem v rámci sekundární identity je existence více katakombálních svatých stejného jména. Například ostatky sv. Valentiny byly vystaveny v kostele sv. Václava v Plasích i v kostele v rakouském Drosendorfu. Podobně ostatky sv. Theodora je možné spatřit v kostele

---

<sup>68</sup> Za účelem analýzy chápání a projevu identit v případě svatých z římských katakomb budeme předpokládat, že kosterní pozůstatky daného katakombálního svatého skutečně pocházejí z římských katakomb a tedy i z pozdně antického období. Odlišný chronologický i geografický původ kosterních pozůstatků je teoreticky možný, ale prozatím nebyl v žádném případě potvrzen.

<sup>69</sup> Pokud nebylo původní jméno jedince uvedeno na hrobové destičce, bylo ostatkům přiřazeno nové jméno na základě speciálních seznamů (viz kapitola 5.4).

sv. Kateřiny v Jindřichově Hradci, ale třeba i ve švýcarských městech Olten nebo Thurtal. Neznamená to, že by pouze jedny z těchto ostatků byly pravé a druhé nikoli. Za autentické je možné považovat všechny, neboť se jedná o různé katakombální svaté, kteří mají pouze shodné jméno a jejichž ostatky byly dle autentik většinou vyzvednuty z různých lokalit. Tyto autentiky jsou zásadním dokumentem definujícím sekundární identitu, která nevzniká již při vyjmutí ostatků z katakomb, ale právě až v momentu vydání oficiální autentiky. Po této události začíná běžet tzv. „druhý život“ v podobě světce z římských katakomb. Jeho ostatky byly dopraveny na místo určení, později vyzdobeny a případně zkompletovány a poté slavnostně přeneseny do daného kostela. Po skončení slavnostní translace se začal rozvíjet kult katakombálního svatého a jeho ostatky byly vystaveny veřejné úctě věřících. V následující době mohlo docházet k přesunům relikviářů v rámci jednoho kostela nebo více lokalit a případně k určitým změnám v prezentaci ostatků. Zároveň se mohla při vývoji kultu daného svatého projevit další transformace jeho identity související s anonymitou katakombálních svatých. Kromě jména a místa pohřbení neexistovaly prakticky žádné bližší informace o jejich životě nebo mučednické smrti. Z toho důvodu začali být někteří jedinci postupně zaměňováni za jiné tradičně známé svaté stejného jména, pro které byly dostupné legendy. Příkladem může být sv. Hippolyt z Jindřichova Hradce. Ten je i v některé starší literatuře mylně spojován s biskupem a vzdoropapežem sv. Hippolytem, který žil v Římě ve 3. století a zemřel na Sardinii nebo v Portu nedaleko Říma (Muk, 1940, 6). Světec z římských katakomb sv. Hippolyt, jehož ostatky byly zformovány v ideji římského vojáka, byl tímto způsobem zaměněn za historicky známého biskupa Hippolyta, ačkoli se jedná o dvě zcela jiné osoby. Dochází zde tedy k změně ve vnímání určitých svatých ostatků a k další transformaci tentokrát sekundární identity na identitu terciární. Formování této terciální identity bylo často spíše pozvolné. Na rozdíl od sekundární identity vzniklé prakticky v okamžiku podpisu oficiální autentiky docházelo k zaměňování svatých postupně a ne nutně již od počátku rozvoje kultu. Zároveň terciární identitou nemusí disponovat všichni katakombální svatí. Někteří byli přijati jednoduše jako relativně anonymní mučedníci z římských katakomb, jejichž bližší příběh se rozvinul v rámci zbožné úcty, aniž by byl ale převzat z příběhu jiného známějšího světce.

Otázkou zůstává, jak vypadá identita katakombálních svatých v současnosti. Teoreticky se stále jedná o ty stejné svaté ostatky jako v baroku nebo pozdější době, a tím pádem je zde stále přítomna sekundární či terciární identita. Přesto ale v jejich rámci



dochází k určitým transformacím, a to hlavně ve smyslu chápání jejich funkce a významu v současné společnosti. Časy specifické barokní zbožnosti, na jejímž základě byly katakombální svatí považováni za prostředníky Boha, významné přímluvce, ochránce a patrony a v jejímž rámci byly jejich ostatky oslavovány ve velkolepých a slavnostních průvodech, jsou dávno pryč. V očích dnešní většinové společnosti se jedná spíše o němé sakrální památky a připomínky dob minulých, které tvoří pouhou součást vybavení kostelů. Zároveň samotná vizuální podoba oblečených a vyzdobených ostatkových skeletů již u některých lidí nevyvolává velkolepý a okázalý dojem, ale spíše působí podivně až morbidně. Přesto ale existuje mnoho osob, které stále v ostatcích těchto svatých vidí patrony svých měst, pomocníky v nesnázích a prvokřesťanské mučedníky, a právě ve víře těchto lidí přetrvává sekundární a případně pozměněná terciární identita katakombálních svatých do současnosti. Existuje zde tedy silně variabilní současná identita, která je závislá na individuálním vnímání katakombálních svatých různými lidmi. Někteří svatí byli od doby svého rozkvětu zcela zapomenuti a jejich ostatky byly mnohdy odebrány z veřejného prostoru, jiní zůstali na svém čestném místě v kostele a jsou stále připomínáni jednotlivci nebo celou křesťanskou komunitou a v některých spíše ojedinělých případech jsou tito svatí stále veřejně oslavováni a nošeni v slavnostních průvodech.<sup>70</sup> Současné chápání ostatků svatých z římských katakomb nelze tedy definovat žádným univerzálním způsobem, neboť se jedná o individuální záležitost z mnoha hledisek. Jelikož je tato situace odlišná od doby hlavního rozvoje kultu katakombálních svatých v rámci barokní religiozity, je zde nutné vymezovat tuto specifickou současnou identitu. Počátek jejího formování je vždy spojen se zásadní změnou pohledu na ostatky daného světce z římských katakomb. K té začalo na mnoha místech docházet již v závěru 18. století, a to především v souvislosti s nástupem osvíceneckých myšlenek, které silně potlačovaly projevy barokní religiozity včetně úcty k ostatkům a *de facto* tím zahájily postupný proces proměny vnímání katakombálních svatých a vzniku současné identity.

V rámci jedné kosterních pozůstatků tedy můžeme rozeznat čtyři různé úrovně identit (Obr. 72). Biologickou podstatu zahrnuje pouze identita primární související přímo se životem daného jedince. Sekundární identita by teoreticky mohla být analogická s identitou primární, pokud by šlo skutečně o prvokřesťanského martyra, který byl již po své smrti považován za svatého. Mnohé průzkumy ostatků

---

<sup>70</sup> Například v městě Roggenburg nebo v Olomouci – viz kapitola 5.5.

katakombálních svatých jsou prováděny především za účelem potvrzení této shody. Bohužel současné metody dokáží tuto myšlenku pouze vyvrátit, například pokud se neshoduje pohlaví nebo datace, ale nikoli přímo potvrdit. Výsledky získané pomocí fyzické antropologie nebo absolutní datace není možné téměř s ničím srovnat vzhledem k relativní anonymitě katakombálních svatých. Sekundární identitu je tedy potřeba chápat jako částečně pozměněnou. Naopak terciální identita již zcela nesouvisí se skutečným životem jedince ani s katakombálním svatých a je převzatá z příběhu jiné osobnosti. Jako poslední je možné uvést současnou identitu, která je značně individuální v závislosti na chápání katakombálních svatých různými členy dnešní společnosti, a její bližší studium je spíše záležitostí sociologie a analýzy lidského myšlení.

Naším úkolem je tyto výše zmíněné identity rozpoznat, definovat a rekonstruovat. Výsledky jednotlivých výše popsaných metod průzkumu ostatků katakombálních svatých se pohybují na úrovni různých identit a poskytují tak informace týkající se identity primární, sekundární, terciální a případně současné, které je nezbytné diverzifikovat, aby nedocházelo k mylným záměnám (Tab. 1). O primární identitě jedince vypovídají především samotné kosterní pozůstatky. Na základě jejich absolutního datování nebo bioarcheologického studia je možné stanovit různé informace vztahující se k životu daného jedince, které vyplývají z jeho biologické podstaty (biologická identita). Na tomto místě je ale zásadní si uvědomit, že v rámci této obecné primární identity se manifestují další specifické identity jedince na úrovni sociální, kulturní či genderové, které tvoří jeho osobnost a individualitu. Tyto jednotlivé identity byly uměle vykonstruovány na základě jeho sebechápání nebo interakcí s okolní společností (např. sociální a genderová identita). V průběhu života jedince zároveň docházelo k důležitým životním událostem, které mohly ve smyslu přechodových rituálů<sup>71</sup> znamenat vznik nové identity jedince související například s jeho rolí ve společnosti či rodině. Přechodovým rituálem je i smrt jedince, která ukončuje jeho pozemský život a otevírá život posmrtný, který je „žítý“ v duchu víry a přesvědčení daného člověka a okolní společnosti.<sup>72</sup> Všechny tyto identity se mohou určitým způsobem promítnout do pohřebního ritu zemřelého, v závislosti na tom, jak byl jedinec vnímán pozůstalými a okolní společností. Jelikož ale v případě jedinců považovaných za katakombální svaté neznámé přesný charakter jejich primárního hrobového kontextu,

---

<sup>71</sup> Život člověka je rozřazován tzv. přechodovými rituály, v jejichž rámci dochází k vývoji osobnosti jedince a k jeho transformaci do nového sociálního stavu, se kterým souvisí i určitá nová identita (van Gennep, 1960).

<sup>72</sup> V případě raných křesťanů se jedná o posmrtný život dle křesťanské víry ve vzkříšení.

nemůžeme rekonstruovat konkrétní pohřební ritus a sledovat v něm odraz těchto různých identit. Jediným zdrojem informací tak zůstávají samotné kosterní pozůstatky uložené v barokních relikviářích, jejichž prostřednictvím ale získáváme informace výhradně o identitě biologické vyplývající z podstaty kosterních pozůstatků. Zda byl jedinec svým okolím vnímán jinak nebo zda se sám chápal jiným způsobem nelze stanovit. O celkové primární identitě může vedle kosterních pozůstatků vypovídat i hmotná kultura pocházející z římských katakomb, která je ale do jisté míry problematická.<sup>73</sup> V ideálním případě by se mělo jednat skutečně o předměty, které byly spolu s jedincem, jehož kosterní pozůstatky jsou uloženy v relikviáři, vloženy do jeho hrobu v katakombách. Takto to často bývá stanoveno i ve vlastních autentikách. Nicméně jelikož antropologické výzkumy potvrzují, že může být v rámci jedněch ostatků přítomno více jedinců, je otázka, do jaké míry mohou i další předměty z katakomb pocházet z jiného hrobového kontextu. Informace o primární identitě jedince částečně obsahují i zmíněné autentiky, které vedle výpisu předmětů pocházejících údajně ze stejného hrobu jako kosterní pozůstatky obsahují i název katakomb, v nichž se hrob nacházel. Problematickým bodem autentik je jméno, které může být původní, a tedy odpovídá zároveň primární i sekundární identitě, nebo je naopak přiřazené a týká se pouze identity sekundární. Určit, zda je jméno katakombálního svatého analogické se skutečným jménem jedince je značně složité. V případě že se jedná o jméno méně obvyklé, které není zahrnuto v oficiálních seznamech určených k přiřazování jmen ostatkům, může se jednat o jméno původní vycházející z hrobové nápisové destičky. Její přítomnost v relikviáři může také poukazovat na autenticitu jména, ale pouze pokud se skutečně jedná o nápisovou desku pocházející z hrobu daného jedince. Významně přispět může i antropologický odhad pohlaví nebo jeho archeogenetické určení. Pokud se pohlaví jedince neshoduje s formou jména (např. žena s mužským jménem), jde evidentně o jméno přiřazené. Je zde ale nutné počítat i s možností zkomolení jména svatého v průběhu novověku, jako v případě sv. Reparáta z Českého Krumlova, který byl v určité době považován za svatou Reparátu (Prokopová, 2010, 560–561). Eliminovat a objasnit tyto možné záměny může bližší studium novověkých písemných pramenů.

Poznání sekundární identity je založeno především na studiu písemných pramenů, ikonografií, některé hmotné kultury z relikviáře a způsobu multiplicitního

---

<sup>73</sup> Jedná se především o skleněné lahvičky, olejové lampy nebo nápisové hrobové destičky (viz kapitola 6.4.1).

uložení ostatků. Z písemných pramenů se jedná například o novověké kroniky informující o získání a přenesení ostatků nebo o samotné autentiky, které sekundární identitu definují. Způsob prezentace zkompletovaných ostatků je možné blíže sledovat prostřednictvím paleoradiologických metod, které mohou zároveň zprostředkovaně poskytnout informace o primární identitě v případě provedení antropologického zhodnocení skeletu z pořízených radiologických snímků. Podobně i radiokarbonové datování může přispět k poznání primární i sekundární identity v závislosti na materiálu, který datujeme. K rozpoznání terciární identity mohou sloužit opět určité písemné prameny uvádějící tuto záměnu nebo samotná martyrologia, která popisují život a legendu konkrétních tradičně známých svatých a z nichž byly tyto informace často přejímány. V ikonografických zobrazeních se terciární identita často projevuje v přítomných attributech spojených s životem nebo mučednickou smrtí a tedy i s určitou převzatou legendou. Sv. Vít, jehož ostatky vyzvednuté z římských katakomb jsou uloženy v kostele sv. Františka a sv. Ignáce v Březnici, je například na průčelí tohoto kostela zobrazen v podobě sochy člověka s kohoutem, přičemž kohout je jedním z atributů sv. Víta žijícího ve 3. století na Sicílii. Sledování charakteru a vývoje současné identity katakombálních svatých je do jisté míry záležitost spíše sociologická. Nicméně o změně pohledu na tyto světce mohou vypovídat i některé dobové písemné prameny nebo charakter uložení ostatků. V případě některých kompletních ostatkových skeletů docházelo během 19. nebo 20. století k výrazným změnám jejich prezentace, kdy byly odhalené kosterní pozůstatky kompletně skryty pod oděvy, obličejové masky a umělé vlasy. Tyto zásahy vypovídají o jiném pohledu na odhalené a vyzdobené skelety, které byly naopak v baroku běžnou součástí sakrálního prostoru. Příkladem jsou čtyři katakombální svatí v německém Roggenburgu, kteří byli v 19. století opatřeni dobovými oděvy a umělými lidskými tvářemi (Koudounaris, 2013, 16–17).

Vedle zmíněných změn lidských identit se zároveň objevují i transformace hmotné kultury a jejího významu. V rámci využívání předmětů pocházejících z římských katakomb jako součástí relikviářů dochází k tomu, že se tato hrobová výbava mění na předměty dokládající mučednictví a autenticitu svatých.<sup>74</sup> Paradoxně tedy předměty, které jsou teoreticky spojené s primární identitou jedince, byly v novověku využity k tomu, aby dokazovaly jeho změněnou sekundární identitu. Naopak novověká hmotná kultura umístěná v relikviáři může v některých případech

---

<sup>74</sup> Typickým příkladem jsou především skleněné lahvičky „s krví mučedníka“ (viz kapitola 6.4.1.1).

odkazovat na převzatou terciární identitu. Příkladem je sv. Januarius z města Ottobeuren, který byl v minulosti zaměňován s biskupem Januarem žijícím ve 4. století. Toto prolnutí je v relikviáři vyjádřeno pomocí knihy, na kterou postava svatého pokládá prst na znamení duchovního statusu (Koudounaris, 2013, 85-86).

Problematickou záležitostí v rámci rekonstruování jednotlivých úrovní identit v případě katakombálních svatých je možnost přítomnosti kosterních pozůstatků z více jedinců v rámci ostatků jednoho svatého. V takovém případě je potřeba počítat s tím, že nerekonstruujeme primární identitu pouze jedné osoby, ale více individualit. Zde je důležitou otázkou, kdy a jakým způsobem toto promíšení vzniklo. Mohlo k němu dojít již v katakombách v případě, že dané kosterní pozůstatky nepocházely z běžného *loculu* určeného jednomu zemřelému, ale naopak z jiného hrobu, který mohl být využíván pro pohřbení více jedinců, například příslušníků jedné rodiny.<sup>75</sup> Nejčastěji využívané *loculi* pro jednoho nebožtíka neměly být z hlediska raně křesťanského pohřebního ritu znovu otvírány za účelem nového pohřbu. Vedle této možnosti mohlo dojít k smíšení kosterních pozůstatků z více jedinců v rámci katakomb také nezáměrně při současném vyjímání více těl z různých hrobů. Další sloučení různých kosterních pozůstatků mohlo vzniknout opět spíše náhodně ještě v Římě před samotným ověřením ostatků a jejich zapečetěním do schrány určené k transportu na dané místo. V době přepravy musely ostatky zůstat zapečetěny a k porušení této pečeti došlo až na arcibiskupské konzistoři v určené zemi, kde byla znovu ověřována pravost. K dalšímu promíšení více různých kosterních pozůstatků pak mohlo dojít až v rámci kompletace ostatkového skeletu a jeho výzdoby, nebo případně později při následných opravách nebo přesunech relikviářů. Stanovit, z jaké doby smíšení kosterních pozůstatků více jedinců pochází, by bylo možné pouze v případě radiokarbonové datace osteologického materiálu ze všech přítomných jedinců. To by ale vyžadovalo odebrání více vzorků, které by nemuselo být vzhledem k povaze zkoumaného objektu umožněno. Mezi katakombální svaté, u kterých byly pomocí antropologického průzkumu doloženy kosterní pozůstatky více jedinců, patří sv. Primitiv z Brna, sv. Reparát z Českého Krumlova, sv. Sekundina z Jičína nebo sv. Christina a sv. Augustin z maďarského města Mosonmagydróvár. U tohoto sv. Augustina byla dokonce zjištěna přítomnost jedné zvířecí kosti. Její využití je teoreticky možné spojit s náhradou chybějící kosti v rámci kompletace ostatků, ale bez absolutní datace kosti nelze tuto myšlenku potvrdit.

