

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Filozofická fakulta

Ústav řeckých a latinských studií

Historické vědy – Dějiny antického starověku

Ivan Prchlík

**POSLEDNÍ POHANÉ A JEJICH POSTAVENÍ
V CHRISTIANISOVANÉM ŘÍMSKÉM IMPERIU**

**THE LAST PAGANS AND THEIR POSITION
IN THE CHRISTIANIZED ROMAN EMPIRE**

Disertační práce

vedoucí práce: doc. PhDr. Václav Marek, CSc.

2012

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracoval samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

Ke vzniku této práce svou pomocí přispěli mnozí moji učitelé i kolegové, z nichž bych rád na tomto místě jmenovitě poděkoval alespoň těm, jejichž příspěvek lze konkretisovat.

Dr. Martinu Bažilovi vděčím mimo jiné za konzultaci několika pramenů, které by pro mě jinak zůstaly nedostupné, a informace o jejich obsahu.

Prof. Bohumila Mouchová, dr. Vladimír Vavřínek, dr. Simon Corcoran a dr. Stefano Valente z Bologne mi poskytli či mě upozornili na literaturu, z níž jsem později čerpal.

Doc. Jarmila Bednaříková, dr. Jan Kostěnek a Mgr. Jaroslav Rytíř se se mnou ochotně podělili o své znalosti při ústní či mailové konzultaci.

Některé aspekty této práce jsem při různých příležitostech prezentoval odbornému publiku, od něhož se mi dostalo cenných informací či podnětů k dalšímu zamyšlení, zejména od prof. Gualtieria Calbolioho během prezentace příspěvků mladých badatelů, která předcházela „Europaem Seventh Classics Colloquium“ konané 20.-21. listopadu 2008 v Bologni a Ravenně, a od prof. Michala Skřejpka, dr. Vladimíra Vavříka a dr. Jiřího Pavlíka po mé přednášce v Jednotě klasických filologů 23. dubna 2009.

Zcela nenahraditelný pro měl byl studijní pobyt v Tübingen od října do prosince 2007, který mi umožnilo Forschungsstipendium DAAD, o něž se svým doporučením zasloužili prof. Bohumila Mouchová a prof. Frank Kolb, jemuž patří i díky za supervisi mého pobytu tamtéž. Cenné studijní materiály jsem získal i při svém pobytu v Leidenu v listopadu 2005 během „Europaem Fourth Classics Colloquium“. Kromě DAAD a Europea mě při obou příležitostech finančně podpořila i má alma mater, Universita Karlova v Praze.

Za vytvoření a udržování veškerého zázemí pro mou práci velmi děkuji své rodině a zejména své milované ženě Petře.

A za vše uvedené dohromady a ještě leccos navíc, za laskavý přístup a důvěru ve mně vloženou, ale i za čas strávený několikerou četbou a poznámkováním jednotlivých pasáží této práce patří tisícové díky mému školiteli, doc. Václavu Markovi.

ABSTRAKT

Práce sleduje jeden z aspektů procesu zániku nekřesťanských náboženských kultů – tradičně označovaných jako „pohanské“ – v christianisovaném římském imperiu, totiž nakolik se na tomto zániku podílelo případné pronásledování ze strany christianisovaného státu, případně násilí ze strany státem podporované církve nebo nábožensky exponovaných jedinců. V odborné literatuře se totiž lze setkat s názorem, že christianisace římského imperia vedla k zániku pohanství jen zcela přirozenému, rychlému a nenásilnému, zatímco známé excesy jsou pouze jakýmsi výjimkami. Nejedná se však o závěry systematického bádání, ale spíše o pouhé předpoklady, které samy slouží jako indicie v bádání nad otázkami jinými. V této práci je shromážděno značné množství zpráv o situaci tzv. posledních pohanů v christianisovaném římském imperiu a násilí vůči nim. Právě s ním, a to za účelem co nejrychlejší eliminace pohanství, každopádně počítala imperiální legislativa, přesto však svědčí množství zpráv o tom, že toto násilí nebylo vždy uplatňováno, a jsou-li tyto zprávy posuzovány izolovaně, mohou budít dojem tolerantnosti christianisovaného římského státu vůči pohanům zdánlivě oprávněně. Srovnatelné množství zpráv o násilí na pohanech páchaném, vztažené k představě ideálního stavu, která plyne z imperiální legislativy, však činí jejich pojetí jako výjimek a excesů velmi problematickým, ba neudržitelným. Ani tímto násilím se však zbytky pohanských kultů či pozůstatků po nich nepodařilo úplně odstranit – v této práci je jejich výskyt stručně sledován až do 10. stol., a to na nejrůznějších místech bývalého římského imperia. Ve dvou appendixech je detailněji probráno naše povědomí o existenci protikřesťanských spisů a okolnosti zániku dějepisného díla Eunapia ze Sard, který křesťanství hodnotil velmi kriticky, a jeho dílo proto mohlo být cíleně likvidováno. V závěru jsou jednak odmítnuta tvrzení některých badatelů, že protipohanská legislativa nebyla v praxi příliš uplatňována, a také dojem, že za doklad tolerantnosti christianisovaného státu lze považovat fakt, že v jeho službách působili pohanští úředníci, či že pohanské kulty leckde i po svém zákazu přežívaly – obojí se spíše zdá být doklady „propustnosti systému“. Nakonec je konstatováno, že je-li období prvních třech staletí našeho letopočtu prohlašováno za období „pronásledování křesťanů“, byť míra násilí vůči nim byla proměnlivá, a to jak z hlediska chronologického, tak i geografického, a výjimkou nebyla ani období či místa, kde tato míra byla zcela nulová, pak lze oprávněně hovořit i o období „pronásledování pohanů“, protože přístup christianisovaného římského imperia k nim byl zcela srovnatelný.

ABSTRACT

In this thesis the process of demise of non-Christian cults – conventionally referred to as “pagan” – in the Christianized Roman Empire is pursued, especially the question, to what degree this termination involved any persecution on part of the Christianized state, or violence on part of a state-supported church or religiously vigorous individuals. One opinion that can be found in scholarly literature holds the demise of the paganism due to the Christianization of the Roman Empire to have been only natural, swift and spontaneous, with the notorious excesses to be viewed as exception of sorts. However, this opinion stands as no conclusion of any systematic enquiry, but rather serves as mere premise to another enquiry. This thesis rounds up a great deal of accounts of the conditions faced by the so called last pagans in the Christianized Roman Empire and the violence against them. It is violence, intended for the quickest possible extirpation of paganism, which the imperial legislation had in any case allowed for; yet plenty of accounts bear evidence of this violence not always having been exercised and when considered on their own, these accounts may create the impression of a Christianized Roman Empire tolerant of pagans in their own right. Nevertheless, a comparable body of accounts regarding acts of violence perpetrated against these pagans, contrasted against the notion of ideal state conveyed by imperial legislation, renders the perception of such acts of violence as mere isolated excesses questionable, if not untenable. Yet not even this violence was to succeed in extirpating the remnants or relics of the pagan cults – in this thesis their occurrence is briefly pursued up to the 10th century in various places throughout the former Roman Empire. In the two appendices hereto our knowledge of the existence of anti-Christian polemic writings is mulled over in more detail, as well as the circumstances of disappearance of the Histories by Eunapius of Sardis, who had indeed castigated Christianity and whose writings could thus have been systematically destroyed. To conclude, assertions by some scholars are rejected, that the anti-pagan legislation had in reality often not been enforced, as well as the notions of the engagement of some pagans in imperial service or of the survival of some pagan cults after the abolition representing evidence of placability on part of the Christianized state: both notions seem to rather testify to certain “permeability of the system”. And a final statement made, with the first three centuries A.D. labeled the “period of persecution of Christians” – though the violence perpetrated against them varied greatly both chronologically and geographically and there had even been periods and localities of such violence equalling zero – we may just as well refer to the “period of persecution of pagans” for the attitudes towards pagans on part of the Christianized Roman Empire were fully comparable.

ÚVOD

Fenomén označovaný jako „poslední pohané“ rozhodně není ve světové odborné literatuře opomíjen, ovšem na druhou stranu úhly pohledu, z nichž bývá probírán, jsou takové, že tato práce bude mít svůj smysl. Poslední pohané totiž jednak zcela přirozeně vystupují v pracích sledujících proces christianisace římského imperia, jednak jsou speciální práce věnovány přímo otázce zániku pohanství jako takového a jednak existují práce, které poslední pohany a např. jejich myšlení zkoumají synchronně, jako obecně kulturní či civilisační fenomén.

Tato práce se soustředí úžeji na jeden z aspektů zániku pohanství v christianisovaném římském imperiu, totiž nakolik k tomuto zániku přispělo pronásledování ze strany christianisovaného státu, církve a nábožensky exponovaných jedinců. K zájmu o toto téma mě inspirovalo především to, že v literatuře porůznu odpověď na tuto otázku nacházím, ovšem nikoli coby závěr systematického bádání, ale jako indicii v bádání nad otázkou jinou, přičemž se ovšem většinou jedná o pouhý předpoklad, aniž je tak ovšem leckdy presentován, a jen někdy bývá dokládán několika, ovšem spíše náhodnými odkazy.

Ve světové literatuře se porůznu lze setkat zejména s názorem (či některými jeho aspekty), že vítězství křesťanství vedlo k zániku pohanství v římském imperiu jen zcela přirozenému, rychlému a „bezbolestnému“, zatímco známé excesy jsou pouze jakýmsi výjimkami. Náznaky nacházím např. ve stati, již značnou autoritu dodává už jen její někdejší zařazení do originální série *The Cambridge Medieval History*, konkrétně do jejího prvního svazku, který poprvé vyšel v roce 1911. T. M. Lindsay se v ní zabýval christianisací římské říše a při té příležitosti se několikrát dotkl i otázky, nakolik se v tomto procesu uplatnilo násilí, přičemž jeho negativní odpověď lze akceptovat jen tehdy, vztáhneme-li ji pouze k době bezprostředních nástupců Iulianových, což snad autor na mysli vskutku měl¹. Vytknout mu přesto lze zejména to, že počítal s vědomým nevymáháním protipohanských zákonů². Navíc D. J. Constantelos později chápal jeho

¹ Srv. LINDSAY, *The Triumph of Christianity*, str. 112nn., zejm. 112 „Julian's immediate successors practised a policy of toleration for all religions, and contended themselves with professing and favouring Christianity. ... Pagans lived on free to worship what divinities they pleased“. V dalším textu (zejm. na str. 113) se ovšem operoval i s příklady z 5. a 6. stol., kdy se situace značně změnila, aniž to je autorem jakkoli avisováno.

² Srv. LINDSAY, *The Triumph of Christianity*, str. 112n. „Whole districts, which were notoriously poor, were exempted from the operation of the laws“. Níže však správně poukázal na příčinu, proč se tak někdy nedělo, nedocenil však právě to, že šlo spíše o výjimečné případy, než běžnou praxi: „As members of this nobility were

tvrzení časově mnohem velkoryseji a souhlasně je vztáhl až k době Iustina I. a Justinianov³. J. J. O'Donnell zase nedocenil netolerantnost jednak Constantia II.⁴ a jednak období zániku pohanství jako celku⁵. Protipohanské zákony prohlásil dokonce za pouhou ‚módu‘ bez reálného dopadu a politiku křesťanských císařů vůči pohanství jako takovou shrnul titulem songu Paula McCartneyho *„Live and Let Die“*⁶. A i K. W. Harl v jinak brilantním a velmi zasvěceném výkladu počítal s *„harsh legislation backed by sporadic persecutions“*⁷.

Jiní badatelé sice s násilím proti pohanům počítají, ale jen jako s něčím, čeho v zásadě už ani nebylo zapotřebí, protože jeho terč už byl na pokraji zániku i bez něj⁸. V tomto smyslu se v celkem recentní, nicméně přesto už dosti vlivné knize vyjadřuje E. R. Dodds⁹. A ještě jiní jen přeceňují a nepatřičně zobecňují pouze jednotlivě se vyskytující „polehčující okolnosti“, jako během kolokvia věnovanému právě posledním pohanům Augustyn Eckmann¹⁰.

called to occupy high places in the civil administration of the Empire, they were able to protect their co-religionists and took care to see that the anti-pagan laws were not enforced within their jurisdictions“.

³ Srv. CONSTANTELOS, *Paganism and the State*, str. 372 *„Especially following Julian, and up to the time of Justin I and Justinian, the Byzantine emperor practiced a policy of toleration for all religions and, although there were anti-pagan and anti-heretical laws, they were not always enforced“*; odkaz na Lindsaye následuje po spojení *„all religions“*, které, pravda, onen použil též (srv. výše str. I v pozn. 1). Constantelos však byl přesvědčen o převážné nenásilnosti christianisace i za vlády Iustinianovy a jeho nástupců, eventuálně o jakémsi pouze odůvodněném násilí, srv. *tamtéž*, str. 378n. *„(pagans) were not persecuted as long as they did not propagandize for paganism. ... paganism in any form was suppressed only when there were disturbances and the internal peace of the Empire was at stake. ... the laws often were not enforced and persecution was sporadic and local. It was not the systematic activity of the government to suppress them on the basis of their religious differences alone“.*

⁴ Srv. O'DONNELL, *Demise*, str. 54 *„The pagan cults had little to fear as yet from Christian emperors; to be sure, Constantine and Constantius had pursued the advantage of their own cult while they reigned, yet no more so than did Julian, no more so than any emperor might be expected to do“.* Přírovnání náboženské politiky Constantiovy k Iulianově považují za naprosto nepatřičné.

⁵ Srv. O'DONNELL, *Demise*, str. 56 pozn. 31 *„It is good to bear in mind that apart from local acts of Christian fanaticism, non-Christians were not persecuted and were even protected“*, k čemuž poukazuje na *Cod. Theod.* XVI 10,24 z roku 423 probraný níže str. 27 s pozn. 163.

⁶ Srv. O'DONNELL, *Demise*, str. 59n.

⁷ HARL, *Sacrifice*, str. 7.

⁸ Naopak K. W. Harl tuto představu posledních pohanů coby resignovaných podivínů formálně lpících na čemsi, co bez podpory státu bez odporu a neodvratně zaniká, oprávněně odmítl, a to jednak zdůrazňuje význam oběti v pohanských kultech, které se většinou dařilo skutečně eliminovat teprve tehdy, kdy byla efektivně potlačena právě možnost obětovat, a jednak poukazuje na množství zpráv o přežívání pohanských kultů i po jejich zákazu, o nichž byl dle mého názoru opět oprávněně přesvědčen, že přežívat mohly jen při tajném praktikování obětí, a to i tehdy, kdy právě o tom přímo informování nejsme (srv. HARL, *Sacrifice*, str. 8nn.).

⁹ Srv. DODDS, *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*, str. 151n. *„Pohanství čtvrtého století se jeví jako jakási živá mrtvola, která se začíná broutit, jakmile se od ní odtáhne podpůrná ruka státu. ... Na druhou stranu platil názor, že pro křesťanství stojí za to žít, protože pro ně stojí za to zemřít. ... Avšak pohanských mučedníků za křesťanské nadvlády bylo jen málo – ne proto, že by snad křesťanství bylo snášenlivější, nýbrž proto, že pohanství bylo tehdy již příliš zubožené, než aby za ně stálo dávat život“.*

¹⁰ Srv. ECKMANN, *Pagan Religion in Roman Africa*, str. 70 *„Moreover, Augustine points at important, often disregarded, controversies. The edicts of the old emperors directed against Christians requested the renouncement of belief, the*

Úvod

Další badatelé sledují speciálněji proces christianisace určité skupiny či sociální vrstvy obyvatelstva, např. římské senátní aristokracie. Směr tomuto bádání vytyčil svého času Peter Brown, a to jistě správný v tom, že odmítl, že by její christianisace měla být výsledkem pouze nátlaku ze strany Theodosiovy, jak jej sugeruje podání Prudentiovo. Možnosti nátlaku jako takového i jeho přítomnosti v tomto procesu však podle mě nakonec silně podcenil¹¹. K té samé skupině obyvatelstva lze vztáhnout i přesvědčení, nepatřičné dle mého názoru, o tolerantnosti západního dvora po porážce Eugeniovy usurpace u Frigidu, jímž se presentoval Brian Croke¹².

U některých badatelů lze zase najít podobná vyjádření k pohanské literatuře. V další vlivné knize zpochyňovali L. D. Reynolds a N. G. Wilson představu, že by vůči této literatuře kdy existovala ze strany církve nějaká censura¹³, jelikož však měli na mysli především klasickou literaturu, nelze jim to vytýkat, alespoň z toho pohledu, že její ničení není doloženo než jen sporadicky a pochybně¹⁴. V příspěvku Arnalda Momigliana do snad ještě vlivnější knihy, již byl sám editorem, však lze najít naopak vyjádření, že křesťanství se nemuselo nikterak obávat děl současných latinských

sign of which was the practice of a pagan cult. The Christian emperors persecuted and oppressed this cult, but they allowed for certain remains allowed by the law. When the state was concerned, there was no compulsion for conversion, as the pagans could entertain their citizen laws even during the reign of Honorius. Except for the highest court offices, they had an access to all the state offices and the law protected them against the injustice from Christians“.

