

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

2015

Ladislav Sudek

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

Konstantinovský obrat

Ladislav Sudek

Plzeň 2015

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Evropská kulturní studia

Diplomová práce

Konstantinovský obrat

Ladislav Sudek

Vedoucí práce:

Mgr. et Bc. Dagmar Demjančuková, CSc.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2015

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval samostatně a použil jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2015

.....

1 ÚVOD	5
2 POMĚRY V ŘÍMSKÉ ŘÍŠI VE 3. STOLETÍ	8
3 NÁHLED DO ROVINY LIDSKÉ PRAXE.....	11
3.1 Rovina práva.....	13
3.2 Rovina víry.....	23
3.3 Rovina mravnosti	28
3.4 Rovina morality	36
3.5 Vztah rovin lidské praxe a jejich uchopení antickou a křesťanskou historiografií.....	43
3.5.1 Antická historiografie	43
3.5.2 Křesťanská historiografie.....	46
4 IDEALIZOVANÝ AUGUSTUS – ZÁKLAD DIOCLETIANOVÝCH A KONSTANTINOVÝCH REFOREM.....	49
5 KONSTANTIN I. VELIKÝ A KONSTANTINOVSKÝ OBRAT	57
5.1 Původ a rodina	57
5.2 Konstantinova vláda	61
6 ZÁVĚR	79
7 SEZNAM LITERATURY	81
8 RESUME	86

1 ÚVOD

Za téma své diplomové práce jsem si zvolil „Konstantinovský obrat“, období ve svých důsledcích pro další vývoj dějin zcela jasných, s přihlédnutím k dalšímu křesťanskému směřování Evropy, o to více však ve svém výkladu a pochopení tak nejednoznačném. Nepřehlednost tohoto dějinného období, tak zásadního pro evropskou kulturu, nezpůsobuje jen postava Konstantina I. Velikého, která již od doby své vlády v obrazu historiků nabírala legendární, mnohdy až téměř mytologické podoby, ale především problémy vzniknuvší v dalších stoletích, kdy se odpovědi na vzniklou skutečnost hledaly právě v období konstantinovského obratu a tím také zpětně vytvářely jeho historický obraz. A nejedná se o problémy nijak bezvýznamné, ba dokonce bych si dovolil tvrdit, že snad ani v dějinách není doby, která by neinterpretovala alespoň částečně své aktuální problémy skrze toto období, počínaje 8. stoletím a padělkem tzv. konstantinovské donace s legendou o uzdravení malomocného Konstantina, která vstoupila do sporu o primát papežství, přes velké schizma roku 1054, reformaci v 16. století, až po kritiku křesťanství v období osvícenství. A každý z těchto komentářů vtiskl konstantinovskému obratu vlastní tvář.

S obdobným problémem je nutno počítat při studiu konfesní literatury věnované tomuto období, a proto jsem se musel snažit odlišit argumenty, které lze vztáhnout přímo ke konstantinovskému obratu od těch, které jsou již přetlumočeny skrze neshody, jež se mezi jednotlivými konfesemi vyskytly v průběhu pozdějších století.

Dříve, než se začnu věnovat přímo své práci, rád bych se ještě vyjádřil k literatuře odborné a přehledům dějin, z nichž je laik nucen čerpat. Ač je možné, že to vyzní paradoxně s přihlédnutím k tomu, co jsem napsal v úvodu, tak bohužel může, a to především z učebnic dějepisu, vyvstat člověku nezasvěcenému do historie představa konstantinovského obratu jako jakéhosi „*Deus ex machina*“ světových

dějin snad jen s malým politickým, ekonomickým či kulturním odůvodněním.

A snad i toto mi bylo motivací pro zpracování uvedeného tématu a pro pokus nějakým způsobem rozkrýt dynamiku této změny. Nyní tedy již k samotné práci.

Vzhledem k okolnostem, že mnou zpracovávaná doba je v množství odborných publikací vcelku dobře popsána z pohledu ekonomických, kulturních či politických dějin, snažil jsem se pro svou diplomovou práci najít ještě jiný směr pohledu na zkoumané období. Již v rámci bakalářské práce věnující se významné osobnosti křesťanské historie Tertullianovi jsem pochopil, že problémy, vyskytující se v antické společnosti v době císařství, nemají pouze pozadí politicko-ekonomické, ale především mají pozadí náboženské, a to podle mého názoru zejména ve vztahu k člověku, k utváření sociálního étosu důležitého pro fungování pozdně antické společnosti. Avšak i v této oblasti se většina odborných prací pohybuje pouze v rovině dějinného střetu mezi pohanstvím a křesťanstvím a z něho posléze odvozují důvody obratu, který se odehrál na přelomu 3. a 4. století, což je velmi důležité i pro mou práci. Rád bych touto prací přidal k obrazu konstantinovského obratu právě náhled z roviny především vztahové, a to nábožensko-etické, pokusil se vyhledat jisté mezníky, které dovedly antickou společnost až k tomuto obratu, a porozumět dynamice vývoje jak Římské říše a na ni vázaného státního kultu, tak dynamice vývoje křesťanství.

Ke třem základním okruhům této práce, jejichž analýza mě doufám přivede k pochopení motivů, které vedly antickou společnost „k obratu“ ke křesťanství, patří v první řadě analýza vývoje státu a státního kultu ve vztahu k člověku a víře jako takové. Druhou část práce bych rád věnoval filosofické reflexi roviny lidské praxe pro lepší pochopení duchovní proměny společnosti sledovaného období, abych se pak posléze ve třetím okruhu věnoval dynamice vývoje křesťanství.

Pro tuto práci volím jako primární literaturu především práce antických historiků a to hlavně ze dvou důvodů. Za prvé, jak už bylo napsáno v úvodu, pozdější interpretace obsahují jisté nuance ve výkladu, které mají vysvětlit spíše problémy doby autorovy než ukázat pravou podstatu sledované doby. Za druhé se ve spisech současníků spíše odráží atmosféra doby, což je pro můj úkol více než podstatné.

Literatura se více méně kryje se zvolenými okruhy, tedy pro první okruh jsou to především knihy *Portréty světovládců II* a *Héródianův spis Řím po Marku Aureliovi*, ze současných prací pak kniha Radislava Hoška *Náboženství starého Řecka*. V druhé části to bude hlavně kniha, z které přebírám metodu pro reflexi roviny lidské praxe, tedy kniha od Arno Anzenbachera *Úvod do etiky*, dále pak kniha E.R. Doddse *Pohané a křesťané ve věku úzkosti* a z antické literatury *Antika v dokumentech II Řím*, z raně křesťanské literatury pak Eusebiovo dílo *Církevní dějiny* a jeho „nové pojetí dějin“. Ze současných autorů mi budou nápomocny pro výklad vývoje křesťanství knihy odborníků dějin náboženství, a to opět E.R. Doddsova kniha *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*, dále pak práce Josefa Češky *Zánik antického světa* a v závěrečných kapitolách především kniha Manfreda Clausse *Konstantin Veliký: Římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*.

2 POMĚRY V ŘÍMSKÉ ŘÍŠI VE 3. STOLETÍ

Karel Kosík ve své knize *Dialektika konkrétnosti* s podtitulem studie o problematice člověka a světa v poznámce IV.kapitoly s názvem *Praxe a totalita* (totalitou myšleno bytí ve své komplexnosti) uvádí ve směru k dějinám myšlenku, kterou bychom si, dle mého názoru, měli uvědomit, když přistupujeme k nějakému historickému problému: „*V dějinách vystupují tři základní momenty: dialektika poměrů a jednání; dialektika záměrů a výsledků lidského jednání; dialektika bytí a vědomí lidí, tj. oscilace mezi tím, co lidé jsou a za co se považují a jsou považováni, mezi skutečným a domnělým významem a charakterem jejich jednání. V prolínání a jednotě těchto prvků je založena mnohorozměrnost dějin.*“¹

Asi jen málokteré historické období se projevuje takovým množstvím různých, v mnoha případech však zjednodušujících výkladů, jako námi zkoumaný konstantinovský obrat, hledající jednoznačný a nezpochybnitelný letopočet zlomu v období vlády Konstantina I. Velikého, který by byl fundamentálním pro přeměnu antické civilizace v civilizaci křesťanskou. Avšak kterákoli civilizační změna není nikdy provedena rozhodnutím jednoho aktu, ale vždy se jedná o důsledek, který reflektuje nějaké společenské problémy či je následkem nějakých společenských procesů, které byly s to přetvářet společenské poměry, a tudíž dochází k posunu hodnot, jež ovlivňují lidskou praxi. Tyto společenské problémy a procesy mají tu vlastnost, že jsou formovány v hlubší minulosti, tuto přeměnu postulují a mnohdy přetrvávají i dále.

Pokusme se neklást si za cíl nalézt nějaký konkrétní předěl, který by stanovil jasnou příčinu přechodu od antické civilizace ke křesťanské, ale snažme se ve svých úvahách plně ztotožnit s názorem E.R. Dodgse, tedy že: „*Přísně vzato v dějinách žádná období nejsou, jen v hlavách dějepisců; skutečná historie je plynulé kontinuum, den za dnem. A i když*

¹ KOSÍK, Karel. *Dialektika konkrétního*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd. 1963. s. 166.

*nám zpětný pohled někdy umožní vyznačit v kritickém bodě předěl, vždy tu je dozvuk a překrývání.*² Bohužel nám situaci znesnadňují samy historiografické prameny, kdy lze jen suše konstatovat, že v podstatě tam, kde antická historiografie končí, křesťanská historiografie začíná, avšak při vědomí jejich rozdílnosti uchopení dějin může být i toto pro sledovanou dobu signifikantní.

Jak tedy pochopit tuto dobu v celé její komplexnosti? A jak vůbec chápat úlohu samotného Konstantina, podle něhož je tato doba nazývána? Pokusme se ještě jednou obrátit pozornost ke knize již zmiňovaného Karla Kosíka, který definuje postavení člověka a dějin takto: *„Lidé vstupují do poměrů nezávisle na svém vědomí a na své vůli, ale jakmile v těchto poměrech „již jsou“, přetvářejí je. Poměry neexistují bez lidí a lidé bez poměrů. Jen na tomto základě se může rozvíjet dialektika mezi poměry, jež jsou pro každého jedince, pro každou generaci, pro každou epochu a třídu dány, a mezi jednáním, které se na základě hotových a daných předpokladů rozvíjí. Vzhledem k tomuto jednání vystupují poměry jako podmínky a předpoklady; jednání naopak dává těmto poměrům určitý smysl. Člověk překračuje (transcenduje) poměry prvotně nikoli svým vědomím a záměrem, svým ideálním projektem, nýbrž praxí. Skutečnost není systémem mých významů ani se neproměňuje podle významů, které jí svými projekty dávám. Ale svým jednáním vpisuje člověk do světa významy a vytváří významovou strukturu svého světa.*³ A v této situaci se ocitají nejen křesťané, ale i uctívači boha Slunce, starořímských kultů a samotný římský císař.

Přijmeme-li výše uvedenou definici jako možnou optiku, kterou bychom mohli nahlédnout období proměny společenských poměrů a hodnot, za což je konstantinovský obrat považován, je nutno si nejprve definovat, jak chápat pojem společenské poměry a jejich vztah k lidské

² DODDS, E.R. *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*. 1. vyd. Praha: Petr Rezek, 1997. s. 15.

³ KOSÍK, Karel. *Dialektika konkrétního*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd. 1963. s. 167.

praxi. Společenské poměry lze jistě i v historickém bádání definovat výčtem ekonomických, politických, sociálních, vojenských či kulturních skutečností, které jsou bezesporu také určující, ale je-li lidská praxe ke společenským poměrům ve vztahu souvztažnosti a je-li jednou ze stěžejních proměn nové vidění světa skrze religiozitu, která se projevuje spíše existenciální uplatnitelností, mohli bychom v případě přecenění nebo nedocenění některého z faktorů dojít k ne plně vysvětlujícím závěrům. Hlavně je nutné si uvědomit, že lidská praxe je určována především souborem hodnot, který tvoří jistý etický étos a z něho vycházející étos sociální, v němž se realizuje. Tudíž můžeme předpokládat, že konec 3. století n.l. a začátek století 4. byl právě posunem v otázce hodnot.

3 NÁHLED DO ROVINY LIDSKÉ PRAXE

Období od konce 2.století n.l. až po počátek 4.století n.l. je v pojetí evropských dějin popisováno jako období postupného rozkladu Římského impéria ústícího v nástup křesťanství. Jak bylo zmíněno v předešlé kapitole, v učebnicích dějepisu jsou jako příčiny tohoto procesu uváděny především důvody politické, sociální, ekonomické, vojenské či kulturní. Bezpochyby každý z těchto důvodů má ve vysvětlení a pochopení tzv. konstantinovského obratu své místo a opodstatnění. Při studiu antické a křesťanské historiografie, případně dalších materiálů a odborných prací zabývajících se tzv. konstantinovským obratem, nebylo možné opomenout, že v tomto období probíhalo též formování nových etických norem. Proto bych rád, než v této práci přistoupíme přímo k rozboru antické a křesťanské historiografie a antických pramenů, poukázal na rozdíly mezi etickým systémem, který je podle Emanuela Rádlá prezentován v tzv. staronovém mýthu (tímto má na mysli stoickou filosofii, epikurejce a skeptiky)⁴, a křesťanským mravním étosem, což nám může pomoci při analýze starověkých textů. Abychom mohli snáze tento problém uchopit, je nutné najít způsob náhledu na život člověka, kterému byl vystaven v období před a v průběhu tzv. konstantinovského obratu a pokusit se nahlédnout možného důvodu změny mravního étosu. Zároveň můžeme zjistit, jakým konfliktům bylo vystaveno individuální svědomí vůči platnému sociálnímu étosu, a na základě toho můžeme posléze zjistit, jakým způsobem byla starověká historiografie schopna tuto změnu reflektovat.

Za základní pramen pro tuto část práce si zvolíme jako metodickou oporu knihu Arno Anzenbachera *Úvod do etiky*. Autor v ní označuje čtyři roviny lidské praxe, jež se promítají do života jedince. Těmito rovinami jsou moralita, mravnost, právo a víra⁵. Charakteristikou těchto rovin

⁴ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie I.: starověk a středověk*. 1.vyd. Praha: Jan Laichter, 1932. s. 236.

⁵ ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. 2. vyd. Praha: Academia, 2001. s. 110-112.

lidské praxe bychom si tedy definovali možné důvody, proč postupně docházelo ke změně mravního étosu. Zároveň bychom si vytvořili základ pro lepší pochopení výše zmíněného období, jehož vyústěním byl tzv. konstantinovský obrat, a použili jej jako jeden z možných náhledů při kritické analýze textů pocházejících přímo od antických historiků.

Ač již to bylo výše naznačeno, měli bychom si nejdříve přesněji definovat, z jakého důvodu bychom se měli v této práci věnovat právě proměně mravního étosu a z jakého důvodu si tedy volíme jako metodu zrovna metodu vypracování charakteristik jednotlivých rovin lidské praxe podle Arna Anzenbachera.

Literatura, která hodnotí tuto dobu, buďto morální aspekty doby zcela vylučuje a věnuje se právě oblastem jako je ekonomika, politika, kultura atd., které jsou snáze uchopitelné, nebo se do hodnocení promítají subjektivní měřítka toho kterého autora. Jako příklad zde mohu uvést již v úvodu zmíněného Emanuela Rádl⁶ a jeho negativní postoj vůči této změně. Naproti tomu názor praktikujícího křesťana římsko-katolického a pravoslavného vyznání bude nejspíše ryze pozitivní, ač z různých důvodů, a náhled člověka reformního vyznání by byl opět spíše negativní. Obdobně lze prohlásit taktéž o antické a křesťanské historiografii, že je pevně spjata s morálními postoji svého autora.

Zároveň bych se chtěl pokusit nahlédnout na dobu před nástupem křesťanství očima člověka, jenž v této době žije, a skrze toto nalézt důvody, které vedly ke zformování nového mravního étosu.

Skrze rozbor roviny práva, víry a morálky bychom následně pronikli do roviny morality, která, jak si uvědomuji, je rovinou praxe principiálně

⁶ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie I.: starověk a středověk*. 1.vyd. Praha: Jan Laichter, 1932. s. 236.

transfenomenální⁷, a našli zdůvodnění, jež by mohlo stát vedle již zmíněných ekonomických, politických či kulturních faktorů.

Ač se sledované období od konce 2. století n.l. do počátku 4. století n.l. může zdát pro hledání podstaty tzv. konstantinovského obratu příliš rozsáhlým, vláda Marca Aurelia byla z pohledu mravního étosu posledním obdobím Římského impéria se stabilní strukturou, kdy se sešel rozkvět říše s morální autoritou panovníka⁸, a to jak s autoritou formální, tak i neformální, jež byla tvůrcem široce přijímaných mravních norem. Marcus Aurelius by mohl stejně jako zakladatel Římského impéria Augustus vyjadřovat svoji císařskou prestiž výrazem: „...*auctoritas, který odrážel tradiční a náboženskou hodnotu.*“⁹, jak uvádí v Augustově životopise Michael Grant.

Ještě si zde doplníme vysvětlení výše uvedených pojmů formální a neformální autorita. Arno Anzenbacher ve své knize vysvětluje funkci osob v rámci utváření mravního étosu jako autorit, které jsou schopny vytvářet mravní normy. Rozlišuje zde osoby s autoritou neformální, od níž je odvozena kompetence určovat normy pro jejich mimořádné osobní vlastnosti, a na osoby s autoritou formální, odvozenou od úřadu, kterou v případě námi sledované doby požíval každý císař. Marcus Aurelius byl tedy bezesporu jedním z mála císařů, který se mohl opírat o obě tyto formy autority.¹⁰

3.1 Rovina práva

Avšak ještě než začneme hlouběji studovat rovinu práva a její vztahy k lidské praxi, vysvětleme si, z jakého důvodu je tato rovina pro jednání jedince tak důležitá. Již výše bylo objasněno, jak se rozlišuje

⁷ ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. 2. vyd. Praha: Academia, 2001. s. 110.

⁸ GRANT, Michael. *Římští císařové: životopisy vládců císařského Říma v letech 31 př. Kr. - 476 po Kr.* 1. brož. vyd. v českém jazyce. Praha: BB/art, 2006. s. 114-120.

⁹ Tamtéž s. 27.

¹⁰ ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. 2. vyd. Praha: Academia, 2001. s. 113-114.

tvorba norem z pohledu autority osoby.¹¹ Je nutno k tomu dodat, že k dalším faktorům, které se podílejí na tvorbě norem a potažmo tedy na utváření sociálního a mravního étosu, patří zároveň texty¹² (chápáno ve smyslu posvátných textů¹³), tradice, která: „...se silně mění se stavem vývoje daných společností...“¹⁴ a právo, jehož: „...základní normy jsou zakotveny také v sociálním étosu...“¹⁵ a jeho normy jako: „...zákonná ustanovení mohou étos v různých oblastech stabilizovat, nebo i destabilizovat...“¹⁶

Ale věnujme se nyní přímo stavu práva v Římském impériu, který předcházel změně mravního étosu, a nahlédněme nejprve na rovinu práva předkřesťanského období skrze znalosti, jež známe z právní vědy.

Na počátku 3. století n.l. se těší právní věda v Římském impériu nebývalému rozkvětu. Ocitáme se z pohledu právní vědy v tzv. klasickém období.¹⁷ Za vlády dynastie Severovců¹⁸ se státní správa může pyšnit takovými právními odborníky, jakými byli Aemilius Papinianus, Iulius Paulus či Domitius Ulpianus,¹⁹ kteří, jak tvrdí autoři učebnice římského práva: „*Nebyli sice nijak zvlášť původní, ale psali lehkým a srozumitelným perem...*“²⁰. A toto bylo jak pro stabilitu říše, tak pro normy, na jejichž základě jedinec může jednat, rozhodující. Stále ještě existoval odborný aparát spjatý s tradicemi Římského impéria, který se podílel na tvorbě

¹¹ ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. 2. vyd. Praha: Academia, 2001. s. 113-114.

¹² Tamtéž s. 114

¹³ V tomto případě, tedy v případě Římské říše, se podle mého mínění nejedná o posvátné knihy v běžném slova smyslu. Myslím si, že absenci posvátných knih či nějakého mytologického korpusu pocíťoval již Augustus, když nabádal Tita Livia k vypracování díla *Dějiny*, a to již od legendárního založení Říma a Publia Verligia Marona k sepsání hrdinského eposu *Aeneas*.

¹⁴ ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. 2. vyd. Praha: Academia, 2001. s. 115.

¹⁵ Tamtéž s. 115

¹⁶ Tamtéž s. 115

¹⁷ KINCL, Jaromír. URFUS, Valentin. SKŘEJPEK, Michal. *Římské právo*. 1. vyd. Praha: C. H. Beck, 1995. s. 28-32.

¹⁸ Vláda dynastie Severovců se datuje od roku 193 n.l. do roku 235 n.l. SVOBODA, Ludvík. *Encyklopedie antiky*. 1. vyd. Praha: Academia, 1973. s. 557.

¹⁹ KINCL, Jaromír. URFUS, Valentin. SKŘEJPEK, Michal. *Římské právo*. 1. vyd. Praha: C. H. Beck, 1995. s. 32.

²⁰ Tamtéž s. 32.

právních norem či jejich výkladu, a tudíž udržoval sociální étos. Ke změně stavu právní vědy dochází právě od druhé poloviny třetího století, kdy: „...začíná doba anonymních autorů, kteří žijí jenom z odkazu klasiků, nového nic netvoří, nebo skoro nic, staré vulgarizují a zjednodušují, nemálo problémů vůbec nechápou.“²¹

Shrneme-li tedy poznatky o právní vědě, je nutno konstatovat, že odborná právní literatura, tzv. jurisprudenc²², která je podle mého názoru dosti podstatná pro obhajobu správnosti či lépe spravedlivosti jednání jedince, se ocitá od poloviny 3. století n.l. v úplném rozkladu a tento stav v podstatě trvá až do druhé poloviny 5. století n.l.²³ I tímto lze podle mne z části vysvětlit jisté uvolnění v jednání lidí, kteří tuto dobu sdílí či právě naopak uzavřenost mnohých v sebe nebo hledání úniku k mystice.

Již od počátku principátu měla senátní usnesení zákonnou moc, avšak ještě většího významu nabývaly tzv. konstituce, tedy císařská nařízení týkající se zpravidla civilního práva.²⁴ Nelze též zapomínat, že již od vlády Gaia Iulia Caesara došlo ke kumulaci jak nejvyšší funkce správní, tak též nejvyšší funkce sakrální jako pontifex maximus, která v sobě sdružovala jak správu božstev státních, tak božstev získaných během dobovačných válek.²⁵ Sledované období od konce 2. století n.l. po

²¹ KINCL, Jaromír. URFUS, Valentin. SKŘEJPEK, Michal. *Římské právo*. 1. vyd. Praha: C. H. Beck, 1995. s. 32.