---

<sup>75</sup> Mohlo se jednat například o *arcosolia* nebo méně časté rozměrnější *loculy* (viz kapitola 3.3).

Rekonstruování identit katakombálních svatých představuje tedy poměrně komplexní záležitost, jejíž míra úspěšnosti je závislá především na množství aplikovaných metod průzkumu. Zásadním úkolem je poznání primární identity jedince a stanovení jeho individuálního profilu. Jelikož je původní hrobový kontext prakticky neznámý, jsou důležité informace uchovány především v samotném osteologickém materiálu, jehož analýze se z různých hledisek věnuje bioarcheologie. V jejím rámci je velmi přínosnou metodou antropologické zhodnocení skeletu zahrnující určení počtu jedinců, identifikaci kostí, odhady pohlaví, věku a výšky a sledování patologických abnormalit, dále aplikace izotopových analýz za účelem rekonstrukce stravy a migrace jedince, které mohou nepřímo vypovídat o jeho původu, a dalším důležitým krokem může být i využití DNA analýz pro určení příslušné haploskupiny, genetického pohlaví nebo pro sledování příbuznosti v případě více jedinců. O následném vytvoření sekundární identity a případném dalším utváření terciární převzaté identity informují především novověké písemné prameny různého charakteru, ale i soudobá hmotná kultura přítomná v relikviári, kterou lze analyzovat pomocí přírodovědných metod a studovat z uměleckohistorického hlediska za účelem bližšího materiálového složení nebo datace. Na základě všech těchto přístupů je následně možné sestavit osobní biografie jedinců počínající jejich skutečným životem v rámci primární identity a pokračující „druhým životem“ katakombálního svatého o několik století později.

Konkrétní příběhy těchto jedinců, které začínají v době pozdní antiky v okolí Říma a trvají prakticky až do současnosti, jsou vzájemně velmi variabilní. Spojuje je jejich původ a jejich následná cesta do barokních relikviářů zdobících mnoho katolických kostelů v různých zemích světa. Jejich bližší životní osudy v rámci primární identity a události spojené s ostatky prezentujícími jejich sekundární identitu jsou ale silně rozmanité. Každého katakombálního svatého (respektive každého jedince, jehož kosterní pozůstatky tvoří ostatky jednoho svatého z římských katakomb) je tedy nutné sledovat jako unikátní svébytnou individualitu, v jejímž rámci se etablovalo několik identit na různých úrovních a v dlouhém časovém horizontu. Abychom se přiblížili realitě těchto identit, je potřeba přistupovat ke studiu a průzkumu ostatků katakombálních svatých komplexně a interdisciplinárně. Pouze poté bude možné rekonstruovat individuální profily těchto jedinců v jejich celkovém rozsahu: od primární identity vztahující se k jejich skutečnému životu a smrti, přes sekundární identitu katakombálního svatého a terciární identitu převzatou od jiného stejnojmenného svatého až po jejich význam v současnosti.

## 10 Závěr

Studium ostatků svatých z římských katakomb, které bylo v minulosti spíše upozaděno, se v posledních letech začíná postupně rozvíjet z hlediska historie, restaurátorství i archeologie. Specifikum tohoto typu ostatků spočívá v jejich původu a způsobu prezentace, ale také v použité metodice průzkumu. Ta je závislá na charakteru kompletace ostatků a zároveň může být pochopitelně limitována sakrální povahou těchto památek. Nejvhodnější nedestruktivní metodou je paleoradiologie, která umožňuje bližší studium vnitřní konstrukce a způsobu kompletace a zároveň poskytuje snímky pro provedení antropologického zhodnocení kostry. Její využití se uplatňuje především v případě celých zkompletovaných ostatků v podobě umělé figury s vloženými kostmi nebo samotného ostatkového skeletu. Pokud není plánováno restaurování ostatků související s rozebráním figury nebo skeletu, jedná se často prakticky o jedinou formu jejich průzkumu. Nezkompletované a soliterně uložené ostatky lze často studovat lépe, neboť nejsou ukryty uvnitř umělé figury nebo překryty oděvem, nicméně i jejich způsob upevnění či rozmístění ve schráně může být limitující. Radiokarbonové datování, analýzy DNA a izotopové analýzy představují destruktivní metody vyžadující vzorek osteologického materiálu, který nemusí být vždy poskytnut. V opačném případě mohou být získány unikátní informace týkající se biologické podstaty zkoumaného jedince. Stanovení postupu průzkumu je také ovlivněno možnostmi manipulace s ostatky. V některých případech lze pouze otevřít schránku a hodnotit ostatky „*in situ*“, jindy je možné vlastní ostatky kompletně vyjmout a případně převézt na specializované pracoviště. Druhá varianta je často spojena s restaurátorskými zásahy, které poskytují vhodnou příležitost pro provedení detailního zhodnocení ostatků a případně pro aplikování dalších analýz. Průzkum ostatků katakombálních svatých je tedy vždy silně individuální a variabilní a způsob jeho provedení závisí na konkrétní situaci a stanovených podmínkách.

Bližší interdisciplinární průzkum nám především dovoluje sledovat několik úrovní identit v rámci jedné lidské individuality. Umožňuje rekonstruovat primární identitu jedince, která se formovala na pozadí samotných počátků křesťanské církve v okolí Říma a která byla v následujících stoletích zcela zapomenuta a ztratila vazbu s původní lokalitou i se samotnými kosterními pozůstatky. Dále nám poskytuje informace pro bližší specifikaci sekundární identity katakombálního svatého, která přímo odráží duchovní myšlení novověku a především typickou barokní religiozitu, na

jejíchž základech vznikala. Pomocí některých metod lze stanovit i případný rozvoj terciární identity převzaté z legendy jiného stejnojmenného světce a sledovat postupnou změnu v chápání katakombálních svatých, která způsobila následné formování současné identity. Podrobný průzkum ostatků svatých z římských katakomb nám tedy dovoluje sledovat transformace, které se děly na úrovni jedné lidské individuality v dlouhém časovém horizontu od doby pozdní antiky přes období specifické barokní zbožnosti až po současnost. Naším úkolem by mělo být tyto jednotlivé identity rozpoznat a interpretovat a pokusit se stanovit osobní biografie skutečného i „druhého“ života těchto jedinců.



## 11 Literatura

ACHERMANN, H., 1979. Die Katakombenheiligen und ihre Translationen. In: H. Achermann, K. Flüeler, eds. *Beiträge zur Geschichte Nidwaldens, Heft 38*. Nidwalden: Verlag Historischer Verein Nidwalden, pp. 1–317.

ADÁMEK, J., 2004. Relikvie na písecké věži. Muzejní a vlastivědná práce - Časopis Společnosti přátel starožitností, 42(3), 172–173.

ADÁMEK, J., HANSOVÁ, J., KOVÁŘ, D., LAVIČKA, R., MAREŠ, Z., THOMOVÁ, Z., 2015. *Katedrála sv. Mikuláše v Českých Budějovicích. Miscellanea, svazek 11*. České Budějovice: Národní památkový ústav.

ALTERAUGE, A., BECKER, T., BERNDT, B., JACKOWSKI, CH., LÖSCH, S., 2016. Testing “Saintly” Authenticity: Investigations on Two Catacomb Saints. *RadioGraphics*, 36, 573–579.

AMACHER, U., 2010. *Barocke Körperwelten. Wie Ritter Heinrich Damian Leonz Zurlauben die Katakombenheilige Christina von Rom nach Zug brachte*. Olten.

AMACHER, U., 2016. *Heilige Körper. Die elf Katakombenheiligen des Kantons Solothurn*. Olten: Knapp Verlag.

AMACHER, U., 2017. Wir haben dem Pater Elektus den Heiligen Leib des Römischen Märtyrers Felix zum Geschenk gemacht. Die als Authentik bezeichnete Echtheitsurkunde für Katakombenheilige. *Traverse: Zeitschrift für Geschichte*, 24, 170–178.

AMODIO, M., 2014. *Le sepolture a Neapolis dall'età imperiale al tardo-antico. Scelte insediative, tipologie sepolcrali e usi funerari tra III e VI secolo*. Naples: Giannini.

AMUNDSEN-MEYER, L. M., 2011. Introduction. In: L. M. Amundsen-Meyer, N. Engel, S. Pickering, eds. *Identity Crisis: Archaeological Perspectives on Social Identity*. Calgary: University of Calgary, pp. 1–10.

ANGENENDT, A., 1997. *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*. München: Verlag C. H. Beck.

AUFDERHEIDE, A. C., RODRIGUEZ-MARTIN, C., 1998. *The Cambridge Encyclopedia of Human Paleopathology*. Cambridge: Cambridge University Press.

- BÁEZ HERNÁNDEZ, M., 2015. El cuerpo relicario: mártir, reliquia y simulacro como experiencia visual. In: R. García Mahiques, S. Doménech García, eds. *Valor discursivo del cuerpo en el Barroco hispánico*. Valencia: Universitat de València, pp. 323–333.
- BÁEZ HERNÁNDEZ, M. A., 2018. The Corpi Santi under the Government of Pius VI, Materiality as a Sign of Identity: First Approaches to Novohispanic Cases. In: M. Van Strydonck, J. Reyniers, F. Van Cleven, eds. *Relics @ the Lab: An Analytical Approach to the Study of Relics. Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 20*. Leuven: Peeters, pp. 21–42.
- BARUFFA, A., 1993. *Catacombs St. Callixtus: History, Archaeology, Faith*. Vatican City: L.E.V.
- BĚLINA, P., KAŠE, J., MIKULEC, J., VESELÁ, I., VLNAS, V., 2011. *Velké dějiny země Koruny české IX. (1683–1740)*. Praha: Paseka.
- BENEŠ, J., HRABÁKOVÁ, K., 1998. Průzkum relikviáře sv. Inocence v kostele Navštívení Panny Marie ve Vimperku. *Zprávy památkové péče*, 58(3), 89–90.
- BENEŠ, J., POKORNÝ, P., 2008. *Bioarcheologie v České republice*. České Budějovice – Praha: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích – Archeologický ústav AV ČR Praha, v. v. i.
- BENTLEY, R. A., 2006. Strontium Isotopes from the Earth to the Archaeological Skeleton: A Review. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 13(3), 135–187.
- BISCONTI, F., 1999. The Decoration of Roman Catacombs. In: V. Ficchi Nicolai, F. Bisconti, D. Mazzoleni. *The Christian Catacombs of Rome: History, Decoration, Inscriptions*. Schnell and Steiner, pp. 71–146.
- BISCONTI, F., 2019. The Art of the Catacombs. In: W. R. Caraher, T. W. Davis, D. K. Pettegrew, eds. *The Oxford Handbook of Early Christian Archaeology*. New York: Oxford University Press, pp. 208–220.
- BLANCHARD, P., CASTEX, D., COQUERELLE, M., GIULIANI, R., RICCIARDI, M., 2007. A Mass Grave from the Catacomb of Saints Peter and Marcellinus in Rome, second-third Century AD. *Antiquity*, 81, 989–998.

- BOCHERENS, H., FOGEL, M. L., TUROSS, N., ZEDER, M., 1995. Trophic Structure and Climatic Information from Isotopic Signatures in Pleistocene Cave Fauna of Southern England. *Journal of Archaeological Science*, 22, 327–340.
- BOROVÝ, K., 1869a. Lahvičky s krví sv. mučedníkův. *Časopis katolického duchovenstva*, 10, 67–68.
- BOROVÝ, K., 1869b. Z katakomb římských. *Časopis katolického duchovenstva*, 10, 154–155.
- BOSIO, A., 1632. *Roma Sotterranea*. Rome: Appresso Guglielmo Facciotti.
- BOUTRY, P., JULIA, D., FABRE, P. A., 2009. *Reliques modernes: cultes et usages chrétiens des corps Saints des Réformes aux révolutions, volume 1*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- BRAVERMANOVÁ, M., 2001. Nové poznatky o nejstarších textiliích z relikviářového hrobu sv. Ludmily. *Archaeologia Historica*, 26, 447–486.
- BRONK RAMSEY, C., 2001. Development of the radiocarbon calibration program. *Radiocarbon*, 43(2), 355–363.
- BRONK RAMSEY, C., 2013. Calibration for Archaeological and Enviromental Terrestrial Samples in the Time Range 26–50 ka cal BP. *Radiocarbon*, 55(4), 2021–2027.
- BROOKS, S. T., SUCHEY, J. M., 1990. Skeletal Age Determination Based on the Os Pubis. *Human Evolution*, 5, 227–238.
- BROWN, P., 1981. *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. London: SCM Press LTD.
- BRÜNDL, A., 1992. Der Katakombenheilige Constantius in der Pfarrkirche Lenzfried. In: A. Bründl, ed. *350 Jahre Pfarrei St. Magnus in Lenzfried*. Lenzfried: Pfarrgemeinderat Sankt Magnus, pp. 51–57.
- BRŮŽEK, J., 2002. A Method for Visual Determination of Sex, Using the Human Hip Bone. *American Journal of Physical Anthropology*, 117, 157–168.

- BRŮŽEK, J., ČERNÝ, V., STRÁNSKÁ, P., 2005. Proměny výšky postavy v průběhu věků. Rozdíly mezi jedinci, populacemi i generacemi. *Vesmír*, 84(3), 165–168.
- BUCKBERRY, J. L., CHAMBERLAIN, A. T., 2002. Age Estimation From the Auricular Surface of the Ilium. *American Journal of Physical Anthropology*, 119, 231–239.
- BUHAGIAR, M., 1983. *Late Roman and Byzantine Catacombs and Related Burial Places in the Maltese Islands*. Oxford: B.A.R.
- BUIKSTRA, J. E., UBELAKER, D. H., 1994. *Standards for Data Collection From Human Skeletal Remains*. Fayetteville: Arkansas.
- CABAN, P., 2014. *Christian Archeology*. Kostelní Vydří: Carmelite Publishing House.
- CAPASSO, L., D'ANASTASIO, R., 2008. Relazione sulle operazioni di Restauroe Conservazione delle reliquie. In: T. Flamini, ed. *Fortunia il corpo di una Santadalle Catacombe a Poggio Cinolfo*. Rome, pp. 36–47.
- CARAHER, W., PETTEGREW, D. K., 2019. The Archaeology of Early Christianity: The History, Methods, and State of Field. In: W. R. Caraher, T. W. Davis, D. K. Pettegrew, eds. *The Oxford Handbook of Early Christian Archaeology*. New York: Oxford University Press, pp. 1–29.
- CHERKINSKY, A., 2009. Can We Get a Good Radiocarbon Age from "Bad Bone"? Determining the Reliability of Radiocarbon Age from Bioapatite. *Radiocarbon*, 51(2), 647–655.
- CHHEM, R. K., 2008. Paleoradiology: History and New Developments. In: R. K. Chhem, D. Brothwell, eds. *Paleoradiology. Imaging Mummies and Fossils*. Springer-Verlag, pp. 1–14.
- CIAPPARA, F. 2017. Translating “Holy Bodies” (Corpi Santi) in Malta, 1667-1795. *Historical Reflections*, 43(3), 1–17.
- CLAUDIUS, J. Š., 1850. *Geschichten der Stadt Neuhaus*. Jindřichův Hradec: Landfras.
- CLAUSS, M., 2005. *Konstantin Veliký: Římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*. Praha: Vyšehrad.

- COLLINS, R., 2005. *Evropa v raném středověku 300–1000*. Praha: Vyšehrad.
- CRAIG, O., BIAZZO, M., O'CONNELL, T., GARNSEY, P., MARTINEZ-LABARGA, C., LELLI, R., SALVADEI, L., TARTAGLIA, G., NAVA, A., RENO, L., FIAMMENGHI, A., RICKARDS, O., BONDIOLI, L., 2009. Stable isotopic evidence for diet at the Imperial Roman coastal site of Velia (1st and 2nd centuries AD) in southern Italy. *American Journal of Physical Anthropology*, 139, 572–583.
- ČERNÝ, J. M., 1932. Ostatky sv. mučednic Justiny a Inocencie v Manětíně. *Časopis katolického duchovenstva*, 1932(1), 97–100.
- ČERNÝ, J., 2006. *Poutní místa jižních Čech. Milostné obrazy, sochy a místa zvláštní zbožnosti*. České Budějovice: Veduta.
- ČIHÁK, R., 2009. *Anatomie I. Druhé upravené a doplněné vydání*. Praha: Grada.
- ČORNEJ, P., BARTLOVÁ, M., 2007. *Velké dějiny zemí Koruny české VI. (1437–1526)*. Praha: Paseka.
- ČORNEJOVÁ, I., 1995. *Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách*. Praha: Mladá fronta.
- ČORNEJOVÁ, I., 2003. Pobělohorská rekatolizace v českých zemích. Pokus o zasazení fenoménu do středoevropských souvislostí. In: I. Čornejová, ed. *Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci. Sborník příspěvků z pracovního semináře konaného ve Vranově u Brna ve dnech 4. – 5. 6. 2003*. Praha: Univerzita Karlova, pp. 14–24.
- ČORNEJOVÁ, I., KAŠE, J., MIKULEC, J., VLNAS, V., 2008. *Velké dějiny zemí Koruny české VIII. (1618–1683)*. Praha: Paseka.
- DAHAN, M. 2014. *Imported Devotions: Roman Catacomb Saints in Ultramontane Montreal*. MA thesis, McGill University in Montreal.
- DAHAN, M., 2018. From Rome to Montreal: Importing Relics of catacomb saints through ultramontane networks, 1820–1914. *Historie Sociale*, 51/104, 255–277.
- DAVID, Z. V., 2012. *Nalezení střední cesty: Liberální výzva utrakvistů Římu a Lutherovi*. Praha: Filosofia.
- DE ROSSI, G. B., 1864. *La Roma Sotterranea Cristiana. Tomo I*. Rome: Chromo - Litografica Pontificia.