¹¹ K podání Prudentiovu srv. níže str. 123 s pozn. 21 a k němu dále BROWN, *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy*, str. 2 „*the exercise of his authority in so blunt a manner by a Christian Emperor could never, in itself, explain the religious transformation of Rome“*; str. 11 „*The spectacular interventions of the emperors in the interests of Christianity, under Gratian and, to a lesser extent, under Theodosius and Honorius, not only solved nothing; they might even be said to have prejudiced the spread of their own religion by more peaceful means“*. Tento postoj je v zásadě kompatibilní s výše popsaným Doddsovým, ale každopádně je i dosti idealisovaný. Mou jen drobnou poznámku k procesu christianisace římské aristokracie, již stejně jako žádné jiné sociální vrstvě nemůže v této práci být věnován zvláštní prostor, srv. níže str. VI v pozn. 21. ECKMANN, *Pagan Religion in Roman Africa*, str. 71n. nabízí dosti bizarní příčiny lpění aristokratů na tradičních kultech, totiž intriky pohanských kněží a finanční ztráty způsobené růstem vlivu nového náboženství. Naopak pohled, který velmi koresponduje s mým, nacházím u MATHISENA, *The Christianization of the Late Roman Senatorial Order*, str. 270, který schvaluje závěry M. R. Salzman, jež dospěla k tomu, že konverze senátní aristokracie koncem 4. stol. umožnilo to, že se křesťanství přizpůsobilo jejím potřebám a jeho přijetí přestalo ohrožovat jejich postavení, správně však podotýká, že to samo o sobě není motivací k jeho přijetí. Tou naopak dle něj leckdy mohly být faktory, které se Salzman spíše snažila eliminovat, totiž podpora křesťanství císařským dvorem, kriminalisace pohanství, eventuální tlak (anebo sám bych dodal i jen příklad) rodiny a přátel, ale také rozhodnutí motivované skutečně nábožensky.

¹² Srv. CROKE, *Editing*, str. 535n. „*The political danger so often brought into play is only a myth, for we clearly see Symmachus actively and closely involved with the imperial court and its officials in an unprecedented (for Symmachus) way ...“* – myslím, že větší poklony k jeho diplomatickým schopnostem se Symmachovi nedostalo ani od jeho současníků.

¹³ Srv. REYNOLDS – WILSON, *Scribes and Scholars*, str. 44n. „*It is sometimes asserted that the Church formally imposed a censorship and burnt pagan books as a matter of policy. The policy, if it existed as such, took a long time to have its intended effect ...“*

¹⁴ Srv. níže str. 185nn. Naopak REYNOLDS – WILSON, *Scribes and Scholars*, str. 44 poukazovali na *Papyrus Berolinensis* 5006, z něž plyne, že Sapfíny básně byly v Egyptě čteny ještě v 7. stol.

Úvod

„nekonfliktních“ pohanských historiků, zato Livia, respektive jeho čtenářů ano¹⁵. V pracích Alana Camerona¹⁶ a J. J. O'Donnella obracejících se proti tradičnímu chápání tzv. pohanského revivalu konce 4. stol. na západě a minimalisujících jeho rozsah i význam se inherentně pracuje s nevyřčenou ovšem myšlenkou, že cokoli by nositelé tohoto revivalu hodného toho jména vyprodukovali, my bychom o tom každopádně věděli¹⁷. Alan Cameron později přímo poukázal na to, že vyjadřovat se negativně o křesťanství zákony nikdy nazakazovaly, což mu dokazují na východě „neohrožené“ publikovaná díla Eunapiovo a Zósimovo i dle něj uspokojivý stav, v němž je máme dochována¹⁸.

Samozřejmě, ne všechny výše citované názory lze odmítnout jako celek. V určitém ohledu lze snad částečně souhlasit s Doddsem, ovšem s tím, že neodhaluje správnou příčinu procesu, který se snažil vystihnout, a tou je podle mě agresivnost křesťanství, považujícího se za výlučné náboženství. Pohanství naopak o žádný konflikt samo o sobě neusilovalo, pouze se do něj nechalo právě tímto aspektem křesťanství vtáhnout¹⁹, a to dokonce zpočátku jako faktický agresor. Kvůli tomu však nebylo pro

¹⁵ Srv. MOMIGLIANO, *Pagan and Christian Historiography*, str. 98n. „If reticence, love of the pagan past, moderation, and erudition were the prominent features of these Latin historians, the Christians did not have much to fear from their work. ... St. Augustine ... was not worried by contemporary pagan historians in the Latin tongue ... But he was disturbed by the idealization of the Roman past which he found in fourth-century Latin antiquarians, poets, and commentators of poets. ... It is also to be seen in the work of St. Augustine's pupil Orosius who was induced by him to write against the readers of Livy ...“

¹⁶ Jenž se (nejen) svým posledním počinem, tedy knihou *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011, stal jakýmsi „guru“ bádání o posledních pohanech. Jeho přístup je však dosti vyhraněný, jak bude patrné leckde, kde budu citovat jeho starší práce. Co se týče této knihy, je jistě jedním z nedostatků této práce, že k ní nebude brán zřetel, nicméně na vině je především to, že ač byla jako „forthcoming“ avisována více než deset let (srv. CAMERON, *Pagans*, str. 109 pozn. 1; HEDRICK, *Silence*, str. XXV a 304; LONG, „Kill All the Dogs!“ or „Apollonius says!“), skutečně vyšla až ve chvíli, kdy jsem po ní přestal pátrat a soustředil se už pouze na zpracování informací načerpaných z literatury, která mi byla dostupná. O knize samotné jsem si zatím učinil jen základní představu, a tím pádem mohu prozatím konstatovat, že názory, které zastával ve svých předchozích pracích, si Alan Cameron většinou ponechal, někde je však podpořil dalšími argumenty. Právě s těmi se tedy v této práci vyrovnávat nebudu.

¹⁷ Srv. např. CAMERON, *Paganism*, passim; O'DONNELL, *The Career of Virius Nicomachus Flavianus*, str. 136nn.

¹⁸ Srv. CAMERON, *Pagans*, str. 118 „If these pagans really believed that Christianity was the undoing of the empire, there was nothing to stop them saying so. ... it was never against the law to be a pagan, nor (within reason) to write against Christianity.“ Na Eunapia a Zósima poukazuje i LINDSAY, *The Triumph of Christianity*, str. 113.

¹⁹ O'DONNELL, *Demise*, str. 45nn. poukazuje na nehomogenitu pohanů jako skupiny, samozřejmě danou tím, že ve většině jím kritizovaných prací jsou takto klasifikováni všichni nekřesťané nehlásící se ani k manicheismu či judaismu. Při tom poukazuje na příklady Ammiana Marcellina a jeho kritiku Iulianova náboženské exponovanosti a Iulianova blízkého přítele a spolupracovníka Salutia Secunda, který po Iulianově smrti odmítl nabízený císařský titul, a to možná i za svého syna, coby na příklady umírněných pohanů. Ty pak považuje za rozdílné od Iuliana (jeho atypičnost brilantně vystihuje O'Donnellova poznámka na str. 52 „whether or not we can believe that the 'revival' of paganism which he undertook was deliberately modeled on the outward forms of Christianity, what remains is that Julian's first ideas of religion came from Christianity“) za pohany typické, kterýžto názor částečně sdílím. V Salutiově odmítnutí císařského titulu pak vidím výraz mimo jiné jeho samozřejmě důvěry v tolerantnost případných císařů křesťanských, jimž za každou cenu a ve jménu

tento způsob vedení boje vybaveno²⁰, a proto prohrálo (sám nicméně i tak zůstávám u tohoto konstatování výsledku, čistě logický závěr „a proto muselo prohrát“ odmítaje). Dodds sám ostatně tento aspekt zmiňuje též, jako jeden ze spolupůsobících faktorů, já jej však považuji za hlavní.

Standardním důkazem, s nímž výše uvedení badatelé obvykle operují, je právě existence zbytků pohanství i všeho s ním nějak spojeného i v době po oficiálním zákazu tradičních kultů (byť jsou množství těchto pozůstatků samo o sobě i jejich síla leckdy podceňovány²¹), a to podle dosti jednoduchého vzorce, že co existovalo, nemohlo být

ochrany tradičních kultů zabránit v přístupu k vládě není třeba. Vývoj nejbližších třiceti let podle mého názoru žádný z pohanů ani v tom nejčernějším snu nepředvídal (k čemuž další mou domněnku srv. níže str. VIII v pozn. 27), a to navzdory už zažitě dosti málo tolerantní politice Constantiově (k níž jako takové srv. níže str. 9nn., k mému odmítnutí jejího hodnocení O'Donnellem výše str. II v pozn. 4. Myšlenku zde formulovanou jako mou vlastní O'Donnell v podstatě vyjádřil též, ale založil ji na dojmu, že Salutius se opravdu zatím neměl čeho obávat; mým názorem však je, že pohané spíše jednak stále nebyli schopni docenit pravděpodobné konsekvence výlučnosti křesťanství, ostatně stejně jako zřejmě i někteří křesťané, a jednak se i mohli domnívat, že smutný konec Constantiův bude působit jako varovný příklad). Ostatně s tímž aspektem počítal, podle mě správně, O'Donnell (str. 75n.) i v případě Praetextatova angažmá v kauze oltáře Victorie (k níž i ke skutečnému přednětu tohoto sporu srv. níže str. 188nn.), jehož považoval za její skutečný *spiritus movens*. Dle něj totiž tento předpokládal, že k úspěchu, tedy obnovení *statusu quo*, postačí Symmachem obratně zdůrazněná podpora senátu a trochu zákulisní hry v jeho vlastní režii, zatímco se způsobem, natož možností úspěchu Ambrosiovy oponentury vůbec nepočítal. HARR, *Sacrifice*, str. 14 podle mě velmi případně poukazuje na „*inability of most pagans to comprehend a conflict of religions*“, zatímco k O'Donnellovu pojetí se (str. 17n.) sice nevyjadřuje přímo kriticky, ale dále sleduje poměrně rychlou cestu k přijetí křesťanství právě tím typem pohanů, s nímž O'Donnell pracuje, ovšem současně zdůrazňuje, že jako takoví nebyli jediným typem pohanů té doby (k čemuž srv. níže str. IX pozn. 30).

²⁰ Naopak vybaveno dle mého názoru bylo pro ‚dočasné přežívání ve ztížených podmínkách‘, což je ohled, v němž v duchu výše (str. II pozn. 8) shrnuté argumentace Harlovy Doddsův pohled zcela odmítám. Zůstanu-li totiž u Doddsovy poněkud expresivní terminologie, považuji pohanství za „*živou mrtvolu*“, která především není schopna přejít do protiútoky, což ve výsledku znamená, že tlaku, kterému je schopna dočasně vzdorovat, nakonec podlehne. Tím však nechci příčiny zániku pohanství redukovat pouze na tento tlak, nicméně pokud jde právě o něj, je můj pohled tento.

²¹ Např. LINDSAYEM, *The Triumph of Christianity*, str. 112, který počítá s tím, že už po Iulianově smrti bylo křesťanství „*the religion of the Imperial household and of the great majority of the population*“, nebo částečně i SZIDATEM, *Usurpation*, str. 503, podle něž už se Eugenius během své usurpace nemohl spolehnout výhradně na pohany, zatímco Iulianus ještě mohl (což je ovšem jen dosti zjednodušené resumé jeho výkladu, který je podle mě problematický především v tom, že je vlastně sledem odpovědí na nepatřičně položené otázky). Zcela srozumně nicméně nejsem ani s odhadem KAEGIHO, *Twilight*, str. 249, dle něž pohané představovali 10-30% obyvatelstva římské říše na počátku 5. stol. a ne více než 1 či 2% na jeho konci a možná ani to ne, ba ani s názorem ALLEN, P., *Evagrius Scholasticus, the Church Historian*, Leuven 1981, str. 232 [*non videt*, místo cituje Michael Whitby cit. níže str. X v pozn. 36] „*it is impossible to believe that paganism was widespread in the Christian Byzantine empire of the sixth century, or that it was seen as a serious threat to Christianity*“, a nakonec ani s pohledem KAZHDANA – TALBOT, *Paganism*, str. 1552, dle nichž pohanství nepřezilo Iustinianovu vládu než jen jako „*component of Christianity*“, a to ve formě klasické tradice, nástroje vzdělání nebo kultovní tradice určitých míst či postav (totiž léčebných božstev, z nichž se stávali světcí). Naopak LOT, *La fin du monde antique*, str. 47 se podle mě oprávněně domníval, že pohané se stali v římské říši minoritou až teprve v průběhu 5. stol., STEIN, *Histoire*, II, str. 23 stejně oprávněně zdůrazňoval, že „*il ne faudrait pas sous-estimer les services que le paganisme pouvait rendre, comme renfort, à la cause d'illus*“, a velmi případně, dle mého názoru, situaci zhodnotil HALDON, *Byzantium*, str. 328n. „*it was, of course, impossible to eradicate such ancient traditions in a matter of a few years or even over two centuries, forming as they did central elements in people's day-to-day experience and practice and in their narratives of that experience and of their place in the world*“ a tamtéž, str. 330 „*the legislation of the sixth century demonstrates clearly enough that 'paganism' was still regarded as a living force in many parts of the empire*“. Nicméně, kromě těchto a podobných odhadů lze poukázat i na údaje statistické, byť pořízené na

Úvod

pronásledováno, protože bylo-li by to pronásledováno, neexistovalo by to. Je však dosti signifikantní, že tento vzorec používají především ti badatelé, kteří ve svých státech nemohli zažít komunistickou totalitu²². Ta totiž, dle mého názoru²³, ukázala, že ani

omezeném vzorku a jen určité konkrétní skupině obyvatelstva. MOFFATT, *Science Teachers in the Early Byzantine Empire*, str. 15nn. tyto údaje zjistila o učitelích přírodních věd (tedy filosofie, matematiky a medicíny) východní poloviny říše v období let 330-610. Pohané mezi nimi převažovali drtivě ve 4. stol. (z 23 známých bylo 16 pohanů a u zbylých 7 nevíme) i v 5. stol. (z 26 známých bylo 19 pohanů, u 6 nevíme a 1 židovský lékař byl přinucen přijmout křesťanství) a teprve v 6. stol. už jen mírně (z 13 známých byli 4 pohané, 3 křesťané a u 6 nevíme). O počátku 7. stol. si přílišnou představu učinit nemůžeme, protože víme pouze o 1, a to křesťanovi. Samozřejmě učitelé přírodních věd nejsou zrovna reprezentativní složkou obyvatelstva, na druhou stranu je ovšem fakt, že první známý křesťan se mezi nimi objevuje až v 6. stol. přinejmenším pozoruhodný. Tatáž badatelka udává i procentní poměry pro známé učitele uvedeného období jako celek (jichž je dohromady 306), tedy včetně učitelů oborů humanitních (rhetorika, právo, theologie), učitelů gramatiky a učitelů elementárních základů. I v tomto vzorku pohané ve 4. stol. převažovali (31,1% známých oproti 12,1% známých křesťanů) a stejně tak, i když už jen mírně, v 5. stol. (29,1% známých oproti 23,6% známých křesťanů), zatímco v 6. stol. už byli v menšině (9,7% známých oproti 27,4% známých křesťanů). Pro počátek 7. stol. nám k 1 známému křesťanovi přibude ještě 1 učitel, jehož náboženství zřejmě (nevypadl-li z tabulky) neznáme. Mezi učiteli jako celkem se tedy christianisace výrazněji prosadila až v 6. stol. Raban von Haehling a T. D. Barnes se zase věnovali otázce rychlosti christianisace politických elit římské říše, tedy aristokracie sloužící ve státních službách, přičemž výsledky toho prvního (HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, passim), totiž že k výraznější christianisaci této vrstvy došlo až v poslední čtvrtině 4. stol., ten druhý (BARNES, *Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy*, str. 135nn.) značně a z hlediska metodologického dosti oprávněně (nikoli však už, pokud jde o některé konkrétní postavy, s nimiž Barnes počítal jako se sebou prokázanými křesťany) zpochybnil, s tím, že zmiňovaný proces začal výrazně dříve a probíhal výrazně rychleji. Na druhou stranu si ovšem Barnes neuvědomil, že jeho výsledky mohou být nejen důkazem rychlejší christianisace římské aristokracie jako celku, ale také, a tím jsou podle mě mnohem spíše, důkazem, že křesťanství císařové prostě jen křesťanské aristokraty výrazně preferovali, bez ohledu na to, že stále tvořili mezi ostatními značnou menšinu.

²² Naopak třeba ČEŠKA, *Konfrontace minulosti a přítomnosti v pozdněřímském dějepisectví*, str. 43 je přesvědčen, že po vydání Theodosiova *Cod. Theod.* XVI 1,2 (k němuž srv. níže str. 20 s pozn. 109) „se každý autor, který by otevřeně odmítal pokonstantinovský vývoj ... vystavoval brozícímu ne-li ještě trestnímu postihu, tedy zcela jistě úřednímu zákazu šíření svého díla“. Že se pohané obávali hovořit otevřeně, byl přesvědčen i Andreas Alföldi, který právě před komunistickou totalitou ze své země raději emigroval (toto přesvědčení mu bohužel bez dalšího odkazu připisuje CAMERON, *Pagans*, str. 118). Téhož názoru byl nicméně i Gaston Boissier (srv. *tamtéž*), zatímco Y.-M. Duval Camerona kárajícího římskou pohanskou senátní aristokracii za pasivitu i vůči, řekněme, christianisaci kultury (k čemuž srv. výše str. IV) v následné diskusi upozornil, že „il ne faut pas oublier que nous sommes en un temps où il était dangereux d'attaquer le christianisme de face“ (DUVAL apud CAMERON, *Paganism*, str. 35). Naopak výše (str. IV v pozn. 18) uvedený postoj Camerona samotného je symptomatický, badatel, který strávil svůj život v demokratické společnosti, ve své argumentaci zcela samozřejmě počítá s principem ‚co není zakázáno, je povoleno‘. A podobně symptomaticky počítá jiný západní badatel s dalším samozřejmým principem, ovšem až moderního právního státu, totiž že rámec stanovený zákonem nelze překročit (srv. FOWDEN, *Bishops*, str. 65 „these (sc. laws) ... are anyway inapplicable to the Apamea incident“ a níže str. 160 s pozn. 230 další okolnosti tohoto případu), zatímco další dva obdobně s tím, že není myslitelné zpronevěřovat se původnímu smyslu přijatého úřadu (srv. níže str. 7n. v pozn. 34 Barbovo a Chuvinovo přesvědčení, že křesťanství císařové, kteří zastávali úřad *pontifica maxima*, nemohli už jen právě proto proti pohanským kultům vystupovat). Nepochopením, či spíše zjednodušováním mechanismů totalitního režimu, byť s odlišným výsledkem, je podle mě podmíněno i přesvědčení, že nevystoupil-li jeho představitel proti sobě nepřátelskému subjektu, lze to považovat za důkaz, že tento subjekt vůči němu nepřátelský vlastně nebyl (srv. WHITFIELD, *The Beauty of Reasoning*, str. 17n., který tímto argumentem obhajoval náboženskou neutralitu Hypatie, proti níž nevystoupil Kyrillův předchůdce na alexandrejském stolci Theofilos). Konkrétně u Camerona je však zajímavé, že hledí-li na věc z poněkud jiného úhlu pohledu, dospívá k názorům pro mě mnohem přijatelnějším, čímž mi ovšem trochu uniká jejich kompatibilitnost s těmi prezentovanými výše (str. IV s pozn. 18; určitě nejde o nějaký názorový vývoj, protože následující článek vznikl v období mezi oběma tamo citovanými), nicméně srv. CAMERON, *Empress*, str. 269, kde tento badatel uvažuje o nařčení z pohanství coby prostředku politického boje ve Východořímské říši poloviny 5. stol. (kterýmžto fenoménem jako takovým se v této práci nijak speciálněji zabývat nemohu, než pouze tehdy, kdy

totalita moderní doby není schopna vybudovat nepropustný systém. Předpoklad možnosti takový systém vybudovat na sklonku antiky a v raném středověku mi proto připadá naprosto nepatřičný²⁴.