²² jurisprudenc – znalost práva, právní myšlení, právní věda, právnictví; (pův. v ant.Římě) tvůrčí odborná činnost právníků. KRAUS, Jiří a kol. *Nový akademický slovník cizích slov A-Ž*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2005. s. 376.

²³ KINCL, Jaromír. URFUS, Valentin. SKŘEJPEK, Michal. *Římské právo*. 1. vyd. Praha: C. H. Beck, 1995. s. 36.

²⁴ MAŠKIN, N. A. *Dějiny starověkého Říma*. 1. vyd. Praha: Rovnost. 1952. s. 568.

²⁵ Pontifikové byli ve starověkém Římě sborem kněží starající se obecné náboženské předpisy, kterým předsedal právě pontifex maximus. Měl nejvyšší pravomoc ve věcech kultu. V období císařství strhl na sebe úřad nejvyššího pontifeka jako stálou hodnost římský císař. SVOBODA, Ludvík. *Encyklopedie antiky*. 1. vyd. Praha: Academia, 1973. s. 486.

začátek 4. století n.l. se však vyznačuje rychlým střídáním císařů²⁶, což mohlo do určité míry relativizovat i mravní normy.

Jak lze již vytušit z odstavce o právní vědě, doba se proměňovala, s úpadkem v jiných oblastech dochází i k úpadku práva. Avšak samo toto zjištění nám nijak neodhalí vztah mezi lidskou praxí a právem a je nutno si přiblížit konkrétněji, jakým konfliktům bylo svědomí lidí v té které fázi přetváření morálního étosu vystaveno, a to nejlépe na literatuře, která nám zůstala z tohoto období zachována.

Pusťme se nyní, a to pokud možno chronologicky, do rozboru soudobých textů, v nichž se zrcadlí postupný úpadek Římského impéria ve 3. století²⁷, abychom pochopili, v čem tkvěly rozpory mezi uplatňovaným právem s jeho platnými normami a životem a svědomím jedince, který je nucen je sdílet a akceptovat.

V relativně klidném období na přelomu 2. a 3. století se ve spisech soudobých autorů vesměs neobjevují námitky proti právním normám jako takovým. Zájem autorů, a to především z řad autorů křesťanských, se obrací k civilní správě a císaři v otázce norem, které spíše vycházejí, či lépe řečeno se týkají úřadu pontifika maxima. V dílech prvních apologetů je mnoho argumentů ve vztahu k římskému právu a úřadům, které ho osočují přinejmenším z dvojího přístupu v otázce kultu a svobodné víry. V Tertullianových spisech, kterého je možno bez nadsázky považovat za nejhorlivějšího obránce křesťanů, se lze dočíst mnoho obžalob vůči zacházení s jeho spoluvěrci jako například ve spise *Apologeticum*, kdy píše: „*Jednáte s námi zcela jinak než s ostatními provinilci s jediným cílem: Abychom se zřekli tohoto jména.*“²⁸ Vynecháme-li z našich úvah, v jakém rozsahu a z jakého důvodu byly tyto proskripce, vyplývá

²⁶ např. *Encyklopedie antiky* uvádí pro období mezi vládou Marca Aurelia a Konstantina Velikého, tj. období 126 let, padesát císařů či uzurpátorů. SVOBODA, Ludvík. *Encyklopedie antiky*. 1. vyd. Praha: Academia, 1973. s. 732-734.

²⁷ MAŠKIN, N. A. *Dějiny starověkého Říma*. 1. vyd. Praha: Rovnost. 1952. s. 559-594.

²⁸ FATYM – FARNÍ TÝM. *FATYM Tertullianus: Apologeticum* [online].[cit.2012-01-01]. URL <http://www.fatym.com/taf/knihy/patrol/p_tertul.htm>.

z Tertullianovy věty jiná otázka. Tertullianus posouvá tento spor do oblasti svědomí jedince a potažmo obviňuje správu z přehlížení vlastních hodnotových měřítek, ba přímo ctností, jak lze doložit na jiném citátu: „*Porušuješ zákony. Abys jej zprostil viny, chceš tedy, aby zapřel i proti své vůli, že je nevinen. Jak je to vše převráceno! Neuvážili jste, že nutno spíše uvěřit tomu, kdo se dobrovolně přiznává, než tomu, kdo proti své vůli zapírá?*“²⁹ Samozřejmě je v těchto větách myšleno především na křesťany, ale řekl bych, že je v nich obsaženo i mnohé obecnější. Zde se jedná o období relativně racionální, které možná ani nepředznamenává doby budoucího úpadku, a části Tertullianových textů připomínají až právní polemiku³⁰, která v této době mohla mít uplatnění hlavně u křesťanských věřících. Avšak v následujícím období se ocitá mnohý, ať křesťan či nekřesťan, v takové situaci, kdy je nucen se v myšlení zaobírat vlastním sebezapřením a ztrátou kontinuity a není podle mého názoru podstatné, jedná-li se o otázky víry či správného směřování loajality mezi císaře, různé uzurpátory či povstalce.

Tertullianus měl na dobu pohled jasnější a přehlednější ze své pozice aktivního křesťana i vzhledem k relativně klidnějšímu období, ve kterém tvořil. Avšak v dalším období se přidávaly též mnohé důvody iracionální, které ovlivňovaly jednání lidí, ať již se hledali viníci za zemětřesení mezi křesťany nebo byly časté epidemie v Římě přisuzovány zanedbávání Asklépiova kultu, jak praví Porfyrios,³¹ a nebo naopak přibývaly čistě racionální důvody využívání či spíše zneužívání práva, jak s ním zacházejí někteří jedinci z pohnutek ve své podstatě ryze osobních, jen na základě malicherného žárlení. Manfred Clauss například převypravuje mučednický příběh vojáka, kdy: „*Marinus, voják jedné z legií umístěné v Palestině, povýšil během mnoha služebních let až na hodnost*

²⁹ FATYM – FARNÍ TÝM. *FATYM Tertullianus: Apologeticum* [online].[cit.2012-01-01]. URL <http://www.fatym.com/taf/knihy/patrol/p_tertul.htm>.

³⁰ CONTE, Gian Biagio. *Dějiny římské literatury*. 1. vyd. Praha: KLP – Koniasch Latin Press, 2003. s. 535. Conte uvádí v Tertullianově životopise, že byl vzděláním právník.

³¹ DODDS, E.R. *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*. 1. vyd. Praha: Petr Rezek, 1997. s. 132.

poddůstojníka s výhledem na důstojnickou hodnost. V okamžiku, kdy měl být povýšen na centuriona (jednoho z velitelů kohort), udal jej jeden z přátel, jenž by byl v pořadí až po něm, že Marinus je křesťan, který nemůže obětovat.³² Toto je příklad oboustranné ztráty hodnot.

Avšak útisku a vydírání nebyli podrobováni pouze křesťané. Jsou zachovány mnohé nápisy se stížnostmi kolónů na zacházení úřadů a majitelů půdy, jak nám ukazuje nápis z roku 244-246 z císařských statků v poříčí řeky Tymbres v dnešním Turecku³³ nebo případně z roku 238 obyvatel z osady Skaptopara v Thrákii, kteří si stěžují na nečinnost místodržícího Thrákie přímo císaři. Uvádějí, že jsou vojáky jejich hospodářství zadarmo využívána a že tedy mají: „...v úmyslu pro násilnosti našich návštěvníků opustit své otcovské krby.³⁴ Tato vazba na otcovský krb či polis byla u Římanů a v pojmání jejich římského státního kultu držena v té nejposvátnější úctě. A nejen v jejich úctě. Zaposloucháme-li se do epitafu křesťana a kněze Aberkia jako do posvátné ódy k místu, kde žil a posléze i zemřel, dozvíme se: „*To zde já, občan své zvolené obce, jsem postavil kázal, žijící, abych, až přijde čas měl kde složit své tělo. Jméno mám Aberkios, a svátého pastýře jsem žák, ten stáda oveček svých i v horách i v nížinách pase a jeho veliké oči se dívají na všechny strany. Ten textům, kterým uvěřit lze, mě naučil také, pak mě do Říma poslal tam samo království spatřit. Pak už jsem uviděl národ, jenž vlastní přejasnou pečeť, nato uzřel rovinu syrskou i Nisibis a mnohá města, když jsem Eufrat přešel, a všude měl jsem spolubratry, na voze s sebou pak Pavla. Mne hnala do předu víra, která ke stravě vždy mi předkládá z pramene rybu nesmírně velkou a čistou, již připraví přesvatá panna. Ta ji za pokrm dává mým přátelům po všechny věky, také víno má skvělé, jež podává smíšené s chlebem. U toho všeho jsem byl já,*

³² CLAUSS, Manfred. *Konstantin Veliký: římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 33.

³³ NOVÁKOVÁ, Julie. PEČÍRKA, Jan. *Antika v dokumentech II Řím*. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury. 1961. s. 431.

³⁴ Tamtéž s. 424.

*Aberkios; takto to sepsat kázal jsem. A rok sedmdesátý druhý jsem měl už. Ty kdo chápeš má slova, se pomodli za Aberkia. Ať nikdo do mého hrobu už nikoho dalšího nedá – dá-li, ať financům římským dva tisíce zlaťáků splatí, Hieropoli, mé skvělé vlasti, ať jeden dá tisíc.*³⁵ Vrátime-li se však ještě jednou k náhrobku křesťana Aberkia, jasně nám vyplyne, že povinnost ochrany vazeb jedince k jeho místu, jak je uvedeno na konci citace, náleží Římskému impériu, interpretujeme-li tak Aberkiův odkaz k: „...*financům římským*...“³⁶ Avšak ukázka nám poskytuje zásadnější sdělení. Ukazuje křesťanství, tedy i křesťanský mravní étos, jako určitou formu světoobčanství, ukazuje na jeho univerzálnost a rozšiřuje tím zásadně posvátný prostor nejen do hranic celého impéria, ba dokonce do prostoru celého známého světa.

Jak je patrné, tak citová až posvátná vazba k místu prostupovala společností bez ohledu na vyznávaný kult a je vcelku možné, že podobným citovým otřesem mohl projít také samotný Řím a jeho kult v období Aurelianovy vlády v letech 270 – 275³⁷. Třebaže je postava Aureliana v antické historiografii heroizována ve prospěch antického mravního étosu a antické tradice a jistou dvojznačností se projevuje i v křesťanské historiografii, bylo toto období silným korektivem v jednání Diocletiana a Konstantina při prosazování jejich reform, které měly podobu návratu k časům počátku principátu. Jak se dovídáme z knihy *Politické myšlení raného křesťanství a středověku*, tak již Tertullianus polemizoval nad vztahem uvnitř římského státního kultu, když si položil otázku, jak může prospět rozmachu říše usmiřování si bohů poražených národů?³⁸ A nyní stálo město Řím před smutnou a ještě tvrdší

³⁵ HOŠEK, Radislav. *Náboženství antického Řecka*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2004. s. 220.

³⁶ Tamtéž s. 220.

³⁷ GRANT, Michael. *Římští císařové: životopisy vládců císařského Říma v letech 31 př. Kr. - 476 po Kr.* 1. brož. vyd. v českém jazyce. Praha: BB/art, 2006. s. 228.

³⁸ HEROLD, Vilém, ed., MÜLLER, Ivan, ed. a HAVLÍČEK, Aleš, ed. *Dějiny politického myšlení. II/1, Politické myšlení raného křesťanství a středověku*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2011. s. 64.

skutečností, kdy poražený Bůh slunce porobených odbojných palmýřanů³⁹ přichází v podobě římské armády a císaře Aureliana a usazuje se na trůn římského pantheonu. Bohužel je pro nás nemožné utvořit si o této nové situaci, ve které se ocitá město Řím, přesný obrázek. Prameny, konkrétně tzv. *Historia Augusta (Dějiny císařů)* napsané v druhé polovině 4. stol. n. l.⁴⁰, které nám toto období popisují z pozice antického mravního étosu, jsou velice zmatečné a jejich vykreslení historické skutečnosti, jak o něm můžeme číst přímo v knize *Dějiny římské literatury*, citují: „...ulpívá na podružných detailech a ztrácí ze zřetele hlavní historické problémy, je plné nudných klepů a zcela jistě nepravdivých zpráv...“⁴¹, a nelze se tudíž snažit z nich získat nějaká fakta, jež by nám osvětlila duchovní atmosféru římské společnosti s touto událostí spojenou. Přesto můžeme vyvodit nějaká fakta, která nám objasní postavení antického mravního étosu.

Antický mravní étos prosazoval svoji platnost skrze dvě výkonné složky moci, a to armádu a administrativu. Prokazoval se jako platný étos vítězících starobylých římských ctností, měl jistou hierarchickou podobu, což si ještě popíšeme v další části práce, a tak i lze chápat ideální podobu antického mravního étosu, jak byl myšlen a konstituován samotným Augustem na počátku císařství. Antický mravní étos stojící na pilířích řecké a římské mytologie, kterou nechal Augustus svým způsobem kodifikovat v literárních dílech Publia Vergilia Marona a Tita Livia a řecké filosofie, tedy stojící na pilířích ryze intelektuálních, rezignoval na armádu jako nositele antického mravního étosu, stal se ve svém projevu statickým, přežívajícím pouze ze svých tradic. Město Řím a jím reprezentovaný římský státní kult a z něj vycházející antický mravní étos si, dle mého názoru, musel uvědomit, že římská armáda si po desetiletí bojů o udržení existence Římské říše vytvořila vlastní zjednodušený

³⁹ Válka s Palmýrou je popsána v životopise císaře Aureliana GRANT, Michael. *Římští císařové: životopisy vládců císařského Říma v letech 31 př. Kr. - 476 po Kr.* 1. brož. vyd. v českém jazyce. Praha: BB/art, 2006. s. 223-229.

⁴⁰ CONTE, Gian Biagio. *Dějiny římské literatury*. 1. vyd. Praha: KLP – Koniasch Latin Press, 2003. s. 578-579.

⁴¹ Tamtéž s. 579.

vojenský mravní étos, v jehož intencích fungovali i armádou zvolení císařové, avšak tento problém řešil, zdá se, v politické rovině, snad věřice ve svoji sílu tradice a intelektuální nadřazenost. Každopádně si musíme uvědomit, že na konci 3. stol. n. l. proti sobě stojí Řím se svými tradičními hodnotami a římská armáda jako samostatná entita, a pokud dochází v tomto období k nějakému diskurzu, což je jistě obtížné v době neustálých válek, tak spíše na poli politickém než na poli mravního étosu.

Ostatně, v předešlém odstavci jsme zmínili ještě jednu složku výkonné moci, která byla nositelem antického mravního étosu, a to státní administrativu. Státní administrativa Římské říše, jež se vyznačovala především správou měst, a tudíž byla do určité míry samostatná, se ocitla v ještě obtížnější situaci. Státní správa, která ležela na bedrech volených městských úředníků, tzv. kuriálů, na rozdíl od 1. a 2. století pomalu ztrácela na prestiži a stávala se těžkým finančním břemenem, což mělo vliv i na stabilitu antického mravního étosu, jelikož úkolem městských rad byla kromě správních záležitostí jako vybírání daní, odvodů pro armádu a celkové správy města taktéž správa věcí duchovních, tedy veřejného ceremonálu, organizace svátků, her v cirku či v divadle a podpora veřejných kultovních budov. Avšak nejvíce se projevila absence kvalitní správy v případě epidemií, neúrody, vojenských či přírodních pohrom.⁴²

Ale vraťme se k problému práva, tedy k osobě císaře, který toto právo v Římském impériu zastupuje a konfrontujme ho s klasickým chápáním spravedlivé ctnosti (či spravedlivých zákonných norem), které by mělo vycházet z řecko-římské tradice chápání vlády a státu na straně jedné a klasické řecké vzdělanosti na straně druhé.

⁴² ZÁSTĚROVÁ, Bohumila et al. *Dějiny Byzance*. 1. vyd. Praha: Academia, 1992. s. 32-35. ISBN 80-200-0454-8.

Aristotelés ve spisu *Etika Níkomachova* k autoritě vládce a jeho spravedlivým normám uvádí toto: „*Tato spravedlnost není částí ctnosti, nýbrž celou ctností, ani naopak | nespravedlnost není částí špatnosti, nýbrž celou špatností – čím se liší ctnost a tato spravedlnost, vyplývá z toho, co bylo řečeno; jest to totéž, jejich pojem však není tentýž, nýbrž, pokud se vztahuje k druhému, jest to spravedlnost, a pokud jest to takový stav, jest to ctnost prostě.*“⁴³ Tomuto nemohli plně dostat ani císaři vládnoucí za života Tertulliana ani císaři pozdější, jak komentuje antická historiografie. Je patrné, že z oblasti práva se s přibývajícím množstvím císařů a jiných abonentů vlády pomalu vytrácí formální autorita těchto osob a postupně se degraduje sociální a potažmo i antický mravní étos. Když píše Eusebios prvních sedm knih svého díla *Církevní dějiny*, které se ještě nevztahují k osobě Konstantina, plně se k této symbiose ctností a vlády v duchu řecko-římské tradice hlásí, ale samozřejmě s akcentací na vztah daného císaře ke křesťanskému společenství. O tom pojednáme až později.

Avšak v podání Eusebiovy knih není takovýto pohled na legitimitu římského státu, potažmo na legitimitu císaře nic nového, pouze navazuje na tradici trvajících po celé 3. století. Jak uvádí Petr Kitzler, již Tertullianus se ve svém díle nevyslovuje proti římskému státu ani proti římské císařské moci a považuje za špatné císaře jen ty, kteří přímo potírali křesťany. Podle Tertulliana: „*Ostatní císaři si uvědomují, že jejich moc pochází od Boha.*“⁴⁴ Tertullianus tedy nevidí problém ani v římském státě, dokonce v něm spatřuje na rozdíl od Eirénaia a Hippolyta poslední hráz proti příchodu Antikrista ohlášeného Janovou *Apokalypsou*. Císař je tedy bohem vyvolený a Římská říše představuje jakousi záštitu proti konci světa.⁴⁵ Tertullianus tvrdí, že velikost a legitimita římských císařů tkví

⁴³ ARISTOTELÉS. *Etika Níkomachova*. 2. vyd. Praha: Petr Rezek. 1996. s. 125.

⁴⁴ HEROLD, Vilém, ed., MÜLLER, Ivan, ed. a HAVLÍČEK, Aleš, ed. *Dějiny politického myšlení. II/1, Politické myšlení raného křesťanství a středověku*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2011. s. 68.

⁴⁵ Tamtéž s. 67-69.

v tom, že jsou prvními po Bohu a musí si být této podřízenosti vědomi.⁴⁶ Proto je pro křesťany legitimním představitelem světského práva a moci. Dokonce je udávána souvislost jak u řeckých apologetů 2. století (např. Melitóna ze Sard), tak u Tertulliana mezi rozmachem Římské říše za doby Augusta a vzestupem křesťanství téže doby.⁴⁷ Dle mého názoru přetrvává tato reminiscence až do období reformy Diocletiana a Konstantina.

Podle mého mínění tam, kde se stávají slabými formální autority a jimi zastávané či tvořené normy, nastupují „pseudo“ neformální autority kryjící se za různé kulty, mystiku, iracionalitu nebo případně přímo za římské legie. Takový nesoulad v oblasti práva a absence legitimní autority, jak patrně, byl nevyhovující jak pro antický mravní étos, tak mravní étos křesťanský.

3.2 Rovina víry

Nacházíme se v tzv. náboženském období, kdy veškerá lidská činnost byla bezpochyby vázána na kult či nějaké božstvo a jak tvrdí Josef Češka též ve filosofii: „...*tehdy silně převládaly prvky mysticismu...*“⁴⁸. Na území Římského impéria fungovalo bezpočet kultů a sekt, a to i v rámci jednotlivých náboženství. Pak tedy i mravní normy byly vázány či přímo předepisovány tím kterým náboženstvím či kultem a skrze autoritu, jenž toto náboženství či kult představovala. Totéž platí pro kult státních ochranných božstev a císařova génia, jimž byl autoritou sám císař. Tedy je možné konstatovat, že svědomí jedince podléhalo, a taktéž jeho jednání, spravedlivému zákonu práva i zákonu víry. Dokonce lze na příkladu judaismu ukázat, že po dlouhá desetiletí, a to i přes velké

⁴⁶ HEROLD, Vilém, ed., MÜLLER, Ivan, ed. a HAVLÍČEK, Aleš, ed. *Dějiny politického myšlení. II/1, Politické myšlení raného křesťanství a středověku*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2011. s. 66-72.

⁴⁷ Tamtéž s. 66-72.

⁴⁸ ČEŠKA, Josef. *Zánik antického světa*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2000. s. 23-24.

katastrofy, jimiž byla pro Židy dvě povstání v letech 66-74⁴⁹ a v letech 132-135⁵⁰, byl souběh dvou zákonů možný a nijak extrémně se nekřížil. Jak uvádí ve své knize o židovských dějinách v antice Peter Schäfer, představy, že během a po povstání (myšleno druhé povstání v letech 132-135): „...došlo k opravdovému pronásledování palestinských Židů, zřejmě příliš neodpovídají skutečnosti...“⁵¹ a tedy jsou pouze sugescí rabínských pramenů, které nabývají na intenzitě s přibývajícím odstupem. Ale faktem je, že ještě na přelomu 2. a 3. století n. l. se patriarcha rabi Jehudy ha-Násí těší za přispění císaře velké oblibě.

Zkusme si položit otázku: Co tedy mělo vliv na to, že i rabínské prameny měly potřebu interpretovat minulost více konfrontačně? Jistě nelze vysvětlit zesílení náboženského citění pouhým ztížením životních podmínek či úpadkem tradice římského státního kultu. Podle mne muselo dojít ještě k jiné změně, která takovouto interakci způsobila.

David Rankin v knize *Tertullianus a církev*, v kapitole věnující se životu v době vlády dynastie Severovců, naráží na zajímavou skutečnost. K otázce božského statusu císaře uvádí, že na základě rozboru oficiálních nápisů byl Severus: „...vůbec prvním římským císařem, který byl obecně nazýván „dominus noster“...“⁵² a přes snahy některých předchůdců dělat si nároky na takový titul, tak až: „...do doby Septimia Severa se titul „Pán“ nikdy nestal ustáleným pojmenováním panovníka.“⁵³ Jakému konfliktu byl tímto panovnickým zbožštěním vystaven Tertullianus a potažmo každý křesťan? Vždyť: „Nárok na „panství“ má přitom důsledky jak náboženské, tak i společenské, a vztah pána a otroka mezi vládcem a ovládaným začal být za vlády Severů v říši zcela zřejmý.“⁵⁴ Zdá se, že na křesťanský

⁴⁹ SCHÄFER, Peter. *Dějiny Židů v antice: od Alexandra Velikého po arabskou nadvládu*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad. 2003. s. 119-127.