- DE ROSSI, G. B., 1867. *La Roma Sotterranea Cristiana. Tomo II*. Rome: Chromo - Litografica Pontificia.
- DE ROSSI, G. B., 1877. *La Roma Sotterranea Cristiana. Tomo III*. Rome: Chromo - Litografica Pontificia.
- DEDOUIT, F., GUGLIELMI, G., PERILLI, G., NASUTO, M., TELMON, N., FINESCHI, V., POMARA, C., 2014. Virtual anthropological study of the skeletal remains of San Fortunato (Italy, third century AD) with multislice computed tomography. *Journal of Forensic Radiology and Imaging*, 2, 9–16.
- DEICHMANN, F. W., 1993. *Archeologia Cristiana*. Rome.
- DÍAZ-ANDREU, M., LUCY, S., 2005. Introduction. In: M. Díaz-Andreu, S. Lucy, S. Babić, D. N. Edwards, eds. *The Archaeology of Identity: Approaches to Gender, Age, Status, Ethnicity and Religion*. London: Routledge, pp. 1–12.
- DOBISÍKOVÁ, M., 1999a. Určování pohlaví. In: M. Stloukal, ed. *Antropologie: Příručka pro studium kostry*. Praha: Národní muzeum, pp. 168–234.
- DOBISÍKOVÁ, M., 1999b. Určování věku. In: M. Stloukal, ed. *Antropologie: Příručka pro studium kostry*. Praha: Národní muzeum, pp. 235–339.
- DOBISÍKOVÁ, M., ELIÁŠOVÁ, H., 2012. Forenzní antropologie. In: J. Štefan, J. Hladík, eds. *Soudní lékařství a jeho moderní trendy*. Praha: Grada, pp. 219–280.
- DUCREUX, M. E., 2006. Několik úvah o barokní zbožnosti a o rekatolizaci Čech. *Folia historica bohemika*, 22, 143–177.
- EVIN, J., RILLOT, J., 2005. La datation des reliques par le Carbone 14. *Dossiers d'Archéologie*, 306, 54–59.
- FASOLA, U. M., 1976. Le due catacombe ebraiche di Villa Torlonia. *Rivista di Archeologia Cristiana*, 52, 7–62.
- FELICI, C., CAMPANA, S., FIOCCHI NICOLAI, V., SPERA, L., CATANZARITI, G., MORELLI, G., PERICCI, F., SAITO, K., 2016. Il comprensorio della catacomba di San Callisto tra la Via Appia e la Via Ardeatina (Roma) alla luce delle indagini geofisiche estensive. *Archeologia E Calcolatori*, 27, 227–250.

- FEREMBACH, D., SCHWIDETZKI, I., STLOUKAL, M., 1980. Recommendations for Age and Sex Diagnoses of Skeletons. *Journal of Human Evolution*, 9, 517–549.
- FERRUA, A., 1957. Scoperta di una nuova regione nella catacomba di Commodilla. *Rivista di Archeologia Cristiana*, 33, 7–43.
- FIOCCHI NICOLAI, V., 1999. The Origin and Development of Roman Catacombs. In: V. Fiocchi Nicolai, F. Bisconti, D. Mazzoleni. *The Christian Catacombs of Rome: History, Decoration, Inscriptions*. Schnell and Steiner, pp. 9–70.
- FIOCCHI NICOLAI, V., 2019. The Catacombs. In: W. R. Caraher, T. W. Davis, D. K. Pettegrew, eds. *The Oxford Handbook of Early Christian Archaeology*. New York: Oxford University Press, pp. 66–88.
- FIOCCHI NICOLAI, V., SPERA, L., 2015. Sviluppi monumentali e insediativi dei santuari dei martiri in Sardegna. In: R. Martorelli, A. Piras, P. Spanu, eds. *Atti XI Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana*. Cagliari: PFTS, pp. 81–123.
- FORSTER, M. R., 2007. *Catholic Revival in the Age of the Baroque. Religious Identity in Southwest Germany, 1550–1750*. Cambridge University Press.
- FRANKLIN, D., SWIFT, L., FLAVEL, A., 2016. ‘Virtual anthropology’ and radiographic imaging in the Forensic Medical Sciences. *Egyptian Journal of Forensic Sciences*, 6, 31–43.
- FRECER, R., 2015. *Gerulata: The Lamps. Roman Lamps in a Provincial Context*. Praha: Karolinum.
- FROLÍK, J., 2014. Hrobka svatého Vojtěcha v chrámu sv. Víta v Praze. In: J. Kroupa, L. Polanský, J. Sláma, V. Vaněk, eds. *Po stopách svatého Vojtěcha, Antiqua Cuthna 3*. Praha: KLP, pp. 209–215.
- FÜRST, L., 1948. Zapomenutý patron města Březnice. *Božeňsko: sborník pro kulturní a hospodářské otázky Božeňska*, 4, 114–117.
- GEELLEN, I., 2004. De reliekbuste uit de Sint-Jan de Doperkerk te Schuren en de Meester van „De heiligen met de pruilmond“ (ca. 1520–1530). *Bulletin van het Koninklijk Instituut voor het Kunstpatrimonium KIK-IRPA*, 30, 191–214.

- GHILARDI, M. 2013. Paolino e gli altri martiri. Il culto dei corpi santi nella prima età moderna. *Il cardinal Montelpare, Atti del Convegno, Montelparo 17 giugno 2012, Quaderno per la Ricerca 17*, 101–125.
- GHILARDI, M., 2018. Le simulacre du martyr. Fabrication, diffusion et dévotion des corps saints en céroplastie. *Archives de sciences sociales des religions*, 183, 167–187.
- GHILARDI, M., 2019. La fabbrica dei martiri nella Roma di fine Settecento. *Studi Romani* I, 2, 307–342.
- GIBBON, E., 1983. *Úpadek a pád Římské říše*. Praha: Odeon.
- GIULIANI, R., 2006. Genesi e sviluppo dei nuclei costitutivi del cimitero di Priscilla. In: V. Focchi Nicolai, J. Guyon, eds. *Origine delle catacombe romane. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana 2005*. Vatican City: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, pp. 163–175.
- GLÄSSEL, A, TREML, R., 2000. *Adalbert Eder: Barocke Klosterarbeiten. Begleitbroschüre zur Ausstellung vom 27. November 1999 bis 7. Januar 2001 in der Basilika von Waldsassen und im Stiftlandmuseum Waldsassen*. Waldsassen: Stadt Waldsassen.
- GOETHERT, K., 1997. *Römische Lampen und Leuchter: Auswahlkatalog des Rheinischen Landesmuseums Trier*. Trier: Rheinisches Landesmuseum Trier.
- GOODSON, C. J., 2011. Roman Archaeology in medieval Rome. In: D. Caldwell, L. Caldwell, eds. *Continuing Encounters between Past and Present*. Farnham: Ashgate, pp. 17–34.
- GRANELLI, A., 2006. Osservazioni sulla regione primitiva del cimitero di Calepodio. In: V. Focchi Nicolai, J. Guyon, eds. *Origine delle catacombe romane. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana 2005*. Vatican City: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, pp. 237–256.
- GRAVES-BROWN, P., 1996. All things bright and beautiful? Species, Ethnicity and Cultural Dynamics. In: P. Graves-Brown, S. Jones, C. Gamble, eds. *Cultural Identity and Archaeology: The Construction of European Communities*. London: Routledge, pp. 81–96.



HALL, N. A., 2018. *The Spatial Agency of the Catacombs: An Analysis of the Interventions of Damasus I (305-384)*. Dissertation, University of Arkansas.

HANDL, A., 2014. Bishop Callistus I. of Rome (217? – 222?): A Martyr or a Confessor? *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 18(3), 390–419.

HAVLÍK, J., 2003. Kult svatých patronů proti moru v letech 1679–1680. In: I. Čornejová, ed. *Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci. Sborník příspěvků z pracovního semináře konaného ve Vranově u Brna ve dnech 4. – 5. 6. 2003*. Praha: Univerzita Karlova, pp. 332–362.

HEINZ, I., 2012. *Z hudební minulosti Šluknovska*. Varnsdorf: Kruh přátel muzea Varnsdorf.

HENGGELER, P. R., 1939. Die Katakombenheiligen der Schweiz in ihren bildlichen Darstellungen. *Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte*, 1(3), 156–175.

HENGGELER, P. R., 1941. Die schweizerischen Weihemünzen. II Weihemünze auf Heilige. *Schweizerische numismatische Rundschau*, 28, 35–68.

HEROLD, M., 2010. *La venerazione di santa Paolina, patrona di Olomouc. Un caso concreto del culto di corpi santi catacombali*. Nepublikovaná licenciátní práce, Pontificia università Gregoriana, Roma.

HEROLD, M., 2016. Svatí Primitiv a Konstantius, barokní ochránci města Brna. *Brno v minulosti a dnes, příspěvky k dějinám a výstavbě Brna*, 29, 99–136.

HOFFMAN, H., TORRES, W. E., ERNST, R. D., 2002. Paleoradiology: Advanced CT in the Evaluation of Nine Egyptian Mummies. *RadioGraphics*, 22, 377–385.

HORÁČKOVÁ, L., STROUHAL, E., VARGOVÁ, L., 2004. Základy paleopatologie. In: J. Malina, ed. *Panoráma biologické a sociokulturní antropologie 15. Modulové učební texty pro studenty antropologie a „příbuzných“ oborů*. Brno: Masarykova univerzita v Brně, pp. 1–263.

HREJSA, F., 1912. *Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny*. Praha.

ISCAN, M. Y., LOTH, S. R., 1986a. Determination of Age from the Sternal Rib in White Males of the Phase Method. *Journal of Forensic Sciences*, 31, 122–132.

- ISCAN, M. Y., LOTH, S. R., 1986b. Determination of Age from the Sternal Rib in White Females: A Test of the Phase Method. *Journal of Forensic Sciences*, 31, 990–999.
- JAROŠOVÁ, I., 2007. Dental Buccal Microwear of the Medieval Population from Dolní Věstonice, Czech Republic. *Anthropologie*, 45(1), 71–80.
- JOHN, S., 1995. „...mit Behutsambkeit vnd Reverentz zu tractieren“. Die Katakombenheiligen im Münchner Pütrichkloster, Arbeit und Frömmigkeit. *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*, 1995, 1–31.
- JOHNSON, T., 1996. Holy Fabrications: The Catacomb Saints and the Counter-reformation in Bavaria. *The Journal of Ecclesiastical History*, 47(2), 274–297.
- JULL, A. J. T., 2007: Radiocarbon dating. AMS Method. In: A. E. Scott, ed. *Encyclopedia of Quaternary Science*. Elsevire Science, 2911–2918.
- JUST, J., 2009. 9. 7. 1609 Rudolfův majestát. *Světla a stíny náboženské svobody*. Praha: Havran.
- KACKI, S., CASTEX, D., BLANCHARD, P., BESSOU, M., GIULIANI, R., DUTOUR, O., 2013. Differential diagnosis of carpal and tarsal ankylosis on dry bones: Example from the catacomb of Saints Peter and Marcellinus (Rome, 1st–3rd century AD). *International Journal of Paleopathology*, 3, 274–281.
- KALABISOVÁ, R., 2011. Restaurování ostatků sv. Reparáta. *Zpravodaj STOP*, 13(2), 37–52.
- KALISTA, Z., 2001. *Česká barokní pouť. K religiozitě českého lidu v době barokní*. Žďár nad Sázavou: Cisterciana Sarensis.
- KATZENBERG, M. A., 2008. Stable Isotope Analysis: A Tool for Studying Post Diet, Demography, and Life History. In: M. A. Katzenberg, S. R. Saunders, eds. *Biological Anthropology of the Human Skeleton*. New York, pp. 411–447.
- KAUPOVÁ, S., 2016. Z jídelníčku našich předků - stabilní izotopy v rekonstrukci výživy minulých populací. *Živa*, 5, 230–233.
- KILIÁN, J., ŠÍDLO, R., MERGLOVÁ, V., 1981. K problematice určování stáří jedince podle chrupu. *Soudní lékařství*, 26(3), 33–42.

- KILLGROVE, K., 2010. *Migration and Mobility in Imperial Rome*. Dissertation, University of North Carolina at Chapel Hill.
- KILLGROVE, K., TYKOT, R. H., 2013. Food for Rome: A stable isotope investigation of diet in the Imperial period (1st–3rd centuries AD). *Journal of Anthropological Archaeology*, 32(1), 28–38.
- KITZLER, P., 2009. *Příběhy raně křesťanských mučedníků. Výbor z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury*. Praha: Vyšehrad.
- KITZLER, P., 2011. *Příběhy raně křesťanských mučedníků II. Výbor z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury 4. a 5. století*. Praha: Vyšehrad.
- KNUDSON, K. J., STOJANOWSKI, C. M., 2008. New Directions in Bioarchaeology: Recent Contributions to the Study of Human Social Identities. *Journal of Archaeological Research*, 16, 397–432.
- KNUSSMANN, R., 1988. *Anthropologie, Handbuch der vergleichenden Biologie des Menschen*. Stuttgart: Gustav Fischer Verlag.
- KOCH, H., 2000. *Synesius, der Augenheilige*. Bremgarter: Neujahrsblätter.
- KOLEKTIV, 2015. *Svatý Auracián v českobudějovické katedrále*. České Budějovice: Děkanství u sv. Mikuláše.
- KOSTOVA, R., POPKONSTANTINOV, K., SCHROEDER, H., WILLERSLEV, E., SULTANOV, A., KAZAN, G., HIGHAM, T., 2020. AMS dating and ancient DNA analysis of bone relics associated with St John the Baptist from Sveti Ivan (Sozopol, Bulgaria). *Journal of Archaeological Science: Reports*, 29, nestránkováno (article number 102082).
- KOTOUS, J., THOMOVÁ, Z., eds., 2020. *Via Lucis 1, 2, Sborník z konference „Blahoslavený Jindřich Librarius O.P. a jeho význam pro současnost“*. Academia Economica.
- KOUDOUNARIS, P., 2013. *Heavenly Bodies. Cult Treasures & Spectacular Saints from the Catacombs*. Thames & Hudson.
- KOVAČIKOVÁ, L., BRŮŽEK, J., 2008a. Stabilní izotopy a bioarcheologie – výživa a sledování migrací v populacích minulosti (1). *Živa*, 1, 42–45.

- KOVAČIKOVÁ, L., BRŮŽEK, J., 2008b. Stabilní izotopy a bioarcheologie – výživa a sledování migrací v populacích minulosti (2). *Živa*, 2, 87–90.
- KOVÁŘOVÁ, S., 2007. Příbor a svatý Urban. *Vlastivědný sborník Novojičínska*, 56–57, 7–14.
- KRACÍK, P., HORÁKOVÁ, M., 2014. Objev raně barokního relikviáře s ostatky sv. Sekundiny v kostele sv. Ignáce v Jičíně. In: M. Novák, P. Burgert, ed. *Archeologie východních Čech, Sborník k počtě Jiřího Kalfersta*. Hradec Králové, 164–198.
- KRÁLÍKOVÁ, M., 2007. Pohřební ritus 16. - 18. století na území střední Evropy. In: J. Malina, ed. *Panoráma antropologie biologické – sociální - kulturní 35. Modulové učební texty pro studenty antropologie a „příbuzných“ oborů*. Brno: Akademické nakladatelství CERM, pp. 1–209.
- KRAUSEN, E., 1967. Die Verehrung römischer Katakombenheiliger in Altbayern im Zeitalter des Barock. *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*, 1967, 37–48.
- KRČEK, J., 2013. *Rušení klášterů na Plzeňsku. Kladruby, Plasy a Chotěšov v době josefínských reforem*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.
- KRISTÓF, L. A., 2015. Anthropological and radiological examination of St. Christine and St. Augustine's remains. In: L. A. Kristóf. *Paleoradiology: non-invasive methodological possibilities in historical anthropology*. Doctoral thesis: University of Szeged, pp. 70–84.
- KRISTÓF, L. A., KOVÁCS, M., BAKSA, G., BEREZKI, Z., SZATMÁRI, F., PATONAY, L., PÁLFI, G., POHÁRNOK, L. 2015. Condition assessment of two early Christian martyrs', St. Christine's and St. Augustine's relics with paleoradiological methods in Hungary. *Journal of Cultural Heritage*, 16(2), 249–253.
- KŘÍŽOVÁ, S., 2016. *Svatá Pavlína v barokním umění*. Bakalářská diplomová práce, Univerzita Palackého v Olomouci.
- KUBÍKOVÁ, A., 2010. Dva svatí Kalixtové v Českém Krumlově. In: Gaži, M., ed. *Český Krumlov, od rezidenčního města k památce světového kulturního dědictví*. České Budějovice: NPÚ územní odborné pracoviště v Českých Budějovicích, pp. 521–526.