Možnosti nastíněný problém podloženě posoudit chce tato práce rozšířit²⁵. Její další výrazný přínos však vidím i směrem k českému prostředí, v němž sice předsudky směrem k fungování totalitního režimu nenacházím, týká se ho však jiný problém. Mezi domácími renomovanými odborníky na dějiny pozdní antiky se totiž nikdo přímo posledními pohany a jejich interakcí s křesťanstvím nezabýval, a tím pádem nenacházejí zájemci o tento problém z řad badatelů, jejichž odborný zájem je mnohem širší, dostatek dostupných podkladů, a uchylují se proto k závěrům samostatným, ovšem nekompetentním²⁶.

Po nástinu účelu této práce už lze obrátit pozornost k ní samé. Její hlavní otázkou, nakolik ji lze formulovat pouze několika tázacími větami, tedy je, zda a případně jak byli poslední pohané v již christianizovaném římském imperiu pronásledováni a jaké máme naopak k dispozici příklady nějakého tolerantního chování k nim²⁷. Tradiční pohanské kultury totiž na počátku sledovaného období stále byly státem

lze na jeho základě usuzovat na situaci pohanů skutečných) a docela zajímavě, i když oprávněnost nejsem schopen zcela posoudit, je přirovnává k nařčení z komunismu v USA v 50. letech 20. stol.: „*not easily defined, but evil and sinister beyond definition and ... impossible to refute once made*“. Každopádně však vidí rozdíl mezi tímto a nařčením z hereze, protože heretici své přesvědčení obvykle neskrývali, zatímco o pohanech se věřilo, že je maskují dovedně udržovanou křesťanskou fasádou, a tak bylo z pohanství možné nařknout kohokoli, kdo tak (protože nebylo jasné jak) ani nemusel vypadat. K tomu nicméně Cameron dodává, že skuteční pohané se za onu křesťanskou fasádou nejspíše opravdu často skrývali, čímž tuto domněnku vytvořili. Zdá se tedy, že ačkoli byl Cameron přesvědčen, že se pohané mohli otevřeně vyjadřovat, a tedy nemuseli se skrývat, přesto počítá s tím, že tak činili.

²³ Autor této práce je sice naroden v roce 1978, přesto si však dovoluje se počítat k těm, kdo s naší totalitou mají vlastní zkušenosti, protože vyrostl v rodině režimem ne právě preferované (ovšem nikoli přímo disidentské), která byla s lehkými jím používanými mechanismy konfrontována, byť sám jejich fungování zpětně pochopil až v pozdějším věku.

²⁴ Názory moderních badatelů s tímto kompatibilní i pokusy odhalit příčiny toho stavu srv. níže str. 1 pozn. 2.

²⁵ A to především svým rozsahem a úzkým zaměřením právě na něj, protože v rámci drobnějších studií již závěry, s nimiž se do značné míry ztotožňuji, formulovány byly, ať už to je výše (str. II pozn. 8) shrnutý Harlův článek jako celek nebo některé momenty příslušné pasáže knihy Haldonovy, v níž srv. zejména HALDON, *Byzantium*, str. 329 „*the repressive measures of the state, while they certainly promoted the interests of the Church, were not themselves alone responsible for the long-term development and success of the new soteriology*“ (v kterémžto hodnocení se ztotožňuji především s tím, že represe byla jedním z činitelů, který potlačení pohanských kultů napomohl).

²⁶ Srv. PRCHLÍK, *Poslední pohané v christianizovaném římském imperiu*, I, str. 66nn. a TENTÝŽ, *Poslední pohané v christianizovaném římském imperiu*, II, str. 82nn., kde uvádím na pravou míru problematiku tvrzení především Radomíra Malého. V druhém z obou článků však je jednou zmiňován i Martin C. Putna, jemuž se více prostoru ve stejném smyslu dostane v dalších člancích této série.

²⁷ Naopak cílem práce rozhodně není jakékoli srovnávání pronásledování pohanů s dřívějším pronásledováním křesťanů, a už vůbec ne za účelem mravního hodnocení křesťanství a pohanství jako takových, což činí především Radomír Malý, jak je patrné i z úryvků jeho knihy citovaných v obou člancích

Úvod

podporovaným a některé jejich aspekty dokonce v určitém smyslu státním náboženstvím. Podíl pohanského obyvatelstva značně převyšoval podíl křesťanů a křesťanství ještě naopak bylo tímto státem pronásledováno. Na jeho konci je naopak státním náboženstvím křesťanství, obyvatelstvo je jakž-takž christianisováno (co do počtu i co do kvality) a to, co z tradičních kultů ještě zbývalo, bylo státem i církví pronásledováno stejně, jako bylo kdysi pronásledováno křesťanství. Vývoj událostí od jednoho k druhému však nebyl zcela plynulý a tato práce chce ukázat, jak rozličné mohly osudy posledních pohanů v tomto období být.

Hned na tomto místě je tak ale třeba vymezit, jak vlastně bude v této práci chápán samotný pojem „pohanství“, případně pojmy další, používané evidentně zástupně místo něj. Je totiž zřejmé, že díky více jak tisíciletému trvání antické civilizace a díky šíři území, na němž se rozvíjela, a množství místních kultur, s nimiž byla postupně konfrontována, se vyvíjely i původní náboženské představy Řeků a Římanů. Tento vývoj v této práci rozhodně reflektován být nemůže²⁸. Můj zájem musí být tedy definován jinak, než nějakou pozitivně formulovanou charakteristikou vzešlou právě z takové reflexe. Jak už však bylo naznačeno a bude i s dostatek dokumentováno, vystupovalo v době pozdní antiky křesťanství proti leckterým kultům nepřátelsky. A právě tento negativní postoj předmět mého zájmu vymezí: budou jím tedy právě tyto kulty, a to všechny, které stály mimo křesťanství²⁹ a které byly v daných oblastech

odkazovaných v předch. pozn. Proto pokud se snad přesto takového srovnání kdekoli dopustím, tak rozhodně ne za tímto účelem. Na druhou stranu budiž v rámci těchto drobných výjimek poukázáno na to, že rozhodně nesdílím dojem PUTNŮV, *Svět posledních římských pohanů v zrcadle Macrobových Saturnálií*, str. 17n., že „z kauzy „socha Victorie“ se zdá, že to nebo ono náboženství nečiní tolerantním nebo intolerantním jeho vnitřní podstata – nýbrž okolnost, je-li právě na postupu, nebo na sestupu, zda je světská moc právě zaštiťuje, nebo zatlačuje“ (proti kauze „socha Victorie“ – k čemuž, včetně toho, že o „sochu“ v ní nešlo, srv. níže str. 188nn. – staví Martin Putna právě pronásledování křesťanů v prvních třech staletích n. l. a k tomu i ohrožení (?) křesťanství ze strany dnešní sekularisované západní společnosti a islámu). Proti autoritě Putnově ostatně stojí i názor Davida Huma, dle něž „jest s modlářstvím sdružena ta zřejmá výhoda, že ono, obmezujíc moc a úkoly svých božstev, přirozeně dopravá i božstvům jiných sekt a národů účastenství v božství a působí, že všechna ta různá božstva, jakož i obrady, boboslužby nebo podání dobře se vespolek snášejí. Theism jest toho opakem ... Jelikož uznává se toliko jediný předmět náboženské úcty, pokládá se uctívání jiných božstev za nerozum a bezbožnost. Tato jedinnost předmětu zdá se dále vyžadovati přirozeně jedinství víry a obradů a poskytuje lidem úskočným záminku, aby odpůrce své označovali jako lidi bezbožné a předměty msty božské i lidské. ... Nesnášenlivost téměř všech náboženství blásajících jediného Boha jest stejně pozoruhodnou jako opačná zásada polytheistův. ... jestli mezi křesťany Angličané a Hollandané přijali zásady snášenlivosti, pochází zvláštnost ta z pevné rozhodnosti úřadů občanských oproti stálému usilování kněží a pobožníků“ (HUME, *Přirozené dějiny náboženství a Rozmluvy o náboženství přirozeném*, str. 41nn.). K věci se dále váže i má domněnka anticipovaná výše str. IVn. v pozn. 19, totiž že pohané ve velké většině absolutně nepředvídali postup, který vůči jejich kultům křesťanství císařové uplatní. Sami totiž kdysi křesťanství pronásledovali coby náboženství škodlivé, zatímco své kulty považovali za říši nezpochybnitelně prospěšné. K celému problému srv. výše str. IV s pozn. 19.

²⁸ Zcela opomíjena tak bude i otázka případného sblížení pohanského a křesťanského myšlení, např. určitými tendencemi k monotheismu, které se v době pozdní antiky objevují i mimo křesťanství (a judaismus), k čemuž srv. např. GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 25nn.

²⁹ Respektive, které nepracovaly s postavou Ježíše Krista, proto bude v této práci opomíjen i

praktikovány od starověku, před jejich christianisací, tedy nejen tradiční řecko-římské, ale i orientální³⁰. Opomíjet naopak budu kultury přinesené barbarskými nájezdníky, zejména Germány a Slovany.

Dalším problémem, jehož řešení je dobré předeslat už zde, je problém metodologický, respektive přístupu k pramenům³¹. Tato práce musí čerpat z velkého množství méně známých pramenů, navíc často charakteru, který předem budí nedůvěru. Toto krátké exposé má proto sloužit především k jejich základnímu souhrnnému představení i k přiblížení mého přístupu k nim. V textu samotném se pak tu i onde objeví jednotlivé poznámky osvětlující můj postoj k některým konkrétním pramenům či zprávám, avšak nesystematicky. Samo o sobě je to řešení samozřejmě provisorní, pouze pro účely této práce. Budu-li téma nadále rozvíjet, bude třeba vypracovat v jeho rámci zvláštní pramennou studii a posoudit možnosti jednotlivých pramenů detailněji. Rámec a zejména prostorové možnosti této práce však taková studie přesahuje.

Co se týče mého přístupu k pramenům obecně, je třeba především zdůraznit, že je zcela opačný od úporné snahy usvědčit dobové prameny ze snahy potomky oklamat, zejména ty žijící o půl druhého tisíciletí později³². Můj přístup vychází z toho, že předpokládám, že doboví dějepisci, ale i leckterí hagiografové měli primární zájem na

manicheismus. A též opomíjen bude samozřejmě judaismus, byť ho právě nastíněná vymezení nevyklučují.

³⁰ Tedy v zásadě v duchu pojetí, vůči němuž se vymezoval J. J. O'Donnell (srv. výše str. IV v pozn. 19). Opominuta tak zatím zůstane otázka, co to vlastně znamenalo být v 5. či 6. stol. pohanem, budiž zde pouze stručně shrnuto, že samotný O'DONNELL, *Demise*, str. 52 rozlišoval mezi dvěma pojetími pohanství, totiž „praktikováním pohanských kultů“ a „tolerantním přístupem k náboženským otázkám“, přičemž širší, v níž je v moderním bádání tohoto výrazu užíváno, dle něj často odpovídá spíše to druhé. KAZHDAN – TALBOT, *Paganism*, str. 1551n. rozlišovali tři jakési hlavní proudy v pozdně antickém pohanství, a to politický, intelektuální a kultický, první pramenící z náboženské indiferentnosti armády, posilované stálým přílivem barbarských bojovníků, a z vlivu senátní aristokracie, druhý kvetoucí především v 5. stol. a třetí rozšířený zejména na venkově. Z dosti podobné perspektivy rozlišoval HALDON, *Byzantium*, str. 329 sice jen dva typy pozůstatků pohanství v době po jeho zákazu, a to jednak snahu společenských elit a vzdělaných vrstev zachovat tradiční způsob života a systém hodnot a jednak slepě přejímané představy a praktiky venkovského obyvatelstva, čímž pádem však Haldonův první typ v podstatě odpovídá prvnímu i druhému Kazhdanovu a Talbot, zatímco Haldonův druhý by se zřejmě z velké části překrýval s jejich třetím. Každopádně Harlova výše (str. II pozn. 8) shrnutá argumentace v podstatě s žádnými typy nepočítá, než jako se zvláštními projevy O'Donnellova prvního, Haldonova druhého a Kazhdanova a Talbot třetího, což je pojetí, k němuž sám tíhnu mnohem spíše. V této práci proto ani já s žádným rozlišováním pracovat nebudu a se všemi dochovanými zprávami a indiciemi budu nakládat jako se součástmi jednoho celku. Z toho důvodu se též přidržím zavedených označení „pohan“ a „pohanství“, a to i Haldonovi navzdory, protože ten tyto termíny prohlašuje za zavádějící a poplatné nekritickému přijetí středověkého vyjádření pohany a zavržení.

³¹ A to i z toho důvodu, že celá práce je především shromážděním pramenných informací, reflektovaných samozřejmě s ohledem na sekundární literaturu, ovšem tato literatura zatím nemohla být v jejím rámci prostudována zevrubně a už vůbec ne kompletně.

³² Takový přístup totiž zaznamenávám v populárně naučné literatuře překládané v poslední době do češtiny, zejména u COLLINSE, R., *Evropa raného středověku 300-1000*, Praha 2005 a JONESE, T. – EREIRY, A., *Barbari. Neotřelý pohled na dějiny Římské říše*, Praha 2008.

Úvod

důvěryhodnosti svých děl, protože ta by v opačném případě neplnila svůj účel. Jejich líčení je tak odrazem toho, co bylo v jejich době důvěryhodné, a důvěryhodné to jistě nemohlo být ve chvíli, kdy by si nepokrytě vymýšleli. Z tohoto přístupu samozřejmě existují výjimky, ale jistě právě pouze výjimky³³.

Při práci s prameny jsem samozřejmě narážel na nejrůznější problémy. Na ty, s nimiž bylo možné se vypořádat nějakým jednotným postupem, zde upozorním. Problémem části pramenů je jazyková bariéra, neb jsou dochovány pouze v jazycích neklasických³⁴. Jejich konsultace v těchto jazycích je bohužel nad mé možnosti, jakožto klasický filolog ovládám samozřejmě latinu i řečtinu a prameny dochované v těchto jazycích konsultuji právě v nich. V případě textů dochovaných koptsky, syrsky, aithiopsky či arabsky se však musím spokojit pouze s paralelními překlady do moderních jazyků či latiny. Byla-li by totiž tato práce ochuzena o informace pocházející právě z těchto pramenů, byla by ochuzena zcela zásadně³⁵.

Dalším problémem je, že často musím vycházet z pramenů, jejichž primárním účelem není zachovat historické informace, ale dokázat vyjimečnost svého hrdiny. To samozřejmě neznamena, že by jejich autoři nutně museli své líčení vědomě zkreslovat, jistě však přinejmenším postrádali potřebnou dávku kritičnosti. Na druhou stranu, zcela totéž leckdy platí i pro některé autory historických děl. Každopádně však platí, že s těmito prameny jsem obeznámen především díky tomu, že s nimi pracuje sekundární literatura, takže lze říci, že důvěřuji především takovým pramenům, jimž důvěřovali i badatelé přede mnou³⁶.

³³ V tomto smyslu zcela sdílím nadšení Treadgoldovo z myšlenky vyjádřené Arnaldem Momiglianem, které on sám vyjádřil tím, že ji učinil mottem své poslední knihy, srv. TREADGOLD, *Historians*, str. VII (nečíslovaná) „*The question is: can we save for ourselves and for our successors this immemorial tradition, this long-standing delight, of talking to past historians as if they were our senior colleagues? I would hope that our urge to reinterpret the past in our own terms will not make us forget that these ancient historians were after all trying to help us. From their point of view, with their own limitations, they were trying to communicate to future generations what they saw or read about events they considered to be important. What else are we trying to do ourselves?*“ (Tento citát nacházím u MOMIGLIANA, *Polybius between the English and the Turks*, str. 140.)

³⁴ Většinou se sice jedná o překlady řeckých originálů, nicméně dnes jsou dochovány pouze právě tyto překlady.

³⁵ Tento přístup uplatňují specialisté na toto období vzeší z řad klasických filologů či historiků antiky standardně, respektive jsem nezaznamenal, že by některý z nich pracoval s těmito texty v originálech.