⁵⁰ Tamtéž s. 119-127.

⁵¹ SCHÄFER, Peter. *Dějiny Židů v antice: od Alexandra Velikého po arabskou nadvládu*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad. 2003. s. 154.

⁵² RANKIN, David. *Tertullianus a církev*. 1. vyd. Brno: CDK, 2002. s. 31.

⁵³ Tamtéž s. 31.

⁵⁴ Tamtéž s. 31.

mravní étos toto nemělo až tak velký vliv a ani pro samotného Tertulliana. Jak uvádí dále ve své knize David Rankin: „*Tertullianova poznámka ze spisu Apologetikum (v kontextu úvahy nad tím, zda je vhodné, aby křesťané mluvili o císaři s použitím slova „dominus“), že „ceterum liber sum illi“ (34,1)(ostatně, pokud jde o něj [tj. císaře], jsem svobodný), získává dvojí zvláštní význam.*“⁵⁵ A dokonce v tomto vyjádření můžeme shledat významů více. Samozřejmě pro Tertulliana uzavírajícího pro církve jakési eschatologické období to znamená, že je pro něj: „...*jediným a absolutním Pánem Bůh křesťanů.*“⁵⁶ A takový výklad dále zůstává též uvnitř církve. Na druhou stranu tato Tertullianova poznámka pro další vývoj relativizuje postavu císaře v očích křesťanů a tím jim poskytuje jednak jistý prostor k odpadlictví a návratům v těžkých obdobích jako za Deciova a Valerianova pronásledování⁵⁷, jednak možnost se přihlásit i formou vlastních dějin „k augustovské renesanci“, jak jsou v této práci chápány reformy prováděné v období vlády Diocletiana a Konstantina.

Čteme-li však v Héródianovi o vládě Severovců, tak se zdá, že větším problémem je takovéto zbožštění panovníka pro samotný římský státní kult a jeho mravní étos postavený na zosobněných abstraktních pojmech a jejich vztazích - *virtus* (ctnost či zdatnost), *concordia* (svornost), *victoria* (vítězství)⁵⁸, chápáno *virtus* jako panovník, *concordia* jako jeho vztah k senátu a římskému státnímu kultu a *victoria* jako důsledek souladu dvou předešlých. Héródianos ve 4. knize svých dějin věnujících se Caracalovi, jeho bratru Getovi, a Makrinovi udělá dlouhou odbočku k apotheose Septimia Severa. Jak čteme: „*U Římanů je totiž zvykem prohlásit za bohy ty císaře, kteří zemřeli a zanechali své syny jako nástupce. Tuto poctu nazývají apotheosa. Po celém městě při ní panuje zvláštní smutek smíšený se slavnostní náladou a náboženskou*

⁵⁵ RANKIN, David. *Tertullianus a církve*. 1. vyd. Brno: CDK, 2002. s. 31.

⁵⁶ Tamtéž s. 31.

⁵⁷ ČEŠKA, Josef. *Zánik antického světa*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2000. s. 44.

⁵⁸ HOŠEK, Radislav. *Náboženství antického Řecka*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2004. s. 179.

obřadností.⁵⁹ Následně popisuje důstojnost obřadu a zakončuje text slovy: „Celý jezdecký stav projíždí kolem dokola v určitém pořádku a stále se otáčí v rytmu válečného tance.(10) V podobném útvaru pak jedou vozy s muži v praetextách a s maskami na obličejích, jež mají podobu slavných římských vojevůdců a císařů. Po skončení této slavnosti uchopí císařův nástupce pochodeň a donese ji ke stavbě. Rovněž ostatní přikládají ze všech stran oheň. Ten vše rychle a snadno zachvátí, protože je tam množství suchého dřeva a vonných látek.(11) Zároveň je z posledního stupně lešení jako z hlídkové vížky vypuštěn orel, aby stoupal vzhůru spolu s ohněm. Římané o něm věří, že odnáší císařovu duši ze země do nebe. Od té chvíle je císař uctíván spolu s ostatními.“⁶⁰

Héródianos nám v této odbočce krásně ukazuje, jak měl soulad ctností vycházející z římského státního kultu vypadat. Je to soulad síly a zbožnosti, jak byl antickým mravním étosem chápán v ideální podobě. Můžeme zde klidně shledat politický výklad, ale je možno tím též ukázat, že samotné zbožštění je teprve projevem ctností, které panovník prokáže během svého celého života, a tedy jakýsi kultovní projev díky za tento soulad ctností a římského státního kultu. V tomto případě odkaz na syny, kteří: „Především však uctili památku svého otce.“⁶¹, je taktéž odkazem vyššího řádu, tedy symbolem vztahu k otcovskému krbu, tedy k římské tradici. Héródianos tímto předjímá první velkou náboženskou krizi ve vztahu k římskému státnímu kultu. Ta nastala za vlády císaře Heliogabala (Antoninus Bassianus), který, jak se dozvídáme: „Nařídil dále všem římským úředníkům a těm, kdož konali veřejné oběti, aby přede všemi ostatními bohy, které vzývají při obřadech, uváděli nového boha Elaiagabala.“⁶² Císař se choval i jinak nepřístojně k římským posvátným bohům a jiným kultovním zvyklostem jako například sňatkem s Vestinou kněžkou, citujeme-li přímo z knihy: „Vzal si za ženu kněžku římské bohyně

⁵⁹ HÉRÓDIANOS. *Řím po Marku Aureliovi*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1975. s. 108.

⁶⁰ Tamtéž s. 110.

⁶¹ Tamtéž s. 109.

⁶² Tamtéž s. 142.

*Vesty, jíž posvátné zákony nařizují žít čistě a zůstat až do konce života pannou, a násilím ji odvedl z Vestiny svatyně a obydlí vestálek.*⁶³ Avšak zdá se, že římský státní kult byl natolik silný a nemohl být bohem Slunce ohrožen, jak je patrné i ze způsobu smrti výše uvedeného císaře i jeho matky, kdy, jak se můžeme dočíst: „*Těla Antonina a Soaemiady vydali napospas těm, kteří je chtěli vláčet a zneuctít. Hanobili je a smýkali jimi dlouho po celém městě, až je vhodili do stok, jež tekou do řeky Tiberu.*“⁶⁴ Tedy nebylo ještě nijak zvlášť nutné oživovat augustovskou kultovní tradici, avšak římský státní kult se měl se „slunečním bohem“ setkat za vlády Aureliánovi ještě jednou.

Ale vraťme se opět k naší otázce mravního étosu. Nemohla i tato skutečnost přispět k úpadku mravního étosu antického světa? Myslím si, že určitým dílem ano, a pokusím se tento názor podepřít též antickými prameny v pozdějších kapitolách této práce při rozboru antické historiografie konce 3. století n.l.

Na konci kapitoly o rovině práva a lidské praxe bylo zmíněno, že slábnutí formální autority a rozchod zákonných norem s realitou je nedostatek, který je suplován neformální autoritou skrývající se za kult či náboženství. Pokusme se zjistit, jaké všeobecné důsledky mohl mít božský status panovníka, o němž píše ve své knize David Rankin, v podmínkách hospodářského a kulturního úpadku Římského impéria nebo lépe, co umožnilo, že začal být římský státní kult takovými tendencemi ohrožován.

Pomineme-li, že se za celé další období od vlády Septimia Severa rozšířil už tak velký panteon bohů Římského impéria o desítky dalších, je na této skutečnosti podstatnější, že tímto aktem přebírali veškerou odpovědnost nad blahem lidí a celého světa. Přečteme-li si text tzv. *constitutio Antoniniana* z roku 212, ve kterém je psáno,

⁶³ HÉRÓDIANOS. *Řím po Marku Aureliovi*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1975. s. 144.

⁶⁴ Tamtéž s. 149.

že: „Všemožně je třeba své záležitosti i úvahy více obracet k božstvu. I já bych se měl po právu odvděčit... Myslím tedy, že budu moci jejich majestát z velké části a bohů důstojně uspokojit, jestliže tolik desetitisíců, kolik jich vstoupí do řad mých lidí, zároveň uvedu do svatyň bohu jako Římany. Uděluji tudíž všem v římském světě římské občanství - ...aby už také měly účast na vítězství.“⁶⁵, jímž císař Caracalla uděluje práva občanská všem svobodným obyvatelům říše, je to právě odpovědnost císaře a též odpovědnost římského státního kultu, který si bere jako záštitu, již dává k dispozici a která nedostála naplnění. Jak si ukážeme v dalších kapitolách této práce při rozboru antické a křesťanské historiografie, římský státní kult si tuto odpovědnost v podstatě ani neuvědomil nebo při své uzavřenosti do sebe sama si toto uvědomil příliš pozdě. Z formálního hlediska došlo tímto Caracallovým rozhodnutím k jistému zrovnoprávnění různých kultů a náboženství a Radislav Hošek přímo tvrdí ve své knize *Náboženství antického Řecka*, že: „Caracalla roku 212 zrovnoprávnil nejen obyvatelstvo impéria, ale i jeho bohy.“⁶⁶, a to ovšem bez nějakého dalšího plánu v duchovní oblasti. Takto to však mohlo vnímat okolí mimo město Řím, nikoliv samotný římský státní kult a myslím si, že to jistě mělo v případě utváření a adaptace křesťanského mravního étosu pozitivní vliv. Rovněž to mohlo způsobit jistou anarchii v oblasti kultů a náboženství a nárůst různých mystických prvků, které se začaly ve společnosti pozdní antiky prosazovat i v rámci samotného křesťanství.

3.3 Rovina mravnosti

Podle roviny práva a roviny víry lze soudit, že řídit se velmi proměnlivým sociálně platným étosem a jeho normami bylo značně obtížné. S blížícím se 4. stoletím n. l. je čím dál obtížnější určovat, co je

⁶⁵ NOVÁKOVÁ, Julie. PEČÍRKA, Jan. *Antika v dokumentech II Řím*. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury. 1961. s. 416.

⁶⁶ HOŠEK, Radislav. *Náboženství antického Řecka*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2004. s. 214.

mravné a nemravné, a posuzovat konformitu (tedy shodu) se sociálně přijímanými normativními standardy.⁶⁷

Jediným poznatkem, na který lze v této kapitole odkázat a který je možné v antické literatuře najít, je shoda, jež panuje v hodnocení nebo lépe řečeno v kritice platných norem. A to jak v kritice jejich uplatňování, tak vytváření nových. Kritika nezaznívá pouze od autorů křesťanských, ale též židovských či autorů, kteří jsou stále spjati s tradicí římského státního kultu a z ní vyplývajícího mravního étosu. Již Cassius Dio kritizuje Caracallu slovy: „...*také učinil ze všech (lidí) ve své říši Římany, zdánlivě je poctívaje, ve skutečnosti však proto, aby i z takové věci vyzískal více důchodů; cizinci totiž mnohé z nich neplatí...*“⁶⁸ a vysvětluje tím pravé důvody a zároveň předznamenává množící se stížnosti kolónů, jak již jsem na ně odkázal dříve, tedy stížnosti lidí, které Caracalla se svými bohy k vítězství nepřivedl, jak sliboval ve svém vydaném ediktu.

O neutěšeném stavu Římského impéria, stížnostech na lupiče a násilí píšící ve shodě jak již zmiňovaný Cassius Dio, který píše ve svých textech o drancování lupičů v Itálii pod vedením jakéhosi Bulla⁶⁹, tak Cypriánus v severní Africe píšící v Listě Donátovi: „*Pozoruj, jak jsou cesty blokovány lupiči, moře ovládána piráty, jak jsou pomocí táborů, toho krvavého postrachu, všady rozptýleny války!*“⁷⁰ Obdobně reflektuje bezpečnostní situaci v Římském impériu židovský vtíp, který vypráví, jak „*R. Šimon ben Aba (řekl) jménem r. Chaniny: Na všech cestách jsou ohroženy životy. Když se r. Jón vydal na cestu a (během ní musel přespat) v hostinci, napsal (předtím) doma závět.*“⁷¹, případně výrok židovské autority žijící okolo roku 300, pakliže: „*R. Levi pravil: ...Má se to podobně jako se zbojníkem, který sedí na křižovatce a okrádá*

⁶⁷ ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. 2. vyd. Praha: Academia, 2001. s. 110.

⁶⁸ NOVÁKOVÁ, Julie. PEČÍRKA, Jan. *Antika v dokumentech II Řím*. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury. 1961. s. 416.

⁶⁹ Tamtéž s. 426.

⁷⁰ Tamtéž s. 422.

⁷¹ SCHÄFER, Peter. *Dějiny Židů v antice: od Alexandra Velikého po arabskou nadvládu*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad. 2003. s. 167.

*kolemjdoucí. Jednoho dne přijde legionář, který je pověřen vybíráním daní v jednom městě. Loupežník ho přepadne, oloupí a obere ho o vše, co u sebe má.*⁷²

Jak je z úryvku zřejmé, v posuzování pozdně antické mravnosti v otázce obecných poměrů a života panovala poměrně shoda a myslím, že není nutné předkládat v tomto místě další argumenty.

Jedna otázka jsou životní podmínky jedince ve společnosti, ovlivněné nejen způsobem vlády, ale taktéž opakujícími se epidemiemi, vojenskými konflikty apod., avšak nijak nám nevysvětlují, proč došlo na počátku Diocletianovy vlády k tak velkému návratu k „augustovské tradici“ a vybuzení římského státního kultu, který i přes vyhlášení tzv. *constitutio Antoniniana* zůstal, zdá se, stále záležitostí elitní vrstvy římské aristokracie a armády. A k této tradici se hlásili více či méně všichni z císařů i mnozí z uzurpátorů, kteří se za toto období chopili vlády. Svědčí o tom například oslava tisících narozenin města Říma, tedy: „...konec jeho desátého a začátek jedenáctého století.“⁷³, která proběhla v době vlády Philippa I. a za následující vlády Traiana Decia se vydaly mince: „...k počtě celé řady císařských božstev najednou.“⁷⁴

U této události bychom se měli zastavit, neboť zde Michael Grant tuto událost racionalizuje a staví na ní svůj výklad o proměně římského státního kultu. Podle tohoto historika se začíná římský státní kult měnit, jak můžeme citovat: „Protože však *polytheismus začínal ztrácet oblibu nebo měnit svůj charakter, bylo třeba, aby v popředí stáli spíše divi, zbožštění římských vládců z dřívějších dob, než olympští bohové. Téměř v každém období císařství se razily mince s hlavou jednoho či více těchto*

⁷² SCHÄFER, Peter. *Dějiny Židů v antice: od Alexandra Velikého po arabskou nadvládu*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2003. s. 166.

⁷³ GRANT, Michael. *Římské císařství: životopisy vládců císařského Říma v letech 31 př. Kr. - 476 po Kr.* 1. brož. vyd. v českém jazyce. Praha: BB/art, 2006. s. 189.

⁷⁴ Tamtéž s. 193.

panovníků.⁷⁵ Snad se opravdu měnil charakter polytheismu v antické společnosti, ale je nutno toto chápat i v kontextu římského státního kultu a římského chápání dějin. Římané nejspíše od počátku vnímali antický polytheismus jako henotheismus s vlastním starořímským kultem na vrcholu a uctívání jiných kultů byl spíše intelektuálním prohrěškem, pokud zůstávalo v osobní rovině. A takto hierarchicky se profiloval i samotný římský kult a tak ho chápal též sám Augustus, ocitujeme-li si úryvek z Augustova životopisu od Suetonia o Augustových snech: *„Když vytrvale navštěvoval chrám, který dal na Capitoliu zasvětit Jovovi Hřímateli, zdálo se mu jednou, jak si Juppiter Capitolský stěžuje, že jsou mu odnímáni ctitelé, a jak sám ve snu odpověděl, že jemu byl Hřímatel přidán jenom za vrátného. A dal hned ověsit štít chrámu zvonky, protože takové obvykle visívaly nad vraty domů.“*⁷⁶ A toto chápání božské hierarchie je patrné i v prohlášení císaře Caracalli: *„Vždyť Zeus, který sám jediný vládne bohům, tak dává i vládu nad lidmi jednotlivci.“*⁷⁷ Jak je vidět, tak citová vazba k vlastním bohům byla u Římanů velmi silná a též většina císařů až do Constantia II. od ní odvozovala a tím pádem legitimizovala vlastní nároky na vládu. V rámci římského státního kultu nemůže být na odkazech k minulým císařům nic neobvyklého, uvědomíme-li si, jak Římané chápali dějiny a místo osobnosti v dějinách. Římské dějiny jsou dějinami idealizovaných osobností časů minulých a nic nenaznačuje, že by se mince s hlavami zbožštělých císařů této tradici nějak vymykaly. Římskou mentalitu a přístup k dějinám si nejlépe doložíme v Augustově životopise od Gaia Suetonia, který uvádí k Augustovi: *„Nejbližší počtu hned po nesmrtelných bozích vyhradil památce vojevůdců, kteří učinili impérium národa římského z nejmenšího největším. A tak jednak obnovil veřejné stavby každého z nich i s nápisy dosud zachovanými, jednak zasvětil sochy jim všem v triumfátorském provedení v obou sloupořadích svého*

⁷⁵ GRANT, Michael. *Římští císařové: životopisy vládců císařského Říma v letech 31 př. Kr. - 476 po Kr.* 1. brož. vyd. v českém jazyce. Praha: BB/art, 2006. s. 193.

⁷⁶ SUETONIUS TRANQUILLUS, Gaius. *Životopisy dvanácti císařů: spolu se zlomky jeho spisu O významných literátech.* Praha: Svoboda, 1998. s. 132.

⁷⁷ HÉRÓDIANOS. *Řím po Marku Aureliovi.* 1. vyd. Praha: Svoboda, 1975. s. 115-116.

fora. Ve zvláštním ediktu prohlásil: „Vymyslíl jsem to proto, abych podle jejich života jakožto příkladu byl od spoluobčanů posuzován jednak sám, pokud budu žít, jednak stejným způsobem i přední mužové příštích pokolení.“⁷⁸ Takto chápaný „věčný Řím“ je též na mincích uzurpátora Postuma a bohužel ho takto vnímají i historici píšící svá díla ve 4. století n.l. Římskou společnost bychom měli vnímat jako společnost starého římského kultu, tedy v tomto případě jako spíše statickou a homogenní společnost, kde: „je silná tendence považovat tradice, mravy a zvyky za úctyhodné a závazné už na základě jejich stáří a původu.“⁷⁹ Není tedy nutné vyjímat ražbu výše uvedených mincí z této tradice a pochybovat o stabilitě římského kultu. Svět se posunul o dvě století dále a římský státní kult se tedy mohl pouze rozšířit o nové hieronizované osoby, což by bylo v souladu s tradicí a nijak to z ní nevybočuje. Tímto však nechci popřít, že v těchto aklamacích nehrál roli také probíhající diskurz o antických mravních normách legitimacy vlády, ale je nutné si uvědomit, že tento diskurz je veden v rámci římských elit nepřetržitě od dob Augustových téměř po tři století. Tento diskurz je veden na základě římského státního kultu a nikoliv opačně a zdá se, že h o téměř nijak neohrožuje, přehlédneme-li Heliogabalovu vládu. Situace se mění až v době Diocletiana, kdy je nutné hledat konsensus mezi kultem a vládou. Můžeme si domýšlet, že návrat k Augustovskému období je pouze výsledkem tří století trvajících debat, avšak toto se mohlo stát i bez jeho, řekl bych, až rigidní rekonstrukce. Myslím si, že muselo dojít k přerušení kontinua žitých dějin a kultovní tradice, které nám zůstalo římskou historiografií skryto a které nebylo antickou historiografií a s ním spjatým antickým mravním étosem reflektováno. Tímto přerušením mohlo být pravidelně se opakující vystupování boha Slunce v rámci římského

⁷⁸ SUETONIUS TRANQUILLUS, Gaius. *Životopisy dvanácti císařů: spolu se zlomky jeho spisu O význačných literátech*. Praha: Svoboda, 1998. s. 94.

⁷⁹ ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. 2. vyd. Praha: Academia, 2001. s. 115.

státního kultu, avšak pro takový názor není v antické historiografii dostatečná opora.

Nejprve, než se začneme zabývat vlastní antickou historiografií, která o době před konstantinovským obratem či jen s minimálním odstupem o ní referuje, a chceme-li opravdu získat představu o vývoji římského státního kultu, je potřeba si objasnit, z jakých pozic jsou tyto texty koncipovány a jakého „poselství“ jsou nositeli. Při zaměření této práce je to o to podstatnější, jelikož čistě náboženské otázky jsou vždy prezentovány spíše nějakým morálním apelem, tedy svým způsobem racionalizovány a tímto z části zastřeny či vybízí čtenáře přijmout autorem již předem avízovaný morální postoj.

Ale i z výše uvedeného lze vytěžit velmi důležité poznatky pro pochopení vývoje či stavu římského státního kultu, poznatky pro obecnější pochopení vztahu mezi státem a náboženstvím a jeho reflexi v antické historiografii. Vztáhneme-li sledovanou dobu na klasické řecké období, kdy, jak uvádí E.R. Dodds ve své knize *Řekové a iracionálno*: „...sofisté přivedli Euripida i celou jeho generaci k diskusi o zásadních morálních otázkách, jako je *nomos* versus *fysis*, tedy „zákon“, „obyčej“ či „dohoda“ versus „přírozenost“.⁸⁰ Lze také z etické roviny vyzískat mnohé k pochopení náboženských vztahů uvnitř Římského impéria v období císařství. Jistěže, od klasického Řecka uplynulo mnoho století, ale lze připustit, že tato antiteze má pro římskou historiografii obecnější charakter, a lze přijmout i v námi zkoumané době: „..., že uvažování v těchto kategoriích mohlo vést, v závislosti na významu, jenž se jim připisoval, k velmi rozdílným závěrům.“⁸¹ že tedy zákon: „*Nomos* může znamenat konglomerát, chápaný jako zděděné břemeno iracionálních zvyklostí; může vyjadřovat svévolnou vládu cílevědomě vynucenou jistými třídami k obhájení jejich vlastního zájmu; ale může zastupovat i racionální

⁸⁰ DODDS, E.R. *Řekové a iracionálno*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 200. s. 183.