- KUŽELKA, V., 1999. Osteometrie. In: M. Stloukal, ed. *Antropologie: příručka pro studium kostry*. Praha: Národní muzeum, pp. 40–111.
- LARSEN, C. S., 1997. *Bioarchaeology: Interpreting Behavior from the Human Skeleton*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LARSEN, C. S., 2002. Bioarchaeology: The Lives and Lifestyles of Past People. *Journal of Archaeological Research*, 10, 119–166.
- LEGNER, A., 1989a. *Reliquien, Verehrung und Verklärung. Skizzen und Noten zur Thematik und Katalog zur Ausstellung der Kölner Sammlung Louis Peter im Schnütgen Museum*. Köln: Greven & Bechtold.
- LEGNER, A., 1989b. Vom Glanz und von der Präsenz des Heiltums – Bilder und Texte. In: A. Legner, ed. *Reliquien, Verehrung und Verklärung. Skizzen und Noten zur Thematik und Katalog zur Ausstellung der Kölner Sammlung Louis Peter im Schnütgen Museum*. Köln: Greven & Bechtold, pp. 33–148.
- LEGNER, A., 1995. *Reliquien in Kunst und Kult: zwischen Antike und Aufklärung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- LEHNHERR, Y., 1968/1969. Die Translation der Gebeine des hl. Victorius in die Augustinerkirche St. Moritz in Freiburg. *Beitrag zur Geschichte der Katakombenheiligen in der Schweiz*, 56, 9–15.
- LIPSKÁ, V., 2011. Restaurování baldachýnu z relikviáře sv. Reparáta, dvou paneau a skříňových relikviářů. *Zpravodaj STOP*, 13(2), 53–62.
- LONGIN, R., 1971. New Method of Collagen Extraction for Radiocarbon Dating. *Nature*, 230, 241–242.
- LOVEJOY, C. O., 1985. Dental Wear in the Libben Population. Its Functional Pattern and Role in the Determination of Adult Skeletal Age at Death. *American Journal of Physical Anthropology*, 68, 47–56.
- LOVEJOY, C. O., MEINDL, R. S., PRZYBECK, T. R., 1985. Chronological Metamorphosis of the Auricular Surface of Illium: A New Method for the Determination of Adult Skeletal age at Death. *American Journal of Physical Anthropology*, 68(1), 15–28.

- LUTRAAN, K. L., 2006. *Late Roman Gold-Glass: Images and Inscriptions*. Master Thesis, McMaster University in Hamilton.
- MACEK, J., 2001. *Víra a zbožnost Jagellonského věku*. Praha: Argo.
- MALÝ, T., 2009. *Smrt a spása mezi Tridentinem a sekularizací*. Brno: Matice moravská.
- MANCINELLI, D., VARGIU, R., 1994. Gli inumati nella Regione I della catacomba dei Ss. Pietro e Marcellino. *Rivista di Archeologia Cristiana*, 70, 43–60.
- MARCHI, G., 1844. *Monumenti delle arti cristane primitive nella metropoli del cristianesimo*. Roma.
- MARUCCHI, O., 1903. *Le catacombe Romane secondo gli ultimi studi e le piu recent scoperte: compendio della Roma Sotterranea com molte piante parziali dei cimiteri e riproduzioni di monumenti*. Rome: Desclee and Lefebvre Editors.
- MARUCCHI, O., VECCHIERELLO, H., 1935. *Manual of Christian Archaeology*. New Jersey: St. Anthony Guild Press.
- MAZZOLENI, D., 1999. Inscriptions in Roman Catacombs. In: V. Flocchi Nicolai, F. Bisconti, D. Mazzoleni. *The Christian Catacombs of Rome: History, Decoration, Inscriptions*. Schnell and Steiner, pp. 147–185.
- MAZZOLENI, D., FERRUA, A., 1985. *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores*. Città del Vaticano. Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.
- MEINDL, R. S., LOVEJOY, C. O., 1985. Ectocranial Suture Closure: A Revised Method for the Determination of Skeletal Age at Death Based on the Lateral-Anterior Sutures. *American Journal of Physical Anthropology*, 68(1), 57–66.
- MELMUKOVÁ, E., 2013. *Patent zvaný toleranční*. Neratovice: Verbum.
- MIHOLA, J., 2003. K podílu paulánského řádu na rekatolizaci českých zemí. In: I. Čornejová, ed. *Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci. Sborník příspěvků z pracovního semináře konaného ve Vranově u Brna ve dnech 4. – 5. 6. 2003*. Praha: Univerzita Karlova, pp. 76–87.

- MIKULEC, J., 1992. Kult svatého Izidora sedláka v Českých zemích (K působení církve v prostředí venkova v 17. a 18. století). In: Z. Hojda, ed. *Kultura baroka v Čechách a na Moravě. Sborník příspěvků z pracovního zasedání 5. 3. 1991*. Praha: Historický ústav, pp. 65–84.
- MIKULEC, J., 2013. *Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích*. Praha: Grada.
- MIKULEC, J. et al., 2013. *Církev a společnost raného novověku v Čechách a na Moravě*. Praha: Historický ústav.
- MINOZZI, S., CATALANO, P., CALDARINI, C., FORNACIARI, G., 2012. Palaeopathology of Human Remains from the Roman Imperial Age. *Pathobiology*, 79, 268–283.
- MLČÁK, L., 1993. K ikonografii sv. Pavlíny, barokní patronky Olomouce. *Zprávy památkové péče*, 53, 393–399.
- MLČÁK, L., 2001. Doplnky k ikonografii sv. Pavlíny, barokní patronky Olomouce. *Ročenka Státního okresního archivu v Olomouci*, 10, 106–113.
- MOLNÁR, A., 2007. *Na rozhraní věků: cesty reformace*. Praha: Kalich.
- MOORREES, C. F. A., FANNING, E. A., HUNT, E. E. Jr., 1963. Formation and Resorption of Three Deciduous Teeth in Children. *American Journal of Physical Anthropology*, 21, 205–213.
- MUK, J., 1940. *Z historie úcty patronů města Jindř. Hradce sv. Hyppolita a sv. Theodora*. Jindřichův Hradec.
- NEHLICH, O., 2015. The Application of Sulphur Isotope Analyses in Archaeological Research: A Review. *Earth-Science Reviews*, 142, 1–17.
- NOVÁK, J., 1901. *Soupis památek historických a uměleckých v království českém od pravěku do počátku XIX. století. Ročník 14: politický okres jindřichohradecký*. Praha.
- NÝVLTOVÁ FIŠÁKOVÁ, M., 2012. Radiouhlíkové datování. *Přehled výzkumů*, 53(1), 89–99.
- O'LEARY, M. H., 1988. Carbon Isotopes in Photosynthesis. *Bioscience*, 38, 328–336.

ORTNER, D. J., 2003. *Identification of Pathological Condition in Human Skeletal Remains. Second Edition.* New York: Academic Press.

PALEANI, M. T., 1994. Su alcune lucerne fittili rinvenute nella catacomba ebraica di Monteverde a Roma. In: *Historiam Pictura Refert. Miscellanea in Onore di Padre Alejandro Recio Vegazonas.* Rome: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, pp. 407–423.

PALMEIRÃO, J., 2015. *Imagem-relicário de santo Aurélio mártir pertencente à Sé Catedral do Porto. Estudo e conservação integrada das relíquias.* Dissertação, Universidade Católica Portuguesa.

PALMEIRÃO, J., FERREIRA, T., AFONSO, J. F., VIEIRA, E., 2019. Unveiling the Simulacri Corporis Sanctae. The Case Study of Saint Aurelius Martyr (Oporto, Portugal). In: S. Albuquerque, T. Ferreira, M. de Fátima Nunes, A. Cardoso de Matos, A. Candeias, eds. *Web of Knowledge. A Look into the Past, Embracing the Future.* Sílabas & Desafios, pp. 141–144.

PALMEIRÃO, J., VIEIRA, E., PINTADO, M., MOREIRA DA COSTA, P., MONTEIRO, P., 2014. San Aurelio mártir - Estudio y conservación de los textiles de una imagen-relicario perteneciente a la catedral de Oporto, Portugal. In: M. Vivancos Ramón, M. Domenech Carbo, M. Sánchez Pons, M. Osca Pons, eds. *EMERGE 2014 - Jornadas de Investigación Emergente en Conservación y Restauración de Patrimonio.* València: Universitat Politècnica de València, pp. 1–10.

PANKOWSKÁ, A., 2015. Bioarcheologie individuality: životní historie hendikepované ženy pohřbené v sídlištní jámě v období Velké Moravy. *Historická demografie*, 39(1), 35–50.

PANVINIUS, O., 1568. *De ritu sepeliendi mortuos apud veteres christianos et de eorum coemeteriis.* Rome.

PANZER, S., ZINK, A. R., PIOMBINO-MASCALI, D., 2010. Radiologic evidence of anthropogenic mummification in the Capuchin Catacombs of Palermo, Sicily. *RadioGraphics*, 30, 1123–1132.



PARANI, M., 2019. Lamps. In: W. R. Caraher, T. W. Davis, D. K. Pettegrew, eds. *The Oxford Handbook of Early Christian Archaeology*. New York: Oxford University Press, pp. 313–332.

PERGOLA, A., 2015. Lo Scavo Archeologico. In: F. Bisconti, M. Braconi, eds. *Le catacombe di San Callisto: storia, contesti, scavi, restauri, scoperte. A proposito del cubicolo di Orfeo e del Museo della Torretta*. Todi, pp. 97–124.

PFEIFFER, A. C., 2005. *Auferweckt in Herrlichkeit! Barocke Heilige Leiber in Oberschwaben. Materialien, Fixierungstechniken, konservatorische Aspekte*. Diplomarbeit, Fachhochschule Köln.

PFEIFFER, A. C., 2007. *Entwicklung eines Konservierungskonzepts zur Bekämpfung des Mikroorganismenbefalls an den Heiligen Leibern im Klostermuseum Heiligkreuztal*. Master thesis, HAWK Hochschule für angewandte Wissenschaft und Kunst in Hildesheim.

POCHE, E., 1980. *Umělecké památky Čech 3 (P/Š)*. Praha: Academia.

PRADER, N., 2012. *Reliquiengebeine – Nur Überreste eines Toten? Dekomposition, Schadensursachen und Konsolidierung am Beispiel des Katakombenheiligen Placide*. Master thesis, Hochschule der Künste Bern.

PROKOPOVÁ, Z., 2010. Barokní kult světců z katakomb na příkladu sv. Reparáta z kláštera minoritů v Českém Krumlově. In: M. Gaži, ed. *Český Krumlov, od rezidenčního města k památce světového kulturního dědictví*. České Budějovice: NPÚ územní odborné pracoviště v Českých Budějovicích, pp. 527–566.

PROKOPOVÁ, Z., 2011. Historie ostatků sv. Reparáta a relikviářů z kláštera minoritů v Českém Krumlově. *Zpravodaj STOP*, 13(2), 4–36.

PROKOPOVÁ, Z., 2013. Soukromá kaple s oltářikem Panny Marie Altöttinské v barokním apartmá na zámku Český Krumlov. In: M. Gaži, ed. *Schwarzenbergové v české a středoevropské kulturní historii*. České Budějovice: NPÚ ÚOP v Českých Budějovicích, pp. 167–182.

PROVOOST, A., 1970. Les lampes à recipient allongé trouvées dans les catacombs romaines. *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, 41, 17–55.

- PROWSE, T., SCHWARCZ, H. P., SAUNDERS, S., MACCHIARELLI, R., BONDIOLI, L., 2004. Isotopic paleodiet studies of skeletons from the Imperial Roman-age cemetery of Isola Sacra, Rome, Italy. *Journal of Archaeological Science*, 31(3), 259–272.
- PROWSE, T., SCHWARCZ, H., SAUNDERS, S., MACCHIARELLI, R., BONDIOLI, L., 2005. Isotopic evidence for age-related variation in diet from Isola Sacra, Italy. *American Journal of Physical Anthropology*, 128, 2–13.
- PROWSE, T., SAUNDERS, S. R., SCHWARCZ, H. P., GARNSEY, P., MACCHIARELLI, R., BONDIOLI, L., 2008. Isotopic and Dental Evidence for Infant and Young Child Feeding Practices in an Imperial Roman Skeletal Sample. *American Journal of Physical Anthropology*, 137, 294–308.
- RAMADAN, S. U., TÜRKMEN, N., DOLGUN, N. A., GÖKHARMAN, D., MENEZES, R. G., KACAR, M., KOŞAR, U., 2010. Sex determination from measurements of the sternum and fourth rib using multislice computed tomography of the chest. *Forensic Science International*, 197, 120.e1–120.e5.
- RAMSTHALER, F., KETTNER, M., GEHL, A., VERHOFF, M. A., 2010. Digital forensic osteology: morphological sexing of skeletal remains using volume-rendered cranial CT scans. *Forensic Science International*, 195, 148–152.
- REBAN, K., 1918a. Po stopách sv. Auraciána patrona města Čes. Budějovic I. *Časopis katolického duchovenstva*, 59, 422–437.
- REBAN, K., 1918b. Po stopách sv. Auraciána patrona města Č. Budějovic II. *Časopis katolického duchovenstva*, 59, 530–545.
- REIMER, P. J., BARD, E., BAYLISS, A., BECK, J. W., BLACKWELL, P. G., BRONK RAMSEY, C., BUCK, C. E., CHENG, H., EDWARDS, R. L., FRIEDRICH, M., GROOTES, P. M., GUILDERTSON, T. P., HAJDAS, I., HATTÉ, C., HEATON, T. J., HOFFMANN, D. I., HOGG, A. G., HUGHEN, K. A., KAISER, K. F., KROMER, B., MANNING, S. W., NIU, M., REIMER, R. W., RICHARDS, D. A., SCOTT, E. M., SOUTHON, J. R., STAFF, R. A., TURNEY, C. S. M., VAN DER PLICHT, J., 2013. INTCAL13 and MARINE13 radiocarbon age calibration curves, 0–50,000 years cal. BP. *Radiocarbon*, 55(4), 1869–1887.

- REITSEMA, L. J., DOUGLAS, E. C., POLCYN, M., 2010. Preliminary Evidence for Medieval Polish Diet from Carbon and Nitrogen Stable Isotopes. *Journal of Archaeological Science*, 37, 1413–1423.
- REITSEMA, L. J., VERCELLOTTI, G., 2012. Stable Isotope Evidence for Sex- and Status-Based Variations in Diet and Life History at Medieval Trino Vercellese, Italy. *American Journal of Physical Anthropology*, 148, 589–600.
- REINHART, S., 2015. Die Bestattungen in Stift Rein: Spiegel der Geschichte der Steiermark. Der Beitrag der Anthropologie zur Landesgeschichte. In: R. Härtel, B. Hebert, M. Lehner, G. P. Obersteiner, eds. *Forschungen zur geschichtlichen Landeskunde der Steiermark, Band 70: Markgraf Leopold, Stift Rein und die Steiermark - Archäologisch-historische Aspekte. Beiträge einer interdisziplinären Tagung der Historischen Landeskommision für Steiermark in Stift Rein am 24. und 25. Oktober 2012*. Graz: Historischen Landeskommision für Steiermark, pp. 153–168.
- REY, L., 1999. L'invention d'une vierge martyr. les reliquaires de sainte Philomene au XIXe siecle. In: *La mort n'en saura rien, reliques d'Europe et d'Océanie*. Paris: Réunion des Musées Nationaux, pp. 103–110.
- RITZ, G. M., 1973. Die Katakomben-Heiligen der Klosterkirche zu Altomünster. In: T. Grad, ed. *Festschrift Altomünster 1973*. Aichach: Mayer, pp. 211–222.
- RIVES, J. B., 1999. The Decree of Decius and the Religion of Empire. *Journal of Roman Studies*, 89, 135–154.
- ROYT, J., 2011. *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*. Praha: Karolinum.
- RUTGERS, L. V., 2006. Reflections on the demography of the Jewish community of ancient Rome. In: M. Ghilardi, C. J. Goddard, eds. *Les cités de l'Italie tardoantique (IVe–VIe siècle)*. Rome: École Française de Rome, pp. 345–366.
- RUTGERS, L. V., VAN DER BORG, K., DE JONG, A. F. M., 2002. Radiocarbon Dates from the Jewish Catacombs of Rome. *Radiocarbon*, 44(2), 541–547.
- RUTGERS, L. V., VAN DER BORG, K., DE JONG, A. F. M., 2005a. Radiocarbon Dates from the Catacombs of St. Callixtus in Rome. *Radiocarbon*, 47(3), 395–400.

- RUTGERS, L. V., VAN DER BORG, K., DE JONG, A. F. M., POOLE, I., 2005b. Jewish Inspiration of Christian Catacombs. *Nature: Brief Communications*, 436, 339.
- RUTGERS, L. V., VAN DER BORG, K., DE JONG, A. F. M., 2007a. Radiocarbon Dating of several ancient Jewish Oil Lamps from Rome. *Radiocarbon*, 49(3), 1215–1219.
- RUTGERS, L. V., VAN DER BORG, K., DE JONG, A. F. M., VAN DER LINDE, C., 2007b. Further Radiocarbon Dates from the Catacombs of St. Callixtus in Rome. *Radiocarbon*, 49(3), 1221–1229.
- RUTGERS, L. V., VAN STRYDONCK, M., BOUDIN, M., VAN DER LINDE, C., 2009. Stable Isotope Data from the Early Christian Catacombs of Ancient Rome: New insights into the dietary habits of Rome's early Christians. *Journal of Archaeological Science*, 36, 1127–1134.
- RYNEŠ, V., 1947. *Čtení o sv. Oenestini mučedníku. Příspěvek k dějinám české barokní zbožnosti*. Praha.
- SACHAU-CARCEL, G., 2014. From field recording of plural burials to 3D modelling. Evidence from the catacomb of Sts. Peter and Marcellinus, Italy. *Anthropologie*, 52(3), 285–297.
- SÁGHY, M., 2010. Martyr Cult and Collective Identity in Fourth-century Rome. In: A. Marinkovic, T. Vedriš, eds. *Identity and Alterity in Hagiography and the Cult of Saints*. Zagreb, pp. 17–34.
- SÁGHY, M., 2011. Pope Damasus and the Beginnings of Roman Hagiography. In: O. Gecser, J. Laszlovszky, N. Balázs, M. Sebok, K. Szende, eds. *Promoting the Saints: Cults and their Contexts from Late Antiquity until the early modern period*. Budapest: Central European University Press, pp. 1–17.
- SALESSE, K., 2015. *Archéo-biogéochimie isotopique, reconstitutions des régimes alimentaires et des schémas de mobilité, et interactions bio-culturelles les sépultures plurielles de la région X de la catacombe des saints Pierre-et-marcellin (Rome, Ier-IIIe s. ap. J. - C.)*. Docteur thèse, Université de Bordeaux.
- SALESSE, K., DUFOUR, E., LEBON, M., WURSTER, C., CASTEX, D., BRUZEK, J., ZAZZO, A., 2014. Variability of bone preservation in a confined environment: The

case of the catacomb of Sts Peter and Marcellinus (Rome, Italy). *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology*, 416, 43–54.