³⁶ Přičemž sdílím názor WHITBYHO, *John of Ephesus*, str. 113n., který upozorňuje na to, že skepse některých badatelů k tomu, co křesťanští autoři líčí jako zbytky pohanství, může být ovlivněna jejich vlastní představou toho, jak by měl probíhat „nevyhnutelný“ triumf křesťanství nad „omyly“ pohanů. Současně však také poukazuje na možnou příčinu, proč se zejména hagiografové raději uchýlovali k motivu obracení pohanů, a to v tom, že to bylo téma, kde bylo lze očekávat souhlasný postoj křesťanského čtenářstva v otázce, kde je dobro a kde zlo, na rozdíl třeba od sporů christologických, kde byly odpovědi méně jednoznačné. V tom s ním však už nesouhlasím, byť tedy zatím v rámci spíše jakési úvahy, než pečlivým studiem podložené interpretace. Nemám nicméně dojem, že by autoři hagiografických spisů usilovali o co nejširší přijetí svých děl. Sami naopak bývali velmi rozhodně přesvědčeni o tom, kde je dobro a kde zlo, a to

Úvod

Součástí líčení těchto pramenů bývají často zázraky. Můj postoj k nim je takový, že s nimi zásadně nepolemisuji, a to jednak proto, že moderní bádání leckdy nachází možnosti jejich přirozeného vysvětlení³⁷, především však vycházejí z předpokladu, že zařazení vylíčení zázraku do textu je odrazem víry, že k zázraku skutečně došlo. Tato víra má podle mě leckdy na vývoj událostí mnohem větší význam, než to, zda se zázrak opravdu stal. Proto spíše než ze vzorce, že vše, co je líčeno v návaznosti na zázrak, je ahistorické, protože zázrak je nereálný, vycházím ze vzorce, že události navázané na zázrak leckdy historické jsou, protože jejich *spiritus movens* nebyl zázrak sám o sobě, ale víra, že k zázraku došlo.

Druhým problémem těchto textů je jejich značná topičnost. S takovými prameny se však podle mě pracuje špatně ve chvíli, kdy potřebujeme rekonstruovat průběh událostí a z něj pak vycházet při rekonstrukci událostí navazujících a vyplývajících. V této práci však z takových pramenů budu vycházet nejčastěji při představení situace

i (či dokonce především) v rámci sporů christologických a theologických, a svými díly leckdy zamýšleli tuto své přesvědčení propagovat. V drtivé většině spisů, z nichž jsem čerpal, vystupují pohané jen okrajově, zatímco hlavním cílem světcovým bývají právě (z hlediska autorova) heretici. Whitby nicméně dále poukazuje na problémy „terminologické“, dané jednak tím, že z pohanství mohou být v pramenech některé osoby obviňovány vinou nepřátelství autorů těchto pramenů vůči sobě, ale také tím, že přijetí křesťanství u většiny obyvatelstva neznamenal okamžité současné opuštění všech aspektů doposavad praktikované kultické praxe, přičemž ovšem horlivý biskup, který na zbytky takové praxe narazil, ji chápal jako projev pohanství buď proto, že podle jeho názoru skutečným odpadnutím od víry mohla hrozit, nebo aby si obrácením „pohanů“ zvýšil reputaci. V tom Whitbymu za pravdu opět dávám, nicméně podotýkám, že primárním účelem této práce zatím nebude mezi těmi (a tím), koho (a co) křesťané (a křesťanství) vnímali jako své protivníky, přísně rozlišovat a jakkoli je klasifikovat. Zajímat se budu především o to, jak se sami křesťané a křesťanství s těmito prvky vypořádali jako s celkem a na vnitřní rozdíly mezi nimi budu poukazovat jen v rámci možností, ale nikoli systematicky.

³⁷ Poměrně recentní je pokus badatelů z Department of Atmospheric and Oceanic Sciences, University of Colorado a Earth System Laboratory, National Center for Atmospheric Research objasnit okolnosti přechodu Hebreů vedených Mojžíšem přes Rudé moře vylíčený v *Exod.* 14. Jejich studie je dostupná na <http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0012481>, výtah z ní na <http://www2.ucar.edu/news/parting-waters-computer-modeling-applies-physics-red-sea-escape-route>. Pokud jde o římské dějiny, lze zmínit domněnku, že proslulý „zázračný déšť“, který dle CASS. DIO LXXI 8–10 (s Xifilínovou „křesťanskou“ versí v § 9) zachránil Marca Aurelia s vojskem z obličení barbary, byl způsoben ložiskem methanu nedaleko Hodonína, kde podle téže rekonstrukce mělo k události dojít, respektive tím, že jeho jílové nadloží vlivem horka popraskalo a tlak plynu způsobil mohutné erupce, doprovázené výrony artézské vody (tak GALATÍK, *Zázračný déšť Marca Aurelia*, str. 48; nutno však dodat, že důvěryhodnost článku velmi snižuje jeho jazyková úroveň – např. místní jména, a to nejen latinská, v něm leckdy nejsou řádně skloněna, což působí dojmem, že se jedná o počítačový překlad z angličtiny, což by mě ovšem překvapilo vzhledem k jeho obsahu – i způsob práce s literárními prameny, Cassius Dio i *Historia Augusta* jsou citovány česky, aniž by ovšem byl jakkoli indikován původ (pro mě neznámého) českého textu a chybí ostatně i citace jako takové). Vysvětlení poněkud vágních narážek panegyristových na to, že Constantinus měl (v roce 310) spatřit Apollóna v doprovodu bohyně Victorie, k nimž srv. *Paneg. Constantin. August. dict.* (= *Paneg. Lat.* VII [VI]) 21,4–5, nabídl WEISS, *The Vision of Constantine*, str. 237nn., dle něž mělo jít o halový jev. TREADGOLD, *Historians*, str. 156 zase zcela přijatelně vysvětluje zázrak líčený u THEODORET. *Hist. relig.* 9,5–8, dle něž byla Theodóretova matka zbavena očního neduhu poté, co na radu mnicha Petra z Galatie přestala nosit šperky a luxusní oděvy a používat kosmetiku – na níž zřejmě byla alergická.

Úvod

jako celku, tvořeného jednotlivými komponenty, z nichž některé konkrétní podezření budít mohou. V takovém případě však podle mě topičnost nejde proti historické skutečnosti. Topos v historických pramenech totiž, domnívám se, nemůže fungovat jako topos, není-li historickou skutečností podložen. Zahrnu-li tak do vylíčení celkové situace komponent, který sám o sobě je pouze topem vytvořeným podle nějakého vzoru, je to podle mě oprávněné, protože zahrnutí tohoto topu je vlatně zahrnutím jeho historického vzoru. Jinými slovy, výskyt topu v literárním díle je odrazem jakési, řeklo by se dnes, společenské objednávky. Ta však samozřejmě, vyžaduje-li zařazení tohoto topu do historického pramene, vyžaduje jistě i uplatňování jeho obsahu v praxi. Pregnantněji řečeno, topy v nichž jsou pohané vystavováni nějakému násilí, by podle mě nevznikaly ve společnosti, v níž by pohané pronásledováni ve skutečnosti nebyli, ba ani ve společnosti, která by jen trpělivě čekala na jejich přirozený zánik.

Jako poslední je třeba objasnit i některé formální stránky práce, zejména způsob práce se jmény historických postav a jmény místními. Pokud jde o jména zachovaná v pramenech řeckých a latinských, hlásím se hrdě k tomu, co jsem deklaroval v jedné ze svých recenzí v Aurigovi³⁸, a v zájmu zachování jednotnosti je používám zásadně v jejich nepočestlé podobě, pokud jde o jména vlastní, a taktéž v nepočestlé podobě a v původních rodech a číslech, pokud jde o názvy měst, zde nicméně s určitými výjimkami, jednak konkrétně v těchto případech: Řím, Athény, Karthágo, Konstantinopolis, Syrákúsy a Delfy a jednak obecně u všech obcí, která mají v názvu výraz -polis, jemuž nepředstavují původní řecké genitivní -ú-, ale, jak je v češtině zvykem, -o-. To však platí pouze pro nominativy singuláru i plurálu, v ostatních pádech dávám naopak přednost české koncovce (tedy ‚Karrhai‘, ale ‚Magnus z Karrh‘). Co se pak týče jmen dochovaných v pramenech koptských, syrských a dalších³⁹, používám jejich rekonstruovanou podobu řeckou či latinskou, což si dle mého názoru mohu dovolit, protože tyto texty jsou většinou stejně překlady právě z řečtiny či z latiny, a má to pro mě tu výhodu, že s těmito formami na rozdíl od těch koptských či syrských či jiných pracovat umím, zatímco u oněch forem bych si nebyl jist ani jejich správnou transkripcí (takže např. postavu, která se koptsky jmenuje $\text{ϣ}\text{ε}\text{ν}\text{ο}\text{υ}\text{ϥ}$ nebo $\text{ϣ}\text{ε}\text{ν}\text{ο}\text{υ}\text{ϥ}\text{ε}$ a moderní badatelé ji dle zvyklostí ve svých jazycích nazývají ‚Shanūdah‘, ‚Schnoudi‘, ‚Sénuti‘, ‚Schenute‘, či ‚Šenúte‘, označují já jako ‚Sinúthios‘).

Z předchozích odstavců je v podstatě patrné i řešení, které jsem zvolil pro další

³⁸ PRCHLÍK, *rec. Manfred Clauss, Konstantin Veliký*, str. 172.

³⁹ K nimž srv. výše str. X.

Úvod

problém, totiž transkripci řeckých jmen. V našich podmínkách jsou dnes používány v podstatě už jen dva způsoby, jednak přepis se všemi vyslovovanými délkami (tedy např. ‚Afrodité‘) a jednak pouze s těmi, které jsou přímo rozlišovány v abecedě (tedy ‚Afrodíté‘). První způsob reprezentují především v sedmdesátých letech vydané *„Encyklopedie antiky“* a *„Slovník antické kultury“*, druhý dnes prosazuje nakladatelství OIKOYMENH. Já však dávám přednost tomu prvnímu, protože nemate čtenáře právě takovými tvary, jako je ‚Afrodíté‘.

Dalším formálním problémem je ten, který v předmluvě prvního vydání svého překladu Ammiana Marcellina velmi pěkně vystihl Josef Česka, tedy zda u té které konkrétní postavy dát přednost řecké či latinské podobě jejího jména⁴⁰. Já osobně dávám při výběru v první řadě přednost původu jména a je-li tento natolik evidentní, případně je-li jméno v tom kterém jazyce i obecným výrazem, takže jeho převedení do jazyka druhého by rušilo, ponechávám jej v jazyce jeho původu, i když třeba jeho nositel pocházel z druhé poloviny říše, či se dokonce jako literát oním druhým jazykem vyjadřoval (zejména pokud jde o porečťování jmen latinských, zatímco opačnému postupu se až tak nebráním, proto opět ‚Magnus z Karrh‘, a nikoli ‚Magnos‘, zatímco Quinta Aurelia Symmacha samozřejmě nazývám v nominativu ‚Symmachus‘ a nikoli ‚Symmachos‘). Latinisované podobě dávám někdy přednost i přesto, že genuině latinským komponentem je pouze přípona (proto ‚Sebastianus‘), a stejně tak ve chvíli, kdy je řecké jméno součástí víceslovného jména latinského, v němž by, dle mého názoru, řecká forma, které by jinak si byla dána přednost, opět rušila (proto ‚Flavius Taurus Seleucus Cyrus Hierax‘, a nikoli ‚Seleukos‘, ‚Kýros‘ a ‚Hieráx‘). Pokud převedení do druhého jazyka neruší, užívám tu podobu jména, kterou považuji za nositeli bližší, ať už tím, v které polovině říše se s ním setkáváme, případně co víme o jeho původu či mateřském jazyce. Kritéria zde asi nelze jednoznačně stanovit, přesto neočekávám kolem těchto podob nějaké spory.

⁴⁰ ČEŠKA, *Výmluvný svědek pozdní antiky*, str. 16.

Obsah

I, TRADIČNÍ KULTY A IMPERIÁLNÍ LEGISLATIVA	1
Constantinus I.	2
Constantinus II.	7
Constans	7
Constantius II.	9
Magnentius	12
Iulianus	13
Iovianus	13
Valentinianus I.	16
Valens	18
Gratianus	19
Valentinianus II.	19
Theodosius I.	20
Eugenius	23
Arcadius	24
Honorius	25
Theodosius II.	26
Iohannes a Valentinianus III.	29
Markiános	30
Maiorianus	30
León I.	30
Procopius Anthemius	31
Zénón	31
Anastasios	32
Iustinus	33
Iustinianus	33
Maurikios	36
Hérakleios	36
León III.	37
León VI.	37
Rómános I.	38
Možnosti existence dalších nedochovaných zákonů	38
Germánští králové	39

Křesťanský tlak na státní legislativu	40
Koncily	42
Papežové	45
Předběžný závěr	45
II, PŘÍKLADY TOLERANTNÍHO POSTOJE VŮČI POHANŮM	46
Magistráti	46
Východ	47
Západ	53
Pochybné případy	62
Intelektuálové	68
Kněží	75
Významní provinciálové	77
Nepřerušené praktikování kultů	78
Nejisté případy	81
Vyjadřování nonkonformních myšlenek	82
Existence pohanských spolků	84
Slavení pohanských svátků	85
Nerušená existence pohanů	88
Nejisté případy	91
Přežívání pohanských představ a zvyků	92
Péče o pohanské kulturní památky	94
Dobrovolné konverse	96
Magistráti	96
Intelektuálové	103
Kněží	106
Provinciálové	107
Hromadné obracení obyvatelstva	109
Místa kultické praxe	109
Apostasie	112
Pohané utíkající se o asyl do kostelů	115
Toponyma	116
III, PŘÍKLADY NETOLERANTNÍHO CHOVÁNÍ K POHANŮM	117
Magistráti	117
Zatajování vlastního přesvědčení	117
Nedobrovolné konverse	118

Zastavený karierní postup	124
Propouštění z úřadů	124
Vyhnanství	125
Lynčování	125
Systematické vystoupení Iustinianovo	125
Procesy s krutými tresty smrti za Tiberia II. a Maurikia	126
Nejisté případy	129
Pohanství jako záminka	131
Pohanství neprávem zpětně projektované	133
Pohané postižení z nenáboženských důvodů	134
Intelektuálové	136
Nevyjadřování nonkonformních myšlenek	136
Opuštění potenciálně závadné činnosti	141
Zatajování vlastního přesvědčení	141
Zákaz výkonu povolání	142
Nedobrovolné konverse	142
Dočasný exil	144
Zatýkání a věznění	145
Tělesné násilí	145
Popravy	146
Lynčování	146
Kněží	148
Významní provinciálové	151
Pohanské obřady	153
Nedobrovolné křty hromadné	153
Hromadná pronásledování	156
Chrámy	160
Constantinus I.	161
Od Constantia II. po Theodosia I.	162
Sarápeion a Kanópos	164
Eleusis	166
Marneion v Gaze	167
Poslední egyptské chrámy	168
Chrám římského Capitolia	168
Chrám bohyně Caelestis v Karthágu	169

Poslední západní svatyně na Monte Cassinu	169
Nejisté případy	169
Volně stojící sochy	171
Posvátné okrsky	172
Pohřebiště	172
Posvátné stromy	172
Stavby nenáboženského charakteru	173
Quasiliterární památky	173
Literatura	174
Magické knihy	174
Protikřesťanské spisy	179
Hromadné ničení nespécifikovaných knih	181
Nejisté případy	185
Knihy zničené dobrovolně v rámci konverse	187
Symboly a instituce	188
Oltář Victorie v římském senátu	188
Olympijské hry	190
Lupercalia v Římě	191
Athénská Akadémie	191
Podezřelé případy	194
Situace alexandrejské filosofické školy	194
Věštírny	195
Tradiční trest pohřbívání Vestálek zaživa	196
Stilicho	197
IV, VÝHLED DO DALŠÍCH STALETÍ	199
7. století	199
8. století	202
9. století	203
10. století	204
Appendix A, Protikřesťanské spisy	205
Appendix B, Okolnosti zániku dějepisného díla Eunapiova	212
ZÁVĚR	233
ZKRATKY	243
SEZNAM LITERATURY	250

I, TRADIČNÍ KULTY A IMPERIÁLNÍ LEGISLATIVA¹

To, co mělo osudy pohanů ve sledovaném období určovat především, byly samozřejmě říšské zákony. Proto se budu nejprve věnovat jim a v jakémsi přehledu vývoj imperiálního zákonodárství v souvislosti s tradičními kulty nastíním.

Tato kapitola ovšem má být spíše přehledová, a proto z ní budou v podstatě programově vypouštěny některé úhly pohledu, které samy o sobě mají důležitost prvořadou, pro naši otázku však nepříliš velkou. Za takovou považuji zejména motivaci, která jednotlivé císaře k vydání jejich zákonů vedla a která je leckdy známa, zde však nebude příliš reflektována – pro můj aktuální zájem je především důležitý ten samotný fakt, že daný zákon byl daným císařem vydán, zatímco při následném řešení otázky, proč byl vydán, by celá práce nabyla rozměrů olbřímých až nezvladatelných, aniž by to přineslo nějaký užitek. Řečeno lapidárně, zajímá mě v tuto chvíli především to, jaké osudy pohanů byly, či dle zákonů měly být, a nikoli to, proč takové byly, či měly být.

Dalším aspektem, který bude zmiňován jen příležitostně, je problém vymahatelnosti zákonů. Ostatně, detailní pohled z hlediska jednotlivých konkrétních zákonů není vzhledem k našim pramenům ani možný, spíše lze poukázat obecně na to, že vymahatelnost rozhodně nemohla být stoprocentní ani systematická². Co však je podle mého názoru třeba odlišit, jsou omezené možnosti platnost zákonů vymáhat a vědomá resignace na to je vymáhat či s tím dokonce rovnou ani nepočítat³.

¹ V této kapitole se hodlám zabývat jak zákony dochovanými v kodexech Theodosiově a Iustinianově, tak i citovanými literárními prameny či jimi parafrasovanými, případně jen zmiňovanými. Základní literaturou pro práci se zákony zachovanými v kodexech stále zůstává SEECK, *Regesten*.