⁸¹ Tamtéž s.183.

právní systém městského státu, jehož zavedením se...odlišili od barbarů.⁸² Obdobně lze přijmout, že také pro římském období: „...fysis může představovat nepsané, bezpodmínečně platné „přirozené právo“ v protikladu k partikularismu místních zvyků; může však znamenat i „přirozená práva“ jednotlivce v protikladu ke svévolným nárokům státu.“⁸³

Pak je možné připustit i závěr, k němuž E.R. Dodds dochází, že: „Taková práva mohou postupně přerůst – jak se to ostatně děje vždy, jsou-li postulována bez odpovídajícího uznání povinnosti – v čirou anarchickou negaci veškeré morálky, tedy „přirozené právo silnějšího“...“⁸⁴ Nemůže nás tedy překvapovat, že v pluralitním římském prostředí tato: „...antiteze, jejíž pojmy byly tak nejednoznačné, vedla k velkému množství polemik plných nedorozumění.“⁸⁵ Z uvedeného výše nám vyplývá, že pro antickou historiografii, a tedy pro námi sledovanou historiografii císařského období především, platí obdobná sporná témata jako v době Euripidově. Jak uvádí ve své knize E.R. Dodds: „První je etické a týká se původu a platnosti morálního a politického závazku, druhé je psychologické a týká se pohnutek lidského chování: proč se lidé chovají, jak se chovají, a jak je lze přimět k tomu, aby jednali lépe?“⁸⁶

V našem případě se tato diskuse v antické historiografii odvíjí především ve vztazích mezi císařem a impériem prezentovaným římským státním kultem, který pro antickou historiografii představuje onen „konglomerát“, a to mnohdy bez určení ostrých hranic mezi jednotlivými entitami. Naopak v křesťanské historiografii, která má svůj počátek v Eusebiovyh *Církevních dějinách* psaných na konci 3. století, se tato interpretace vztahů poněkud mění, jak si popíšeme později.

⁸² DODDS, E.R. *Řekové a iracionální*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 200. s. 183.

⁸³ Tamtéž s.183.

⁸⁴ Tamtéž s. 183.

⁸⁵ Tamtéž s.183.

⁸⁶ Tamtéž s.184.

Antické dějepisectví císařského období se stává bezpochyby římským ekvivalentem dramatika Euripida a předvádí nám spíše než dějiny v našem slova smyslu jakési drama zápasu mezi římským státem a jeho pojetím ctností a jedincem, a to téměř bez ohledu „na okolní římský svět“. Pokud ve své knize E.R. Dodds dále pokračuje filosofickým výkladem chápání *areté*, tedy ctnosti a jejích kategorií, odvolává se k Platónovu dialogu *Prótagoras*, a filosofickým zdůvodněním ctností, není toto již pro naši práci tak významné.⁸⁷ Římské chápání a hodnota ctnosti, latinské *virtus*, se u římských spisovatelů plně ztotožňuje s římským kultem a Římem - je tedy tradovaná a neměnná - z něho tato ctnost vychází a k němu se za všech okolností vrací a téměř se v podání římských dějepisců může zdát, že ani nebyla schopna přejít hranice římského *pomeria*. A to dokonce ani u historiků 4. století n.l., kteří tyto ideály a staré římské mravní hodnoty aplikují na císaře nastoupivší po Konstantinu Velikém, a to přesto, že římský státní kult v augustovské podobě v podstatě již neexistoval vůbec.

Právě tato sporná témata se stanou předmětem našeho zájmu v textech antických autorů a snad nám pomohou lépe rozpoznat a pochopit situaci, v níž se antická společnost přelomu 3. a 4. století ocitla a z jakého důvodu se světové dějiny ubíraly směrem, jímž byly na další staletí dějiny křesťanské.

Než provedeme charakteristiku textů antických a křesťanských historiků a budeme zjišťovat, jakým způsobem se vytvářel výše zmíněný vztah římského státního kultu k vlastní tradici, k císaři i ostatním kultům a náboženstvím a jak na těchto vztazích dokázal participovat Eusebios se svými *Církevními dějinami*, provedme ještě reflexi roviny morality, v které bychom si mohli alespoň částečně naznačit, v jaké situaci se ocitalo svědomí jedince na počátku vlády císaře Diocletiana.

⁸⁷ DODDS, E.R. *Řekové a iracionální*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 200. s. 185.

3.4 Rovina morality

Pokusili jsme se popsat, v jakém stavu byla od konce 2. do počátku 4. století rovina práva, víry a mravnosti ve vztahu k lidské praxi, a nyní naznačme, v jakém stavu se ocitalo vědomí a osobní svědomí jedince žijícího v této době, jaké možnosti mu nabízel antický mravní étos a křesťanský mravní étos, v čem se lišily a proč se křesťanský mravní étos stal v této době pro mnohé akceptovatelnější.

Nejdříve si uveďme myšlenku E.R.Doddsse, která, dle mého názoru, nejlépe charakterizuje počátek posunu mravních norem: *„Když Marcus Aurelius nastoupil na trůn, nikde žádný zvon nevaroval svět, že pax Romana záhy skončí a nahradí ji věk barbarských vpádů, krvavých občanských válek, opakovaných epidemií, strmé inflace a krajního osobního ohrožení. Většina jednotlivců musela po dlouhou dobu myslet a cítit tak, jak mysleli a cítili i dříve; nové situaci se bylo možno přizpůsobit pouze postupně. Překvapivější je, že k časovému překrývání dochází i v opačném směru: mravní a intelektuální nejistota může anticipovat svůj hmotný protějšek.“*⁸⁸ Je jasné, že změna mravního étosu probíhala v delším časovém horizontu, avšak měli bychom své úvahy zaměřit spíše k tomu, proč přestala být stoická filosofie vhodná pro běžnou životní praxi a naopak, v čem mohl poskytovat křesťanský mravní étos lepší možnost smysluplného naplnění života.

Budeme-li tyto roviny praxe nahlížet optikou člověka období pozdní antiky, člověk jako morální subjekt měl situaci velmi ztíženou. V polyteistickém, značně pluralitním prostředí, bylo těžké dojít cesty blaženosti jako smysluplného naplnění života. Tedy člověk se svým svědomím musel značně tápat a jak Arno Anzenbacher zmiňuje s odkazem na Hegela, je pak svědomí odkázáno zcela samo na sebe.⁸⁹

⁸⁸ DODDS, E.R. *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*. 1. vyd. Praha: Petr Rezek, 1997. s. 15-16.

⁸⁹ ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. 2. vyd. Praha: Academia, 2001. s. 106.

Z tohoto pohledu by se mohlo zdát, že stoická etika, jejímž představitelem byl v úvodu zmiňovaný Marcus Aurelius a která hlásala cestu k blaženosti skrze sebe sama a vše ostatní brala jako boží nutnost, bude pro člověka tohoto období ideálním řešením. A přesto se prosadil mravní étos postavený na jiné tradici.

Jak poznamenává ve své knize Josef Češka: *„Trpělivé snášení osudu hlásalo mnoho kultů i různých tajemných mystérií. Vždyť na tomto světě je člověk, jak kázalo mnoho náboženských zanícenců, jen kratičkou chvílí proti věčnosti, a proto se má v tomto „slzavém údolí“ jen připravovat na posmrtný úděl své duše; a jestliže chce dosáhnout její spásy a věčné blaženosti, musí se o ni zasloužit ctnostným, trpělivým a poslušným životem. Takové názory nacházely v těžkých dobách velkou odezvu, a bez rozmýšlení byly přijímány všechny východní kulty, náboženství i pověry. Věřilo se zázrakům, předpovědím i znamením a v askezi a sebetrýzni všeho druhu se hledala cesta k očistě.“*⁹⁰ Samozřejmě při objektivní reflexi světa musel stoicismus dojít k témuž názoru, což lze ukázat na slovech Marca Aurelia, když si stýská nad proměnlivostí světa a k osudu dřívějších hrdinů připomíná: *„Kdepak jsou tito všichni?“ Nikde anebo bůhvíkde! Neboť jen tak budeš vidět ve všem lidském dým a holé nic, zejména když si ještě připomeneš, že to, co se jednou přeměnilo, v nekonečném čase už nikdy nebude. Po čem se tedy pachtíš?“*⁹¹ Sice Marcus Aurelius doporučuje osvojit si vlastní svět a tímto tomu čelit, ale nabízí se otázka, jaké možnosti takové seberealizaci doba poskytla. Je pravděpodobné, že člověk doby Marka Aurelia a hlavně následujících dvou století měl spíše potřebu, slovy existencionalistů, vyhnout se lidskému ztroskotání.

Co bylo tedy příčinou proměny mravního étosu? Jak jsem popsal výše, situace byla pro oba mravní systémy stejná a reflexe těchto

⁹⁰ ČEŠKA, Josef. *Zánik antického světa*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2000. s. 24.

⁹¹ MARCUS AURELIUS ANTONINUS. *Hovory k sobě*. 6. vyd. Praha: Svoboda, 1975. s.137.

systemů, kdy vlastně pozemský svět byl považován za zlo, byla také obdobná. Marcus Aurelius doporučuje vycházet v životě sám ze sebe, tedy i v mravním jednání, a tím splynout v jednotě s Bohem. Podle mého mínění byla jedním z důvodů rozdílnost v chápání Boha, která rozhodla pro křesťanský mravní étos a dodala mravnímu jednání smysl. Nejlépe na tuto skutečnost poukazuje v knize *Filozofie pozdní antiky* A. H. Armstrong: „*Bůh Nového zákona je Stvořitel, „živý Bůh“ proroků, který nastolil své „království“ či vládu na zemi příchodem svého Pomazaného krále a proroka, „Mesiáše“ či Krista, a povolal z tohoto světa svaté společenství, aby se připravilo na konečné naplnění. Zjevení spočívá v Božích skutcích v dějinách a postupuje k cíli, jímž je plné uskutečnění Stvořitelovy vůle a jeho konečné vítězství nad zlem. Díky tomuto rámci disponovali křesťané „lineárním“ pojetím církve v čase jakožto postupující k cíli pod záštitou Boží prozřetelnosti; taková představa odporuje cyklickým koncepcím vesmírného údělu, jak je zastávali platónští filosofové a stoikové.*“⁹² Za podmínek, jímž byl člověk od konce 2. století n.l. až do počátku 4. století n.l. vystaven, ztratila stoická koncepce vesmírného údělu jakýkoliv vztah k životu. Život a mravní jednání, zdá se, postrádalo vztah k dobru jako cíli, které se rozplývalo společně se zlem v Božím nekonečnu. Pokud chtěl člověk dojít k blaženosti, měl před sebou dvě možné cesty. Buď v duchu stoicismu riskovat bezvýznamnost své existence, tedy i bezvýznamnost mravního jednání, a při neúspěchu, jenž byl za daných podmínek velice reálný, odložit naplnění cíle dovršením blaženosti na některý z budoucích životů, anebo se mohl držet Božího plánu, který tkví ve stvoření a dobrotivém Božím cíli, jak uvádí A. H. Armstrong: „...jenž byl zmařen lidskou pýchou a chamtivostí, ale postupně se blíží k pravému naplnění skrze zprávu o Boží spáse,...“⁹³ Budeme-li chápat Boží spásu jako jiný způsob dosažení blaženosti, zdá se, že křesťanský systém je pro člověka své doby jasnějším

⁹² ARMSTRONG, A. H. *Filozofie pozdní antiky: od staré Akademie po Jana Eriugenu*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2002. s. 188.

⁹³ Tamtéž s. 189.

a nerelativizuje tolik jeho aktuální život, tedy i mravní zásady, jimiž se ve svém životě řídí. Proto bychom si v tomto duchu také vyložili názor E.R. Doddse: „... , že *pro křesťanství stojí za to žít, protože pro ně stojí za to zemřít.*“⁹⁴ a že i Marcus Aurelius musel být ohromen odvahou křesťanů při mučení a smrti. Pro křesťany totiž toto bylo pouze součástí cesty v rámci Božího plánu k naplnění blaženosti v křesťanském pojetí (Boží spása) a ne pouhý nový počátek ve smyslu stoické reinkarnace či periodického opakování dějinných událostí, jak si později ukážeme u antické historiografie.

Dalším důvodem změny mravního étosu, který lze považovat za podstatný a který E.R. Dodds uvádí jako druhou příčinu úspěchu křesťanství, je to, že bylo otevřeno všem lidem: „*Mám však tušení, že ještě důležitější než tyto hmotné výhody byl pocit sounáležitosti, který křesťanské společenství dokázalo dát. Moderní společenské studie prokázaly všeobecnost „potřeby sounáležitosti“ a nečekané směry, jimiž může ovlivnit lidské chování, zvláště mezi vykořeněnými obyvateli velkých měst. Nevidím důvodu, proč si myslet, že v antice tomu bylo jinak: Epiktétos nám popsal děsivou samotu, která může člověka zachvátit v kruhu jeho bližních. Tuto osamělost musely pociťovat miliony lidí.... Pro lidi v této situaci bylo členství v křesťanské obci možná jediným způsobem, jak si uchovat sebeúctu a dát svému životu zdání smyslu.*“⁹⁵ Toto si bezesporu začali uvědomovat jak císař a římský státní kult, vrátíme-li se k textu tzv. *constitutio Antoniniana* z roku 212, který byl uveden výše, jímž se snažil bez valné odezvy vytvořit sounáležitost mezi obyvateli Římského impéria, císařem a státním kultem na základě zákona, což si uvědomovali také křesťanští autoři. Uvedeme-li si pro ukázkou citát pocházející ze spisu *Apologeticum* (Obrana křesťanství), uvedený Petrem Kitzlerem v překladu díla *De spectaculis* (O hrách): „...*až se završí tento čas a On začne soudit, své věrné odmění životem*

⁹⁴ DODDS, E.R. *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*. 1. vyd. Praha: Petr Rezek, 1997. s 151.

⁹⁵ Tamtéž s. 156-157.

věčným, bezbožné pak ohněm stejně trvalým jako nehasnoucím. Vzkřísí všechny mrtvé od počátku světa a dá jim jejich původní podobu, aby je mohl roztrždit podle jejich zásluh. I my jsme se těmto věcem kdysi smáli. Vždyť pocházíme z vás. Křesťanem se člověk stává, nikoli rodí.“⁹⁶, pak křesťanství dává jedinci nejen pocit budoucnosti, ale především mu nabízí vyšší boží zákon a z něj vycházející spásu na základě rozhodnutí vlastní svobodné vůle. Avšak problém individuálního cítění, osobního pocitu blaženosti oproti rozumu a vztahu k společnosti a jejím zákonům byl aktuální již v dřívějších dobách, jak se můžeme dočíst v *Papyrech z Oxyrhynchu*: „Není v tom žádná zbožnost, když se udržují obvyklé náboženské povinnosti, ačkoliv přinášení obětí, aby se dalo v náležitý čas, je – jak jsem říkal – věc přirozenosti, ne ovšem tak, když se pod tlakem událostí znovu pronáší: „Mám strach ze všech bohů a ctím je a těm chci obětovat všechno a těm chci všechno přinést na oltář.“ Takový člověk je však někdy více hoden zalíbení (bohů) nežli ostatní prostí lidé, nicméně však ani toto chování není pevným základem zbožnosti. Ty potom, člověče, považuj za nejšťastnější správně se rozmyslet. To je naprosto to nejlepší, co můžeme mezi tím vším, co tu na světě je, promyslet. A obdivuj tuto možnost rozmyšlení se a cti tuto božskou věc.“⁹⁷ Tato „božská věc“, vlastně „možnost rozmyšlení se“, jak je uvedeno v předchozím citátu, byla jedinci římským státním kultem pod dojmem jakési „augustovské renesance“, tedy v prvních dvaceti letech vlády císaře Diocletiana, dána, aby po deseti letech pronásledování, tedy již za vlády Konstantina, mohl přímo započít dialog mezi antickým a křesťanským mravním étosem.

Jak jsem již poznamenal při popisu rovin lidské praxe, sledované období bylo obdobím víry. Lidský život se také řídil iracionálními prvky, tedy pocity a prožitky, které ta která víra obsahovala. Jak je z výše uvedeného citátu E.R. Doddse zřejmé, sám stoik Epiktétos připouští, že

⁹⁶ TERTULLIANUS. *O hrách – De spectaculis*. 1.vyd. Praha: OIKOYMENH, 2004. s.195.

⁹⁷ HOŠEK, Radislav. *Náboženství antického Řecka*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2004. s. 208.

člověk je ve svém životě i mravním jednání odkázán sám na sebe, což může vyústit až v osamění, ve kterém se jakékoli jednání, tedy i mravní, může jevit jako bezvýznamné. Křesťanská etika se naopak snaží tomuto pocitu osamění předejít. Filosof Adam Smith, stejně tak jako před ním David Hume, upozornil, že hodnotové soudy nezávisí pouze na racionalistických faktorech, ale též na faktorech iracionálních, tedy na pocitech a prožitcích, které morální shoda či neshoda způsobí. Adam Smith předpokládal, že se jedná o jakýsi pocit sympatie: *„Sympatie, která podle Smitha tvoří základ morálního hodnocení, nesmí být ovšem chápána jako přání blaženosti jiným, ale v první řadě je třeba ji vykládat jako afektivní souznění.“* ... *„Přestože v první řadě znamená afektivní souznění, jímž lidé reagují na afekty jiných lidí, znamená příležitostně také pocit přání blaženosti jiným. Tak Smith prohlašoval: „Ať už budeme člověka pokládat za jakkoli egoistického, jsou v jeho přirozenosti zjevně jisté principy, které jej určují k tomu, aby se podílel na osudu jiných, a které jemu samému činí potřebou blaženost těchto jiných, přestože si od toho nemůže slibovat žádný jiný prospěch než jen uspokojení, že je svědkem jejich blaženosti.“* Pojetí „sympatie“ jako „afektivního souznění“ má Smith naopak na mysli, když říká: *„U všech afektů, jichž je lidská mysl schopna, odpovídá hnutí divákovy mysli vždy tomu obrazu, který si vytváří o počítčích trpících, když se vmýšlí do jejich situace.“*⁹⁸ Takovýto projev „afektivního souznění“ nejlépe vyvěrá v období hladu, moru a válek a ukazuje se skrze něj síla mravního étosu. Eusebios ve svých *Církevních dějinách* popisuje situaci, která nastala na počátku pronásledování křesťanů v období vlády Diocletiana, když území římské říše zachvátil mor, a demonstruje sílu křesťanského mravního étosu s akcentem na sílu sounáležitosti, kdy, citujeme: *„Všestranná ochota křesťanů pramenící ze zbožnosti se tehdy ukázala všem pohanům v nejkrásnějším světle. Vždyť oni jediní v tolika a v tak velkých útrapách prokazovali skutkem svůj soucit*

⁹⁸ RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II: od Newtona po Rousseaua*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2004. s. 448-449.

*a lásku k lidem. Jediní každý den ošetřovali nemocné a pohřbívali mrtvé. Těch bylo mnoho a nikdo se o ně nestaral.*⁹⁹

Odhlédneme-li od toho, že výše uvedenou teorii Adam Smith chápal na pozadí teleologického pojetí přírody, kterým je dění determinováno k blaženosti jak jedince, tak společnosti, a budeme-li ji chápat teleologicky v rámci Božího plánu, jenž směřuje k Boží spáse (Boží spása zde chápána jako křesťanské pojetí blaženosti), je právě toto možná tím rozhodujícím, co převážilo ve prospěch křesťanského mravního étosu.

Zde bychom přidali ještě jeden pohled na dobu, která je v této práci nahlížena, a to názor německého existenciálního filosofa 20.století Karla Jasperse¹⁰⁰, který konfrontuje epikurejskou a stoickou filosofii s proměnlivou dobou 3. století. Ve své knize k epikurejské filosofii uvádí: *„Vše se proměňuje, uvědomíme-li si sebe sama ve své situaci. Stoik Epiktétos pravil: „Původ filosofie je v uvědomění si vlastní slabosti a bezmoci.“ Jak se však mohu vymanit z této bezmocné situace? Jeho odpověď zněla: tak, že to co není v mé moci, pokládám v jeho nutnosti za lhostejné, i když je to nezbytně nutné, a naopak to, co na mně záleží, totiž způsob a obsah mých představ, projasňuji a osvobozuji myšlením.*¹⁰¹, což nejspíše nebude dostačující, aby se člověk vyhnul osobnímu ztroskotání, a k stoické filosofii dodává: *„Stoik radí, abychom se v rámci nezávislosti myšlení stáhli do naší vlastní svobody. To nám však nestačí. Stoik se mýlil, protože neviděl dostatečně radikálně bezmoc člověka. Podcenil také závislost myšlení, které samo o sobě prázdné je odkázáno na to, co je mu dané, a podcenil možnost šílenství. Protože tomuto myšlení chybí jakýkoli obsah, zanechává nás stoik bez naděje, v pouhé nezávislosti myšlení.*

⁹⁹ EUSEBIOS Z CAESAREJE. *Církevní dějiny = Ecclesiastica historia*. V Praze: Ústřední církevní nakladatelství, 1988. s. 169.

¹⁰⁰ Sice Karl Jaspers není primárně filosof etických systémů, ale jako existenciální filosof a především člověk žijící ve 20. století, ve století, které je se svými ideologiemi a obraty neméně zajímavé.

¹⁰¹ JASPERS, Karl. *Úvod do filosofie: dvanáct rozhlasových přednášek*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1996. s. 16.

*Ponechává nás zoufalé, protože chybí jakýkoli spontánní pokus o vnitřní překonání, protože chybí jakékoli naplnění, kterým se v lásce obdarováváme a chybí nadějeplné očekávání možného.*¹⁰² Jak je patrné z textu, bylo pro epikurejský a stoický mravní étos nemožné uspět, aniž by člověk neriskoval uvržení do vlastní samoty.

A v této samotě, ač se to snaží antická historiografie zakrýt, se ocitá římský státní kult i samotné město Řím, doposud „střed světa“, jakýsi věčný sloup: „...*axis mundi, který spojuje a zároveň podpírá nebe i zemi a jehož spodní část je zabořena do světa dole (to, co se nazývá podsvětí).*“¹⁰³ V praktické rovině se město Řím projevuje pouze jako symbol, spíše než aktivní nositel antického mravního étosu.

3.5 Vztah rovin lidské praxe a jejich uchopení antickou a křesťanskou historiografií

3.5.1 Antická historiografie

Jak jsme ukázali v předchozí podkapitole, tak se v Římském impériu před začátkem Diocletianovy vlády některé: „*Sociálně významné oblasti praxe ukazují jako nedostatečně normované.*“¹⁰⁴, a to především v rovinách práva a víry, ale také je patrné, že jsou v mravní rovině různým způsobem akcentovány. Antický a křesťanský mravní étos se vyvíjejí vedle sebe a i přes množství apologetické křesťanské literatury nelze říct, že by docházelo mezi těmito mravními systémy k nějakému hlubšímu dialogu, případně střetu. K procesu diskurzu o mravních hodnotách začíná docházet právě až v období Diocletianovy vlády a především za vlády

¹⁰² JASPERS, Karl. *Úvod do filosofie: dvanáct rozhlasových přednášek*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1996. s. 16.

¹⁰³ ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. 2., přešlédnuté a opr. vyd., V Oikúmené 1. Praha: OIKOYMENH, 2006. s. 28.

¹⁰⁴ ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. 2. vyd. Praha: Academia, 2001. s. 112.