SÁNCHEZ REYES, G., VELÁZQUEZ, J. L., MONTES MARRERO, A. L., 2016. La radiología digital para relicarios de ceroplástica: estudio interdisciplinar para identificar el sistema constructivo y la ubicación de los restos óseos. *Ge-Conservación Grupo Español del IIC*, 10, 54–65.

SÁNCHEZ REYES, G., VELÁZQUEZ, J. L., MONTES MARRERO, A. L., 2018. Sancity via the Light of Science: Radiographic Images of Ceroplastic Reliquaries. In: M. Van Strydonck, J. Reyniers, F. Van Cleven, eds. *Relics @ the Lab: An Analytical Approach to the Study of Relics. Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 20*. Leuven: Peeters, pp. 133–154.

SCHEIBLAUER, C., ZIMMERMANN, N., WIMMER, M., 2009. Interactive Domitilla Catacomb Exploration. In: K. Debattista, C. Perlingieri, D. Pitzalis, S. Spina, eds. *The 10th International Symposium on Virtual Reality, Archaeology and Cultural Heritage VAST*, pp. 65–72.

SCHIBILLE, N., NERI, E., EBANISTA, C., AMMAR, M. R., BISCONTI, F., 2018. Something old, something new: The late antique Mosaics from the Catacomb of San Gennaro (Naples). *Journal of Archaeological Science: Reports*, 20, 411–422.

SCHIEDERMAIR, W., 2004. Die Waldsässener Heilige Leiber. In: P. Mai, K. Hausberger, eds. *Waldsassen 300 Jahre Barockkirche. Geschichte des Bistums Regensburg, Band 38*. Regensburg: Verlag des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte, pp. 357–368.

SCHINDLING, A., 2008. Utváření konfesí, konfesionalizace a multikonfesionalita jako základní problém evropských dějin v 16. a 17. století. Nová německá literatura k problematice. *Český časopis historický*, 106(1), 80–108.

SCHNYDER, W., 1931. Die Reliquien und Reliquienbeigaben der Katakombenheiligen in der Schweiz. Geschichtliches und Archäologisches zu ihrer Bewertung. *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, 25, 134–149.

- SCHOENINGER, M. J., 2010. Diet Reconstruction and Ecology Using Stable Isotope Ratios. In: C. S. Larsen, ed. *A Companion to Biological Anthropology*. Wiley-Blackwell, pp. 397–408.
- SEALY, J. C., 1986. *Stable Carbon Isotopes and Prehistoric Diets in the Southwestern Cape Province, South Africa*. Svazek 293. Oxford: BAR International Series.
- SEDONÍK, T., 2003. Příborští piaristé a kult svatých. In: I. Čornejová, ed. *Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci. Sborník příspěvků z pracovního semináře konaného ve Vranově u Brna ve dnech 4. – 5. 6. 2003*. Praha: Univerzita Karlova, pp. 88–95.
- SGARLATA, M. R., SALVO, G., 2006. *La Catacomba di Santa Lucia e l'Oratorio dei Quaranta Martiri*. Syracuse: Pontificia Commissione di Archeologia Sacra.
- SIKYTOVÁ, J., 1993. *Figurální relikviářové skříně 18. století*. *Technologia artis*: ročenka Archivu historické výtvarné technologie, 3, 130–132.
- SJØVOLD, T., 1990. Estimation of stature from long bones utilizing the line of organic correlation. *Human Evolution*, 5(5), 431–447.
- SKOGLUND, P., STORÅ, J., GÖTHERSTRÖM, A., JAKOBSSON, M., 2013. Accurate Sex Identification of Ancient Human Remains Using DNA Shotgun Sequencing. *Journal of Archaeological Science*, 40, 4477–4482.
- SLOVAK, N. M., PAYTAN, A., 2011. Applications of Sr Isotopes in Archaeology. In: M. Baskaran, ed. *Handbook of Environmental Isotope Geochemistry*. Berlin Heidelberg: Springer-Verlag, pp. 743–768.
- SMRČKA, V., 2005. Reconstruction of Dietary Trends Based on Chemical Analysis of Elements. In: V. Smrčka, ed. *Trace Elements in Bone Tissue*. Praha: Krolinum, pp. 92–105.
- SMRČKA, V., KUŽELKA, V., POVÝŠIL, C., 2009. *Atlas chorob na kosterních preparátech horní a dolní končetiny*. Praha: Academia.
- SPERA, L., 2004. *Il complesso di Pretestato sulla via Appia. Storia topografica e monumentale di un insediamento funerario paleocristiano nel suburbio di Roma*. Vatican City: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.

STEN, S., LOVÉN, C., KJELLSTRÖM, A., LIDÉN, K., VRETEMARK, M., VALA, C. H., LJUNGGREN, Ö., FJÄLLSTRÖM, M., SHALABI, A., DUVERNOV, O., SEGELSJÖ, M., MALMSTRÖM, H., JAKOBSSON, M., 2016. Erik den heliges Skelett. *Fornvännen: Journal of Swedish Antiquarian Research*, 111, 27–40.

STEVENSON, J., 1985. *The Catacombs. Life and Death in Early Christianity*. Nashville: Thomas Nelson Publishers.

STLOUKAL, M., HANÁKOVÁ, H., 1978. Die Länge der Längsknochen altslawischer Bevölkerungen unter besonderer Berücksichtigung von Wachstumsfragen. *Homo*, 29(1), 53–69.

STODDER, A. L. W., PALKOVICH, A., 2012. *Bioarchaeology of Individuals*. Gainesville: University Press of Florida.

STOJANOWSKI, C. M., SEIDEMANN, R. M., DORAN, G. H., 2002. Differential Skeletal Preservation at Windover Pond: Causes and Consequences. *American Journal of Physical Anthropology*, 119, 15–26.

STÜCKELBERG, E. A., 1907. *Die Katakombenheiligen der Schweiz. Ein Beitrag zur Kultur- und Kirchengeschichte der letzten drei Jahrhunderte*. Kempten und München.

SUCHÁNEK, D., DRŠKA, V., 2013. *Církevní dějiny. Antika a středověk*. Praha: Grada Publishing.

ŠUBRT, J., 2009. Sanguis martyrum, semen Christianorum: idea mučednictví v rané církvi. In: Kitzler, P., ed. *Příběhy raně křesťanských mučedníků. Výbor z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury*. Praha: Vyšehrad, pp. 15–48.

ŠUBRT, J., 2011. Ecclesia Martyrum: Příběhy mučedníků na pozadí dynastického schizmatu. In: P. Kitzler, ed. *Příběhy raně křesťanským mučedníků II. Výbor z latinské a řecké martyrologické literatury 4. a 5. století*. Praha: Vyšehrad, pp. 15–63.

SWOBODA, L., WAGENEDER, E., 2015. *Reliquien, Basilika St. Michael Mondsee*. Mondsee.

TESTINI, P., 1966. *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma*. Bologna.

THOMOVÁ, Z., ŠÁLKOVÁ, T., PRŮCHOVÁ, E., JOHN, J., CHERKINSKY, A., 2019. Bioarcheologické průzkumy ostatků svatých z katakomb a jejich translace

v období baroka do významných míst v jižních Čechách. *Archaeologia historica*, 44(2), 795–811.

TICHÁ, B., 2010. *Voskové figurální relikviáře baroka na Moravě*. Bakalářská diplomová práce, Univerzita Palackého v Olomouci.

TIMMERMANS, M., 2012. *Roma Subterranea – The Catacombs of late antique Rome*. BA thesis, Faculty of Archaeology, Leiden University.

TORLOTTI, F., 1970. *Il cimitero di Priscilla. Studio di topografia e architettura*. Città del Vaticano.

UBELAKER, D. H., 1987. Estimating Age at Death from Immature Human Skeleton: An Overview. *Journal of Forensic Sciences*, 32(5), 1254–1263.

VÁCHA, Š., 2003. Barokní kult cisterciáckých mučedníků doby husitské. In: I. Čornejová, ed. *Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci. Sborník příspěvků z pracovního semináře konaného ve Vranově u Brna ve dnech 4. – 5. 6. 2003*. Praha: Univerzita Karlova, pp. 182–216.

VÁLKA, J., 1992. Barokní slavnosti. In: Z. Hojda, ed. *Kultura baroka v Čechách a na Moravě. Sborník příspěvků z pracovního zasedání 5. 3. 1991*. Praha: Historický ústav, pp. 53–63.

VAN DER LINDE, C., 2008. *Roman Catacombs and Demography. A Case Study of the Liberian Region in the Catacombs of St Callixtus in Rome*. PHD-dissertation, Utrecht University.

VAN STRYDONCK, M., BOUDIN, M., VAN DEN BRANDE, T., SAVERWYNS, S., VAN ACKER, J., LEHOUCK, A., VANCLOOSTER, D., 2016. <sup>14</sup>C-dating of the skeleton remains and the content of the lead coffin attributed to the Blessed Idesbald (Abbey of the Dunes, Koksijde, Belgium). *Journal of Archaeological Science: Reports*, 5, 276–284.

VAN STRYDONCK, M., ERVYNCK, A., VANDENBRUAENE, M., BOUDIN, M., 2006. *Relieken: echt of vals?*. Leuven: Uitgeverij Davidsfonds.

VAN STRYDONCK, M., ERVYNCK, A., VANDENBRUAENE, M., BOUDIN, M., 2009. Anthropology and <sup>14</sup>C Analysis of Skeletal Remains from Relic



Shrines: An unexpected source of information for medieval archaeology. *Radiocarbon*, 51(2), 569–577.

VAN STRYDONCK, M., REYNIERS, J., VAN CLEVEN, F., eds., 2018. Relics @ the Lab: An Analytical Approach to the Study of Relics. In: L. V. Rutgers, ed. *Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion* 20. Leuven: Peeters, pp. 1–353.

VANĚK, D., 2012. Forezní genetik. In: J. Štefan, J. Hladík, eds. *Soudní lékařství a jeho moderní trendy*. Praha: Grada, pp. 327–353.

VANĚK, D., SASKOVÁ, L., JOSEFIOVÁ, J., VOTRUBOVÁ, J., EMMEROVÁ, B., EHLER, E., STENZL, V., 2016. *Průvodce DNA testováním a genetickou genealogií*. Praha: Forezní DNA servis.

VELEMÍNSKÝ, P. 1999. Morfologické znaky na lidské kostře. In: M. Stloukal, ed. *Antropologie: Příručka pro studium kostry*. Praha: Národní muzeum, pp. 112–167.

VLNAS, V., 2013. *Jan Nepomucký: Česká legenda*. Praha: Paseka.

VOCELKA, K., 1997. Habsburská zbožnost a lidová zbožnost (K mnohovrstevnatosti vztahů mezi elitní a lidovou kulturou). *Folia Historica Bohemika*, 18, 225–239.

VOREL, P., 2005. *Velké dějiny země Koruny české VII. (1526–1618)*. Praha: Paseka.

WATERWORTH, J., ed., 1848. *The canons and decrees of the sacred and oecumenical Council of Trent*. London: Dolman.

WEISS, E., 2009. *Bioarchaeological Science: What We Have Learned from Human Skeletal Remains*. New York: Nova Science Publishers.

WILPERT, J., 1903. *Die Malereien der Katakomben Roms*. Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung.

WOOD, J. W., MILNER, G. R., HARPENDING, H. C., WEISS, K. M., 1992. The Osteological Paradox: Problems of Inferring Health from the Skeleton. *Current Anthropology*, 33, 343–370.

- ZÁPALKOVÁ, H., 2010. Relikviář sv. Pavlíny z pokladu olomoucké katedrály. In: M. Elbel, O. Jakubec, eds. *Olomoucké baroko. Proměny ambicí jednoho města 1, úvodní svazek*. Olomouc: Muzeum umění Olomouc, pp. 211–218.
- ZECH, W., HATCH, G., SIEGENTHALER, L., THALI, M. J., LÖSCH, S., 2012. Sex determination from os sacrum by postmortem CT. *Forensic Science International*, 221, 39–43.
- ZECH, W., NÄF, M., SIEGMUND, F., JACKOWSKI, CH., LÖSCH, S., 2016. Body height estimation from post-mortem CT femoral F1 measurements in a contemporary Swiss population. *Legal Medicine*, 19, 61–66.
- ZELENKOVÁ, P., 2005. „Contra pestem nobis fave“. Příspěvek k ikonografii svaté Pavlíny, patronky proti moru v barokní Olomouci. *Opuscula historiae artium, Studia minora facultatis philosophicae Universitatis Brunensis*, F 49, 27–45.
- ZEMAN, T., KRÁLÍK, M., 2012. Historický přehled principu tvorby metod pro odhad výšky postavy člověka na základě skeletu. *Anthropologia Integra*, 3(1), 7–22.
- ZIMMERMANN, N., 2016. Das START-Projekt zur Domitilla-Katakombe. Neue Methoden und neue Ergebnisse in Vorbereitung des Repertoriums der Malerein. *Studi Di Antichita Cristiana – Pubblicati A Cura Del Pontificio Istituto Di Archeologia Cristiana*, 66, 1993–2009.
- ZIMMERMANN, N., ESSER, G., 2007. Showing the Invisible – Documentation and Research on the Roman Domitilla Catacomb, Based on Image Laser Scanning and 3D modelling. In: H. Ziemssen, ed. *Layers of Perception*. Berlin: Deutsches Archäologisches Institut, pp. 58–64.

## 12 Prameny

DACÍK, T., 2003. *Antropologické posouzení ostatků svatých Primitiva a Konstantina z chrámu P. Marie Nanebevzaté u jezuitů v Brně*. Znalecký posudek č. 16/2003. Uloženo v archivu Rezidence Tovaryšstva Ježíšova v Brně.

KALABISOVÁ, R., 2010. *Zámek – restaurování relikviáře sv. Reparáta*. Restaurátorská zpráva. Uloženo v Národním památkovém ústavu – územním odborném pracovišti v Českých Budějovicích, specializovaná spisovna restaurátorské dokumentace, signatura RZ 4204.

KALABISOVÁ, R., 2015. *Restaurování relikviáře sv. Hippolyta z kostela Nanebevzetí Panny Marie v Jindřichově Hradci 2013–2015*. Restaurátorská zpráva. Kopie zapůjčena na proboštsství Jindřichův Hradec.

SIKYTOVÁ, J., 1978. *Kladruby, klášter, kostel Nanebevzetí P. Marie - restaurování barokního relikviáře sv. Aureliána*. Restaurátorská zpráva. Uloženo v Národním památkovém ústavu – územním odborném pracovišti v Plzni, signatura RZ 218.

SIKYTOVÁ, J., 1979. *Kladruby, klášter, restaurování relikviáře sv. Viktoriána*. Restaurátorská zpráva. Uloženo v Národním památkovém ústavu – územním odborném pracovišti v Plzni, signatura RZ 200.

STRÁNSKÁ, P., 2010. *Antropologické posouzení ostatků sv. Reparáta z Minoritského kláštera v Českém Krumlově*. In: Restaurátorská zpráva k restaurování relikviáře sv. Reparáta. Uloženo v Národním památkovém ústavu – územním odborném pracovišti v Českých Budějovicích, specializovaná spisovna restaurátorské dokumentace, signatura RZ 4204.

### 13 Seznam obrazových příloh a tabulek

Obr. 1 Katakomby sv. Kalixta, pohled do jedné galerie s mnoha *loculi*. Převzato z: <https://www.catacombe.roma.it/en/le-origini-delle-catacombe.php>.

Obr. 2 Plán komplexu Kalixtových katakomb (Hall, 2018, 309).

Obr. 3 Tištěná autentika vydaná k ostatkům sv. Clementiny z italského města Correggio (Báez Hernández, 2018, 30).

Obr. 4 Sv. Pankratius z města Wil ve Švýcarsku na mědirytině (Henggeler, 1939, Tafel 69).

Obr. 5 Oltářní obraz zobrazující sv. Sekundinu z kostela sv. Ignáce v Jičíně (Kracík, Horáková, 2014, 170).

Obr. 6 Sv. Theodor z Jindřichova Hradce. Uloženo ve sbírce Muzea Jindřichohradecka (podsbírka Písemnosti a tisky, fond Svaté obrázky, So714).

Obr. 7 Sv. Leontius ze švýcarského Muri zobrazený na aversu medailonku jako stojící postava s palmovou ratolstí (Achermann, 1979, tafel 8).

Obr. 8 Socha sv. Víta na průčelí kostela sv. Františka a sv. Ignáce v Březnici (foto autor).

Obr. 9 Socha sv. Theodora před kostelem sv. Kateřiny v Jindřichově Hradci (foto autor).

Obr. 10 Socha sv. Theodora na Masarykově náměstí v Jindřichově Hradci (foto autor).

Obr. 11 Původní podoba ostatků sv. Theodora z města Olten ve formě zkompletovaného ležícího skeletu (Amacher, 2016, 21).

Obr. 12 Ostatky sv. Theodora z města Olten po úpravě roku 1921. Uloženy symetricky ve stylu opere phrygio (Amacher, 2016, 29).