² Skepticky se k možností tehdejší administrativy vyjádřil už JONES, *Empire*, I, str. viii. HEATHER – MONCUR, *Politics*, str. 48n. pak vypočetli překážky, na něž vymahatelnost zákonů v římské říši narážela, a to obrovské vzdálenosti, nedostatečné komunikační prostředky a těžkopádný byrokratický systém, jehož možnosti ovlivňovat místní komunity byly jen omezené, a zdůrazňovali, že efektivnost zákonů vždy závisela na aktivním přístupu úřadů. To vše ilustrovali LIBAN. *Orat.* XLVIII 15, kde je na možné procedurální překážky naráženo, a to konkrétně na to, že vydání zákona nemuselo být všeobecně známo, stejně jako to, kde je text zákona dostupný, a nemusel se najít nikdo, kdo by se o uplatnění zákona v konkrétním případě postaral. WHITBY, *John of Ephesus*, str. 117 byl stručnější, ale situaci viděl obdobně, když poukazoval na liknavost, pomalou komunikaci, přežívající pohany v imperiální administrativě a barbarské kontingenty v armádě. S tím, že ve 4. stol. troskotala protipohanská legislativa na tom, že většina úředníků, kteří měli její naplňování zajišťovat, byli stále pohané, počítal už dříve FOWDEN, *Bishops*, str. 55n. a podobný, byť ne zcela správně zhodnocený, ještě dřívější postřeh Lindsayův srv. výše str. In. pozn. 2, zatímco níže str. 54 v pozn. 50 srv. jízlivou poznámku Augustinovu, z níž plyne, že pohanští úředníci se s novou legislativou, byť šlo v tomto případě o zákony řešící vnitrokřesťanské spory, zřejmě opravdu příliš neztotožňovali.

³ S druhým zřejmě počítali badatelé citovaní v úvodu, k čemuž srv. výše str. In. K pravděpodobné souvislosti mezi frekvencí vydávání protipohanských zákonů a jejich účinností srv. i níže str. 45 pozn. 271.

Constantinus I.

Prvním římským císařem, jehož zákony vykazují jistou podporu křesťanství a zvýhodňování křesťanské církve oproti stoupencům ostatních náboženství a současně i určitá omezení praktik souvisejících s tradičními kultury, byl celkem pochopitelně hned první křesťanský (odmyslíme-li si dle některých pramenů⁴ tajného křesťana Philippa Araba) císař Constantinus. Nic takového ovšem nenacházíme v jeho proslulém *Ediktu milánském* z roku 313, který křesťanství, do té doby zakázané, pouze postavil na roveň všem ostatním kultům a zastavoval pronásledování křesťanů⁵, a stejně tak některé z jeho pozdějších zákonů sice hrozily nekřesťanům tvrdými tresty, nicméně pouze v případech, kdy tito křesťany nutili k pohanským obětem a náboženskou svobodu tak vlastně porušovali⁶.

Některé další Constantinovy zákony už nicméně křesťanskou církev různým způsobem zvýhodňovaly, či alespoň zviditelňovaly. Opravňovaly biskupy rozhodovat místo soudců spory, pokud o to strany, či později dokonce už jen jedna strana požádala⁷, umožňovaly křesťanské církvi přijímat dědictví⁸, povolovaly propouštět otroky na svobodu v křesťanských kostelech⁹, dnem odpočinku prohlašovaly neděli¹⁰, nebo třeba poskytovaly městům výhody, pokud v nich převládalo křesťanské obyvatelstvo¹¹. Jiné se pak zase obracely proti některým tradičním prvkům římského náboženství, byť důvody byly mnohem spíše politické než náboženské, a zakazovaly haruspikům a pravděpodobně též augurům navštěvovat pod jakoukoli záminkou soukromé domy, a to pod trestem upálení pro haruspika a zabavení majetku a deportace na ostrov pro toho, kdo by ho pozval, přičemž za ohlášení porušení zákazu slibovaly odměnu; veřejné provádění haruspicy i veškerých dalších tradičních náležitostí však naopak výslovně povolovaly¹². Další takové zákony či aspoň zmínky jejich existence se

⁴ EVSEB. CAES. HE VI 34; ANON. VALES. *Orig. Const. Imp.* 6,33.

⁵ Srv. LACT. *De mort. pers.* 48,2-12, zejm. §§ 2 a 4, respektive EVSEB. CAES. HE X 5,2-14, zejm. §§ 4 a 6. Kromě Constantina je ovšem pod tímto ediktem podepsán ještě jeho tehdejší spojenec Licinius, ten ho však později, v době obnoveného nepřátelství, sám porušoval (srv. EVSEB. CAES. HE X 8,8-10; 14-18; SOCRAT. SCHOL. I 3,2-4).

⁶ Zejména *Cod. Theod.* XVI 2,5 z roku 323.

⁷ *Cod. Theod.* I 27,1 z roku 318 (datace ovšem není jistá, navrhl ji nicméně SEECK, *Regesten*, str. 57). Na spory, kde o to požádala jen jedna ze stran, byť i druhá byla proti, rozšiřovala jejich pravomoc *Const. Sirmond.* 1 z roku 333.

⁸ *Cod. Theod.* XVI 2,4 z roku 321.

⁹ *Cod. Theod.* IV 7,1 z roku 321.

¹⁰ *Cod. Theod.* II 8,1 z roku 321.

¹¹ Jako ve fryžském Orkistu, srv. *CIL* III 7000 = *ILS* 6091 vers. 35-47.

¹² *Cod. Theod.* IX 16,1-2, oba z roku 319. Datum vydání prvního, a tím i jejich pořadí, je sporné, nám však jde především o jejich obsah jako celku, resumé sporu nicméně srv. u NOETHLICHSE, *Maßnahmen*, str. 21n. a 242 pozn. 133-136. V prvním jsou sice výslovně jmenováni pouze haruspikové, v *Cod. Iust.* IX

až v abundantním množství dochovaly mimo kodexy v literárních pramenech¹³.

Constantinus se však na druhou stranu zatím nikterak nezdráhal, šlo-li o využití právě těchto prvků ve prospěch státu, případně i sebe sama. Jeho další zákon výslovně nařizuje, aby v případě, kdy kteroukoli součást císařských paláců či veřejnou stavbu zasáhne blesk, byli haruspikové dle tradičního zvyku konsultováni a císař sám pak zpraven o výsledku (a navíc opět přiznává tuto možnost i komukoli jinému, ovšem s tou samou podmínkou, totiž že příslušné oběti nesmějí být konány doma)¹⁴, a zajímavý je i zákon, který sice zakazuje používání magie, ale jen té, která měla jiného poškozovat či

18,3, který je jinak totožný právě s *Cod. Theod.* IX 16,1, ale čteme totéž, co v *Cod. Theod.* IX 16,2, tedy nullus haruspex, nullus sacerdos, nullus eorum, qui huic ritui adsolent ministrare; že jsou výrazem sacerdos myšleni právě augurové se spolu s dalšími, jež sám cituje, dosti rozumně domníval NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 20 a 240 pozn. 123, a to proto, že společně s haruspiky právě augurové předpovídali budoucnost. Spojení praeteritae usurpationis officia libera zase vztahoval ALFÖLDI, *The Conversion of Constantine*, str. 77 k Maxentiově usurpaci, já však v jeho interpretaci opět souhlasím s NOETHLICHSEM, *Maßnahmen*, str. 21 a 241 pozn. 131, který cituje i další autority. Moderní badatelé v souvislosti s těmito zákony dále poukazují na fakt, že podobná nařízení vydali už Augustus a Tiberius (srv. CASS. DIO LVI 25,5; SVET. *Tib.* 63,1), GAUDEMET, *Législation*, str. 452n. dále na to, že trest smrti se za konsultace věcí týkajících se blaha císaře či nejvyšších státních záležitostí v římské říši uplatňoval už i ve 3. stol. (srv. PS.PAVLVS *Sentent. ad fil.* V 21,3), NOETHLICH, *Heidenverfolgung*, sl. 1152 na Diocletianův zákaz provozování astrologie z roku 294 (srv. *Cod. Inst.* IX 18,2) a CHUVIN, *Chronicle*, str. 30 přidává odkaz na nesouhlas dokonce samotného Platóna se soukromými kultury provozovanými v tajnosti (srv. PLAT. *Leg.* X 909a-910d). Případné považování těchto Constantinových zákonů za protipohanské by tak, použijeme-li shrnutí CLAUSOVO, *Konstantin Veliký*, str. 75, bylo chybou. Dle Clausse navíc dokonce navazují na nařízení Diocletianova, který si „přisvojil právo vykládat vůli bohů“. Oba zákony pak prohlašuje za namířené především proti politickému aspektu soukromého věštění, které se mohlo týkat osobnosti císaře, a podmíněné současnou eskalací napětí mezi Constantinem a Liciniem. KAHLOS, *Vettius Agorius Praetextatus*, str. 52 se též vyslovuje proti jejich chápání coby součásti nějakého tažení proti pohanským kultům, avšak připouští, že jednotliví místní úředníci je tak chápat a především využívat mohli.

¹³ EVSEB. CAES. *Vit. Const.* II 44 informuje o zákazu vysokým úředníkům obětovat; *ibid.* III 48,2 o vyloučení všech pohanských symbolů a obřadů z Konstantinopole (což potvrzuje i mnohem stručnější vyjádření OROS. *Hist. adv. pag.* VII 28,27; naproti tomu ale srv. IOANN. LYD. *De mens.* IV 2 ó δὲ Πραιτέζτατος ó ἱεροφάντης, ó Σωπάτρῳ τε τῷ τελεστῆ καὶ Κωνσταντίνῳ τῷ αὐτοκράτῳρῳ συλλαβὼν ἐπὶ τῷ πολιτισμῷ τῆς εὐδαίμονος ταύτης πόλεως κτλ. a informaci Ióanna Malaly níže v této pozn.); EVSEB. CAES. *Vit. Const.* III 58,1-2 o zákazu chrámové prostituce v Afroditině chrámů v Héliopolí (což potvrzuje i SOZOM. V 10,7); EVSEB. CAES. *Vit. Const.* IV 16 o zákazu vystavovat v chrámech císařovy obrazy (zpochybňování této informace SCHILLEREM, *Geschichte der römischen Kaiserzeit*, II, str. 214 odmítl jako neoprávněné GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 279 pozn. 28); EVSEB. CAES. *Vit. Const.* IV 23 o zákazu obyvatelstvu i vojákům jakýmkoli způsobem obětovat (dle NOETHLICHSE, *Heidenverfolgung*, sl. 1154 platil možná tento zákaz jen pro křesťanské sváteční dny, já však v textu možnost takového čtení nevidím); EVSEB. CAES. *Vit. Const.* IV 25,2-3 o zákazu kastrovat kněží božstva řeky Nilu v Alexandrii; OROS. *Hist. adv. pag.* VII 28,28 (a totožná zpráva i u ANON. VALES. *Orig. Const. Imp.* 6,34) a THEODORET. *HE* V 21,1 o zavírání pohanských chrámů; HIERON. *Chron.* 233b (a též PROSPER TIRO *Epit. chron.* 1035 a *Chron. Gall. a. DXI* 468) dokonce o jejich bourání; THEODORET. *HE* I 2,3 a V 21,1 o zákazu obětování obecně; ZOS. II 29,5 o zákazu věštění jako takového a IOANN. MALAL. *Chronogr.* XIII 13 [p. 324 Dindorf] o odnětí důchodů třem konstantinopolským chrámům těsně před Constantinovou smrtí. EVSEB. CAES. *Vit. Const.* II 45,1 a IV 25,1 pak dokonce tvrdí, že Constantinus vydal takové zákony, jimiž bylo provozování v podstatě všech prvků souvisejících s tradičními kultury zapovězeno – k tomu nicméně srv. níže str. 4n. I zde lze ovšem, přinejmenším v jednom případě, jak činí CHUVIN, *Chronicle*, str. 33, poukázat na vzor z minulosti, totiž na zákon Domitianův, jímž zakázal kastrovat chlapce obecně, za což ho chválí AMM. MARC. XVIII 4,5. Tentýž badatel (CHUVIN, *Chronicle*, str. 32n.) spolu s dalšími zdůrazňuje, že v případě podobných zákonů byla Constantinova motivace spíše obecně morální, než křesťanská.

¹⁴ *Cod. Theod.* XVI 10,1 z roku 320. Že Constantinus služeb haruspiků, alespoň v době tažení proti Maxentiovi, využíval potvrzuje i *Paneg. Constantin. August. dict.* (=Paneg. Lat. IX [XII]) 2,4.

odvádět od cudnosti, zatímco výslovně povoluje takto léčit a chránit pole¹⁵. Ani další aspekty tradičních kultů pak Constantinus, ať už z jakéhokoli důvodu, až tak zcela neodmítal¹⁶.

V moderní době se sice objevil názor, že Constantinus zakázal domácí oběti, nicméně neprosadil se¹⁷. Že pak už právě Constantinus (snad na podzim roku 324) zakázal pohanské oběti zcela, tvrdí sice Eusebios¹⁸, v kodexech však žádný takový zákon zachovaný není, a navíc mu přímo odporuje pozdější tvrzení Libaniovo, dle něž sice Constantinus okradl chrámy o jejich poklady, oběti však byly nadále konány¹⁹. Tvrzení Eusebiovo je navíc, dle moderních badatelů, podezřelé i proto, že takový zákon pouze zmiňuje, ale necituje jej. Co ale naopak cituje, je Constantinův *List východním provinciím* z téhož roku 324, v němž (i v duchu výše zmiňovaného *Ediktu milánského*) vyzývá zejména křesťany k respektování nekřesťanů a jejich kultu, byť jej prohlašuje za

¹⁵ *Cod. Theod.* IX 16,3 = *Cod. Iust.* IX 18,4 z roku 318 (k dataci srv. SEECK, *Regesten*, str. 62). GAUDEMET, *Législation*, str. 451n. na tento zákon jednak špatně odkazuje (skutečně se jedná o *Cod. Theod.* IX 16,3 a nikoli IX 8,3, takto označený zákon ostatně v *Cod. Theod.* ani není) a jednak tvrdí, že za provinění nařizoval trest smrti, což ovšem nenacházím ani v textu, ani v připojené *interpretatio*. Je ovšem pravda, že spojení *uindicare seuerissimis legibus a omne poenarum genus* jej ani nevyklučují.

¹⁶ A to nejen v době svého vítězství nad Maxentiem, kdy pohanským tradicím vzdorovat asi ještě nemohl, i kdyby chtěl. Díky *CIL* XI 5265 = *ILS* 705 totiž víme, že umberskému Hispellu Constantinus povolil vybudovat chrám zasvěcený jeho rodu Flaviů, ovšem s podmínkou, že *NE AE|DIS NOSTRO NOMINI DEDICATA CUIVSQVAM CON|TAGIOS(a)E SVPERSTITIONIS FRAVDIBVS POLLVATVR* (vers. 45-47), kterážto formulace sice působí určité rozepře mezi moderními badateli a ne zcela jasná je i přesná datace nápisu (viz níže v této pozn.), pro naše potřeby je však dostatečně výmluvný ten fakt, že se Constantinus ani ve třicátých letech 4. stol. pohanské tradici nebránil nikterak vehementně. Z dalšího nápisu pak plyne, že k chrámu patřil i pontifex rodu Flaviů (*CIL* XI 5283 = *ILS* 6623 vers. 4), zatímco od Aurelia Victora víme, že v Africe bylo po porážce Maxentia ustanoveno *sacerdotium ... Flaviae genti* (*AVR. VICT.* 40,28 a srv. GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 94, který je prohlašuje za odhlasované římským senátem). Dále lze poukázat i na známá fakta konsekrace Constantinova otce Constantia Chlora (že k ní došlo, vyplývá z *Paneg. Maximian. et Constantin. dict.* (= *Paneg. Lat.* VI [VII]) 3,3; 14,3, další svědectví, totiž konsekráčnických mincí a nápisná, shrnuje SCHILLER, *Geschichte der römischen Kaiserzeit*, II, str. 168 pozn. 4) a Constantinova setrvání v čele pohanského kolegia pontifiků (srv. *ZOS.* IV 36,4 a *CIL* VIII 8412 = *ILS* 696 vers. 4, na něž odkazuje PASCHOUD, *Zosime*, II 2, str. 419 pozn. 174). Moderní debatu kolem uvedené pasáže citovaného nápisu resumuje SALZMAN, *'Superstitio' in the Codex Theodosianus*, str. 186 pozn. 41, již doplňuje GAUDEMET, *Législation*, str. 453n. První badatelka přijímá Barnesovu dataci nápisu do let 333-335 a domnívá se, na rozdíl od badatelů, kteří hledali její přesný význam, že formulace má být, a to úmyslně, víceznačná, aby jí mohli být uspokojeni jak pohané, tak i křesťané, druhý je pro dataci Gascouovu do roku 337 a pro chápání výrazu *superstitio* ve smyslu praktik magických, nikoli náležitých k oficiálnímu kultu. Já sám jsem ještě poněkud jiného názoru, dle mého vyplývá Constantinův postoj z jeho nepochopení, a dost možná úmyslného, toho aspektu křesťanství, který podobné praktiky zapovídá. Totéž nepochopení se pak zračí i v jeho zákonech povolujících věštění na veřejnosti a praktikování bílé magie.

¹⁷ Na základě formulace v *Cod. Theod.* XVI 10,1 *dummodo sacrificiis domesticis abstineant, quae specialiter prohibita sunt* se tak domníval Karpp, jež cituje i odmítl NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 23n. a 244 pozn. 145nn., protože takový krok považoval v Constantinově době za nepředstavitelný. Jádrem sporu však je výraz *specialiter*, Karpp jej totiž chápal ve významu „*ganz besonders*“, zatímco Noethlichs v něm viděl protiklad ke *generaliter*, tedy ve významu „*in diesem besonderen Falle*“.

¹⁸ EVSEB. *CAES. Vit. Const.* II 45,1 a srv. i *SOZOM.* I 8,5. Není mi jasné, v čem vidí HEATHER – MONCUR, *Politics*, str. 51 specifikaci, že šlo pouze o oběti krvavé (předtím na str. 50 v pozn. 19 odkazují, pokud jde o zákaz obětování, na EVSEB. *CAES. Vit. Const.* II 44–45, k obsahu II 44, též této specifikace prostého, srv. výše str. 3 v pozn. 13).