Konstantinovy, jak lze vytušit z krátkého odstavce v Eusebiových *Církevních dějinách*.¹⁰⁵ Bohužel přesnější popis, jak k tomuto procesu došlo, chybí jak u Eusebia, který prvních 20 let Diocletianovy vlády vynechává, kdy 7. knihu svých dějin zakončuje vládou Aureliánovou¹⁰⁶ a pokračuje až v době pronásledování,¹⁰⁷ tak obdobně chybí toto období i v historiografii antické nebo je reflektováno až dějepisci 4. století, kteří se ocitají v prostředí již ovládaném křesťanským mravním étosem.

Každopádně lze říci, že Diocletianův program restaurace augustovské doby byl všeobecně přijímán jak v rámci křesťanského myšlení, tak v rámci římského státního kultu, jako návrat „zlatého věku“, vzpomeneme-li zde veršů Vergiliovy knihy *Aeneis*: „*Tamhle je, tam – ten slíbený muž, jak často jsi slýchal, Caesar to Augustus sám, syn božského, kterýžto znova v Latii zlatý věk nám zavede, v jehožto nivách Saturnus kdysi byl králem.*“¹⁰⁸ A augustovská ideologie, jak si dále ukážeme, měla silný vliv také na tvorbu Eusebiových *Církevních dějin*. Co se týká roviny práva, k němuž se vztahovala většina reforem, tak lze usuzovat, že byl „augustovský mýtus“ vnímán nejen pozitivně, ale zřejmě bylo všeobecným zájmem jej realizovat a též se k němu hlásí křesťanská církev, jak popisuje Eusebios¹⁰⁹. Je to i logické vzhledem k politickému a hospodářskému stavu, v jakém se Římské impérium na začátku Diocletianovy vlády ocitalo.

Mnohem horší situaci máme, uvědomíme-li si, že toto období provázal i silný vzmach náboženských citů u římského státního kultu a jeho mravních hodnot. Jak uvádí ve svém historickém spise *Knihy o císařích* Sextus Aurelius Victor pro Diocletianovu vládu: „*Do popředí byli stavění čestní lidé, každý ničema se proti tomu dočkal přísného trestu,*

¹⁰⁵ EUSEBIOS Z CAESAREJE. *Církevní dějiny = Ecclesiastica historia*. V Praze: Ústřední církevní nakladatelství, 1988. s. 151.

¹⁰⁶ Tamtéž s. 146.

¹⁰⁷ Tamtéž s. 151.

¹⁰⁸ VERGILIUS. *Aeneis*. 1. vyd. ve Svobodě. Praha: Svoboda, 1970. s. 199.

¹⁰⁹ EUSEBIOS Z CAESAREJE. *Církevní dějiny = Ecclesiastica historia*. V Praze: Ústřední církevní nakladatelství, 1988. s. 151.

a tím se podporovaly ušlechtilé snahy. Starobylé náboženské obřady se staly předmětem zbožné péče.¹¹⁰ Tento vzmach lze také vytušit, čteme-li například *Panagerik na Maximiána Augusta*, kdy autor píše: „Jestliže nyní všichni úředníci i velekněží uctívají v Římě vedle otců a zachránců Města, bohů, svatyni Herculovu, protože kořist získanou kdysi vítězstvím přihnal od řeky Iberu a od oceánu, do něhož zapadá slunce, k pastvinám tyrhénským a vtiskl na svah Palatia šlépěje pro tebe, až přijdeš, s jak velikým zápallem máme tady my, kteří tebe boha spatřujeme tváří v tvář, vítěze nad celým světem...“¹¹¹. Pomineme-li, že je to výňatek oslavující císaře za záchranu před nájezdy barbarů a záchranu hranic, je oslavou římského státního kultu, ke kterému lze stáhnout větu v textu, která následně říká, že: „Hroutícím se jménu římskému jsi přišel ku pomoci právě tak včas, jako když kdysi tvůj Herkules podpořil vašeho Jova, tísněného válkou se syny Země, maje velký podíl na vítězství, a tak dokázal, že zrovna tak přijal od bohů nebe, jako jim je navrátil.“¹¹² Antická historiografie nám tento vzmach náboženských citů vysvětluje politicky s přihlédnutím ke svému mravnímu étosu jako důsledek občanských válek, tedy v mezích svého chápání dějinného vývoje jako dějinného regrese, opakujících se dobrých a špatných císařů. Nejlépe lze toto chápání dějin ukázat na citátu z již výše uvedeného spisu *Knihy o císařích*, který popisuje konec vlády císaře Aureliana a jakési mezivládí, k němuž se ještě vrátíme později, když uvádí: „Vždyť dokonce pouze po Aurelianovi – jako po Romulovi – nastalo jakési mezivládí, které však bylo mnohem slavnější. (13) Tato událost přesvědčivě dokázala, že vše se otáčí jako v kruhu a že se neděje nic, co by síla přírody nemohla znovu obnovit v průběhu věku. (14) Dále se ukázalo, že dobré vlastnosti vladaře snadno pozvednout třeba zubožené státy a značně pevné zničit jeho špatností.“¹¹³ A toto je právě interpretace dějin antické historiografie, která

¹¹⁰ HÉRÓDIANOS. *Řím po Marku Aureliovi*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1975. s. 256.

¹¹¹ NOVÁKOVÁ, Julie. PEČÍRKA, Jan. *Antika v dokumentech II Řím*. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury. 1961. s. 427-428.

¹¹² Tamtéž s. 429.

¹¹³ HÉRÓDIANOS. *Řím po Marku Aureliovi*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1975. s. 248-249.

pevně souzní s antickým mravním étosem, jak byl popsán výše v popisu roviny morality jako roviny lidské praxe, tedy v duchu stoické filosofie. Pro římské historiky je, stejně jako pro Tita Livia, jak se dočteme v předmluvě k jeho *Dějinám*, vše otázkou morálky účastníků dějin a jejich osobních kvalit vycházejících z jejich vztahu k římskému státnímu kultu, tedy jak můžeme číst díky těmto: „...morálním kvalitám politiků i národa dosáhl Řím světové moci; jen z nich je možné odvodit politické a válečné úspěchy, které nejsou ničím jiným než projevem římských ctností.“¹¹⁴ a jak je uvedeno dále: „Idealizovaný Řím je jediným vlastníkem těchto ctností a žádný jiný národ na světě se mu nevyrovná.“¹¹⁵ Zůstává otázkou, jestli i v případě pozdní antické historiografie nedochází k obdobné idealizaci dějin, uvědomíme-li si především, že jak *Kniha o císařích* od Sexta Aurelia Victora, tak korpus *Historia Augusta* jsou psány až v průběhu 4. století, kdy již měl převahu křesťanský mravní étos.

3.5.2 Křesťanská historiografie

Jak jsme již uvedli, křesťanský mravní étos se vytvářel paralelně vedle antického mravního étosu. Křesťanství se během předešlých století, kdy stálo mimo oficiální římský státní kult, ocitalo v nepřetržité interakci, a to jak směrem k státu, tak v rámci vlastní struktury, k měnícím se životním poměrům – tedy neustálé reflexe rovin lidské praxe, která měla usnadnit jedinci život ve společnosti a být mu oporou v jeho jednání. V tomto kontextu můžeme chápat i činnost apologetů jako byl v předešlém textu hojně zmiňovaný Tertullianus, kdy, jak píše Petr Kitzler, hlavní funkcí jeho díla *Apologeticum* je, cituji: „...dodat křesťanům v jejich nelehké situaci odvahu a útěchu...“.¹¹⁶ S přibývajícím neschopností antického mravního étosu reagovat na zhoršující se poměry společnosti

¹¹⁴ LIVIUS, Titus. *Dějiny I*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1979. s. 22.

¹¹⁵ Tamtéž s. 23.

¹¹⁶ HEROLD, Vilém, ed., MÜLLER, Ivan, ed. a HAVLÍČEK, Aleš, ed. *Dějiny politického myšlení. II/1, Politické myšlení raného křesťanství a středověku*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2011. s. 62.

se dynamicky rozvíjí i diskurz vedený křesťanskými apologety a filosofy, kteří, jak čteme v *Dějínách řecké literatury*: „...v následujících obdobích postupně přiostrňují svou polemiku s klasickou filosofií a s „řeckou“ koncepcí světa.“¹¹⁷ Musíme si však uvědomit, že tento diskurz je veden jen z křesťanské strany, neboť, jak čteme dále, ze strany „pohanské“, citujeme: „...bud' odpověď nepřichází (myšlení stále vychází z velkých vzorů minulosti a nebere křesťanství na vědomí), nebo je defenzivní.“¹¹⁸ Z uvedeného nám vyplývá důležité zjištění, kterého si je vědoma i nově vznikající křesťanská historiografie na počátku Diocletianovy vlády, že křesťanský mravní étos i křesťanství má svoji dynamiku vývoje.

Počátky křesťanské historiografie usazujeme do období Diocletianovy vlády a jsou spojeny s čím dál větším pronikáním křesťanství do veřejného prostoru, avšak jedná se o historiografii zcela novou. V řecky psaném díle *Církevní dějiny (Ekklesiastiké historió)* sice Eusebios z Kaisareie přebírá model antické historiografie, ale, jak se uvádí v *Dějínách řecké literatury*: „...naplňuje ho naprosto nezvyklým obsahem: není to již *historia augusta*, řetězec činů a sled císařů, nýbrž jde o dějiny, jejichž stěžejním bodem se stává oblast – vztah římského státu a církve.“¹¹⁹ Stejně tak v latinsky psaných dílech *O hněvu Božím (De ira Dei)* a *O smrtích pronásledovatelů (De mortibus persecutorum)* Lactantia se na konceptu antické historiografie postupně dynamicky rozvíjí dějiny křesťanské církve vyústující až v nástup „zlatého věku“ v perspektivě boží spásy.¹²⁰

To, v čem se snažil najít Tertullianus pro křesťanský mravní étos konsensus s antickým mravním étosem, tedy v legitimitě dobrých císařů a odsudkem těch špatných, řekl bych v jistém smyslu návratu k době narození Krista, čili jakémusi návratu k augustovskému ideálu dobré

¹¹⁷ CANFORA, Luciano. *Dějiny řecké literatury*. 2., rev. a dopl. vyd. Praha: KLP, 2004. s. 617.

¹¹⁸ Tamtéž s. 617.

¹¹⁹ Tamtéž s. 651.

¹²⁰ CONTE, Gian Biagio. *Dějiny římské literatury*. 1. vyd. Praha: KLP – Koniasch Latin Press, 2003. s. 569.

světské správy a liberálního vztahu k věcem sakrálním, posunují Lactantius a Eusebios z Kaisareie vlivem měnící se situace a neustálou změnou zorného pole reflektující probíhající události mnohem dále.

Lactantiovo vidění dějin se již rozešlo s apologetickou tradicí. Jeho dějiny jsou již plně vysvětlitelné skrze křesťanský mravní étos a jsou již plně v souladu s tradicí, ba ji dokonce přesahují.¹²¹

Tak, jak se vyplňoval a dynamicky rozvíjel křesťanský mravní étos během 3. století v rovinách lidské praxe, tak se vyplňují i dějiny jako dějiny boží spásy, které se „k zlatému věku“ nevracejí, nýbrž naopak „k zlatému věku“ plynou. A tento počátek „zlatého věku“ je identifikován ve vládě Konstantina.

¹²¹ CONTE, Gian Biagio. *Dějiny římské literatury*. 1. vyd. Praha: KLP – Koniasch Latin Press, 2003. s. 569.

4 IDEALIZOVANÝ AUGUSTUS – ZÁKLAD DIOCLETIANOVÝCH A KONSTANTINOVÝCH REFORM

Abychom správně pochopili vývoj událostí na konci 3. století a náležitě pochopili úhel pohledu na vývoj dějin antické historiografie a v jakém kontextu byly dějiny antických historiků psány, je nutné začít výklad již v době přeměny Římské republiky v císařství. Ačkoliv je Augustus charakterizován v Grantově knize *Římští císařové* jako: „...jedním z nejnadanějších, nejenergičtějších a nejopatrnějších politiků, jaké kdy svět poznal. Jeho nesmírně rozsáhlé kroky zaměřené na přestavbu a nápravu stavu v každé jeho části rozsáhlé říše vytvořily podmínky pro dlouhodobí mír, kdy lepší komunikace a vzkvétající odchod poskytovaly užitek všem s výjimkou nejnižších vrstev.“¹²² a je plně odpovědný za rozkvět římského impéria, tak je zároveň autorem reformy římského státního kultu, která ve 3. století n.l., a to téměř bez hlubšího povšimnutí římských historiků, stála podle mého názoru na začátku jeho konce.

Je třeba poznamenat hned v úvodu, že jeho ideologie v náboženské oblasti není z jeho strany nijak původní a vychází z odkazu a tradic, které pouze rozvinul a ukotvil, avšak tím způsobil její izolovanost a uplatnitelnost pouze v hranicích města Říma a na skupinu elitní občanů. Ale i Augustus si z části uvědomil, jaké mantinely taková ideologie má, nebyl však schopný, a snad ani neměl potřebu, rozpracovat nějaký větší a hlubší náboženský koncept, akceptovatelný v rozsahu celého Římského impéria a vystačil si s exkluzivitou, kterou v jeho očích Řím, a tím samozřejmě také římský státní kult podpořený nedávnými vojenskými úspěchy, měl. A je to i pochopitelné vzhledem k fatalismu, tak pro Římany typickému, znějícímu ještě v 5. století n.l. z dějin sepsaných Zosimem, kdy hodnotí úspěchy Římského impéria a tvrdí, že: „*Za příčiny těchto*

¹²² GRANT, Michael. *Římští císařové: životopisy vládců císařského Říma v letech 31 př. Kr. - 476 po Kr.* 1. brož. vyd. v českém jazyce. Praha: BB/art, 2006. s. 31.

úspěchů by jistě nikdo nepovažoval sílu lidí, nýbrž osudovou nutnost nebo postavení a pohyby hvězd či vůli božstva, podporující snahy, jež se uskutečňují v souhlasu se spravedlností. Okolnost, že tyto síly vytvářejí jakousi příčinnou souvislost s budoucími událostmi, takže se zdá, že jedna má původ v druhé, vnuká pozorovatelům přesvědčení, že správa věcí lidských je přisuzována jakési božské moudrosti...¹²³ a tímto se snaží zakrýt, že se římský státní kult ve své konzervativnosti a své potřebě heroizovat dějiny nedokázal vypořádat s měnícími se podmínkami.

Nejlépe, ač básnicky, vyznívá vztah římského státního kultu vůči jím ovládanému světu z prorockých úst Anchíse, jenž pronáší v podsvětí k svému synu Aeneovi: *„Jiní ať kovové sochy, jak živoucí, jemněji tvoří – budiž! i z mramoru, jak mluvící, dovedou vyvést, jiní ať řeční lépe a oběh nebeských těles umějí zobrazit hůlkou a určit východy hvězdné, ty však, Římane, hled, bys mocí národům vládl, to bude umění tvé, dát pokoj světu a právo, laskav k poddaným být, však odbojně rozdrtit válkou.“¹²⁴* Jistě lze namítnout, že se může jednat o pouhou básnickou licenci, ale vzhledem k dalším literárním pramenům, jež se týkají přímo osoby Augusta, vystihuje tento úryvek ve své plnosti náboženskou politiku Říma. Ale vrátíme-li se k historiografickým pramenům, lze demonstrovat Augustovu ideologii v náboženské otázce úryvkem ze Suetoniových *Životopisů dvanácti císařů*: *„Mezi cizími kultovými obřady na jedné straně starých a vžitých si s velikou úctou vážil, na druhé straně všemi ostatními opovrhoval. Tak se dal za svého pobytu v Aténách zasvětit do eleusínských mystérií, a když se později v Římě účastnil soudního vyšetřování ve věci výsady kněžích attické Démétry a měla být probírána i některá kultovní tajemství, rozpustil zasedání i dav diváků a sám vyslyšel sporné strany. Naproti tomu nejenom při cestě Egyptem odmítl*

¹²³ ZÓSIMOS. *Stesky posledního Římana*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1983. s. 7-8.

¹²⁴ VERGILIUS. *Aeneis*. 1. vyd. ve Svobodě. Praha: Svoboda, 1970. s. 201.

*učinil malou odbočku ke zhlédnutí Ápida, nýbrž i pochválil vnuka Gaia, že se projížděje Judejí nepomodlil v Jeruzalémě.*¹²⁵

Ale je vcelku pravděpodobné, že otázka vnímání římského státního kultu na získaných území s vlastním náboženským cítěním byla pro něho otázkou marginální a odráží se v ní právě proběhnuvší válečné konflikty.

Proto nás nemůže překvapit formálnost, kterou se ve 4.roce př.n.l. prezentuje v Kyréné nápis jednoho z Augustových ediktů, který měl zjednodušit procesy pro vyděračství: „*Císař Ceasar Augustus, nejvyšší pontifex, (nositel) tribunské moci po devatenácté, oznamuje: Usnesení senátu, stvrzené za konsulátu Gaia Calvisia a Lucia Passiena v mé přítomnosti a opatřené také mým podpisem, týkající se bezpečnosti spojenců národa římského, aby bylo známo všem, o které pečujeme, jsem rozhodl rozeslat do provincií a pojmout je do svého ediktu. Tak bude všem obyvatelům provincií jasno, jakou péči věnujeme já i senát tomu, aby nikdo z našich poddaných nemusil nic trpět ani platit proti spravedlnosti.*“¹²⁶ Je nasnadě, že podobné edikty přinášely obyvatelům velký prospěch, a byly tudíž přijímány bezesporu pozitivně. Obdobně úředně působily i Diocletianovy edikty věnující se hospodářství Římského impéria, jak si je můžeme prostudovat v knize *Antika v dokumentech II.: Řím*.

Opusťme nyní vztah římského kultu k světu postavenému vně kultu a vraťme se k Augustově reformě státního kultu a jeho vlivu na mravní étos, odrážející se v době Diocletianovy vlády a v antické historiografii jako jakýsi etický normativ.

Již výše jsme si uvedli citát ze Suetoniových *Životopisů dvanácti císařů*, který se vyjadřuje k Augustově zbožnosti slovy: „*Mezi cizími*

¹²⁵ SUETONIUS TRANQUILLUS, Gaius. *Životopisy dvanácti císařů: spolu se zlomky jeho spisu O význačných literátech*. Praha: Svoboda, 1998. s. 133.

¹²⁶ NOVÁKOVÁ, Julie. PEČÍRKA, Jan. *Antika v dokumentech II Řím*. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury. 1961. s. 299.

*kultovými obřady na jedné straně starých a vžitých si s velikou úctou vážil, na druhé straně všemi ostatními opovrhoval.*¹²⁷ a dále objasňuje jeho vztah k attické bohyni Démétér a posléze jeho opovržení egyptským Ápidem a Jeruzalémským chrámem¹²⁸, a vysvětleme si zde, na jakou tradici Augustus navazoval a pravděpodobně se této tradice držel i císař Diocletianus, uvědomíme-li si, jak Eusebios koncipoval prvních 7 knih svých dějin. Již roku 217 př.n.l. jako ochranu římského kultu před přílivem různých kultů přicházejících do Říma v době helénismu vydal senát usnesení, jímž se: „...přestaly rozlišovat domácí představy bohů (*indigetes*) od nově přijatých (*novensides*), což vedlo k vytvoření kategorie římských kultů (*sacra Romana*) a kultů cizího původu (*sacra peregrina*). Tato politika vedla přes kritická stanoviska různých skupin ke klidnému vyrovnání se Říma s představami helénského náboženství a zabránila vzniku hlubší krize v náboženské oblasti.“¹²⁹ Avšak již záhy bylo jasné, že „...mnozí císaři projevovali z různých důvodů sympatie k cizím kultům. Císař Caligula jako vzdálený příbuzný triumvira Antonia podporoval egyptské kultury; Claudius přijal do římského kultu maloasijského Attida. Nero soukromě uctíval bohyni Atargatis, jejíž mystéria popsal Lúkianos ve spisu *Syrská bohyně*.“¹³⁰, jak se o tom můžeme dočíst v knize *Náboženství antického Řecka* a musíme tedy připustit, že tento atribut byl již vbrzku porušován, ač zatím spíše jen v soukromé rovině. A podobnou cestu vypořádání se s vlivem kultů a náboženství nacházejících se na nových území volil pravděpodobně jak Augustus, tak také Diocletianus. Zbožnost a oddanost vlastnímu římskému kultu se stala v očích římských historiků jedním ze základních atributů správného Římana a měla též vliv na chování a rozhodování Diocletianovo, ale jinak byl patrně, a to především v prvních dvaceti letech své vlády, k ostatním náboženstvím vcelku lhostejný. Totéž platí i ve vztahu ke křesťanství.

¹²⁷ SUETONIUS TRANQUILLUS, Gaius. *Životopisy dvanácti císařů: spolu se zlomky jeho spisu O význačných literátech*. Praha: Svoboda, 1998. s. 133.

¹²⁸ Tamtéž s.133.

¹²⁹ HOŠEK, Radislav. *Náboženství antického Řecka*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2004. s. 214.

¹³⁰ Tamtéž s. 214.

Augustus byl především velký muž Říma, a jak již bylo naznačeno výše, byl též mužem Říma vítězného. Jeho náboženské reformy neměly být směřovány mimo Řím, a pokud ano, pak případně pouze jako jakési deklarativní prohlášení nadřazenosti či se měly projevit skrze římskou správu, ale byly směřovány především k vlastnímu římskému státnímu kultu a římskému lidu (v jeho době elitní vrstva obyvatel). Jak se píše v předmluvě Liviových dějin: *„Augustus zdědil rozvrácený stát, který bylo ještě nejsnazší obnovit politicky, kdežto hospodářství a především duchovní život zůstávaly dlouhodobým problémem.“*¹³¹, avšak je nutno si uvědomit, že tento stát byl reprezentován městem Římem, senátem a římským státním kultem, snad pouze s přesahem k řecké kultuře, ačkoliv i v tomto případě byl spíše deklarativní a již na konci 2. století se vytrácí, podobně jako se vytratily Augustovy etické zásady v případě vztahu římských císařů k novým východním kultům. Ještě na sklonku 1. století n.l., tedy kdy počínalo: *„Panhellénské hnutí doprovázené zvýšeným zájmem o řecké kulturní dědictví...“*¹³² rozvíjející se v průběhu 2. století n.l., píše Plútarchos na popud přátel své slavné *Životopisy slavných Řeků a Římanů*, aby mohl: *„...ve smyslu svého politického přesvědčení o nezbytné historické součinnosti Řeků a Římanů v „celosvětové“ římské říši ukázat podíl obou na budování antické společnosti. Chtěl totiž prostřednictvím biografii slavných Řeků připomenout Římanům řecké prvenství v antické civilizaci i někdejší mocenskou slávu Řecka, kdežto biografie slavných Římanů mu zase dávaly možnost přesvědčovat řecké čtenáře o tom, že Římany nelze ani v minulosti řadit mezi barbary.“*¹³³ A nejspíše bylo toto přesvědčování nutné, avšak podle toho, co víme od Pausania a z jeho spisu *Cesty po Řecku I. a II.*, vcelku neúspěšné. Právě za vlády Marka Aurelia, v níž se Pausanias ocitá, je již situace úplně jiná. Jak se píše v předmluvě k jeho

¹³¹ LIVIUS, Titus. *Dějiny I.* 1. vyd. Praha: Svoboda, 1979. s. 10.