Obr. 13 Ostatky sv. Antonína v kostele Nanebevzetí Panny Marie v Plasích. Převzato z oficiálních stránek kláštera Plasy: <https://www.klaster-plasy.cz/cs/fotogalerie/8102-interiery-klastera>.

Obr. 14 Ostatky sv. Maxima ve Waldsassen (Glässel tremml, 2000, 37).

Obr. 15 Ostatky sv. Vincence z kostela Nanebevzetí Panny Marie a sv. Jana Křtitele v Sedlci u Kutné Hory (foto autor).

Obr. 16 Ostatky sv. Viktora z velehradské baziliky (foto autor).

Obr. 17 Ostatky svatých na hlavním oltáři v kostele sv. Michaela v rakouském Mondsee. Vlevo a vpravo dole čtyři zkompletované ostatkové skelety sv. Acatemery, sv. Praejectitie, sv. Liberata a sv. Casta, nad nimi schrány s jednotlivými ostatky dalších

čtyřiceti katakombálních svatých a uprostřed sedící ostatkový skelet opata Konrada (foto autor).

Obr. 18 Závěsný skříňový relikviář s jednotlivými ostatky několika svatých z římských katakomb. Původně umístěn v klášteře minoritů v Českém Krumlově. V současné době je součástí expozice Hradního muzea na Státním hradu a zámku Český Krumlov (foto autor).

Obr. 19 Jehlancový relikviář s drobnými ostatky několika katakombálních svatých. Původně umístěn v klášteře minoritů v Českém Krumlově. V současné době je součástí expozice Hradního muzea na Státním hradu a zámku Český Krumlov (foto autor).

Obr. 20 Ostatky sv. Filomeny v kostele sv. Michaela v rakouském Linzi zformované do podoby ležícího ostatkového skeletu (foto autor).

Obr. 21 Ostatky sv. Valentiny v rakouském Drosendorfu v podobě ležícího ostatkového skeletu. Uvnitř relikviáře vlevo nápisová destička z římských katakomb (foto autor).

Obr. 22 Sedící ostatkový skelet sv. Deodata z města Rheinau ve Švýcarsku. Částečně oděn do zbroje. V rukou drží meč a nádobku (Koudounaris, 2013, 56).

Obr. 23 Ostatky sv. Theodory ze švýcarského města Rheinau v podobě sedící postavy s mečem a palmovou ratolestí (Amacher, 2010, 23).

Obr. 24 Dětské ostatky sv. Fortunaty z města Raitenhaslach (Legner, 1989a, 124).

Obr. 25 Stojící ostatková figura sv. Aurelia v klášterním kostele v Kladrubech (foto autor).

Obr. 26 Stojící ostatkový skelet sv. Gratiana ve Waldsassen (Schiedermaier, 2004, Abb. 3).

Obr. 27 Ostatky sv. Pancratia ze švýcarského města Wil oděné do zbroje z 18. století (Koudounaris, 2013, 93).

Obr. 28 Ostatky sv. Aurelia z klášterního kostela v Kladrubech. Detail pravé dolní končetiny. Patrná dlouhá kost zasazená do umělého torza překrytého sklem (Sikyťová, 1978).

Obr. 29 Ostatky sv. Felixe z kostela Nanebevzetí Panny Marie a sv. Jana Křtitele v Sedlci u Kutné Hory. Detail nasazení voskové obličejové masky na lebku (foto autor).

Obr. 30 Ostatky sv. Ilumináta ve velehradské bazilice. Detail lebky s voskovou obličejovou maskou. Zadní část lebky zakryta textilem (foto autor).

Obr. 31 Ostatky sv. Clementiny z italského města Correggio v podobě tzv. *simulacra* (Báez Hernández, 2018, 28).

Obr. 32 Ostatky sv. Valentiny v podobě tzv. *simulacra*. Uloženy v depozitáři kláštera Plasy. Majetek města Plasy (foto autor).

Obr. 33 Ostatkový skelet sv. Hyacintha v německém městě Gutenzell. V levé ruce umístěn meč (Koudounaris, 2013, 52–53).

Obr. 34 Ostatkový skelet sv. Victorie ze Solothurn ve Švýcarsku. Patrné spojení jednotlivých žeber (Amacher, 2016, 69).

Obr. 35 Relikviář s kompletním skeletem sv. Getreu a s několika drobnými ostatky dalších dvou světců v dolní části. Pod relikviářem zazděné nápisové destičky pravděpodobně z římských katakomb. Ursberg, Německo (Koudounaris, 2013, 38).

Obr. 36 Ostatky opata Konrada v kostele sv. Michaela v rakouském Mondsee. Sedící ostatkový skelet (Swoboda, Wageneder, 2015, 32).

Obr. 37 Ostensorium z kostela v Erlinsbachu (Amacher, 2016, 124).

Obr. 38 Krycí malovaná deska z relikviáře sv. Amantia v Solothurn ve Švýcarsku (Amacher, 2016, 71).

Obr. 39 Zlacená nádoba patrně obsahující pozůstatky skleněné nádoby z římských katakomb. Ostatky sv. Ilumináta ve velehradské bazilice (foto autor).

Obr. 40 Zlacená nádoba s christogramem a průhledovým otvorem s patrnými fragmenty skleněné nádoby pocházející patrně z římských katakomb. Ostatky sv. Valentiny. Uloženy v depozitáři kláštera Plasy. Majetek města Plasy (foto autor).

Obr. 41 Zlacená prolamovaná nádoba se skleněnou nádobkou uvnitř. Ostatky sv. Vincence z kostela Nanebevzetí Panny Marie a sv. Jana Křtitele v Sedlci u Kutné Hory (foto autor).

Obr. 42 Zlacená nádoba s christogramem z relikviáře sv. Gaudencia z mexického města Toluca. Vpravo radiografický snímek zobrazující uvnitř skleněnou nádobku a fragmenty kostí (Sánchez Reyes *et al.*, 2018, 141).

Obr. 43 Závěsná řetězková konstrukce se skleněnou nádobkou z římských katakomb. Ostatky sv. Valentina z Bad Schussenried (Pfeiffer, 2005, 225).

Obr. 44 Závěsná řetězková konstrukce se skleněnou nádobkou z římských katakomb. Ostatky sv. Domitie z města Rot an der Rot (Pfeiffer, 2005, 410).

Obr. 45 Nápisová destička pocházející patrně z římských katakomb. Relikviář sv. Valentiny v rakouském Drosendorfu (foto autor).

Obr. 46 Ostatkový skelet sv. Munditie v kostele sv. Petra v Mnichově. Vlevo dole část nápisové desky pocházející údajně z římských katakomb (Koudounaris, 2013, 98–99).

Obr. 47 Palmová ratolest z umělého materiálu. Ostatky sv. Felixe z kostela Nanebevzetí Panny Marie a sv. Jana Křtitele v Sedlci u Kutné Hory (foto autor).

Obr. 48 Ležící ostatkový skelet sv. Reparáta. Původně umístěn v klášteře minoritů v Českém Krumlově. V současné době je součástí expozice Hradního muzea na Státním hradu a zámku Český Krumlov (foto autor).

Obr. 49 Ostatky sv. Reparáta. Detail lebky s bohatě zdobenou korunou. Uložen v expozici Hradního muzea na Státním hradu a zámku Český Krumlov (foto autor).

Obr. 50 Ostatky sv. Reparáta. Detail hrudníku s bohatou výzdobou. V pravé části patrná skleněná nádobka opatřená korálky. Uloženo v expozici Hradního muzea na Státním hradu a zámku Český Krumlov (foto autor).

Obr. 51 Relikviář s ostatky sv. Sekundiny z kostela sv. Ignáce v Jičíně (Kracík, Horáková, 2014, 178).

Obr. 52 Jednotlivé ostatky sv. Sekundiny umístěné na textilních poduškách. Na horní podušce jsou kromě ostatků i imitace drahokamů (Kracík, Horáková, 2014, 184).

Obr. 53 Relikviář s ostatky sv. Auraciána z kostela sv. Mikuláše v Českých Budějovicích (Adámek *et al.*, 2015).

Obr. 54 Relikviář sv. Auraciána z kostela sv. Mikuláše v Českých Budějovicích po sejmutí víka a vyjmutí některých volně vložených kostí (archiv Jihočeského muzea v Českých Budějovicích).

Obr. 55 Ostatky sv. Felixe uložené v několika relikviářových schránkách. Kostel Nejsvětější Trojice v Klášteře u Nové Bystřice (archiv Jihočeského muzea v Českých Budějovicích, foto Helena Motyčková).

Obr. 56 Dva jehlancové relikviáře s jednotlivými ostatky sv. Felixe z kostela Nejsvětější Trojice v Klášteře u Nové Bystřice (archiv Jihočeského muzea v Českých Budějovicích, foto Helena Motyčková).

Obr. 57 3D rekonstrukce lebky vytvořená pomocí metody MSCT. Ostatky sv. Fortunata z italského města Serracapriola (Dedouit *et al.*, 2014, 12).

Obr. 58 Ležící ostatkový skelet sv. Candida ze švýcarského města Solothurn. V relikviáři přítomna palmová ratolest a meč (Alterauge *et al.*, 2016, 575).

Obr. 59 Ležící ostatkový skelet sv. Clary ze švýcarského města Solothurn. V relikviáři přítomna palmová ratolest a meč (Alterauge *et al.*, 2016, 575).

Obr. 60 Radiografický snímek ostatků sv. Candida (Alterauge *et al.*, 2016, 576).

Obr. 61 Ostatky sv. Christiny z maďarského města Mosonmagydróvár. Pevné propojení lebky s dolní čelistí a několika obratlí. Vpravo radiolodický snímek. Šipkami označeno narušení lebky a obratlů (Kristóf, 2015).

Obr. 62 Imitace kostí ruky (článků prstů a *metakarpů*) pomocí papírových ruliček. Mosonmagydróvár v Maďarsku (Kristóf, 2015).

Obr. 63 Ostatky sv. Christiny z maďarského města Mosonmagydróvár. Radiografické snímky rukou. Celá levá ruka tvořena imitacemi. Šipky u pravé ruky (R) označují jediné pravé kosti (Kristóf, 2015).

Obr. 64 Sv. Fortunia z města Poggio Cinolfo v Itálii. Textilní vak s kosterními pozůstatky umístěný uvnitř umělého hrudníku (Ghilardi, 2019, 333).

Obr. 65 Ostatky sv. Aurelia z města Porto v Portugalsku prezentované v podobě tzv. *simulacra*. Uprostřed palmová ratolest a skleněná nádoba, na podložce položen meč (Palmeirão, 2015, 198).

Obr. 66 Skleněná nádoba s nápisem „*vas sanguinis*“ obsahující uvnitř jinou menší skleněnou nádobku, která pochází z římských katakomb. Ostatky sv. Aurelia z města Porto v Portugalsku. (Palmeirão, 2015, 188).

Obr. 67 Radiografický snímek kompletní postavy sv. Aurelia z města Porto v Portugalsku (Palmeirão, 2015, 172).

Obr. 68 Rekonstrukce vnitřní kovové konstrukce umělé figury sv. Aurelia z portugalského města Porto (Palmeirão, 2015, 175).

Obr. 69 Ostatky sv. Faustiny z katedrály v Durangu (Mexiko) v podobě hlavy s voskovou maskou a věncem. Vpravo radiografický snímek s patrnou lebkou a kovovou upevňovací konstrukcí (Sánchez Reyes *et al.*, 2016, 59).

Obr. 70 Ostatky sv. Clementa v podobě umělé figury (*simulacrum*) v San Ángel v Mexico city. Do fotografie promítnuty radiografické snímky (Sánchez Reyes *et al.*, 2016, 60).

Obr. 71 Ostatky sv. Clementa ze San Ángel v Mexico city. Radiografické snímky lebky. Čelní pohled (vlevo) nejevil výraznější známky přítomnosti ostaků. Boční snímek (vpravo) naopak odhalil lebku a stopy kovových konstrukcí (Sánchez Reyes *et al.*, 2016, 61).

Obr. 72 Grafické znázornění procesu transformace identit katakombálních svatých.

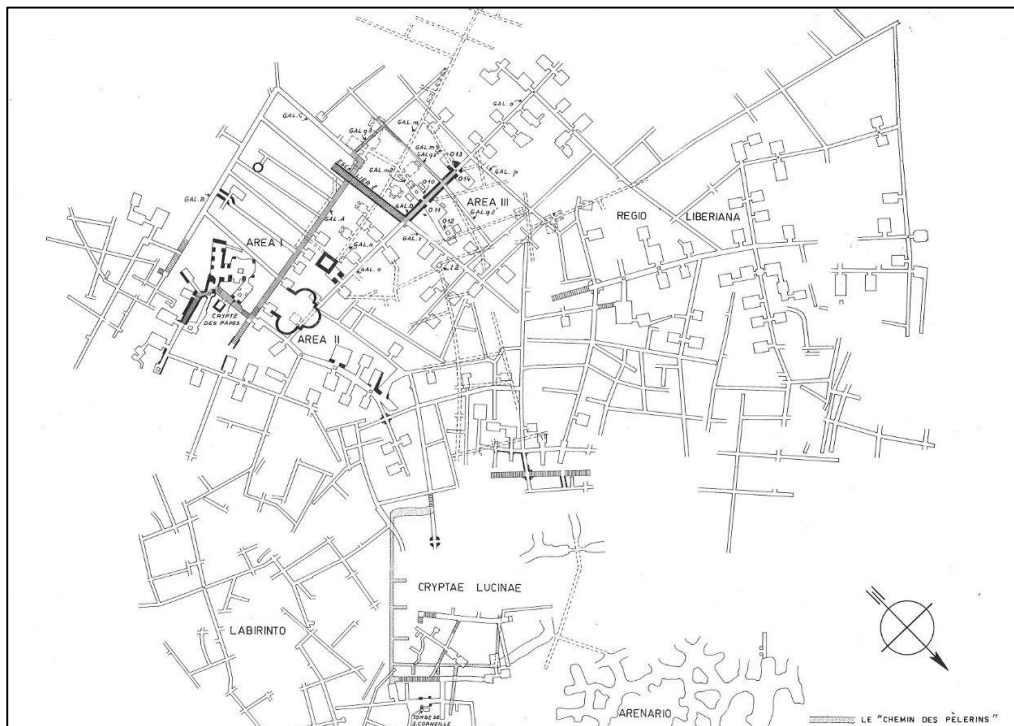
Tab. 1 Možnosti rekonstrukce identit pomocí aplikace různých metod průzkumu.



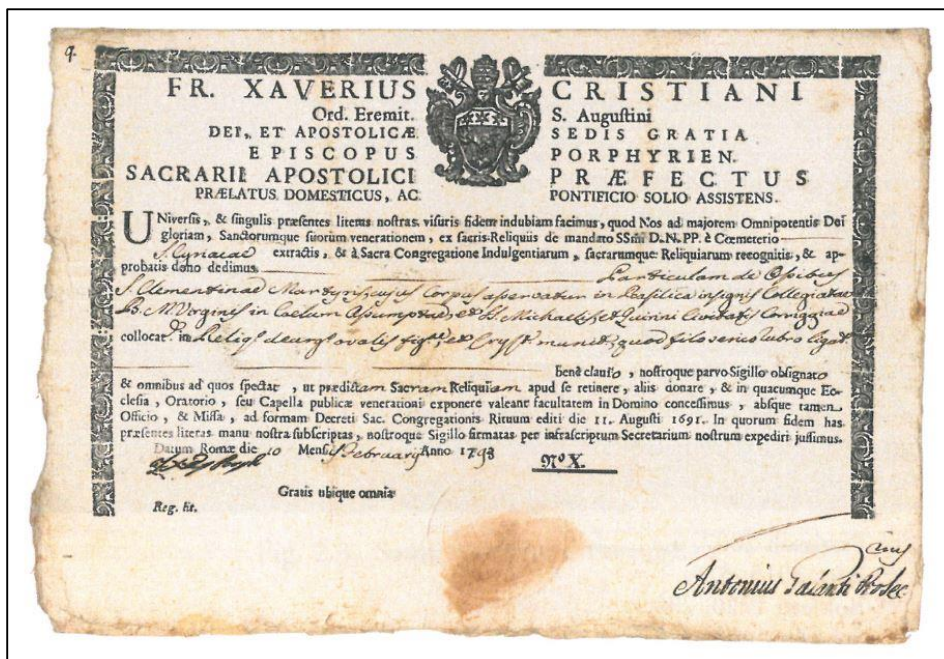
## 14 Obrazové přílohy



Obr. 1 Katakomy sv. Kalixta, pohled do jedné galerie s mnoha *loculi*. Převzato z: <https://www.catacombe.roma.it/en/le-origini-delle-catacombe.php>.



Obr. 2 Plán komplexu Kalixtových katakomb (Hall, 2018, 309).



Obr. 3 Tištěná autentika vydaná k ostatkům sv. Clementiny z italského města Correggio (Báez Hernández, 2018, 30).



Obr. 4 Sv. Pankratius z města Wil ve Švýcarsku na mědirytině (Henggeler, 1939, Tafel 69).



Obr. 5 Oltářní obraz zobrazující sv. Sekundinu z kostela sv. Ignáce v Jičíně (Kracík, Horáková, 2014, 170).