¹⁹ Srv. *LIBAN. Orat.* XXX 6 a k tomu *ibid.* XXX 37.

klam²⁰. Johannes Geffcken pak zdůrazňuje opatrné Constantinovo balancování mezi křesťany a pohany, charakteristické užíváním neutrálního termínu ‚božstvo‘²¹, zatímco Manfred Clauss poukazuje na fakt, že když naopak ke konci Constantinovy vlády začali někteří křesťanští úředníci vystupovat proti pohanským kultům, potvrdil Constantinus zcela bez problémů jejich kněžím jejich tradiční privilegia²². Eusebiova zpráva však dle něj nemusí být nutně výmyslem – a přihlédnuto k dalšímu prameni být ani nemůže²³ –, dle Clause je totiž možné, že zákon zakazující pohanské oběti skutečně mohl být v euforii z definitivního vítězství nad Liciniem vydán, ale po nahlédnutí nemožnosti jeho prosazení právě *Listem východním provinciím* v podstatě odvolán²⁴. Vyloučit nelze ani návrh Petra Heathera a Davida Moncura, dle nichž byl Constantinův zákon namířen jen proti krvavým obětem, a dokonce nezahrnoval ani *taurobolium*²⁵.

²⁰ Srv. EVSEB. CAES. *Vit. Const.* II 56.

²¹ GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 94.

²² Srv. CLAUSS, *Konstantin Veliký*, str. 77. Sám Clauss je sice necituje, ale má zřejmě na mysli *Cod. Theod.* XII 1,21 z roku 335 a *Cod. Theod.* XII 5,2 z roku 337.

²³ Že zákon tak přísný ve skutečnosti nikdy neexistoval, se domníval DRAKE, *rec. Barnes, Constantine and Eusebius*, str. 464n., který upřednostnil tvrzení Libaniovo (srv. výše str. 4 s pozn. 19), považuje ho za důvěryhodnějšího svědka než Eusebia, jakož i již zmíněný fakt, že zákon není Eusebiem citován. BARNES, *Constantine's Prohibition of Pagan Sacrifice*, str. 71n. však oprávněně poukázal na formulaci pozdějšího zákona Constantova: *quicumque contra legem diui principis parentis nostri et hanc nostrae mansuetudinis iussionem ausus fuerit sacrificia celebrare* (*Cod. Theod.* XVI 10,2, k němuž srv. níže str. 7n. s pozn. 34 a 35). To, že zákon není Eusebiem citován, lze dle něj vysvětlit tak, že měl formu reskriptu, a Eusebios tak jeho text ani nikdy neviděl a znal jej pouze z jeho praktického uplatňování římskými magistráty. Každopádně naopak právě jeho považuje Barnes za důvěryhodnějšího, jelikož Libaniovo svědectví je psáno až s odstupem asi padesáti let, jeho formulace se přímo netýká zákazu obětí a lze ho prý podezírat z účelovosti jeho argumentace (citovaná řeč je známou apologií *Pro templis*). S Barnesem, jak vyplývá z dalšího výkladu, souhlasím, a to i přesto, že proti existenci zákona se vyslovil i GAUDEMET, *Législation*, str. 454n., který zmiňovanou narážku ze zákona Constantova považuje za příliš vágní oproti faktu, že zákon samotný není dochován v kodexech. Jejich kompilátoři, byť provedli určitý výběr a kodexy tak rozhodně nejsou stoprocentně reprezentativní, by dle Gaudemeta ale právě takový zákon jistě neopominuli. Určitý pokus o řešení nabídl i NOETHLICH, *Heidenverfolgung*, sl. 1154, který obecně k výčtu protipohanských nařízení známých z Eusebia navrhuje, zda zákaz obětí nemá být chápán pouze v souvislosti s provozováním magie, čímž by Eusebiovy informace v podstatě odpovídaly tomu, co z Constantinových konstitucí známe, ani k tomu se však nepřikláním.

²⁴ CLAUSS, *Konstantin Veliký*, str. 77n. Toto vysvětlení mi připadá pravděpodobnější než to, které navrhla SALZMAN, *'Superstitio' in the Codex Theodosianus*, str. 178, totiž že se do kodexů nedostal proto, že platil pouze ve východní části říše. Ani její podprůměrné argumenty, totiž že Constantinovy akce proti pohanským svatyním (k nimž srv. níže str. 161n.) se omezovaly právě jen na východ a že výzvy Firmica Materna směřem ke Constantinovým synům, aby zakázali pohanské oběti (srv. níže str. 41), svědčí o tom, že na západě k tomuto kroku nikdy předtím přistoupeno nebylo, nepodporují toto vysvětlení více, než *mutatis mutandis* Claussovo. Navíc je v její argumentaci určitý rozpor, neboť Constantův zákon citovaný v předchozí pozn. je určen vikariovi Itálie a Afriky Madalianovi (srv. níže str. 7 pozn. 33), a evidentně tak předpokládá platnost dřívějšího zákona Constantova i na západě. Claussovu vysvětlení toto nemusí vadit: tím, že by zákon vyšel, ale vzápětí přestal být uplatňován, mohlo dojít k tomu, že jej na západě ani nezaregistrovali či se jím prostě jen neřídili, zatímco Constans se na něj mohl odvolat ve chvíli, kdy chtěl jeho platnost obnovit jako na platný proto, že jeho zrušení zřejmě nebylo dostatečně oficiální. Libanios se zase mohl později na Constantina odvolat (srv. výše str. 4 s pozn. 19) proto, že ten tento zákon prostě neuplatňoval. I rozpor mezi ním a Eusebiem, který viděli Drake a Barnes (srv. předchozí pozn.), je tak vlastně odstraněn – není potřeba jednomu z nich nevěřit, neb pravdu mají svým způsobem oba.

²⁵ HEATHER – MONCUR, *Politics*, str. 51. Tato představa Constantinova zákona by odpovídala praxi eventuálně doložené pro pozdější dobu, jejíž původ je naopak poněkud záhadný (srv. níže str. 17

Zbývá tak probrat už jen jeden Constantinův zákon, na který by eventuálně mohlo být pohlíženo jako na protipohanský, totiž ten, jímž někdy před rokem 333 vystoupil proti blíže nespécifikové protikřesťanské polemice Porfyriově²⁶, kterou zřejmě odsuzoval ke spálení²⁷. Nejasné jsou i další aspekty, totiž zda měl být stížen trestem smrti ten, kdo by spis přechovával²⁸, a i to, kterého či kterých spisů se ve skutečnosti měl zákon týkat²⁹.

s pozn. 93). Jak již bylo ovšem upozorněno výše (str. 4 pozn. 18), tvrzení obou badatelů, že tato představa má oporu i v Eusebiově textu, neodpovídá podle mě skutečnosti.

²⁶ K zřejmě dvěma existujícím srv. níže str. 205 s pozn. 1 a str. 207 s pozn. 14.

²⁷ K zákonu odkazuje jiný – dochovaný nicméně pouze v literárních pramenech – zákon právě z roku 333, jímž jsou spálením a trestem smrti za přechovávání stíženy spisy Areiovy, což je dáno do ne zcela postižitelné souvislosti se zákonem proti spisu Porfyriovu, srv. ATHANAS. *De decret. Nicaen. syn.* 39 τοὺς πονηροὺς καὶ ἀσεβεῖς μιμησάμενος Ἄρειος δίκαιός ἐστι τὴν αὐτὴν ἐκείνοις ὑπέχειν ἀτιμίαν. ὥσπερ τοίνυν Πορφύριος ὁ τῆς θεοσεβείας ἐχθρὸς συντάγματα ἅττα παράνομα κατὰ τῆς θρησκείας συστησάμενος ἄξιον εὐράτο μισθὸν καὶ τοιοῦτον ὅστε ἐπονείδιστος μὲν αὐτὸς πρὸς τὸν ἐξῆς γενέσθαι χρόνον καὶ πλείστης ἀναπλησθῆναι κακοδοξίας, ἀφανισθῆναι δὲ τὰ ἀσεβῆ αὐτοῦ συγγράμματα, οὕτω καὶ νῦν ἔδοξεν Ἄρειόν τε καὶ τοὺς Ἄρειῶ ὁμογνώμονας Πορφυριανούς μὲν καλεῖσθαι, ἴν' ὦν τοὺς τρόπους μεμίμηται, τούτων ἔχωσι καὶ τὴν προσηγορίαν. πρὸς δὲ τούτῳ καὶ εἴ τι σύγγραμμα ὑπὸ Ἄρειου συντεταγμένον εὐρίσκοιτο, τοῦτο πυρὶ παραδίδοσθαι, ἵνα μὴ μόνον τὰ φαῦλα αὐτοῦ τῆς διδασκαλίας ἀφανισθεῖη, ἀλλὰ μηδὲ ὑπόμνημα αὐτοῦ ὅλως ὑπολείπεται. ἐκεῖνο μέντοι προαγορεύω, ὡς εἴ τις σύγγραμμα ὑπὸ Ἄρειου συνταγὴν φωραθεῖη κρύψας καὶ μὴ εὐθέως προσενεγκὼν καὶ πυρὶ καταναλώσας, τούτῳ θάνατος ἔσται ζημία. παραχρῆμα γὰρ ἄλους ἐπὶ τούτῳ κεφαλῆς ὑποστήσεται τιμωρίαν (tentýž text pouze s drobnými odchylkami též u SOCRAT. SCHOL. I 9,30-31 a GELAS. CYZIC. HE II 36,1-2; narážku na tento protiriánský zákon, nicméně včetně zmínky Porfyria, srv. v *Cod. Theod.* XVI 5,66 = *Cod. Iust.* I 5,6 (z roku 435) quemadmodum arriani lege diuae memoriae Constantini ob similitudinem impietatis porfyriani a Porfyrio nuncupantur etc.).

²⁸ Zajímavý argument proti eventuálnímu trestu smrti za přechovávání Porfyriova spisu vyplynul z debaty o identitě neznámého pohana, proti němuž se obrací *Apoeriticus* Makaria z Magnésie (srv. níže str. 205 pozn. 1). GOULET, *Porphyre et Macaire de Magnésie*, str. 452 totiž ve snaze obhájit původní von Harnackovu identifikaci s Porfyriem prohlásil Makariovu anonymní argumentaci s odkazem na Porfyria ve třetí osobě a k jinému spisu za jeho úmyslnou mystifikaci, jíž chtěl zakrýt fakt, že spis vlastní. Tomu ale oprávněně namítla DIGESER, *Porphyry, Julian, or Hierokles?*, str. 483, že z Porfyria zcela bez obav citovali Augustinus i Hieronymus. Tuto indicii samozřejmě nelze přeceňovat, může být jen další z mnoha ukázek tehdejší nevymahatelnosti práva. Tu měl ostatně na mysli SAREFIELD, *Bookburning*, str. 237n. s pozn. 56 když poukazoval na to, že protiporfyriovské spisy Apollinaria z Láodikeie a Filostorgia vznikly kolem let 370 a 425 respektive, a dodal i zajímavou paralelu spisů Órigenových, které i přes jejich odsouzení církevními koncily a imperiálními edikty vlastnil majitel villy navštívené Sidoniem Apollinariem a o nichž tento badatel zdůrazňoval, že byly nadále čteny a jejich pravověrnost zkoumána, srv. SID. APOLL. *Epist.* II 9,5. Tím je ovšem explicitě řečeno, že nešlo o Órigena originálního, ale Rufinovy překlady (Adamantius Origenes Turranio Rufino interpretatus), navíc odhlédnuto od toho, že Sarefieldův vágní odkaz poněkud zastírá skutečnost, že k definitivnímu odsouzení Órigenových spisů došlo až za vlády Iustinianovy, zatímco předtím se omezení týkalo jen některých. Také by se v těchto případech jednalo o značně upgradovanou podobu oně nevymahatelnosti, totiž o zřejmě vědomou ignoranci práva ze strany těch, kteří jistě neměli problém se s novým zákonodárstvím identifikovat. Z toho důvodu bych se mírně klonil k tomu, že vlastnění Porfyriova spisu při nejmenším na přelomu 4. a 5. stol. trestné *sensu stricto* nebylo (další drobná indicie v tomto smyslu vyplne *mutatis mutandis* z násl. pozn.). Ještě jednu indicii v opačném smyslu však srv. níže str. 35 s pozn. 207.

²⁹ Přípodobňování Areia k Porfyriovi samozřejmě zaujme, ale navíc je zřejmě i klíčem k pochopení právě záběru Constantinova protiporfyriovského zákona. Dle DIGESER, *Lactantius, Porphyry*, str. 135 totiž tkví toto přípodobnění v tom, že jak Areios, tak Porfyrios odmítali božství Kristovo, což ovšem Porfyrios činil ve spise *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* (srv. níže str. 207n. pozn. 14). Pálen byl tedy určitě tento. Co se týče *Κατὰ χριστιανῶν*, na nějž se zdá text zákona narážet, nemusí to tak úplně být, protože tento název není původní a objevuje se po prvé až v 10. stol. (*Suda* Π 2098). A co se týče spisů dalších, nepřipadá mi představa tažení proti nějakému většímu množství pohanských spisů pro dobu Constantinovu, tedy dobu proklamované náboženské svobody, ještě případná.

Constantinus II.

Z Constantinových synů je, co se týče jejich náboženské politiky³⁰, celkem pochopitelně nejméně známo o Constantinovi II. Zákon, který by se nějak dotýkal tradičních kultů a bylo by lze mu jej přičítat, se nedochoval žádný. Na to, že jeho postoj mohl být i dosti tolerantní, usuzují někteří z jeho zobrazení na mincích, jiní však tuto indicii nepovažují za průkaznou³¹. Ani jeho kontakt s Athanasiem a vliv, který na něj tento zavilý odpůrce mimo jiné i tradičních kultů získal během svého prvního vyhnanství stráveného v letech 336-337 v Constantinově sídelním městě Augustě Treverorum, představu jeho tolerantnosti alespoň během tohoto období a i po něm příliš nepodporuje³².

Constans

Od Constantinova přemožitele Constanta velmi pravděpodobně pocházejí dva zákony týkající se pohanství, jeden zcela zakazující obětování, druhý nicméně na ochranu chrámových budov ležících za hradbami města Říma³³. Dle některých však byla účinnost toho prvního jen omezená³⁴, podle mě však nejsou jejich indicie

³⁰ Jejímž společným či alespoň se souhlasem všech provedeným aktem jistě byla i konsekrace jejich otce, jejíž doklady shrnuje SCHILLER, *Geschichte der römischen Kaiserzeit*, II, str. 214 pozn. 1.

³¹ Domněnku Moreauovu cituje a odmítl NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 49.

³² Srv. zejm. první část Constantinova dopisu citovaného u ATHANAS. *Apol. contr. Arian.* 87,4-5, kde je tímto císařem Athanasiovo vyhnanství prohlašováno za snahu jeho otce zajistit mu bezpečí před jeho pronásledovateli. Jakékoli náznaky případné tolerantnosti Constantinových synů obecně nenalezali ani církevní dějepisci, srv. SOZOM. III 17,2-3; THEODORET. *HE* V 21,2.

³³ *Cod. Theod.* XVI 10,2-3. První je datován rokem 341, druhý 346, ale pravděpodobněji je, že vyšel už v roce 342 (srv. SEECK, *Regesten*, str. 42; 191). U prvního je zase coby autor uveden Constantius a coby adresát Madalianus, titulovaný nicméně pouze jako agens uicem praefectorum praetorio, že však v této funkci působil v Itálii, a tudíž musel být autorem zákona Constans, srv. SEECK, *Regesten*, str. 191 (mnozí moderní badatelé však jeho vývody nezaregistrovali a zákon připisují nadále Constantiovi, dokonce tak mnozí, že je ani nejmenují a spokojují se s touto paušální poznámkou).

³⁴ Tak NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 54, jenž navíc připisoval (str. 269 pozn. 326) stejný názor i Solarimu. Namítky proti považování tohoto zákona za obecný zákaz obětování jsou tři: jednak odvolání se na zákon Constantinův (o němž srv. výše str. 4n., tato námitka, i dle Noethlichse, platí samozřejmě jen při předpokladu, že ani Constantinus zákon obecně zakazující obětování nikdy nevydal), jednak fakt, že usurpátor Magnentius později povolil noční oběti (k tomu srv. níže str. 12), což by těžko mohl učinit ve chvíli, kdy by obětování obecně bylo zakázáno, a jednak odkaz právě na Constantův druhý zákon, tedy *Cod. Theod.* XVI 10,3 (k němuž srv. i níže str. 8 v pozn. 36). BARB, *The Survival of magic Arts*, str. 109n. se zase domníval, že nejen *Cod. Theod.* XVI 10,2, ale i XVI 10,3-6 rozlišují *superstitio* a *sacrificiorum insania* na jedné straně a, tudíž nezakázané, oficiální obětování na straně druhé (což dle něj plyne z AMM. MARC. XIX 10,4, k tomu nicméně srv. níže str. 10 v pozn. 47). Naopak dle NOETHLICHSE, *Maßnahmen*, str. 54 a 268 pozn. 325 a GAUDEMETA, *Législation*, str. 455 pozn. 25 a str. 458 znamená *superstitio* v jejich textu prostě „pohanství“. SALZMAN, *'Superstitio' in the Codex Theodosianus*, str. 179n. se opět domnívala, že i Constans použil termín *superstitio* záměrně dvouznačně, aby si jej každý mohl interpretovat dle své potřeby, a to ve snaze získat podporu stále vlivné pohanské aristokracie proti Constantiovi. FUNKE, *Majestäts- und Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus*, str. 148 zase z pozdějšího Constantiova zákazu nočních obětí povolených předtím Magnentiem (srv. odkaz výše v této pozn.) vyvodil, že i tento Constantův zákon, který sám Funke ovšem mylně připisoval též Constantiovi, taktéž nezahrnoval obětování konané za dne. CHUVIN, *Chronicle*, str. 36 jednak též výslovně ztotožnil v textu zmiňovaný Constantinův zákon s *Cod. Theod.* IX 16,1-2 (k nimž srv. výše str. 2 s pozn. 12), a tedy se domníval, že zákon zakazoval pouze oběti určené k věštění budoucnosti,

dostatečné³⁵. I text druhého zákona vedl některé badatele ke sporným závěrům, a to jak vzhledem k předchozímu vývoji, tak i co se týče jeho aktuálního záměru³⁶. Dochoval se i zákon dosvědčující, že Constans neměl žádný problém přinejmenším s některými aspekty tradičního pontifikálního práva, konkrétně s jejich dozorem nad náhrobky³⁷. Ani přesto mi však tendence k považování Constanta za jakkoli tolerantního k pohanství příliš opodstatněné nepřipadají³⁸.

k tomu však zdůraznil, že Constantius, jehož též mylně považoval za autora zákona, zůstal *pontificem maximem*, a oficiální pohanské ceremonie tedy zakázat nemohl (tento druhý důvod naznačoval, ovšem nikoli takto explicitě, už i Barb).