¹³² PAUSANIAS. *Cesta po Řecku I.* Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1973. s. 10.

¹³³ PLÚTARCHOS a ČEŠKA, Josef, ed. *Životopisy slavných Řeků a Římanů.* Vyd. 1. Praha: Odeon, 1967. s. 10.

dílu, tak je toto dílo již jen : „...výrazem vzpomínek na řeckou minulost a současně obrazem tehdejšího úpadku Řecka.“¹³⁴ a spíše: „Má sloužit návštěvníkům jako průvodce.“¹³⁵ A čteme-li v IX. knize o osudu Erótovy sochy v Thespiích, pak tedy ústy Pausaniiovými: „Sochou Erótovou dal nejdříve pohnout císař Gaius. Klaudius ji zase odeslal do Thespijským, ale Nero ji poručil znovu odvléci. V Římě pak ji zničil požár.“¹³⁶ a pokračuje-li popisem zhoubné smrti výše jmenovaných, je tato krátká Pausaniiova poznámka spíše opačného vnímání Římanů než bylo snahou Plútarchovou. Sice jsme z části odbočili od tématu, ale je zde patrný pro tuto práci důležitý poznatek, že se počátkem 3. století n.l. v antické společnosti vytrácí řecký živel jako jedna z ideových základů Římského impéria, Diocletianus se ovšem o řecký svět opřít již nejspíše nemohl nebo jen minimálně a pravděpodobně to je také důvod, proč se o to ani příliš nesnažil, jelikož jak píše ve své knize Josef Češka, tak Diocletianus: „...vystupoval vždy jako horlivý stoupenec římského nacionalistického směru a snažil se i na Východě zavést latinu do úředního styku.“¹³⁷ Jediné, na co se mohl Diocletianus spolehnout u dějin, které vytvářel a které korespondovaly s jeho záměrem oživit Augustovský ideál, byl v Řecku známý mýtus věčného návratu, kdy píše Mircea Eliade v knize *Posvátné a profánní*, že: „...filosofové pozdní antiky dovedli koncepci cyklického času až do krajních důsledků.“¹³⁸ Pro vysvětlení této skutečnosti používá shrnutí H.Ch. Pueche: „Podle slavné platónské definice je čas, který je určován a měřen oběhy nebeských sfér, pohyblivým obrazem nehybné věčnosti, kterou napodobuje tím, že se otáčí v kruhu. V důsledku toho se celé kosmické dění a právě tak i trvání tohoto našeho světa vznikání a zanikání budou odvíjet v cyklech, během nichž se táž skutečnost tvoří, zaniká a znovu tvoří, v souladu s neměnným

¹³⁴ PAUSANIAS. *Cesta po Řecku I.* Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1973. s. 10.

¹³⁵ Tamtéž s. 10.

¹³⁶ PAUSANIAS. *Cesta po Řecku II.* Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1974. s. 230.

¹³⁷ ČEŠKA, Josef. *Zánik antického světa.* 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2000. s. 38.

¹³⁸ ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní.* 2., přehlednuté a opr. vyd., V Oikúmené 1. Praha: OIKOYMENH, 2006. s. 74.

zákonem a neměnnými alternativami. Nejenom že v něm zůstává zachováno stejné množství bytí, aniž se co ztrácí a aniž se co vytváří, ale někteří myslitelé pozdní antiky – pythagorejci, stoikové, platonici – dokonce docházeli k závěru, že uvnitř každého z těchto cyklů trvání, těchto aiónes, těchto aeva, se opakují tytéž situace, které se již odehrály v cyklech následujících – až donekonečna. Žádná událost není jedinečná, neodehrává se jedinkrát (např. odsouzení a smrt Sókrata), ale odehrává se a bude se odehrávat neustále; táž individua se objevovala, objevují a budou objevovat při každém obratu kruhu v sobě samém. Kosmické trvání je opakování a anakyklésis, věčný návrat.”¹³⁹

V tomto kontextu obnovy Římské říše a ozdravení antického mravního étosu uskutečňuje svou vládu císař Diocletianus. Plně si uvědomuje, že antický mravní étos je naplňován především skrze rovinu práva a rozkolísanost práva hlavně v oblasti legitimní autority byla příčinou mnohých problémů. Těmto ambicím jako „dobrý císař“, který opětovně spojí římskou tradici a císařskou moc, ač samotný Řím by si přál spojení iniciované z opačného pohledu, mohl dostat. Avšak duchovní prostředí společnosti se radikálně proměnilo. Rozdělení v rovině víry, jímž na společnost nahlížel božský Augustus, již nebylo v jeho době možné. Na tuto skutečnost naráží ve svých *Církevních dějinách* i Eusebios, citujeme-li: *„Aby nikdo nepovažoval Kristovo učení za nové a cizí, jako by bylo zavedeno nějakým novotářem, který se nijak neliší od ostatních lidí, tedy si o tom něco povězme. Po příchodu našeho Spasitele Ježíše Krista na zem ke všem lidem, vynořil se náhle podle tajemného Božího úradku nový lid. Ne malý, ne slabý, ne v nějakém koutu země, nýbrž lid mezi všemi národy velmi početný a velmi zbožný, k tomu, pokud mu Bůh pomáhal, nevyhladitelný a nepřemožitelný.”¹⁴⁰*

¹³⁹ ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. 2., přehlednuté a opr. vyd., V Oikúmené 1. Praha: OIKOYMENH, 2006. s. 74-75.

¹⁴⁰ EUSEBIOS Z CAESAREJE. *Církevní dějiny = Ecclesiastica historia*. V Praze: Ústřední církevní nakladatelství, 1988. s. 14.

To, co mohl Diocletianus vnímat jako nežádoucí kult cizího původu (*sacra peregrina*), tedy pronikání manicheismu z Perského území, který zakázal ediktem roku 296, nebylo možno vztahovat na křesťany, jak deklaruje citát z Eusebia. Křesťané měli kořeny právě v době Augustově, kdy tento „nový lid“ povstal - na území Římské říše a pro Řím v nejšťastnějším období. A tento problém nejvíce vyvstal na počátku pronásledování, k němuž se vyjádříme později.

Je nepochybné, že jak císař Diocletianus, tak i na něj navazující Konstantin, měli představu o své vládě postavenou na antickém mravním étosu, což se odráželo v zákonodárství, a především Konstantin přijal obrovské množství zákonů, jak si všímali již jeho současníci.¹⁴¹ Avšak přece jen můžeme najít rozdíl, kterým se oba císaři lišili v pojmání osoby, etické nauky a dějin.

Jak píše ve své knize Hubertus R. Drobner *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*, tak Lactantius usvědčuje ve třetí knize díla *Božské poučení (Divinae institutiones)*: „...filosofy z nevědomosti na základě jejich etické nauky. Ctnosti samy nejsou cílem života (jak tvrdí stoikové), nýbrž pouze prostředkem k dosažení nesmrtelnosti. Moudrost a náboženství nemají být odděleny.“¹⁴² Diocletianus se drží tradičního pojetí ctnosti, kdežto Konstantin pod stále silnějším vlivem svého křesťanského okolí a pravděpodobně především z osobních důvodů inklinuje ke křesťanské definici ctnosti. Snad si Konstantin uvědomuje, že chápání dějin jako věčného návratu „zlatých časů“ má v sobě zabudován i předpoklad věčných návratů „časů zlých“, což samozřejmě není pro jeho představu dynastické vlády žádoucí.

¹⁴¹ CLAUSS, Manfred. *Konstantin Veliký: římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 71.

¹⁴² DROBNER, Hubertus R. *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2011. s. 243.

5 KONSTANTIN I. VELIKÝ A KONSTANTINOVSKÝ OBRAT

Nelze bezpochyby uvažovat o konstantinovském obratu, aniž bychom si popsali život a jednání samotného Konstantina. V následujícím stručném životopise se pokusíme uvést a hlouběji se zamyslet hlavně nad daty, jež jsou považována za milníky přechodu antické civilizace k civilizaci křesťanské.

5.1 Původ a rodina

Konstantin I. Veliký (Flavius Valerius Constantinus) se narodil v Naissu (nynější Niš, nacházející se v Srbsku), v provincii Horní Moesie (později zvaná Dacia Ripensis), přibližně mezi léty 270-288¹⁴³. Jeho otcem byl Constantius Chlorus a jeho matkou Constantiova manželka či spíše konkubína Helena, s níž se však rozešel z důvodů politického sňatku s Theodorou, nevlastní dcerou Maximiana Augusta. Skutečností, že byla jeho matka Helena pocházející z Bythínie údajně neurozenou děvečkou, společně s faktem, že byl Konstantin nemanželské dítě, bylo použito pozdějším císařem Iulianem Apostatou¹⁴⁴, který tímto zpochybňoval legitimitu jeho vlády a do popředí stavěl oprávněnost nároku svého otce Iulia Constantia, legitimního syna Constantia Chlora.¹⁴⁵

Manfred Clauss uvádí na základě zpráv od křesťanských spisovatelů Eusebia a Lactantia pouze konstatování, že Konstantin pobýval ve východní části říše u otcových spoluvládců a byl velitelem

¹⁴³ Michael Grant uvádí rok narození 285. GRANT, Michael. *Římscí císařové: životopisy vládců císařského Říma v letech 31 př. Kr. - 476 po Kr.* 1. brož. vyd. v českém jazyce. Praha: BB/art, 2006. s. 273.

¹⁴⁴ Pozdější císař, jenž se snažil restaurovat pohanský kult. GRANT, Michael. *Římscí císařové: životopisy vládců císařského Říma v letech 31 př. Kr. - 476 po Kr.* 1. brož. vyd. v českém jazyce. Praha: BB/art, 2006. s. 300-305.

¹⁴⁵ CLAUSS, Manfred. *Konstantin Veliký: římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím.* Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 20.

Galeriových jízd. A zřejmě roku 296 s Diocletianem vytáhl potírat povstání v Egyptě.¹⁴⁶

Michael Grant se v otázce Konstantinova mládí omezuje na konstatování, že když jeho otec Constantius v roce 293 obdržel úřad Ceasara, byl mladý Konstantin přijat na Diocletianův dvůr.¹⁴⁷

Ve shodě s výše uvedenými letopočty můžeme říci, že mladý Konstantin přistoupil k Diocletianovu dvoru v momentě, kdy Římská říše byla téměř stabilizována a začíná se rozbíhat reforma její správy. Říše byla rozdělena, kdy Diocletianus a jeho spoluvladař Maximianus zaujali místa augustů a za ceasary si zvolili Galeria a Maximianus jmenoval svým ceasarem právě Konstantinova otce. Zároveň přijali příjmení starořímského kultu – tedy Diocletianus příjmení Jovius a Maximianus Herculius. Posléze pokračovali v reformách hospodářských a vojenských.¹⁴⁸ Spíše než na výčet jednotlivých Diocletianových reformních kroků či vydaných ediktů zaměříme se na jejich účinky.

Podle Michaela Granta neměly tyto reformy takový efekt, jaký se předpokládal, a to zejména v oblasti fiskální, kdy nově vypracovaná metoda odhadu z půdy (zemědělství) byla posléze aplikovaná i na cechy, pracovní kolegia a pracovníky ve státní správě. Vše bylo činěno, aby u obyvatelstva nedocházelo k vyhýbání se placení daní a tedy byl dostatek finančních prostředků na obranu a vydržování armády, kdy jak píše Michael Grant: „*Celkový početní stav vojska vzrostl na půl milionu mužů, možná na víc, to znamená, že bylo mnohem větší než posílená armáda Severova před stoletím.*“¹⁴⁹ Michael Grant si dovoluje dokonce smělou myšlenku, že: „*Aby se tedy udržela obrana impéria, byl zaveden*

¹⁴⁶ CLAUSS, Manfred. *Konstantin Veliký: římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 44.

¹⁴⁷ GRANT, Michael. *Římští císařové: životopisy vládců císařského Říma v letech 31 př. Kr. - 476 po Kr.* 1. brož. vyd. v českém jazyce. Praha: BB/art, 2006. s. 273.

¹⁴⁸ ČEŠKA, Josef. *Zánik antického světa*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2000. s. 34-35.

¹⁴⁹ GRANT, Michael. *Dějiny antického Říma*. 1. vyd. v českém jazyce. Praha: BB art, 1999. s. 333.

*jakýsi totalitní režim, teoreticky stejně důsledný jako policejní systém navrhovaný Platonem.*¹⁵⁰ Ačkoli dodává, že ne ovšem každý zákaz, který je vymyšlen císaři a jejich právníky, je doopravdy uskutečnitelný, jistě toto mohlo vyvolávat pocit nespravedlnosti.¹⁵¹ Mnozí mohli též shledávat nespravedlivost v tom, že to bylo kvůli prostředkům ve prospěch loajality římské armády. Armáda byla již od vlády Aurelianovy ovládaná pravděpodobně kultem Nepřemožitelného Slunce (*Sol Invictus*), který stanul na krátkou dobu v čele římského pantheonu. Do podobného kontextu také spadá obraz panovníků: *„...jako vítězcích, chrabrých a zdatných vojevůdců.... Takové zveličování se projevovalo i v císařském ceremonálu, který nabyl na velkoleposti, jež se nedala ani srovnat s raným principátem a měla blíž k duchu tehdejšího římského rivala a nepřítel – Persie.*¹⁵²

Jistěže nelze popřít, že mužové oživující starobylou Římskou říši si zaslouží poct a uznání, především pokud užívají příjmení starých římských bohů Jupitera a Herkula, velebí samotný Řím a na miliónech mincí oslavují génia římského lidu (*GENIUS ROMANI POPULI*), tedy – prastarou ideu, která personifikuje právě ten mužný princip, jenž ale přesto pochází z nadpozemského zdroje a který umožňuje, aby život Římanů a celého Říma pokračoval „od věků do věků“.¹⁵³

Myslím si, že čím hlouběji se projevovala takováto dvoutvářnost způsobu obnovy státu ve vztahu k ideálům Augustovým, tím více mohla takováto realita mnohým bránit dále na těchto ideálech participovat a to především u křesťanů. Tohoto procesu byl přímým svědkem i mladý budoucí císař Konstantin. A nejen toho. Ještě než roku 305 odstoupili oba augusti – Diocletianus a Maximianus - a na jejich místa postoupili Galerius a právě Konstantinův otec Constantius a než se vypravil za svým

¹⁵⁰ GRANT, Michael. *Dějiny antického Říma*. 1. vyd. v českém jazyce. Praha: BB art, 1999. s. 334.

¹⁵¹ Tamtéž s. 335-336.

¹⁵² Tamtéž s. 335.

¹⁵³ Tamtéž s. 335.

otcem do Británie, byl svědkem počátku krutého pronásledování křesťanů, jež probíhalo na základě čtyř vydaných ediktů přijímaných od roku 303.¹⁵⁴ Bohužel, o postoji Konstantina k těmto proskripčním není možné nic poznamenat, jelikož i samotné pravé důvody vedoucí k vydání zmíněných ediktů, které postihly souvěrce Eusebiovi, ač byli nadšenými podporovateli návratu ideálního věku Augustova, jsou nejasné.¹⁵⁵

Připustíme-li, že k pronásledování křesťanů, jež probíhalo v období od roku 302 do roku 311, docházelo především na územích Galeriových a právě Galerius byl považován za jejich hlavního iniciátora, mělo náboženskou povahu, museli bychom tak uvažovat i o jiném Galeriově rozhodnutí, s jehož důsledky se musel Konstantin vypořádávat. Galerius totiž roku 306 uvalil daň na obyvatele Říma, což způsobilo nespokojenost římského lidu, který odepřel poslušnost císaři Severovi II. a povolal císařem Maxentia, jenž se dokonce dle Michaela Granta nechával nazývat princepsem.¹⁵⁶ Daň na Řím lze jistě chápat jako pouhou finanční záležitost ve prospěch Galeriovy armády, ale stejně tak lze na ni nahlížet i z pohledu náboženského. Není toto rozhodnutí právě rozhodnutím toho Galeria, jenž je spjatý s armádou již od dob Aurelianových, a zároveň rozhodnutím proti Římu, jež se stále považuje za posvátný střed světa, jakési *imago mundi*¹⁵⁷? Není toto příklad dvojího přístupu vůči Diocletianem vyhlášenému programu?

Ale vraťme se zpět k životopisu Konstantina.

¹⁵⁴ CLAUSS, Manfred. *Konstantin Veliký: římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 30.

¹⁵⁵ EUSEBIOS Z CAESAREJE. *Církevní dějiny = Ecclesiastica historia*. V Praze: Ústřední církevní nakladatelství, 1988. s. 151.

¹⁵⁶ ČEŠKA, Josef. *Zánik antického světa*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2000. s. 47-51.

¹⁵⁷ ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. 2., přešlédnuté a opr. vyd., V Oikúmené 1. Praha: OIKOYMENH, 2006. s. 32.

5.2 Konstantinova vláda

Jak jsme již poznamenali výše, Konstantin roku 305 opustil Diocletianův dvůr, odešel za svým otcem do Británie a připojil se k vojenské výpravě proti Piktům a Skotům, kde velmi záhy, a to 25. července 306, v dnešním Yorku Constantius zemřel.¹⁵⁸ Konstantin dal svého otce přesně dle staletých římských tradic ustanovit mezi bohy. Tímto aktem se Constantius nejen stal bohem, ale samotný Konstantin se zároveň stal synem boha. Na základě těchto zjištění bych rád otevřel otázku, jež může být podstatná pro pochopení dalších souvislostí - Konstantin v této době vytvořil otcův rodokmen, jenž sahá až k osobě císaře Claudia II. Gotthica, který se hlásí k počátkům vlády illyrských císařů, tedy ještě před vystoupením Aureliana. Tato rodová linie měla Konstantinovi dopomoci k obhajobě dynastické ideologie v rámci tetrarchie.¹⁵⁹

Můžeme pouze spekulovat, zda tento čin obsahoval nějaký hlubší záměr ve vztahu k Diocletianovu programu, politické okolnosti či zda jen nevyplýval z pouhého souběhu událostí. Do podobných spekulací bychom se dostali, pokud bychom přemýšleli nad vazbou mezi Claudiem a Julsko-claudiovskou dynastií, ale i toto mohlo plně zapadat do programu obnovy Augustovské říše.

25.července 306 byl Konstantin prohlášen armádou novým augustem západu. Galerius, jenž se smrtí Constantiovou stal nejvyšší autoritou ve státě, se zdráhal uznat Konstantina spoluvládce. Avšak je zjevné, že Diocletianův koncept nástupnické tetrarchie byl porušen. Diocletianus se snažil tuto zmatečnou situaci napravit svoláním císařské konference do Carnunta roku 308, jejímž výsledkem bylo nové ustavení tetrarchie v obsazení: Licinius augustem na západě, zatímco Galerius si

¹⁵⁸ CLAUSS, Manfred. *Konstantin Veliký: římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 20.

¹⁵⁹ Tamtéž s. 16-27.

jako augustus podržel východ, za caesary byli vybráni Konstantin pro západ a Maximinus Daia jako caesar Galeriův. A toto vše mělo fungovat za předpokladu, že se Maxentius v Římě a Maximianus, odstoupivší Diocletianův kolega, jenž se zapojil do sporu, vzdají svých nároků. Jelikož však tento předpoklad nebyl splněn, ba dokonce se k těmto dvěma přidali správce Afriky Alexandr, jenž se nechal provolat augustem, Konstantin, který nebyl ochoten přistoupit na to, že se vzdá titulu augustus, a Maximinus Daia, jenž tento titul také požadoval, máme na konci roku 310 sedm nejvyšších vládců.¹⁶⁰

Jak je z výše uvedeného patrné, Římská říše byla pohlcena na základě mocenských nároků občanskou válkou. Jistě by bylo zajímavé nechat se unášet spleť bitev více či méně účelových koalic, ale pokusme se soustředit především na události, jež nám mohou pomoci pochopit duchovní proměny společnosti.

Pravděpodobně 5.května 311 v Serdice zemřel Galerius Augustus po těžkých utrpeních, což, jak vypovídají křesťanští autoři, mělo být trestem za útrapy, jež jim způsobil, přestože těsně před svou smrtí pronásledování zastavil. Jestli jeho rozhodnutí zastavit pronásledování křesťanů bylo motivováno pohnutkami, jak píše Josef Češka ve své knize *Zánik antického světa*, že: „*Pronásledování křesťanů trvalo totiž na Východě již příliš dlouho, přičemž jeho očividná bezúspěšnost doléhala tíživě i na státní správu. Vykonavatelé stále méně pochopitelných příkazů postupně pociťovali únavu, znechucení a nezájem i soucit, až konečně sám těžce nemocný Galerius uznal neúčinnost represivní protikřesťanské politiky.*“¹⁶¹ či si jen snažil uvolnit ruce pro řešení vzniklé politické situace, již asi nelze zjistit. Jistotou nám však zůstává, že dne 30.dubna 311 právě Galerius jako první oficiálně uznal křesťanství jako jedno z kultovních společenství (*religio licita*), což podle norem římského práva znamenalo, že křesťanství

¹⁶⁰ CLAUSS, Manfred. *Konstantin Veliký: římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 21-28.