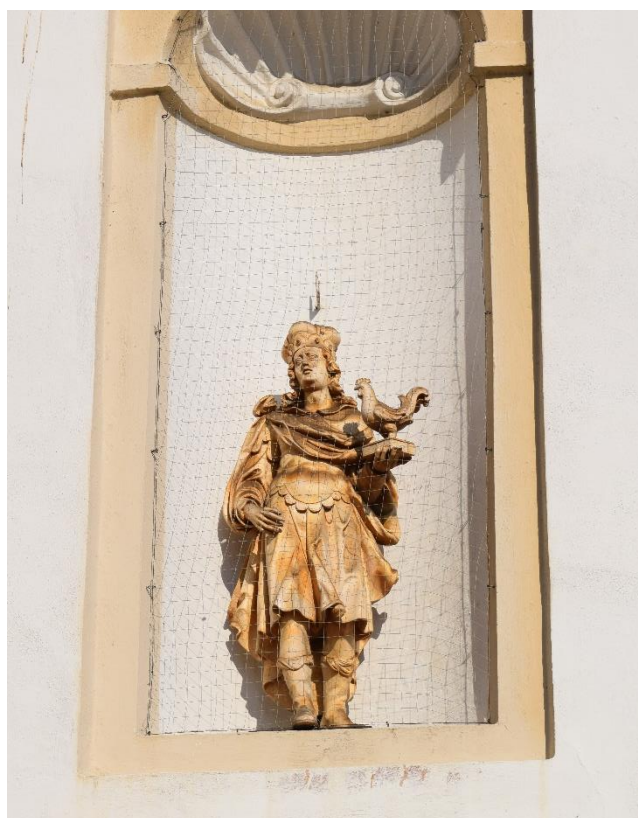


Obr. 6 Sv. Theodor z Jindřichova Hradce. Uloženo ve sbírce Muzea Jindřichohradecka (podsbírka Písemnosti a tisky, fond Svaté obrázky, So714).





Obr. 7 Sv. Leontius ze švýcarského Muri zobrazený na aversu medailonku jako stojící postava s palmovou ratolstí (Achermann, 1979, tafel 8).



Obr. 8 Socha sv. Víta na průčelí kostela sv. Františka a sv. Ignáce v Březnici (foto autor).



Obr. 9 Socha sv. Theodora před kostelem sv. Kateřiny v Jindřichově Hradci (foto autor).



Obr. 10 Socha sv. Theodora na Masarykově náměstí v Jindřichově Hradci (foto autor).





Obr. 11 Původní podoba ostatků sv. Theodora z města Olten ve formě zkompletovaného ležícího skeletu (Amacher, 2016, 21).



Obr. 12 Ostatky sv. Theodora z města Olten po úpravě roku 1921. Uloženy symetricky ve stylu *opere phrygio* (Amacher, 2016, 29).



Obr. 13 Ostatky sv. Antonína v kostele Nanebevzetí Panny Marie v Plasích. Převzato z oficiálních stránek kláštera Plasy: <https://www.klaster-plasy.cz/cs/fotogalerie/8102-interiery-klastera>.



Obr. 14 Ostatky sv. Maxima ve Waldsassen (Glässel treml, 2000, 37).





Obr. 15 Ostatky sv. Vincence z kostela Nanebevzetí Panny Marie a sv. Jana Křtitele v Sedlci u Kutné Hory (foto autor).



Obr. 16 Ostatky sv. Viktora z velehradské baziliky (foto autor).





Obr. 17 Ostatky svatých na hlavním oltáři v kostele sv. Michaela v rakouském Mondsee. Vlevo a vpravo dole čtyři zkompletované ostatkové skelety sv. Acatemery, sv. Praejectitie, sv. Liberata a sv. Casta, nad nimi schrány s jednotlivými ostatky dalších čtyřiceti katakombálních svatých a uprostřed sedící ostatkový skelet opata Konrada (foto autor).



Obr. 18 Závěsný skříňový relikvíř s jednotlivými ostatky několika svatých z římských katakomb. Původně umístěn v klášteře minoritů v Českém Krumlově. V současné době je součástí expozice Hradního muzea na Státním hradu a zámku Český Krumlov (foto autor).



Obr. 19 Jehlancový relikviář s drobnými ostatky několika katakombálních svatých. Původně umístěn v klášteře minoritů v Českém Krumlově. V současné době je součástí expozice Hradního muzea na Státním hradu a zámku Český Krumlov (foto autor).

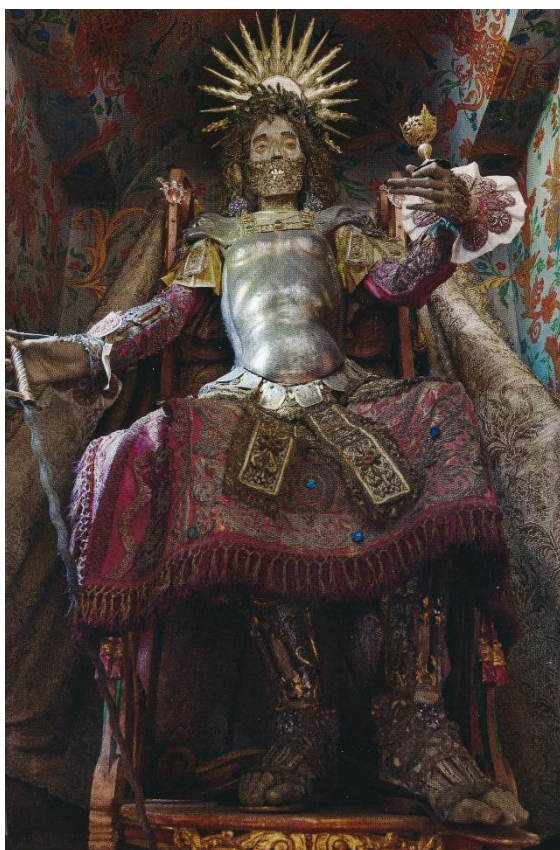


Obr. 20 Ostatky sv. Filomeny v kostele sv. Michaela v rakouském Linzi zformované do podoby ležícího ostatkového skeletu (foto autor).





Obr. 21 Ostatky sv. Valentiny v rakouském Drosendorfu v podobě ležícího ostatkového skeletu. Uvnitř relikvíře vlevo nápisová destička z římských katakomb (foto autor).



Obr. 22 Sedící ostatkový skelet sv. Deodata z města Rheinau ve Švýcarsku. Částečně oděn do zbroje. V ruce drží meč a nádobku (Koudounaris, 2013, 56).



Obr. 23 Ostatky sv. Theodory ze švýcarského města Rheinau v podobě sedící postavy s mečem a palmovou ratolestí (Amacher, 2010, 23).



Obr. 24 Dětské ostatky sv. Fortunaty z města Raitenhaslach (Legner, 1989a, 124).





Obr. 25 Stojící ostatková figura sv. Aurelia v klášterním kostele v Kladrubech (foto autor).



Obr. 26 Stojící ostatkový skelet sv. Gratiana ve Waldsassen (Schiedermaier, 2004, Abb. 3).



Obr. 27 Ostatky sv. Pancratia ze švýcarského města Wil oděné do zbroje z 18. století (Koudounaris, 2013, 93).



Obr. 28 Ostatky sv. Aurelia z klášterního kostela v Kladrubech. Detail pravé dolní končetiny. Patrná dlouhá kost zasazená do umělého torza překrytého sklem (Sikytová, 1978).





Obr. 29 Ostatky sv. Felixe z kostela Nanebevzetí Panny Marie a sv. Jana Křtitele v Sedlci u Kutné Hory. Detail nasazení voskové obličejové masky na lebku (foto autor).



Obr. 30 Ostatky sv. Ilumináta ve velehradské bazilice. Detail lebky s voskovou obličejovou maskou. Zadní část lebky zakryta textilem (foto autor).



Obr. 31 Ostatky sv. Clementiny z italského města Correggio v podobě tzv. *simulacra* (Báez Hernández, 2018, 28).



Obr. 32 Ostatky sv. Valentiny v podobě tzv. *simulacra*. Uloženy v depozitáři kláštera Plasy. Majetek města Plasy (foto autor).





Obr. 33 Ostatkový skelet sv. Hyacintha v německém městě Gutenzell. V levé ruce umístěn meč (Koudounaris, 2013, 52–53).



Obr. 34 Ostatkový skelet sv. Victorie ze Solothurn ve Švýcarsku. Patrné spojení jednotlivých žeber (Amacher, 2016, 69).



Obr. 35 Relikviář s kompletním skeletem sv. Getreu a s několika drobnými ostatky dalších dvou světců v dolní části. Pod relikviářem zazděné nápisové destičky pravděpodobně z římských katakomb. Ursberg, Německo (Koudounaris, 2013, 38).

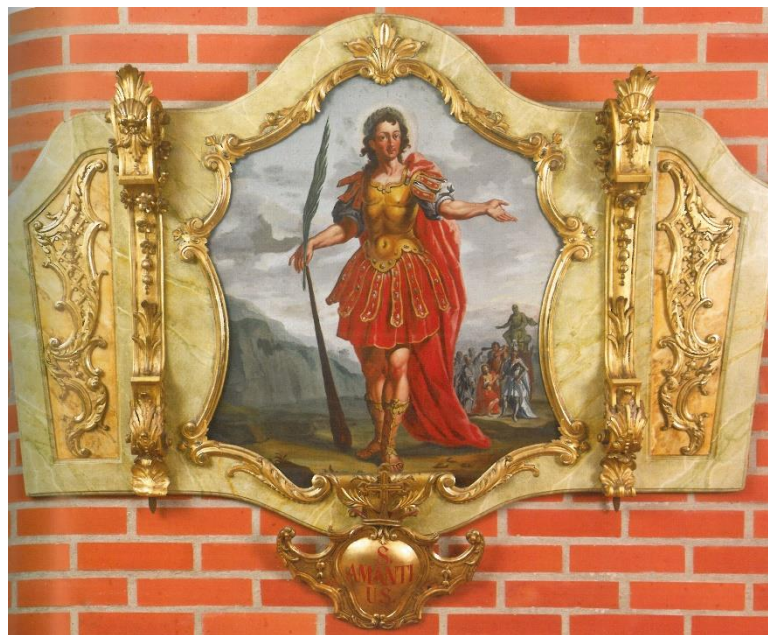


Obr. 36 Ostatky opata Konrada v kostele sv. Michaela v rakouském Mondsee. Sedící ostatkový skelet (Swoboda, Wageneder, 2015, 32).





Obr. 37 Ostensorium z kostela v Erlinsbachu (Amacher, 2016, 124).



Obr. 38 Krycí malovaná deska z relikviáře sv. Amantia v Solothurn ve Švýcarsku (Amacher, 2016, 71).



Obr. 39 Zlacená nádoba patrně obsahující pozůstatky skleněné nádoby z římských katakomb. Ostatky sv. Iumináta ve velehradské bazilice (foto autor).

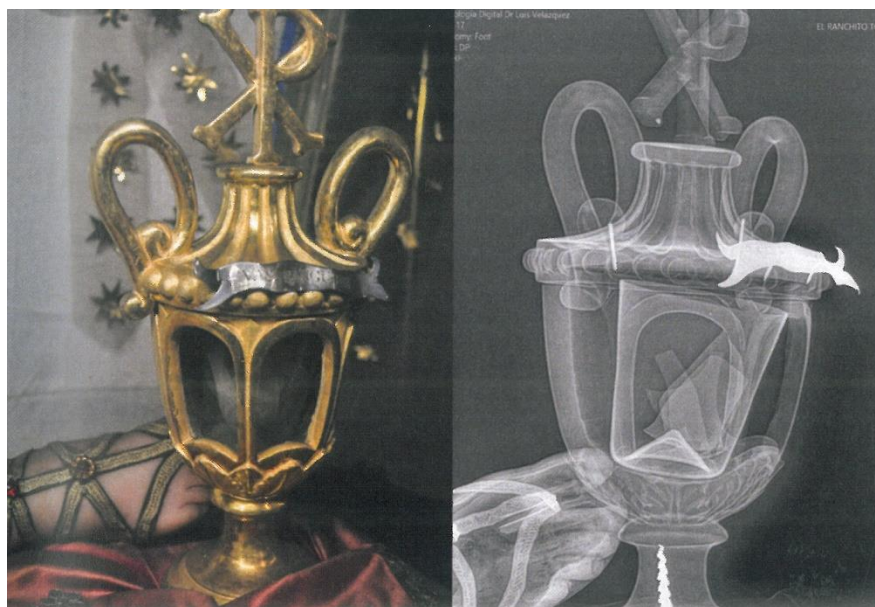


Obr. 40 Zlacená nádoba s christogramem a průhledovým otvorem s patrnými fragmenty skleněné nádoby pocházející patrně z římských katakomb. Ostatky sv. Valentiny. Uloženy v depozitáři kláštera Plasy. Majetek města Plasy (foto autor).





Obr. 41 Zlacená prolamovaná nádoba se skleněnou nádobkou uvnitř. Ostatky sv. Vincence z kostela Nanebevzetí Panny Marie a sv. Jana Křtitele v Sedlci u Kutné Hory (foto autor).



Obr. 42 Zlacená nádoba s christogramem z relikviáře sv. Gaudencia z mexického města Toluca. Vpravo radiografický snímek zobrazující uvnitř skleněnou nádobku a fragmenty kostí (Sánchez Reyes *et al.*, 2018, 141).



Obr. 43 Závěsná řetízková konstrukce se skleněnou nádobkou z římských katakomb. Ostatky sv. Valentina z Bad Schussenried (Pfeiffer, 2005, 225).



Obr. 44 Závěsná řetízková konstrukce se skleněnou nádobkou z římských katakomb. Ostatky sv. Domitie z města Rot an der Rot (Pfeiffer, 2005, 410).





Obr. 45 Nápisová destička pocházející patrně z římských katakomb. Relikviář sv. Valentiny v rakouském Drosendorfu (foto autor).



Obr. 46 Ostatkový skelet sv. Munditie v kostele sv. Petra v Mníchově. Vlevo dole část nápisové desky pocházející údajně z římských katakomb (Koudounaris, 2013, 98–99).



Obr. 47 Palmová ratolest z umělého materiálu. Ostatky sv. Felixe z kostela Nanebevzetí Panny Marie a sv. Jana Křtitele v Sedlci u Kutné Hory (foto autor).



Obr. 48 Ležící ostatkový skelet sv. Reparáta. Původně umístěn v klášteře minoritů v Českém Krumlově. V současné době je součástí expozice Hradního muzea na Státním hradu a zámku Český Krumlov (foto autor).





Obr. 49 Ostatky sv. Reparáta. Detail lebky s bohatě zdobenou korunou. Uloženo v expozici Hradního muzea na Státním hradu a zámku Český Krumlov (foto autor).



Obr. 50 Ostatky sv. Reparáta. Detail hrudníku s bohatou výzdobou. V pravé části patrná skleněná nádoba opatřená korálky. Uloženo v expozici Hradního muzea na Státním hradu a zámku Český Krumlov (foto autor).



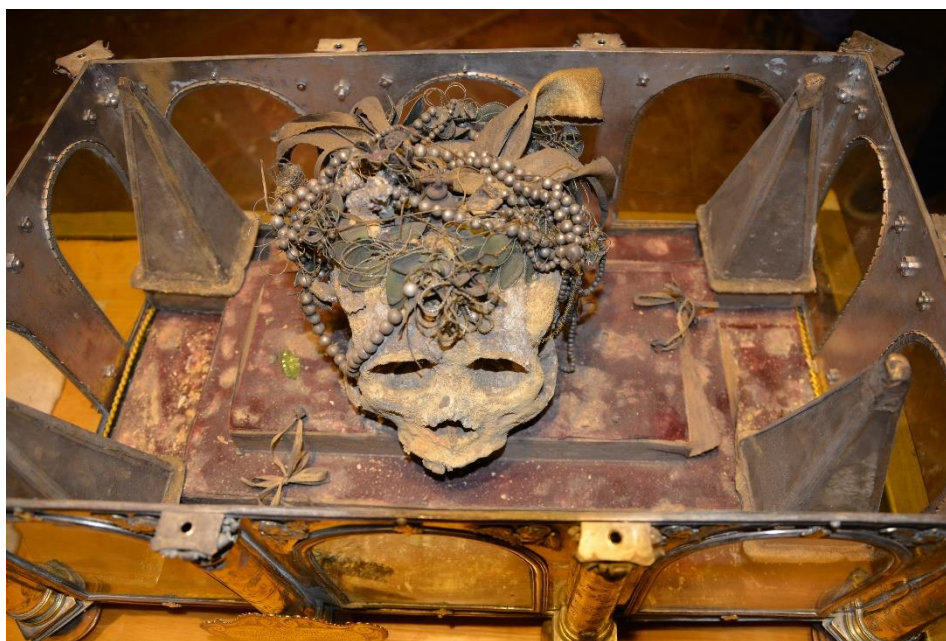
Obr. 51 Relikviář s ostatky sv. Sekundiny z kostela sv. Ignáce v Jičíně (Kracík, Horáková, 2014, 178).



Obr. 52 Jednotlivé ostatky sv. Sekundiny umístěné na textilních poduškách. Na horní podušce jsou kromě ostatků i imitace drahokamů (Kracík, Horáková, 2014, 184).



Obr. 53 Relikviář s ostatky sv. Auraciána z kostela sv. Mikuláše v Českých Budějovicích (Adámek *et al.*, 2015).



Obr. 54 Relikviář sv. Auraciána z kostela sv. Mikuláše v Českých Budějovicích po sejmutí víka a vyjmutí některých volně vložených kostí (archiv Jihočeského muzea v Českých Budějovicích).





Obr. 55 Ostatky sv. Felixe uložené v několika relikviářových schránkách. Kostel Nejsvětější Trojice v Klášteře u Nové Bystřice (archiv Jihočeského muzea v Českých Budějovicích, foto Helena Motyčková).



Obr. 56 Dva jehlancové relikviáře s jednotlivými ostatky sv. Felixe z kostela Nejsvětější Trojice v Klášteře u Nové Bystřice (archiv Jihočeského muzea v Českých Budějovicích, foto Helena Motyčková).