³⁵ Jak již bylo naznačeno výše (str. 5 s pozn. 24) souhlasil bych spíše s těmi, dle nichž už i Constantinus vydal zákon obecně obětování zakazující, nicméně brzy jej přestal uplatňovat. Co se týče srovnání s *Cod. Theod.* XVI 10,3, i ten začíná slovy *quamquam omnis superstitio penitus eruenta sit*, která jasně naznačují císařovy úmysly. Navíc měl dle mě pravdu GEFCKEN, *Ausgang*, str. 97, když tvrdil (třebaže mylně o Constantiovi), že právě *Cod. Theod.* XVI 10,3 měl mírnit nedozírné následky *Cod. Theod.* XVI 10,2. K Barbově námitce srv. níže str. 10 v pozn. 47, Funkeho vysvětlení konkrétního příkladu mi připadá případnější a samo o sobě dostačující (přestože sám Funke je presentoval jen jako doplňující to Barbovo). Pokud jde o Barbův a Chuvinův poukaz na to, že, obecně řečeno, i křesťanští císařové zůstávali pohanskými pontifiky, a nemohli tudíž proti tradičním kultům vystupovat, nepovažují ji za oprávněnou (z důvodu uvedeného výše str. VI v pozn. 22). Co mě pak nepřesvědčilo ani v nejmenším, je snaha SALZMAN, *'Superstitio' in the Codex Theodosianus*, passim dokázat, že výraz *superstitio* byl používán záměrně dvouznačně. Co se týče konkrétně tohoto zákona, připadá mi konstrukce, v níž se Constans snaží získat na svou stranu pohanskou aristokracii tím, že vydá zákon zakazující obětování, ale záměrně jej formuluje tak, aby jej pohané nemuseli respektovat, a očekává, že ti jej za to budou podporovat, mírně řečeno, až příliš sofistikovaná. Dle mého názoru, pokud byl neúspěch tohoto zákona zapříčiněn skutečně právě dvouznačností užitých termínů, nemohlo to být záměrem zákonodárcovým. Sám se nicméně kloním spíše k možnosti, že tento neúspěch byl dán spíše jeho prozatímní nevymahatelností v ještě stále převážně pohanském imperiu a zřejmě i určitou negativní odezvou (již předpokládal snad i Geffcken), které Constans rozumně ustoupil.

³⁶ SCHULTZE, *Untergang*, I, str. 79 pozn. 1 se totiž domníval, že text zákona předpokládá dřívější uzavření chrámů. S tím ovšem nesouhlasil NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 55 a 269 pozn. 330, který se sám nicméně zase domníval, že poukaz na *uel ludorum uel circensium uel agonum origo* se musí týkat především chrámů ležících naopak uvnitř Říma (kam byl zákon adresován). Navíc, dle něj, musely být s těmito lidmi *uel circensia uel agones* spojeny i nějaké oběti, které tak nemohly být zahrnuty do výše probraného *Cod. Theod.* XVI 10,2 (k čemuž však srv. Geffckenovu interpretaci v předchozí pozn., jíž dávám přednost). GEFCKEN, *Ausgang*, str. 97 zase připouštěl, že chránil-li zákon chrámy *extra muros*, pak povoloval bourání těch, které se nacházely přímo ve městě, což ovšem prohlásil za neproveditelné. K tomu pak poznamenal CHUVIN, *Chronicle*, str. 37, že zákon chránil pouze chrámy *extra muros*, protože právě ty byly na rozdíl od těch městských zranitelné.

³⁷ Srv. *Cod. Theod.* IX 17,2 z roku 349.

³⁸ Constantovy vztahy k římské pohanské senátorské aristokracii, jimiž by eventuálně mohla být nějaká tolerance motivována, ostatně nebyly dobré (srv. PIGANOL, *L'empire chrétien*, str. 85). Naproti tomu poukazuje sice NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 56n. na Eutropia, zmiňujícího nenávisť pouze provinciálů a vojáků, nicméně klíčovým, v tom případě, výrazem „pouze“ přímo Eutropius své vyjádření neomezuje (srv. EUTROP. X 9 *intolerabilis prouincialibus, militi iniucundus esset*). Závažnější je proto zjištění BARNESOVA, *Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy*, str. 141, že mezi křesťanskými císaři právě pouze Constans preferoval, a to výrazně, pohanské úředníky. Sám Barnes (str. 144) to ovšem přičítal slabosti Constantovy vlády a iniciativě senátu, jež nalezla větší uplatnění než za vlády Constantinovy. Sám bych nicméně za nikoli zanedbatelný faktor považoval i fakt, že mezi Constantem obsazované posty patřily i ty, do jejichž kompetence spadaly oblasti nábožensky dosti konservativní, tedy *praefectura Vrbi* a prokonsulát Acháie a vlastně i *praefectura praetorio Italiae* a prokonsulát Afriky. K nepravděpodobnosti Constantovy tolerantnosti srv. i výše str. 7 v pozn. 32 reference církevních autorů o netolerantnosti Constantinových synů obecně.

Constantius II.

Vládu třetího a nejdéle vládnoucího Constantinova syna Constantia II. označil později Libanios jako τὸν τῶν ἁθέων κατὰ τοῦ νεῶ πόλεμον³⁹. Constantiovy zákony to svým způsobem potvrzují: za porušení zákazu obětování už totiž ukládají trest smrti, a navíc nařizují uzavření chrámů a konfiskaci majetku pro správce provincií, kteří by trestání těchto provinění zanedbávali⁴⁰. Stejně přísné byly jeho zákony namířené proti předpovídání budoucnosti a magii⁴¹, první byl namířený výhradně proti magii a na provinilce jím je seslán *feralis pestis*⁴², v dalším už byly všechny potenciální možnosti

³⁹ LIBAN. *Epist.* 695,2. V dalším textu pak Libanios vypočítává její jednotlivé komponenty: τὴν κατασκαφήν, τὸ πῶρ, τοὺς ὕβριζομένους βωμούς, τοὺς ἀδικουμένους ἰκέτας οὐκ ἔωμένους ἀπαλλαγῆναι κακῶν. HILAR. PICTAV. *Tract. in Psalm. CXXXVII* 10 [CSEL XXII, p. 740] zase situaci komentuje slovy *templa conlapsa sunt, simulacra muta sunt, haruspices interuentu sanctorum silent, augurium fides fallit*.

⁴⁰ Srv. *Cod. Theod.* XVI 10,4 = *Cod. Iust.* I 11,1 a *Cod. Theod.* XVI 10,6 (a oproti tomu výše zmiňovaný Constantiův *Cod. Theod.* XVI 10,2). První zákon je datován rokem 346, ale někteří moderní badatelé jej přesouvali do roku 354, případně 356 (debatu resumuje NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 273n. pozn. 389, můj pohled srv. níže str. 12 pozn. 56), druhý je z roku 356. I v jejich případě se objevily různé interpretace, zatímco STEIN, *Geschichte*, I, str. 225 se domníval, že spojení *colere simulacra* v *Cod. Theod.* XVI 10,6 znamenalo oproti *Cod. Theod.* XVI 10,4 = *Cod. Iust.* I 11,1 rozšíření zapovězeného jednání i na uctívání soch, byl NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 64 toho názoru, že i první ze zákonů na ně myslí zákazem návštěvování chrámů. Tento druhý pak též, podle mě zcela oprávněně, odmítl názory Solariho a Barba (k nimž srv. výše str. 7 v pozn. 34), dle nichž byly Constantiovy zákony namířeny jen proti magii, respektive alespoň nezahrnovaly oficiální oběti. Literární prameny totiž takové názory nikterak nepodporují, srv. zejména SOCRAT. SCHOL. III 1,45 (Ἰουλιανός) ἐγίνωσκέ τε σαφῶς τοὺς Ἑλληνίζοντας ἀνωμένους (sc. Κωνσταντίου), ἐφ' οἷς θύειν ἐκώλυοντο a též LIBAN. *Orat.* XXX 7 καταβάσης δὲ τῆς ἀρχῆς ἐπὶ τὸν ἐξ ἐκείνου (sc. Κωνσταντίου), ... οὗτος ... ἄλλα τε οὐ καλὰ πείθεται καὶ μηκέτ' εἶναι θυσίας (na to, že za uctívání bohů hrozily tresty, poukazuje Libanios i leckde jinde, např. LIBAN. *Orat.* I 27; *Epist.* 1351,3) a THEODORET. *HE* III 3,6 τὴν δὲ τῶν εἰδώλων παντελῶς ἀπηγόρευσε θεραπείαν. Výmluvná je i pasáž IVLIAN. *Epist.* 79, v níž tento líčí svou návštěvu Ília v roce 354, kde mu místní biskup Pégasios (jeho budoucí spojenec a kněz tradičních kultů) ještě jako soukromníkovi, ovšem také členovi císařské rodiny, odpověděl velmi vyhýbavě na přímý dotaz, zda obyvatelé Ília stále obětují, byť to v dané chvíli bylo zcela zřejmé. Pégasios sám o sobě je navíc zajímavým dokladem, byť problematickým, k čemuž srv. níže str. 141n. HEATHER – MONCUR, *Politics*, str. 51nn. zase polemisovali s uzavíráním chrámů, respektive s tím, že zákon by měl být chápán jako v tomto ohledu všeobecný. Dle nich měl být namířen především proti obětování, zatímco význam být obecně formulované zmínky chrámů byl zkreslen kompilátory kodexu, kteří ji vyňali z nějakého speciálnějšího kontextu. Zákon ostatně za ponechání chrámu otevřena neukládá žádný trest, pouze za provozování obětí. A ačkoli soudobé literární prameny líčí množství akcí proti chrámům (srv. níže str. 162 pozn. 242), nejedná se vždy o jejich uzavírání, stejně jako ne vždy zmiňují jejich opětovné otevření za vlády Iulianovy. Naopak církevní historikové 5. stol. o tom informují, ale jejich uzavírání připisují už Constantinovi, což Heather s Moncurem preferovali připsat jejich anachronické představě, že křesťanský císař chrámy otevřené ponechat nemohl (při tom odkázali zejména na příklad Iovianův a reference církevních historiků o něm, ten je ovšem sporný, k čemuž srv. níže str. 162 s pozn. 243). Nejvíce se však spolehli na Libaniovu zprávu cit. výše v této poznámce, v níž se mluví pouze o obětech, nikoli však o chrámech a poukázali i na zprávy Iulianovy o místech, kde chrámy během Constantiovy vlády nikterak neutrpěly, zejména již zmíněný IVLIAN. *Epist.* 79. Kromě faktoru Pégasios je však třeba zdůraznit, že Iulianus sám byl situací v Íliu překvapen, což značně snižuje možnost považovat tento případ za reprezentativní. Sami Heather s Moncurem ho ostatně považovali i za ilustraci problematické vymahatelnosti zákonů (k čemuž srv. výše str. 1 pozn. 2). Případnější námitkou proti považování Constantiova zákona za všeobecné uzavření chrámů je poukaz k tomu, že za vlády Iulianovy byli někteří jeho uplatňovatelé souzeni (k čemuž srv. níže str. 95 s pozn. 273 a případně i v pozn. 278).

⁴¹ Všechny tři zákony jsou pravděpodobně z let 357-358, k čemuž a k jejich pořadí srv. NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 276 pozn. 407.

⁴² *Cod. Theod.* IX 16,5 = *Cod. Iust.* IX 18,6.

jeho porušení vyjmenovány, přičemž zákaz jejich jakéhokoli využití už je, oproti podobným zákonům Constantinovým, absolutní a jeho překročení se má trestat stětím⁴³, třetí pak zbavuje členy císařského dvora při obvinění z magických praktik, a to včetně těch, jež vypočítává předchozí zákon, jakýchkoli privilegií a povoluje jejich mučení, které mělo být o to krutější, pokud postižení zapírali⁴⁴.

Že pohané, byť K. L. Noethlichs⁴⁵ zdůrazňuje, že proti leckterým těmto praktikám zakročoval římský stát už dávno před přijetím křesťanství, tuto situaci rozhodně nekvitovali, ilustrují dosti názorně Libanios a Claudius Mamertinus, kteří se shodují v tom, že svrchované nebezpečí přinášelo i pouhé pozvednutí zraku k nebi a pozorování hvězd⁴⁶. Přesto se však právě Constantia dovolává coby vzoru tolerantnosti Symmachus – některé prvky tradičních kultů totiž jako by v Římě zůstaly jeho zákonodárstvím nezasaženy⁴⁷, či se jím na západě prostě jen neřídili, a to ani během Constantiovy návštěvy v Římě v roce 357. Možná proto aspoň nechal z budovy senátu odstranit oltář bohyně Victorie⁴⁸ – příliš se mi totiž nezdá interpretace některých moderních badatelů, že právě návštěva Říma učinila na Constantia tak hluboký dojem, že ho dokonce přiměla změnit jeho náboženskou politiku⁴⁹. Jeden takový obrat už ostatně Constantius předvedl dříve a, jak víme, byl motivován vším jiným než posunem

⁴³ *Cod. Theod.* IX 16,4 = *Cod. Iust.* IX 18,5.

⁴⁴ *Cod. Theod.* IX 16,6 = *Cod. Iust.* IX 18,7.

⁴⁵ NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 66.

⁴⁶ LIBAN. *Orat.* XIV 41 a CLAUD. MAMERTIN. *Grat. act. Iulian.* 23,5-6.

⁴⁷ Srv. SYMM. *Rel.* 3,7 nihil ille decerpit sacrarum uirginum priuilegiis, decreuit nobilibus sacerdotia, Romanis caerimoniis non negauit impensas et per omnes uias aeternae urbis laetum secutus senatum uidit placido ore delubra, legit inscripta fastigiis deorum nomina, percontatus templorum origines est, miratus est conditores cumque alias religiones ipse sequeretur, has seruauit imperio. LOMMATZSCH, *Litterarische Bewegungen in Rom*, str. 179 se na základě této poznámky domníval, že právě v Římě Constantius tradiční kultury akceptoval. Týmž důvodem, respektive zvláštním postavením města Říma, vysvětloval i FUNKE, *Majestäts- und Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus*, str. 147 pozn. 13 zprávu AMM. MARC. XIX 10,4, dle níž městský prefekt Tertullus vykonal veřejnou oběť bez jakýchkoli následků. Naopak NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 65 a 278 pozn. 431 viděl v Symmachově užití výrazu imperio indicii, že císařova shovívavost se neomezila pouze na Řím, zatímco Tertullus dle něj především byl v úřadu až v letech 359-361 (jeho pohled na celou situaci srv. níže na této str. s pozn. 49). Dle CHUVINA, *Chronicle*, str. 40 se zase Tertullus mohl zaštitit Constantinovým zákonem povolujícím prospěšné užívání magie (*Cod. Theod.* IX 16,3 = *Cod. Iust.* IX 18,4, srv. k němu výše str. 3n. s pozn. 15), dle mého názoru však je snižování Tertullova činu na pouhé provozování magie zcela nepatřičné.

⁴⁸ Srv. AMBROS. *Epist.* 18,32 Constantius augustae memoriae nondum sacris initiatus mysteriis, contaminari se putauit, si aram illam uideret. iussit auferri, non iussit reponi.

⁴⁹ Tak zejména GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 100 a NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 65. A příliš se mi nezamlouvá ani představa, že by v Římě Constantiovy zákony promptně uvedli do praxe, čímž by byl císař tak nadšen, že by změnil svou náboženskou politiku (a že by naopak byl nadšen tím, že uvedeny do praxe nejsou, to jistě nepřipadá do úvahy). A navíc fakt, že Constantius nechal z kurie odstranit Victoriin oltář, i Ambrosiův komentář téhož citovaný v předchozí pozn. podle mě též příliš prostoru pro nějaké hnutí směrem k tolerantnosti neponechávají, stejně jako Constantiova poznámka referovaná AMM. MARC. XVI 10,17 multis igitur cum stupore uisis horrendo imperator in fama querebatur ut inualida uel maligna, quod augens omnia semper in maius erga haec explicanda quae Romae sunt obsolescit.

k tolerantnosti⁵⁰. A už vůbec nesdílím představu těch, podle nichž snad Constantiova protipohanská politika oproti Constantinově ani žádnou přílišnou změnou nebyla⁵¹.

Pro úplnost je ještě třeba dodat, že dle Grenfella a Hunta vydal jeden z předešlých císařů, a to nejpravděpodobněji Constantius, případně Constantinus ještě jeden protipohanský zákon, o jehož obsahu však nevíme nic⁵². Zcela nedávno vyjádřil též názor i Francesco Grelle, ovšem s tím rozdílem, že více favorisoval Constantina⁵³. Já se však domnívám, že tento zákon vydal spíše jeden z císařů dřívějších, a nebyl proto protipohanským, ale mohl např. jakýmsi způsobem regulovat cosi s tradičními kultury spojeného⁵⁴. V zásadě tentýž názor v současné době zastává i Simon Corcoran⁵⁵.

⁵⁰ Alexandrejským pohanům totiž dočasně zajistila klid i ochranu chrámů Constantiova snaha získat je proti Athanasiovi, srv. ATHANAS. *Epist. encycl.* 3,2; *Hist. Arian.* 54,1 – 55,1.