¹⁶¹ ČEŠKA, Josef. *Zánik antického světa*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2000. s. 51-52.

se ocitlo pod ochranou zákona. Podmínkou bylo, že křesťané nebudou konat nic v rozporu s veřejným pořádkem a naopak budou vykonávat modlitby ve prospěch císaře a státu.¹⁶² Citujme si nyní, co k výkonu modliteb za císaře a stát uvádí ve své knize *Konstantin Veliký* Manfred Clauss: „Protože křesťanský kult do té doby podle práva neexistoval, nemohli křesťané takovéto modlitby konat. Mohli tak sice zahrnout císaře a říši do svých modliteb, z pohledu státu to však bylo neúčinné.“¹⁶³ Zamyslíme-li se nad výše uvedenou citací a nad celým Galeriovým aktem uznání křesťanství, tak se pro křesťanství, jež si během staletí vytvořilo vlastní funkční struktury správy paralelně s kultu státními a v otázce modliteb podporovalo i předešlé císaře, nic zásadního nemění. Uvědomíme-li si začátek textu z osmé Eusebiovy knihy *Církevních dějin*, kdy říká: „...Křesťany dokonce ustanovovali místodržícími v provinciích a z náklonnosti vůči jejich náboženství osvobozovali je od povinnosti obětovat bohům, které znepokojovala jejich svědomí. Co mám říci o císařských dvořanech a panovnících samých? Tito dovoľovali svým dvořanům, jejich ženám, dětem a jejich otrokům svobodně slovem i skutkem vyznávat víru, aniž jim v tom bránili. Byli jim nakloněni více než ostatním služebníkům.“¹⁶⁴

Z výše uvedeného je patrné, že křesťané plně podporovali císaře i stát již v prvních dvaceti letech Diocletianových snah o obnovu říše. Může se jevit zvláštní, že pokud by byly Galeriovy pohnutky pouze náboženské, bývalo by stačilo vrátit stav před pronásledování, případně politicky deklarovat pro křesťany svobodný způsob projevu úcty státu a císaři. Tímto svým ediktem Galerius ustanovil povinností to, co de facto činili, ale zároveň přijetím do spolku kultů jim umožnil ze své přízně na státu participovat. Je možné, že takovýto požadavek participace mohl stát

¹⁶² CLAUSS, Manfred. *Konstantin Veliký: římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 29.

¹⁶³ Tamtéž s. 29.

¹⁶⁴ EUSEBIOS Z CAESAREJE. *Církevní dějiny = Ecclesiastica historia*. V Praze: Ústřední církevní nakladatelství, 1988. s. 151.

za počátkem pronásledování a též i za určitým pnutím uvnitř křesťanské církve, jak bychom mohli pochopit citát z Eusebia: „*Se stále a stále přibývajícím svobodou mizela však horlivost a přibývala vlažnost. Jedni druhým záviděli, navzájem se pomlouvali a kdyby to bylo možné, bojovali by proti sobě mečem a kopím. Představení se postavili proti představeným, obec proti obci. Když pokrytectví a přetvářka dostoupila vrcholu, počal nás Boží soud poznenáhlu mírně navštěvovat. Před tím nás pronásledovali vojáci, avšak bohoslužebná shromáždění zůstala nedotčena. Nyní ve své lhostejnosti nepomyslili jsme na to, že jsme dílem lásky a Božího milosrdenství.*“¹⁶⁵

Eusebios tyto myšlenky však dál nerozvíjí, jelikož pokračuje v duchu dějin plynoucích k Božímu cíli. Ale zdá se, že sám křesťanský mravní étos se ve svém diskurzu s antickým ocitl na hranici dalšího směřování, jehož pravou podstatu nám možná oficiální křesťanské dějiny neodhalují.

Po Galeriově smrti boje o rozdělení říše neustávají, pokračují dále mezi zbývajícími šesti augusty. Sám Konstantin se po uzavření koalice se svým budoucím spoluvladařem Liciniem vydává proti Římu ovládanému Maxentiem a roku 312 stane se svým vojskem před jeho branami, kde svedl s Maxentiem vítěznou bitvu u Mulvijského mostu.¹⁶⁶ Nebudeme zacházet do detailů o samotné bitvě a soustředíme se na problém naší práce, což je konstantinovský obrat. V knize *Malé církevní dějiny* se poukazuje na to, že tato bitva mohla mít důležitost, i když ne asi absolutní, pro Konstantinovo směřování ke křesťanství či minimálně pro příklon k monoteismu jako stoupence boha Slunce. Tento názor staví na tradici křesťanské historiografie, kdy údajně Konstantin v nejistotě, jak bitva dopadne, obrátil se o pomoc k bohu křesťanů, jenž se mu zjevil při

¹⁶⁵ EUSEBIOS Z CAESAREJE. *Církevní dějiny = Ecclesiastica historia*. V Praze: Ústřední církevní nakladatelství, 1988. s. 151.

¹⁶⁶ CLAUSS, Manfred. *Konstantin Veliký: římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 35.

nočním vidění na obloze ve znamení kříže a nápisem „V tomto znamení zvítězíš“.¹⁶⁷

Jak uvádí Manfred Clauss, všechny tyto interpretace jsou u církevních otců ovlivněny až pozdějším výkladem. Dokonce i Kristův monogram na štítech vojáků pravděpodobně vznikl až v průběhu pozdějších let. Je vcelku nepodstatné, jak tohoto boha vnímal, podstatné na celé záležitosti je, že již rok po přijetí Galeriova ediktu tento bůh participoval na Konstantinově vítězství. Dále autor uvádí, že první donací, a to již před rokem 315, byla Lateránské bazilika v Římě. Projevit vděčnost bohu se ale očekávalo. Jak tvrdí Manfred Clauss, Konstantin společně s rodinnými příslušníky zakládali a finančně podporovali výstavbu četných kostelů, což sice dokládalo vládcovu víru, ale zároveň to bylo ve státním zájmu: „...*Konstantin chtěl být i v tomto ohledu důstojným nástupcem Augustovým, jenž ve svých Res gestae zmiňuje, že dal v Římě obnovit 82 svatyní.*“¹⁶⁸ A v tomto bodě se domnívám, že důstojným a především důsledným Augustovým nástupcem byl i v přístupu jak k římské tradici a senátu, tak ke své armádě. Nejlépe je tento přístup znázorněn na vítězném oblouku, kde je zobrazen Konstantin, jenž stojí mezi svými vojáky, obklopen tradičními božstvy jako byli Viktorie, Virtus/Roma a říční bůh. Zároveň je na triumfálním oblouku na předním místě vyobrazen také sluneční bůh.¹⁶⁹

Zastavme se u tohoto nejvyššího slunečního boha, již zmíněného *Sol invictus* (Neporazitelné Slunce), který byl již dlouhou dobu v Římské říši znám a rozšířen, který je spojován s jistou monoteistickou tendencí, k níž došel dlouhým theologickým vývojem, a který zůstal motivem mnohých staveb a byl zobrazován na mincích. Dle mého mínění byl spojen již od vlády císaře Aureliana (270-275), kdy byl dokonce povýšen

¹⁶⁷ FRANZEN, August. *Malé církevní dějiny*. 2., opr. a dopl. vyd. Praha: Zvon, 1995. s. 54.

¹⁶⁸ CLAUSS, Manfred. *Konstantin Veliký: římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 39.

¹⁶⁹ Tamtéž s. 47.

na říšského boha, s armádou, a tudíž se všemi císaři, kteří spadali do skupiny panovníků původem z illyrské oblasti. A takovým panovníkem byl samozřejmě i Konstantin, jak již bylo uvedeno u jeho rodokmenu.¹⁷⁰

Jak dále uvádí Manfred Clauss, sluneční bůh vykazoval mnoho rysů podobných křesťanství a tudíž nemuselo být obtížné přesvědčit Konstantina, že takovýto nejvyšší bůh, toto vidění, jež měl, může být jediný bůh křesťanů, tedy Kristus.¹⁷¹ Případně mohlo jít o znamení božských Dioskúrů, jak toto znamení pojal Nazarius v *Chvalořeči na císaře Konstantina*¹⁷², kterým nechal Konstantin vystavět a vysvětit chrám v hypodromu nově budované Konstantinopoli.¹⁷³

Pokud si vedle sebe postavíme mírnost, s níž se Konstantin projevoval vůči římské nobiletě¹⁷⁴, a výše uvedenou úctu k římským tradičním bohům, k bohu Slunce i ke křesťanskému Kristu, je to pořád, dle mého názoru, projev Augustova ideálu „římského míru.“ A v těchto souvislostech můžeme chápat i další událost, jež proběhla roku 313 v Miláně, tedy vyhlášení Ediktu milánského.

Konstantin, povzbuzen jak vítězstvím nad Maxentiem, tak jistě i tím, že jej oslovila a podpořila boží prozřetelnost, dorazil v únoru roku 313 na svatbu své nevlastní sestry s jeho spoluvládce Liciniem, která se konala v již zmíněném Miláně. Zde s Liciniem uzavřeli dohodu. Dohoda dávala Konstantinovi do správy západní část říše i s územími po Maxentiovi, Liciniovi pak byla dána východní část a bylo mu umožněno, aby se vypořádal se svým caesarem Maximinem Daiou, který se ocitl u obou v nemilosti. Kromě otázek politických byla otevřena i otázka náboženská, kterou již před svou smrtí započal řešit Galerius. Na základě

¹⁷⁰ CLAUSS, Manfred. *Konstantin Veliký: římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 47.

¹⁷¹ Tamtéž s. 48.

¹⁷² BURIAN, Jan, ed. *Synové slávy - oběti iluzí: Z pozdních římských panegyriků*. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1977. s. 101.

¹⁷³ CLAUSS, Manfred. *Konstantin Veliký: římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 90.

¹⁷⁴ Tamtéž s. 49.

Galeriova tolerančního ediktu byl Konstantinem vydán Edikt milánský, tedy rozhodnutí, budeme-li citovat Eusebia: „..., které by nikomu neodpíralo svobodně si zvolit křesťanské náboženství a je vykonávat. Každý se má svobodně rozhodnout, komu má dát své srdce a které sám považuje za nejvhodnější, aby nám mohlo božství prokazovat svou starostlivost a přízeň.“¹⁷⁵

Můžeme se domnívat, že tento edikt byl v prvním plánu zaměřen k řešení situace na východě, kde nejspíše mohly přetrvávat nepokoje, a není nutné v něm hledat jakékoli osobní motivy. Veškerá jednání v Miláně měla být bezpochyby především demonstrací politické jednoty říše a zároveň převzetím zodpovědnosti za náboženské blaho jejích obyvatel z pozice starobylého titulu pontifex maximus – správce říšského kultu.

Deklarovaná svoboda náboženství došla v podstatě ihned naplnění, a to i v osobě Konstantina, který se začíná veřejně hlásit ke křesťanské církvi a věcem s ní spojených. Již od roku 313 Konstantin vydává zákony, jež: „...spočívaly v tom, aby byly vyvozeny důsledky z Galeriova tolerančního patentu a křesťanský kult byl přizpůsoben ostatním, již po dlouhou dobu uznávaným kultům.“¹⁷⁶ Jak dále uvádí Manfred Clauss, podobně jako ostatním kultům bylo křesťanským chrámům poskytnuto právo azylu, křesťanské kultury byly osvobozeny od pozemkové daně a placení tributu, biskupský soud mohl rozhodovat v civilních záležitostech, pokud byla jedna ze stran křesťanská, až konečně roku 318 byli: „...křesťanští úředníci a vojáci zproštěni všeobecné povinnosti obětovat, která pro každého občana zůstávala v rámci různých úředních úkonů nadále závazná.“¹⁷⁷

¹⁷⁵ EUSEBIOS Z CAESAREJE. *Církevní dějiny = Ecclesiastica historia*. V Praze: Ústřední církevní nakladatelství, 1988. s. 184.

¹⁷⁶ CLAUSS, Manfred. *Konstantin Veliký: římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 81.

¹⁷⁷ Tamtéž s. 84.

Žádný z těchto zákonů nezacházel však dále, než že nastavoval pro křesťanské kultury, jakož i pro pohanské, stejná pravidla jejich fungování, což nebylo Konstantinovým privilegiem, nýbrž povinností. Obdobnou povinnost cítil Konstantin i v otázce kultovních sporů. Tak jako mu při vydání Milánského ediktu ležela na srdci jednota rozličných kultů vůči státu, tak se stejným požadavkem jednoty vystupoval i v rámci křesťanské církve, kdy se například angažoval v Severní Africe ve sporu s donatisty či se zúčastňoval koncilů, jež řešily dogmatické otázky, jako například arelatského v roce 314 či nikajského roku 325, jakož i synod: „...*tomu tak bylo i u synody roku 327 v Nikomédii, kdy šlo opět o Areia, a synody konané r.336 v Konstantinopoli.*“¹⁷⁸ Všechny tyto události jsou však již záležitostí Konstantinovy samovlády, o níž budeme pojednávat dále.

Po svatbě Licinia s Constantii v Mediolanu, začalo docházet mezi novými augusty k prvním rozporům, které vyvstaly z Konstantinova nárok u považovat se jako starší augustus za augusta vyššího řádu, kdy užíval titulu *maximus augustus* (největší císař).¹⁷⁹ Dalšími problematickými body mezi Liciniem a Konstantinem se ukázaly otázky týkající se hranic a osoby Konstantinova *caesara* Bassiana, manžela Konstantinovy nevlastní sestry Anastazie.¹⁸⁰

Na protest proti tomuto rozhodnutí vystoupil Licinius proti Konstantinovy vojensky ve dvou bitvách, tedy 8. října 316 v bitvě u Cibalae v Panonii (dnešní Vinkovci v Chorvatsku) a posléze v druhé bitvě v Thrákii poblíž města Filippopole. Přestože tyto bitvy nijak nepřevážily definitivně poměr sil na tu či onu stranu, vyšel Konstantin z prvního konfliktu s Liciniem posílen, což se projevilo v nepoměru

¹⁷⁸ CLAUSS, Manfred. *Konstantin Veliký: římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 87.

¹⁷⁹ Tamtéž s. 50.

¹⁸⁰ Tamtéž s. 50-51.

zvolených spoluvládců a Liciniovým vyklizením téměř veškerého evropského území, včetně jeho rezidence v panonském Sirmiu.¹⁸¹

Avšak i Konstantin byl přinucen učinit určité ústupky, kdy, jak píše Josef Češka v knize *Zánik antického světa*: „Konstantin se náhradou za to zřekl práva vydávat zákony pro celou říši, které hodnostně staršímu augustovi náleželo. Od té doby měl pak každý augustus legitimní moc, ale v zájmu říšské jednoty byly zákony koordinovaně vydávány jménem celého císařského kolegia. Odchyly od této praxe svědčily o vzájemném napětí.“¹⁸²

Přesto se dá říci, že Konstantin s Liciniem od roku 316 vládli v relativním klidu a míru. Za spoluvládce si zvolili své syny, tedy Konstantin pro západní část říše deseti- či dvanáctiletého syna Flavia Julia Crispa a Flavia Claudia Constantina (Konstantina II.), který se nedlouho předtím narodil Konstantinově manželce Faustě. Licinius si vybral za svého spoluvládce dvouletého syna Liciniana.¹⁸³ Nepoměr v počtu spoluvládců ve prospěch Konstantina a nepoměr v obsazování úřadu konzula byl jedním z důvodů pro rozhodující roztržku, která vyústila v Konstantinovo definitivní vítězství 18. září 324 u Chrysopole a nastolení Konstantinovy samovlády.¹⁸⁴

Prozatím se však oba panovníci věnovali problémům a záležitostem vlastních částí říše, které se stále více projevovaly v oblasti roviny víry. Jak už jsme si uvedli, tak Konstantin byl nucen řešit konflikty v křesťanských obcích severní Afriky, kde se rozhořel spor okolo donatistické sekty, a potýkat se s neustálým sociálním napětím, které způsobovali tzv. Kristovi bojovníci (*agonistici*). Ti se totiž považovali za

¹⁸¹ CLAUSS, Manfred. *Konstantin Veliký: římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 50-51.

¹⁸² ČEŠKA, Josef. *Zánik antického světa*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2000. s. 56.

¹⁸³ Tamtéž s. 59.

¹⁸⁴ CLAUSS, Manfred. *Konstantin Veliký: římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 51-55.

jedinou a pravou Kristovu pospolitost.¹⁸⁵ Konstantin se neustále snažil hledat míru konformity v rovině víry a důsledně dodržoval i antický mravní étos. Jak píše ve své knize Manfred Clauss, Konstantin v roce 318 řádně dle římské tradice oslavil své božské císařské předky, tedy: „...*boha Constantia, svého vlastního otce, boha Maximania, svého tchána, a boha Claudia; posledního z nich „objevil“ jako „předka“ roku 310.*“¹⁸⁶

V podobném kontextu Konstantinova hledání konformity v oblasti roviny víry lze spatřovat taktéž vydání dvou zákonů o nedělním klidu z roku 321. Konstantinovo rozhodnutí ustanovit dnem odpočinku (tento odpočinek se vztahoval především na administrativu říše) právě den slunce, *dies Solis*, nebylo motivováno snahou oslavit den Kristova zmrtvýchvstání, jak by se mohl domnívat Eusebios. Tyto zákony měly především zjednodušit a sjednotit kultovní potřeby armády, kdy byla neděle vyhrazena kultovním modlitbám a tudíž se netříštila disciplína.¹⁸⁷

Myslím si, že toto rozhodnutí mělo důležitý vliv jak na budoucí střet Konstantina s Liciniem, tak toto rozhodnutí mohlo mít význam i pro další rozšíření diskurzu mezi křesťanským mravním étosem a antickým mravním étosem, který od tohoto okamžiku oficiálně probíhal v jednotném čase a prostoru.

Přes všechna opatření a toleranci v kultovních otázkách však musíme konstatovat, že jsou Konstantin i Licinius stále více vtahováni do konfliktů uvnitř křesťanské církve, které mají, podle mého mínění, své kořeny spíše než v oblasti samotné víry kořeny v rovině práva, a to již od dob Tertulliana. Opakujícím se tématem těchto sporů je míra konformity křesťanské víry vůči rovině práva a tyto spory nabývají v době Konstantinovy vlády na prudkosti.

¹⁸⁵ ČEŠKA, Josef. *Zánik antického světa*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2000. s. 58.

¹⁸⁶ CLAUSS, Manfred. *Konstantin Veliký: římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 53.

¹⁸⁷ Tamtéž s. 84.

Ani východní část Římské říše není výše uvedených sporů prosta a jak se zdá, Licinius, obdobně jako před ním Diocletianus, není schopen tyto spory rozsoudit. V Egyptě roku 318 zesiluje kritika lykopského Melétia vůči liknavosti alexandrijského biskupa Petra v otázce pokání odpadlíků, která se vyhrotí až do vzniku sekty melétianů jako opozice proti němu. Zároveň tito stoupenci Melétia obviňují Areia, alexandrijského presbytera, ze zpochybňování boží podstaty Krista, kdy tvrdí, že: „...*Kristus nemůže být s Bohem Otcem totožný, poněvadž jím byl stvořen.*“¹⁸⁸ Nový biskup Alexandros, který mezi tím nahradil Petra, se přidal na stranu melétianů a na rozdíl od nikomédské a palestinské synody jako zástupce synody alexandrijské Areia exkomunikoval. Tím se v Liciniově části říše rozhořel velký spor, který nebyl schopen řešit. Ve svém důsledku tento spor způsobil, že se Licinius od náboženských otázek, jakož i od samotných křesťanů, odvrátil.¹⁸⁹

Během příhraničních bojů s Góty a Sarmaty na Dunaji roku 323 Konstantin zasahoval i na územích, jež byly ve svrchované správě Liciniově. Tato událost, společně s roztržkou s obsazováním konzulského úřadu, se stala důvodem nového válečného střetu mezi oběma augusty, avšak s rozdílnou podporou ve společnosti. Zatímco Konstantin, který se zasazoval o co nejvyšší možnou konformitu mezi jednotlivými kulty, na což jsme poukázali v předešlém textu, mohl do své armády zařadit i tzv. *laborum* (korouhev) s Kristovým monogramem, Licinius byl odkázán po rozporech s křesťany pouze na vojsko boha Slunce. Jak dokumentuje Manfred Clauss na základě antického nápisu, v Liciniově: „...*vojenském táboře v Thrákii byla „na posvátný příkaz obou vládců, augusta Licinia a caesara Liciniana, zasvěcena socha posvátného slunečního boha.*“^{(Dessau 8940).}“¹⁹⁰

¹⁸⁸ ČEŠKA, Josef. *Zánik antického světa*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2000. s. 58.

¹⁸⁹ Tamtéž s. 58-59.

¹⁹⁰ CLAUSS, Manfred. *Konstantin Veliký: římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 54.

V tomto rozložení sil se poprvé střetli Konstantin a Licinius 3. července 324 u Hadriánopole (dnešní Edirne). Licinius, i přes početní převahu, tuto bitvu prohrál. Následně Konstantinův syn Crispus zničil Liciniovo námořní vojsko u Helléspontu a Licinius opevněný v Byzantiu již neměl síly toto město udržet. K rozhodujícímu vítězství Konstantina nad Liciniem došlo 18. září u Chrysopole. Poražený Licinius ještě nějaký čas prodléval ve vyhnanství, kde byl však posléze zabit. Samotný Konstantin si podržel jako jediný titul augusta a svého dalšího syna Costantia II. jmenoval spoluvládce pro východní část říše.¹⁹¹

Po 39 letech, kdy na základě antického mravního étosu začal Diocletianus budovat Římskou říši jako říši s dělenou správou dobrých mužů, kteří budou ve svých úřadech na základě svých dobrých ctností, se Římská říše ocitá opět v jedné ruce a dělbá moci je postavena čistě na dynastických základech. To, co Diocletianus zamýšlel, tedy návrat k ideálům minulosti, se proměnilo v téměř nepřetržitý boj o moc, jehož vítězem byl Konstantin.

Konstantin od roku 324 drží vládu pevně v rukou a z pohledu antického mravního étosu je plně mravní autoritou. V tomto Konstantin zcela sleduje linii nastavenou již Diocletianem. Jde mu především o jednotu a pořádek, jelikož: „...dodržování „zákon“ podporuje blaho a mír, jeho nedodržování vede k rozvratu a válkám...“¹⁹² A podobně nejspíše vnímal tento „zákon“ i v otázce náboženství a kultu. Jak dále uvádí Manfred Clauss: „Ukazuje se tu často vyskytující se rys římského náboženství. Náboženství a výkon kultu byly chápány jako něco schematického, formalizovaného; nešlo přitom o „víru“ v našem slova smyslu. V popředí stála formální jednota; pak mohl každý tento „zákon“ vyplnit obsahem, jenž se mu zamlouval.“¹⁹³ Výše uvedené je zcela

¹⁹¹ CLAUSS, Manfred. *Konstantin Veliký: římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 54-55.

¹⁹² Tamtéž s. 74.

¹⁹³ Tamtéž s. 74-75.

v souladu s antickým mravním étosem a jeho ukotvením především v rovině práva. Konstantin takové vidění světa a společnosti přejímá jistě po Diocletianovi. V čem především rozšířil tento náhled na svět, byl nárok, aby lidé plně dodržovali Boží zákon, což začalo být: „...stálou součástí volání po pořádku; božský a světský řád měl stejnou funkci, přičemž se Konstantin odvolával především na autoritu, jež stála za „zákonem“; na nejvyššího boha.“¹⁹⁴ Musí se však konstatovat, jak uvádí Manfred Clauss, že představa tohoto „zákona“ nebyla Konstantinem přesněji definována¹⁹⁵

K tomuto lze dodat, že volání po pořádku a jednotě bylo po tragickém úpadku práva ve 3. století, a tudíž antického mravního étosu z něj vystupujícího, více než nutné. Taktéž potřeba silnější vazby mezi rovinou práva a rovinou víry se zdála nutná, především pokud si uvědomíme, že mnohé nedostatky v rovině práva byly suplovány právě skrze víru a mystiku.