Obr. 57 3D rekonstrukce lebky vytvořená pomocí metody MSCT. Ostatky sv. Fortunata z italského města Serracapriola (Dedouit *et al.*, 2014, 12).

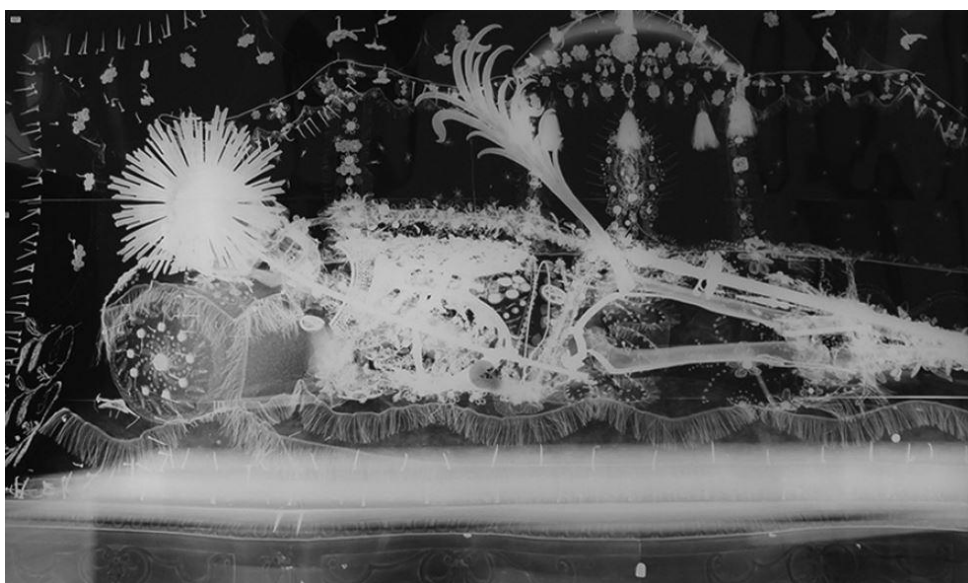


Obr. 58 Ležící ostatkový skelet sv. Candida ze švýcarského města Solothurn. V relikviáři přítomna palmová ratolest a meč (Alterauge *et al.*, 2016, 575).





Obr. 59 Ležící ostatkový skelet sv. Clary ze švýcarského města Solothurn. V relikviáři přítomna palmová ratolest a meč (Alterauge *et al.*, 2016, 575).



Obr. 60 Radiografický snímek ostatků sv. Candida (Alterauge *et al.*, 2016, 576).

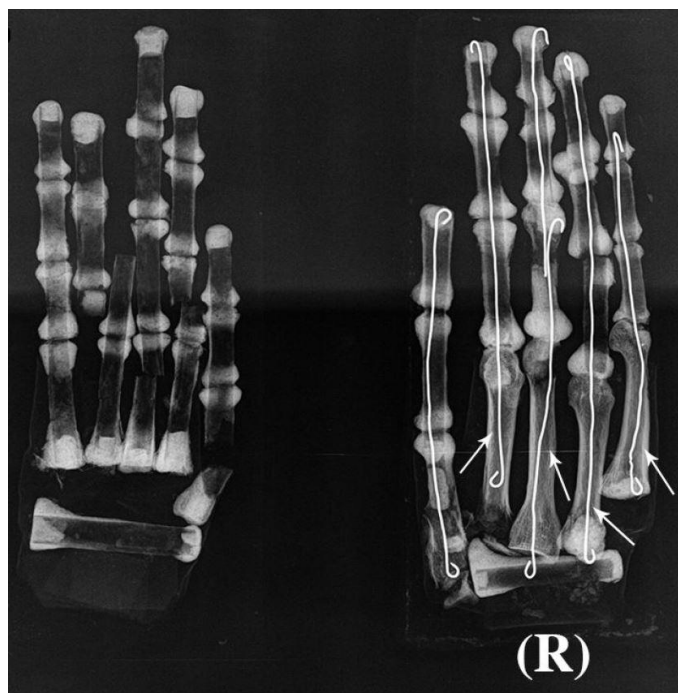


Obr. 61 Ostatky sv. Christiny z maďarského města Mosonmagydróvár. Pevné propojení lebky s dolní čelistí a několika obratli. Vpravo radiologický snímek. Šípkami označeno narušení lebky a obratlů (Kristóf, 2015).



Obr. 62 Imitace kostí ruky (článků prstů a *metakarpů*) pomocí papírových ruliček. Mosonmagydróvár v Maďarsku (Kristóf, 2015).





Obr. 63 Ostatky sv. Christiny z maďarského města Mosonmagydróvár. Radiografické snímky rukou. Celá levá ruka tvořena imitacemi. Šipky u pravé ruky (R) označují jediné pravé kosti (Kristóf, 2015).

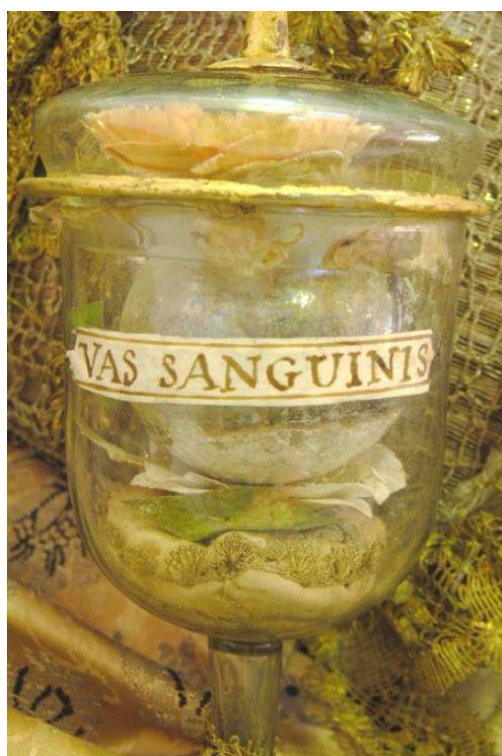


Obr. 64 Sv. Fortunia z města Poggio Cinolfo v Itálii. Textilní vak s kosterními pozůstatky umístěný uvnitř umělého hrudníku (Ghilardi, 2019, 333).

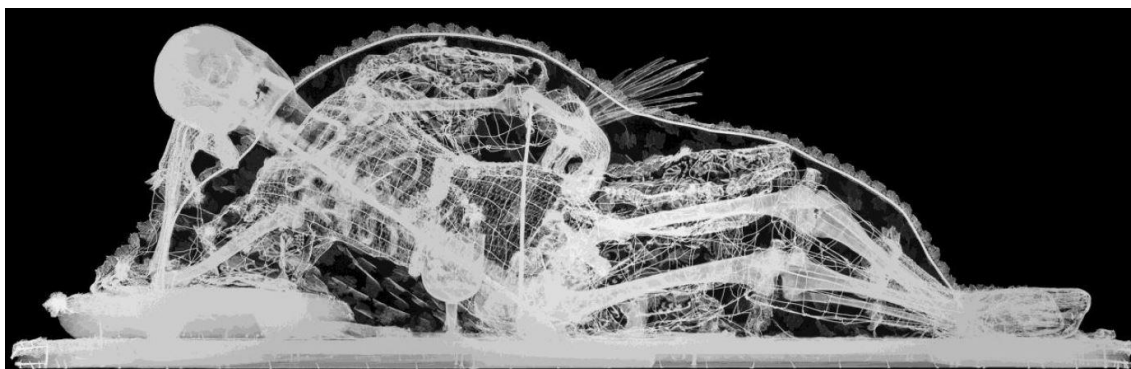




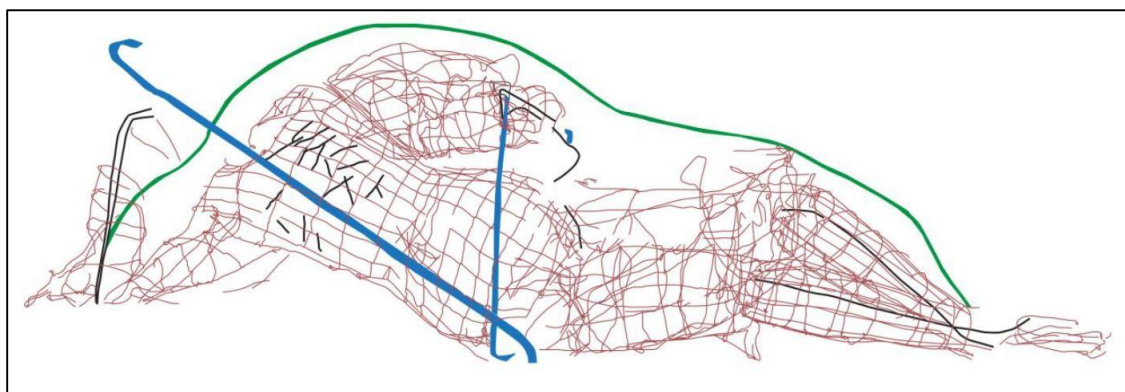
Obr. 65 Ostatky sv. Aurelia z města Porto v Portugalsku prezentované v podobě tzv. *simulacra*. Uprostřed palmová ratolest a skleněná nádobka, na podložce položen meč (Palmeirão, 2015, 198).



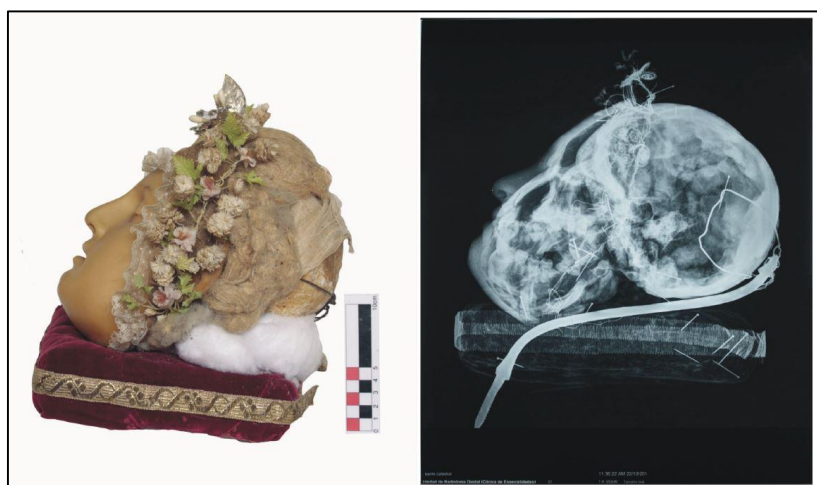
Obr. 66 Skleněná nádoba s nápisem „*vas sanguinis*“ obsahující uvnitř jinou menší skleněnou nádobku, která pochází z římských katakomb. Ostatky sv. Aurelia z města Porto v Portugalsku. (Palmeirão, 2015, 188).



Obr. 67 Radiografický snímek kompletní postavy sv Aurelia z města Porto v Portugalsku (Palmeirão, 2015, 172).



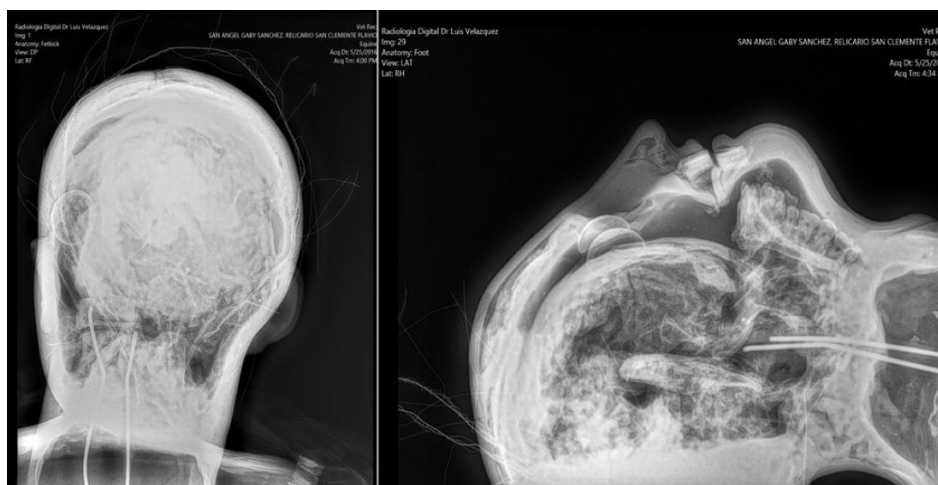
Obr. 68 Rekonstrukce vnitřní kovové konstrukce umělé figury sv. Aurelia z portugalského města Porto (Palmeirão, 2015, 175).



Obr. 69 Ostatky sv. Faustiny z katedrály v Durangu (Mexiko) v podobě hlavy s voskovou maskou a věncem. Vpravo radiografický snímek s patrnou lebkou a kovovou upevňovací konstrukcí (Sánchez Reyes *et al.*, 2016, 59).

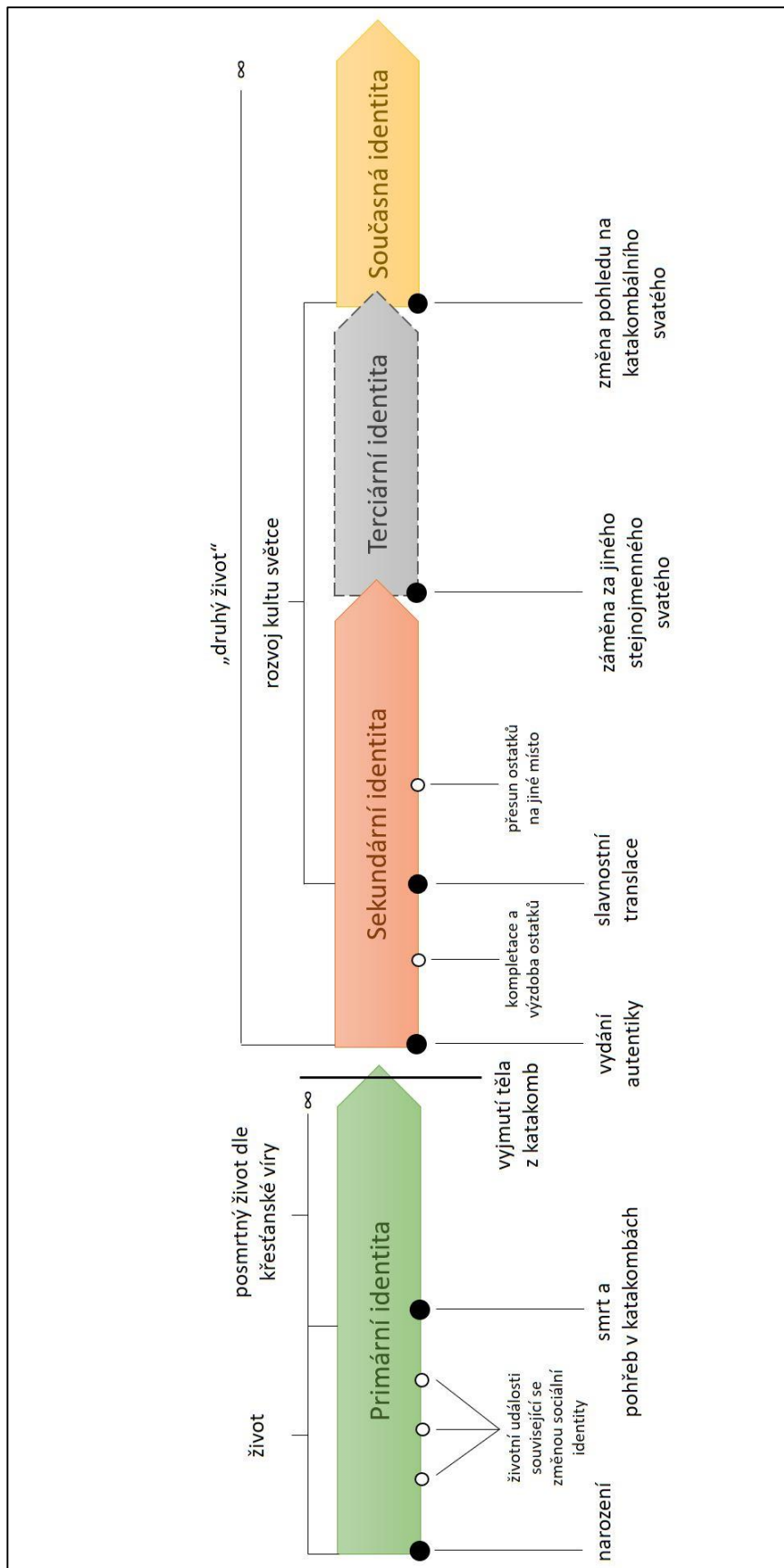


Obr. 70 Ostatky sv. Clementa v podobě umělé figury (*simulacrum*) v San Ángel v Mexico city. Do fotografie promítnuty radiografické snímky (Sánchez Reyes *et al.*, 2016, 60).



Obr. 71 Ostatky sv. Clementa ze San Ángel v Mexico city. Radiografické snímky lebky. Čelní pohled (vlevo) nejevil výraznější známky přítomnosti ostaků. Boční snímek (vpravo) naopak odhalil lebku a stopy kovových konstrukcí (Sánchez Reyes *et al.*, 2016, 61).





Obr. 72 Grafické znázornění procesu transformace identit katakombálních svatých.

identita	písemné prameny	ikonografie	multiplicitní kontext	hmotná kultura	C14 datování	antropologie	izotopové analýzy	analýza DNA	paleoradiologie
<b>primární</b>	X			X	X	X	X	X	X
<b>sekundární</b>	X	X	X	X	X				X
<b>terciární</b>	X	X		X					
<b>současná</b>	X			X					

Tab. 1 Možnosti rekonstrukce identit pomocí aplikace různých metod průzkumu.