Josef Češka uvádí k náboženské politice Diocletiana a Konstantina, že Konstantin: „...jen ve skutečnosti jinak řešil pozdně římský vládní program usilující o jednotné náboženství v celé říši. Vcelku totiž tento první křesťanský panovník navazoval na Diocletianovy reformy tak organicky, že v mnohém lze stěží zjistit, co zavedl již Diocletianus a co teprve Konstantin...“¹⁹⁶ S tímto však, dle mého mínění, lze souhlasit jen částečně. Diocletianus a Konstantin byli jistě za jedno v představě obnovy Římské říše v podobě její dřívější velikosti a slávy, avšak Konstantin se na rozdíl od Diocletiana neomezil jen na starý římský kult a v otázce víry byl mnohem liberálnější. U mnohých rozhodnutí, která Konstantin učinil a která jsou popsána v předešlém textu, se jedná spíše o hledání konformity mezi kulty a státem.

¹⁹⁴ CLAUSS, Manfred. *Konstantin Veliký: římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 75.

¹⁹⁵ Tamtéž s. 74.

¹⁹⁶ ČEŠKA, Josef. *Zánik antického světa*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2000. s. 71.

Jak píše Manfred Clauss, Konstantin byl především: „...nejvyšším pontifikem (*pontifex maximus*), nejvyšším z vážené kněžské skupiny; jako takovému mu příslušelo rozhodovat v záležitostech kultů (*sacra*) a kultovního personálu (*sacerdotes*). Pokud bylo v těchto oblastech třeba odstranit nesnáze, pak bylo povinností „nejvyššího kněze“ postarat se, aby se tak stalo. Jinak hrozil hněv boží, lhotejno, kdo tímto bohem byl – hněv, který mohl přivést vládce a říši do záhuby.“¹⁹⁷ Tento postoj si Konstantin uchoval až do konce své vlády. Podobným způsobem se snažil vystupovat i vůči křesťanskému kultu, avšak vzhledem k osobnímu zájmu a neustálému pnutí uvnitř tohoto kultu byl stále více vtahován do různých sporů. Ale o tom později.

Se starými kulty však Konstantin vycházel téměř ve shodě a nijak se nebránil být jejich součástí a reprezentovat je. Jak se dočítáme u Manfreda Claussa, ještě v posledních letech Konstantinovy vlády byla běžně potvrzována pohanským kněžím jejich privilegia či dáván souhlas k vybudování chrámů zasvěceným Konstantinově rodině.¹⁹⁸ I samotná Konstantinopol, tedy „druhý Řím“, byla založena podle prastarých rituálů, jelikož: „...v této záležitosti Konstantin důvěřoval starobylým zvykům.“¹⁹⁹ Přítomni tomuto ceremoniálu byli astrologové, augurové ke sledování letu ptáků a taktéž: „Jako nejvyšší kněz obešel císař navrženou plochu města a vyznačil pomocí liturgického kopiště brázdu, jež současně symbolizovala hranici města.“²⁰⁰

Konstantin se tímto postojem k římskému státnímu kultu zdá být čestným pokračovatelem Diocletianova záměru. Konstantinovou ambicí bylo stát se dobrým císařem v pojetí antické historiografie a stanout po boku velkých císařů minulosti, jakým byl i samotný Augustus. Zároveň nám to ukazuje, že ač již byl Konstantin v Eusebiovyých „nových

¹⁹⁷ CLAUSS, Manfred. *Konstantin Veliký: římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 87.

¹⁹⁸ Tamtéž s. 77-78.

¹⁹⁹ Tamtéž s. 90.

²⁰⁰ Tamtéž s. 90.

křesťanských dějinách“ oslavovaným a oddaným křesťanem, tak je patrné, že vše, co až do svého skonu Konstantin učinil, činil na pozadí antického mravního étosu.

Konstantin byl bezesporu nejen dobrým Římanem, ale také se hlásil ke křesťanství. Byl si jistě dobře vědom i svého postavení v křesťanských dějinách, do nichž ho usadili Lactantius a Eusebios, kteří se pohybovali v jeho blízkosti. O to více se Konstantin věnoval jako nejvyšší kněz kultovním a dogmatickým otázkám křesťanů.

Konstantin po vítězství nad Liciniem převzal nejen východní část říše, ale společně s ní i spor, který se odehrával mezi Areiem Alexandrem. Konstantin vyznával v rámci Římské říše náboženskou snášenlivost, avšak tuto zásadu poměrně brzy porušuje v otázce křesťanského kultu. Jak uvádí Manfred Clauss: *„Křesťanství totiž znalo správné a falešné kulty nebo věroučné směry, často se většina definovala jako „pravá“ církev.“*²⁰¹

Ačkoliv Konstantin považoval tento spor za spor intelektuálů, přesto, když zjistil, jaký má vliv na východní část říše, svolal roku 325 do maloasijské Nikae církevní koncil, který měl v této a dalších sporných otázkách věrouky rozhodnout. Areiův názor, že Bůh Syn je stvořen Bohem Otcem, nebyl nijak původní. Jeho kořeny spadají do období tvorby Órigena (182-254), který, jak píše Manfred Clauss: *„...byl prvním, kdo včlenil do církevní věrouky filosofické, především platónské myšlenky, spojil ji se základy učení o idejích, a tím ji přizpůsobil duchu doby.“*²⁰²

Ale pokusme se tento spor zasadit do širšího kontextu. V této práci jsme řešili vliv antického mravního étosu a možného oživení Augustovského mýtu na počátku Diocletianových reforem. Zároveň jsme si ukázali, že minimálně od doby Tertulliana byla doba vlády císaře

²⁰¹ CLAUSS, Manfred. *Konstantin Veliký: římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 81.

²⁰² Tamtéž s. 85.

Augusta jako doba působení Krista oslavována. Je však takováto konformita postačující k vysvětlení změny chování křesťanů a jejich angažovanosti v prvních 19 letech Diocletianovy vlády? Lze tímto vysvětlit obrácení afektivního souznění, jímž křesťané disponovali, do veřejného prostoru? Lze tím vysvětlit vznik křesťanské historiografie?

Myslím si, že nikoliv. Samotná otázka osoby Krista byla jistě diskutována, ale spíše mohla mít spojitost s rozbroji a následným pronásledováním.

Ale můžeme zde přidat i jiný pohled na situaci na počátku reformy. Budeme-li pokračovat v citátu, tak Manfred Clauss dále tvrdí, že: *„Órigenés měl proto na východní část církve velký teologický vliv a jeho myšlenky a pojmy se staly výchozím a stěžejním bodem četných věroučných názorů a bojů o učení staré církve.“*²⁰³ A obdobně je Kristus chápán taktéž ve 4. knize Lactantiova *Božského poučení (Divinae institutiones)*, kde: *„Kristus představuje exemplum moudrého mudrce...“*²⁰⁴

Avšak společnost se v tomto období řídí nikoliv jen věroučnými otázkami, ale především žije mýtem. Antický mravní étos svůj mýtus vyplňoval v návratu dobrého císaře a poměrů a pro křesťany mohl takto posloužit: *„Órigenův mytologický obrázek hierarchie bytí jakožto rozmanitosti pramenící ze svobodné volby (což je pojetí, s nímž by se novoplatonici nemohli smířit)...“*²⁰⁵ Na této koncepci vytvořil Órigenés „mýtus stvoření“, pro takovýto mýtus již: *„Hmotný svět není – jak to učí gnostikové – nahodilým důsledkem pádu. Byl stvořen Boží dobrotou. Nikoli ovšem proto, aby se v něm někdo pohodlně zabydlel, nýbrž proto, aby lidstvo skrze nejistoty a pomíjivost existence naučil vrátit se*

²⁰³ CLAUSS, Manfred. *Konstantin Veliký: římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 85.

²⁰⁴ DROBNER, Hubertus R. *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2011. s. 243.

²⁰⁵ ARMSTRONG, A. H. *Filosofie pozdní antiky: od staré Akademie po Jana Eriugenu*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2002. s. 224.

k Bohu.²⁰⁶ Ač se Órigenova teorie v mnohém podobá filosofickým teoriím převtělování, tak: „Mýtus o putování duší Órigenés při několika příležitostech zavrhuje jako nepravdivý.“²⁰⁷ Jak je dále uvedeno v knize *Filosofie pozdní antiky*, potom: „Správné řešení tohoto problému nalezneme nejspíš ve faktu, že jako klíč k porozumění vesmíru zdůrazňoval Órigenés svobodu, nikoli osud. Jinými slovy, stavěl se proti fatalistickým principům,..."²⁰⁸

Učení Órigenovo mohlo mít opravdu vliv na chování křesťanů na počátku reforem. Byla jim dána svobodná vůle v konání i chápání světa, tedy světa antického mravního étosu, čímž nabývá svět pozitivních kontur. Nic tudíž nemuselo bránit přesměrovat afektivní souznění z vnitřku kultu do veřejného prostoru. Toto mohlo být sympatické nejen mnohým pohanům, ale i mladému Konstantinovi. Taktéž Areiovo myšlení mohlo s tím Konstatinovým konvenovat.

Areiův spor se stal součástí tzv. symbolonu, tedy vyznání víry, avšak Konstantin se v tomto bodě přiklonil na stranu dogmatiků, a tak se prosadil názor, že: „...*Bůh Syn je s Bohem Otcem soupodstatný...*“²⁰⁹ Tento dogmatický směr křesťanské víry, tedy začíná nikajským koncilem ovládat situaci, která v další století obrátí společnost ke křesťanské víře.

Je velmi obtížné zhodnotit, jestli si byl Konstantin vědom nějakého hlubšího významu toho, dění, či to vnímal jen ze své pozice nejvyššího pontifika. Jisté je, že v osobní rovině Konstantin zůstal věrný liberálnějšímu, a pro antický mravní étos srozumitelnějšímu, Areiovu výkladu.

²⁰⁶ ARMSTRONG, A. H. *Filosofie pozdní antiky: od staré Akademie po Jana Eriugenu*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2002. s. 224.

²⁰⁷ Tamtéž, s.225.

²⁰⁸ Tamtéž, s.225.

²⁰⁹ CLAUSS, Manfred. *Konstantin Veliký: římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 86.

Konstantin umírá vzápětí po své osobním obráčení, tedy křtu, který provedl symbolicky ariánský biskup Eusebios, v maloasijské Nikomédii v květnu roku 337. Jeho nástupcem se stal již od dětství v křesťanské víře vychovávaný Constantius II.²¹⁰

²¹⁰ CLAUSS, Manfred. *Konstantin Veliký: římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 94.

6 ZÁVĚR

V této práci jsme si ukázali, že v podstatě je nemožné najít nějakou konkrétní událost, která by byla pro konstantinový obrat bez jakýchkoliv rozporů signifikantní, aniž bychom postihli celý tento proces ve své úplnosti. Ke konstantinovskému obratu je nutno přistupovat a myslet ho především jako duchovní vývoj bez ostřejšího ohraničení. Již vůbec není možno tento proces pojímat rozděleně jakožto dějiny antické a dějiny křesťanské, ač k tomuto pohledu historiografie daného období svádí.

Důležitým pro pochopení této doby se jeví uvědomit si, v jakých poměrech se společnost Římské říše ocitá, jak se tyto poměry utvářely a jak dokázal platný mravní étos, a v našem případě také křesťanský mravní étos, tyto měnícími se poměry identifikovat a reagovat na ně.

Realitou antického mravního étosu, která není antickou historiografií plně popsána, je rozkolísanost mezi starým římským kultem a armádou, v níž pravděpodobně převládal kult boha Slunce. Bohužel, tento vztah je nám antickými historiky vykreslen pouze formálně v rámci antického chápání dějin. Přesto se můžeme domnívat, že byl natolik vážný, že z něj mohlo vyplynout i vysvětlení pro Diocletianem zahájené reformy na platformě návratu k starořímskému ideálu, a to především v oblasti práva.

Do těchto poměrů vstupuje i císař Konstantin. K Diocletianovu dvoru přichází již v průběhu reformy a až do své smrti ve své podstatě sleduje Diocletianovy záměry. Avšak je též svědkem vstupu křesťanské víry do veřejného prostoru, kterou později přijímá za svou. Vše je však realizováno na pozadí antického mravního étosu. Konstantin si totiž po pronásledování křesťanů je plně vědom změny, kterou antické společnost prošla během 3. století a také rozporů, které se vyskytují v oblasti náboženské. Po celý čas své vlády se proto snaží najít v rovině víry konformitu, která by byla schopna stabilizovat společnost, potažmo jeho vládu.

Na mnohých příkladech jsme si ukázali, že jeho činy a rozhodnutí mají zasáhnout pokud možno ve shodě co nejvíce kultů a sjednat pro jeho vládu a společnost především klid a pořádek. Toto však činí Konstantina pro naši dobu značně nečitelného. Proto je nutné brát Konstantina v celistvosti a nenechat si predikovat úsudek o této významné postavě dějin dobovou historiografií.

Konstantin, který je symbolem konstantinového obratu, umožnil především veřejný diskurz mezi antickým mravním étosem a mravním étosem křesťanským, a to nikoliv konkrétním rozhodnutím, ale celkovým chováním a osobní zbožností.

Konstantin tedy byl, a vědomě být chtěl, osobností dvojích dějin - římských dějin jako dobrý císař a zároveň být účasten i křesťanských dějin spásy.

7 SEZNAM LITERATURY

ARMSTRONG, A. H. *Filosofie pozdní antiky: od staré Akademie po Jana Eriugenu*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2002. 675 s. Dějiny filosofie; sv. 4. ISBN 80-7298-053-X.

ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. Vyd. v tomto překladu 2., V nakl. Academia 1. Praha: Academia, 2001, ©1994. 292 s. ISBN 80-200-0917-5.

ARISTOTELÉS. *Etika Níkomachova*. 2., rozš. vyd. Praha: P. Rezek, 1996. 493 s. ISBN 80-901796-7-3.

BURIAN, Jan, ed. *Synové slávy - oběti iluzí: Z pozdních římských panegyriků*. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1977. 345, [1] s.

CANFORA, Luciano. *Dějiny řecké literatury*. 2., rev. a dopl. vyd. Praha: KLP, 2004. 902 s. ISBN 80-86791-10-6.

CLAUSS, Manfred. *Konstantin Veliký: římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2005. 141 s., [8] s. barev. obr. příl. ISBN 80-7021-734-0.

CONTE, Gian Biagio. *Dějiny římské literatury*. Vyd. 1. Praha: KLP, 2003. 790 s. ISBN 80-85917-87-4.

ČEŠKA, Josef. *Zánik antického světa*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2000. 277 s. Historica. ISBN 80-7021-386-8.

DODDS, Eric Robertson. *Pohané a křesťané ve věku úzkosti: přednášky přednesené na Queen's University v Belfastu v roce 1963*. Praha: Petr Rezek, 1997. 179 s., [1] slož. obr. příl. ISBN 80-86027-08-2.

DODDS, Eric Robertson. *Řekové a iracionálno*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2000. 350 s. Oikúmené. ISBN 80-7298-011-4.

DROBNER, Hubertus R. *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2011. 807 s. Mathésis; sv. 4. ISBN 978-80-7298-466-4.

ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. 2., přehlednuté a opr. vyd., V Oikúmené 1. Praha: OIKOYMENH, 2006. 147 s. Oikúmené; sv. 125. ISBN 80-7298-175-7.

EUSEBIOS Z CAESAREJE. *Církevní dějiny = Ecclesiastica historia*. V Praze: Ústřední církevní nakladatelství, 1988. 225 s. Teologické studie.

FATYM – FARNÍ TÝM. FATYM Tertullianus: Apologeticum [online].[cit.2012-01-01].URL<
http://www.fatym.com/taf/knihy/patrol/p_tertul.htm>.

FRANZEN, August. *Malé církevní dějiny*. 2., opr. a dopl. vyd. Praha: Zvon, 1995. 358 s. ISBN 80-7113-119-9.

GRANT, Michael. *Dějiny antického Říma*. 1. vyd. v českém jazyce. Praha: BB art, 1999. 472 s., [16] s. obr. příl. ISBN 80-7257-009-9.

GRANT, Michael. *Římští císařové: životopisy vládců císařského Říma v letech 31 př. Kr. - 476 po Kr.* 1. brož. vyd. v českém jazyce. Praha: BB/art, 2006. 431 s. ISBN 80-7341-918-1.

HÉRÓDIANOS. *Řím po Marku Aureliovi*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1975. 313 s. Antická knihovna; sv. 30 (roč. 7).

HEROLD, Vilém, ed., MÜLLER, Ivan, ed. a HAVLÍČEK, Aleš, ed. *Dějiny politického myšlení. II/1, Politické myšlení raného křesťanství a středověku*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2011. 647 s. ISBN 978-80-7298-169-4.

HOŠEK, Radislav. *Náboženství antického Řecka*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2004. 239 s., [8] s. barev. obr. příl. Historica. ISBN 80-7021-516-X.

JASPERS, Karl. *Úvod do filosofie: dvanáct rozhlasových přednášek*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1996. 119 s. Oikúmené. ISBN 80-86005-05-4.

KINCL, Jaromír, URFUS, Valentin a SKŘEJPEK, Michal. *Římské právo*. Vyd. 2., dopl. a přeprac., v nakl. C.H. Beck vyd. 1. Praha: C.H. Beck, 1995. xxii, 386 s. Beckovy právnické učebnice. ISBN 80-7179-031-1.

KOSÍK, Karel. *Dialektika konkrétního: (studie o problematice člověka a světa)*. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1963. 191 s.

KRAUS, Jiří a kol. *Nový akademický slovník cizích slov A-Ž*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2005. 879 s. ISBN 80-200-1351-2.

MARCUS AURELIUS, Antoninus. *Hovory k sobě*. 6. vyd., ve Svobodě 2. Praha: Svoboda, 1975. 194 s. Antická knihovna; Sv. 1.

MAŠKIN, Nikolaj Aleksandrovič. *Dějiny starověkého Říma*. 1. vyd. Praha: Rovnost, 1952. 719 s.

NOVÁKOVÁ, Julie. PEČÍRKA, Jan. *Antika v dokumentech II Řím*. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury. 1961. 652, [14] s.

PAUSANIAS. *Cesta po Řecku I*. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1973. 581, [1] s. Antická knihovna; Sv. 20.

PAUSANIAS. *Cesta po Řecku II*. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1974. 428, [1] s. Antická knihovna; sv. 23.

PLÚTARCHOS a ČEŠKA, Josef, ed. *Životopisy slavných Řeků a Římanů*. Vyd. 1. Praha: Odeon, 1967. 2 sv. (834 s., 808 s., [32] s. obr. příl.). Živá díla minulosti; sv. 49, 50.

RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie. I, Starověk a středověk*. V Praze: Jan Laichter, 1932. VII, 514 s. Laichterův výbor nejlepších spisů poučných; kn. 57.

RANKIN, David. *Tertullianus a církev*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001. 244 s. Významné postavy křesťanské tradice. ISBN 80-85959-95-X.

RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie. II, Od Newtona po Rousseaua*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2004. 579 s. Dějiny filosofie; sv. 9. ISBN 80-7298-109-9.

SCHÄFER, Peter. *Dějiny Židů v antice: od Alexandra Velikého po arabskou nadvládu*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2003. 263 s. Historica. ISBN 80-7021-633-6.

SUETONIUS TRANQUILLUS, Gaius. *Životopisy dvanácti císařů: spolu se zlomky jeho spisu O významných literátech*. Praha: Svoboda, 1998. 582 s. H(istorica); sv. 3. ISBN 80-902300-5-9.

SVOBODA, Ludvík, ed. a kol. *Encyklopedie antiky*. 1. vyd. Praha: Academia, 1973. 741, [3] s., [16] s. barev. fot. příl.

TERTULLIANUS. *O hrách = De spectaculis*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2004. 278 s. Knihovna raně křesťanské tradice; 2. ISBN 80-7298-100-5.

LIVIUS, Titus. *Dějiny*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1971-1979. 6 sv. Antická knihovna; sv. 11, 17, 21, 28, 34, 40.

VERGILIUS. *Aeneis*. 1. vyd. ve Svobodě. Praha: Svoboda, 1970. 427, [1] s. Antická knihovna; Sv. 7.

ZÁSTĚROVÁ, Bohumila et al. *Dějiny Byzance*. 1. vyd. Praha: Academia, 1992. 529 s., [32] s. fot., [8] s. barev. fot. ISBN 80-200-0454-8.

ZÓSIMOS. *Stesky posledního Římana*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1983.
304 s.

8 RESUME

The topic of this diploma thesis is called “Constantinian turnover”. As the title suggests, the main theme is the personality of the Caesar Constantine the Great and his position in history of Christianity.

The question of the position of Christianity in the Ancient society and the final enforcement of this particular religion above the others cults of Ancient Rome is not only the question of the period of reign of Caesar Constantine. This process may have begun during the period of Aurelian, continued during the persecutions by the reign of Diocletian and culminated during the aforementioned acknowledgement of Constantine.

This issue is neither conceived as in history textbooks, nor from the economical or political point of view, nor as sequencing of separate historical events. This diploma thesis, particularly it's first part, explains why the situation came from diversion from Ancient cults to conformity with Christian principles; this issue is viewed from the relational point of view. This relational layer could be divided into particular sublayers – i.e. layer of human practice. These sublayers are four – law, faith, moral and morality; towards which is the moral ethos defined.

The important role in understanding why was Christianity enforced is the fact how are the particular layers processed by the Ancient and Christian historiography. The Ancient historiography describes history as historical development, as historical regress, when it came to replacing good and bad Caesars. Opposite to this, the Christian historiography describes these layers dynamically.

Last, but not least is the chapter which deals with the life of Caesar Constantine the Great. Although the main part of this diploma thesis is dealing with the aforementioned moral ethos and human practice – from the ethical point of view is important to mention Constantine's biography and above all the millstones, which led to the crossover from Ancient to Christian society. This part of the thesis is built on pieces by two important

historians – Eusebios and Lactantius. The first huge milestone in the relation between Constantine and Christianity is the fact that Constantine was present in court of Caesar Diocletian during the time when Christians were persecuted. Furthermore in the period when Constantine was already Caesar he produced a couple of edicts. The most important was the Edict of Milan, which was released in 313 and which allowed to choose Christianity as the official religion. Subsequently he was present at a number of councils, where were dealing the dogmatic questions. Before he died he was baptized.

There is the possibility to claim, that the character of Caesar Constantine the Great is not only pretty high important personality of Christianity but also the Ancient history. This diploma thesis should demonstrate that even though this act is called Constantinian turnover, it is in fact a climax of process which continued few decades.