⁵¹ Takový pohled v podstatě plyne i z hodnocení O'Donnellova citovaného v úvodu této práce (srv. výše str. II pozn. 4), explicitě (zřejmě) formulovaný jej však nacházím u HEATHERA – MONCURA, *Politics*, str. 57, kteří uzavřeli výklad referovaný výše str. 9 v pozn. 40 pro mě ne zcela průhledným hodnocením „only patchy religious change“, myšleno snad, vzhledem k předchozímu výkladu, tak, že intenzita změn této politiky nebyla všude stejná. To samozřejmě vztahovali ke své představě náboženské politiky Constantiovy, k níž i k mému postoji k ní srv. výše str. 5 s pozn. 24 a 25. S uvedeným hodnocením politiky Constantiovy však souhlasit ani jako s alternativou nemohu. Byť leckteré z výše referovaných postřehů Heatherových a Moncurových stojí za pozornost a o nestejnosti intenzity, s níž byla na různých místech protipohanská opatření uplatňována, nelze vůbec polemizovat, sám bych případy intenzity nižší připsal nesplnění Constantiovy představ (k problematické vymahatelnosti zákonů srv. výše str. 1 pozn. 2) než jeho benevolenci.

⁵² O existenci tohoto zákona víme z *POxy* 1814, což je index rubrik a hlaviček zákonů nedochované první edice Iustinianova kodexu. První na tomto papýru uvedenou rubrikou je dnešní *Cod. Iust.* I 11, tedy *De paganis, sacrificiis et templis* (*POxy* 1814 vers. 1-17). Do ní je zařazeno celkem devět hlaviček zákonů oproti deseti v dochované edici druhé, přičemž od druhé hlavičky (*ibid.* vers. 4sqq.) tyto zákony zcela odpovídají obsahu i pořadí dochované druhé edice (tedy *Cod. Iust.* I 11,1-8, příp. i 11,9, k tomu ale srv. níže str. 34 pozn. 203). První hlavička (*POxy* 1814 vers. 3) však patří zákonu, který už do druhé edice zařazen nebyl a nedochoval se ani v kodexu Theodosiově. Vydavatelé papýru Grenfell a Hunt ji rekonstruovali jako [*imp. Const. Di*]odoto a v komentáři vysvětlovali, že pohanského císaře lze vyloučit z povahy věci, protože připadají v úvahu pouze Constantinus nebo Constantius, protože tento zákon musí být starší, než *ibid.* vers. 4 uvedený Constantiův *Cod. Iust.* I 11,1 (k němuž srv. výše str. 9 pozn. 40). Jméno císaře pak muselo být dosti zkráceno (proto, jak se domnívám, Grenfell a Hunt ani neuvažovali o Constantovi či Constantinovi II., kteří by v hlavičce velmi pravděpodobně byli uvedeni se svými spoluvládci). A jelikož Constantinus je písařem zkracován Constantin. (srv. *POxy* 1814 vers. 4; 20; 58), dali vydavatelé přednost Constantiovi, zkrácenému Const., obdobně jako je např. Theodosius zkrácen Theod. (*ibid.* vers. 5).

⁵³ GRELLE, *Il titolo De paganis sacrificiis et templis*, str. 62, který ovšem své stanovisko nikterak nezdůvodnil, a tak se lze pouze domýšlet, že souhlasí s prvními dvěma body Grenfelloy a Huntovy argumentace, zatímco se třetím nikoli. Jeho vlastním nápadem pak je variantní podoba rekonstruovaného jména adresátova, a to Theodotus, což se jeví jako docela dobrý návrh zejména při srovnání četnosti výskytu obou jmen ve 2.-4. stol. n.l., tedy v *PIR* a prvním svazku *PLRE*, kde se oproti dvěma Diodotům vyskytuje celkem šest Theodotů.

⁵⁴ K argumentaci Grenfellově a Huntově je totiž třeba upřesnit, že uvedený *Cod. Iust.* I 11,1 připsal samotný písař omylem nikoli Constantiovi, ale Constantinovi, srv. *POxy* 1814 vers. 4 [*imp. Consta*]ntin. a. ad Taurum pp. a že tedy zákon, který mu předřadil, musí být naopak ještě starší a pravděpodobně nikoli Constantiův, protože jeho jméno *ibid.* vers. 3 zrekonstruovat nelze. Tento zákon dále není uveden ani v kodexu Theodosiově, což možnost, že pocházel od některého z Constantiovy předchůdců dosti posiluje (Grelle se sice pokusil předejít tomuto argumentu tvrzením, že tento zákon se z textové tradice Theodosiova kodexu ztratil, ničím je však nepodložil, čímž je pro mě jen nepravděpodobnou možností, byť jistě ne *a priori* nemožnou). Grenfellově a Huntově argumentaci pak zřejmě nepomůže ani možnost, na kterou mě laskavě upozornil prof. GUALTIERO CALBOLI (během diskuse k mému příspěvku pronesenému v rámci prezentace příspěvků mladých badatelů, která předcházela kolokviu *Metamorphosis – between Science and Literature* pořádanému 20.-21. listopadu 2008 v Bologni a

Magentius

Zákony Magnentiovy se coby usurpátorovy v kodexech nedochovaly, nicméně díky promptnímu zákazu nočních obětí, který vzápětí vydal Constantius, víme, že Magnentius je předtím povolil⁵⁶. Sám nicméně pohan nebyl⁵⁷.

Ravenně sdružením deseti evropských universit Europaeum), totiž ztotožnit možného adresáta zákona Diodota s mužem téhož jména registrovaným v *PLRE* I 255, s.v. *Diodotus*. Mně osobně se totiž tato identifikace jeví jako silně nepravděpodobná, ne-li zcela vyloučená, protože tento je jako *rationalis rerum privatarum* Egypta doložen až v roce 360, tedy stejně až po vydání *Cod. Iust.* I 11,1 (k čemuž srv. výše str. 9 pozn. 40), přičemž předpokládat, že už někdy dříve zastával nějaký nižší úřad je samozřejmě možné, nicméně vzhledem k tomu, že nejnižší hodností adresáta kteréhokoli zákona dochovaného v rubrice *De paganis, sacrificiis et templis* kodexů Theodosiova i Iustinianova je správce provincie, i nepřilíš použitelné. Navíc, jak jsme viděli, není ani jméno Diodotus zcela jisté, a i kdyby bylo, možnost, že nějaký jiný Diodotus sloužil ve státních službách už dříve, by to rozhodně nevylučovalo (jediný Diodotus registrovaný *PIR*, tedy *praetor (tutularis)* a *vir clarissimus* Ae[[ius]] Diodotus známý z počátku 3. stol., nicméně též není zcela ideálním kandidátem, srv. *PIR*² I 26n., s.v. *Ae[[ius]] Diodotus* 168). A pro úplnost budiž řečeno, že vhodného kandidáta pro identifikaci s adresátem zákona nenalezneme ani mezi známými Theodoty, byť hned dva známe z období vlády Constantiovy, ale ani jeden z nich se nehodí o mnoho více, než jejich současník a, jak jsme viděli, téměř vylučitelný Diodotus, respektive téměř vůbec *legatus Numidiae* v roce 361 a *praefectus aerarii populi R(omani)* někdy předtím Flavius Atilius Theodotus, k němuž srv. *PLRE* I 905n., s.v. *Theodotus* 3, a dosti málo i *praeses* pravděpodobně někde na východě někdy před rokem 361, k němuž srv. *PLRE* I 905, s.v. *Theodotus* 1, třebaže o něm díky Ammianovi víme, že podporoval Constantia proti Iulianovi (srv. *AMM. MARC. XXII* 14,4), přičemž nelze vyloučit, že i proto, že kvitoval jeho náboženskou politiku, to však nikterak nezakládá pravděpodobnost, že by právě on musel být adresátem protipohanského zákona (že není možný opačný postup, tedy usuzovat z obsahu protipohanského adresáta na přesvědčení adresátovo, ukázal přesvědčivě Raban von Haehling, k čemuž srv. níže str. 102 pozn. 303 případ Albinův a k němu i níže str. 58 pozn. 70 případ *vicaria* a prokonsula Macrobia), což by navíc, jak jsme též viděli, v případě tohoto bylo možné jen kdyby svou funkci zastával už dlouho před rokem 361. Navíc vyloučit nemůžeme ani dalšího Theodota, *praefecta Aegypti* let 262-(?)263 Aurelia Theodota, k němuž srv. *PLRE* I 906, s.v. *Theodotus* 4, pro nějž sice žádnou pozitivní indicii nemáme, ale, na rozdíl od předchozích, ani žádnou námitku. Je-li nicméně Grenfellova a Huntova rekonstrukce alespoň jména císařova správná, mohlo by se jednat o Constantia Chlora (Grenfell a Hunt sice nikde neupřesnili, kterého Constantia mají na mysli, lze však předpokládat, že Constantia Chlora by sami zdůraznili; případnou otázku, zda by oba Constantiové nebyli písařem nějak odlišeni, pak záporně zodpovídají *POxy* 1814 vers. 5 a 13, kde jsou Valentinianus I. a Valentinianus III. zkráceni oba stejně Valentin.). To ovšem sám nevidím jako nezbytné, na rozdíl od zjištění, že vydavatelem zákona naopak nemohl být křesťanský císař. Tuto možnost ostatně podle mě oba badatelé vyloučili neoprávněně, protože zákon zařazený do této rubriky nemusel být nutně protipohanský, mohl mít, jak jsem už naznačil, např. regulační charakter, přičemž právě tuto možnost bych já z uvedených důvodů preferoval. Samozřejmě ovšem, měli-li přesto Grenfell a Hunt pravdu, je možná, byť zcela hypotetická, totožnost tohoto zákona s některým z výše probíraných, dochovaných pouze v literárních pramenech.

⁵⁵ Srv. CORCORAN, *After Krüger*, str. 425n. a TENTÝŽ, *Anastasius*, str. 203nn., kde jednak odkazuje k debatě vedené na konferenci *Constantine and the Late Roman World* konané v červenci 2006 v Yorku, kde T. D. BARNES navrhol ztotožnit tento zákon s postrádaným constantinovým všeobecným zákazem obětí referovaným Eusebiem (srv. výše str. 4n.), tedy stanovisko Corcoranem samým dříve též zastávané, poté však zavržené, zatímco CAROLINA HUMFRESS se též vyjádřila v tom smyslu, že zákon mohl být ještě předkřesťanský, a jednak uvádí další argument pro totéž: zákon byl z druhé edice Iustinianova kodexu vyřazen zřejmě proto, že obsahoval cosi, co bylo v rozporu s novými protipohanskými zákony (k nimž srv. níže str. 33nn.).

⁵⁶ Srv. *Cod. Theod.* XVI 10,5 z roku 353. Nepovažuji za nutné kvůli tomuto zákonu redatovat výše str. 9 v pozn. 40 probraný *Cod. Theod.* XVI 10,4, byť by tím vznikla celkem logická sekvence Constantiovyh kroků, nejprve zákaz nočních obětí a poté úplný zákaz obětování (*Cod. Theod.* XVI 10,4), vzápětí potvrzený (*Cod. Theod.* XVI 10,6). Stejně přijatelná mi totiž přijde možnost, že Constantius nejprve zapověděl obětování jako takové (*Cod. Theod.* XVI 10,4), Magnentius poté (možná nejen) noční oběti povolil, Constantius je vzápětí zakázal (*Cod. Theod.* XVI 10,5) a následně potvrdil úplný zákaz obětování (*Cod. Theod.* XVI 10,6).

⁵⁷ Jak by se zdálo z PHILOSTORG. III 26 Μαγνέντιον μὲν καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ ἄτε τῆ τῶν δαιμόνων θεραπέια προσανακειμένους κτλ. (čemuž uvěřil BIDEZ, *Philostorgius*, str. 292 a po něm i GEFFCKEN,

Iulianus

O Iulianově smýšlení je známo dost, zde se proto omezíme výhradně na jeho podporu tradičních kultů. V tom nám ovšem příliš nepomohou kodexy (některé jeho zákony se v nich sice dochovaly, ale náboženství se až na výjimky⁵⁸ netýkají), než pouze tím, že v nich, vydané Iulianovými nástupci, nacházíme opětovné zákazy lesčehos, co zapověděli už Iulianovi předchůdci, takže se lze domnívat, že právě Iulianus tyto zákazy zrušil, což ostatně někdy přímo potvrzuje i jeho dochovaná korespondence⁵⁹. Dále z literárních pramenů víme, že Iulianus na počátku své vlády vyhlásil náboženskou svobodu⁶⁰ a že zákony nařídil vrátit chrámům, co jim bylo dříve odňato⁶¹, a obnovit jejich činnost⁶² a dochoval se i zákon podporující stavbu nových⁶³. Jejich kněžím navíc vrátil všechna privilegia a stávající jim potvrdil⁶⁴.

Iovianus

I Iulianův nástupce Iovianus, přestože nevládl příliš dlouho, stihl vydat několik náboženských zákonů, ani ty se však do kodexů nedostaly a známe je pouze z literárních pramenů. Z nich ovšem zejména ty křesťanské naznačují, že vyhlásil křesťanství za státní náboženství a vystoupil proti tradičním kultům⁶⁵, z jednoho, potažmo dvou pohanských však plyne, že je nikterak neomezil a zakázal pouze provozování magie a

Ausgang, str. 280n. pozn. 61), případně z popisů jeho ne právě křesťanských praktik u ATHANAS. *Apol. ad Const. Imp.* 7 a ZON. XIII 8,12. ZIEGLER, *Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser*, str. 53nn. však před, dle jeho názoru tendenčními, literárními prameny dal přednost spíše numismatickému materiálu, který se z velké části vyznačuje právě křesťanskou symbolikou.

⁵⁸ Tedy zejména jeho proslulého ediktu proti křesťanským učitelům, o němž referují literární prameny a za nějž je v podstatě všeobecně považován *Cod. Theod.* XIII 3,5 = *Cod. Iust.* X 53,7, přestože křesťané v něm explicitě zmíněni nejsou, protože tuto totožnost zpochybnil GOULET, *Prohérésius le païen*, str. 211n., a to dle mého názoru nikoli neopodstatněně, ten však náš současný zájem netkne.

⁵⁹ Respektive potvrzuje, že zrušil privilegia udělená biskupům, k nimž srv. výše str. 2 a IVLIAN. *Epist.* 114 [436d-437a].

⁶⁰ Srv. např. IVLIAN. *Epist.* 114 [437ab]. Narážky jsou i u AMM. MARC. XXII 5,3 a PHILOSTORG. VII 4, oba autoři však – asi oprávněně – Iuliana podezírají, že jeho úmyslem bylo především rozdmýchat spory mezi křesťanskými sektami.

⁶¹ Srv. *Chronicon acephalum* 9 proximo autem die, Mechir X die mensis post consulatum Tauri et Florenti (=4. února 362), Iuliani imperatoris praeceptum propositum est, quo iubebatur reddi idolis et neocoris et publicae rationi, quae praeteritis temporibus illis sublata sunt; srv. též LIBAN. *Orat.* XVIII 126; SOZOM. V 5,5 a též *Cod. Theod.* V 13,3 probíraný níže str. 17 pozn. 91. Epigrafickou dokumentaci prohlášující Iuliana za „Obnovitele chrámů“ shromáždili HEATHER – MONCUR, *Politics*, str. 53 pozn. 29.

⁶² Srv. AMM. MARC. XXII 5,2; SOZOM. V 3,1; LIBAN. *Orat.* XXX 7.

⁶³ Totiž *Cod. Theod.* XV 1,3 z roku 362.

⁶⁴ Srv. SOZOM. V 3,2.

⁶⁵ Obvykle bývá poukazována na *Chronicon acephalum* 12 fin. imperatoris Iouiani litterae aduenerunt ad Olympum praefectum, ut tantum Deus excelsus colatur, et Christus, ut in ecclesiis colligentes se populi celebrent religionem; SOZOM. VI 3,3-4; SOCRAT. SCHOL. III 24,4-5.

věštění⁶⁶. Dle tradiční interpretace⁶⁷ učinil Iovianus to první bezprostředně po svém nástupu⁶⁸ a teprve později přistoupil k toleranci⁶⁹. Oproti tomu se však K. L. Noethlichs domníval, že Iovianus uplatňoval náboženskou shovívavost hned od počátku své vlády současně ovšem podporuje katolickou církev a naopak omezuje pouze předchozí z jeho hlediska výstřelky Iulianovy⁷⁰. V nejnovější době navrhol zřejmě téměř opačné řešení John Vanderspoel, dle nějž je zmíněný pohanský pramen třeba chápat jako teprve žádost o toleranci a nikoli kvitování *statusu quo*⁷¹. To však vzápětí odmítli Peter Heather a David Moncur, jejichž pohled byl zřejmě tentýž jako Noethlichsův⁷². Existuje však ještě jeden pramen, který zdůrazňuje, že právě Iovianus

⁶⁶ Srv. THEMIST. *Orat.* V 67bc; 69bc; 70ab a též níže str. 17 v pozn. 93 citované shrnutí LIBAN. *Orat.* XXX 7, z nějž plyne, že, co se týče obětování, změnili poměry po Iulianově smrti až Valentinianus s Valentem.

⁶⁷ Např. SEECK, *Untergang*, IV 367n. a 517; STEIN, *Geschichte*, I, str. 265.

⁶⁸ Srv. *Chronicon acephalum* 12 init. Olympos ... nuntiauit Iulianum imperatorem esse mortuum, et Iouianum Christianum imperare; et sequente mense Toth XVIII, imperatori Iouiani litterae aduenerunt etc. (následující text citován výše str. 13 v pozn. 65).

⁶⁹ SEECK, *Untergang*, IV 517 koment. ke str. 367 ř. 2 považoval za důkaz toho, že během prvních měsíců Iovianovy vlády byly oběti zakázány a poté povoleny, slova Libaniova sebou samým datovaná říjnem 363, totiž LIBAN. *Epist.* 1425,3 ἔστι <δὲ> καὶ τῶν πολλὰ θεουκότων, ἥνικα ἐξῆν (Seeck sám je ovšem cituje jako LIBAN. *Epist.* 1147).

⁷⁰ NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 76 a TENTÝŽ, *Heidenverfolgung*, sl. 1157, který zdůraznil především právě svědectví Themistiovo (srv. výše str. 13n. s pozn. 66) a poukázal i na vyjádření AMM. MARC. XXV 10,15, jenž Ioviana charakterizuje slovy Christianae legis idem studiosus et non numquam honorificus a dále i na to, že SOCRAT. SCHOL. III 24,4-5, který pouze hovoří o vystupování proti chrámům, nicméně nezmiňuje v této souvislosti žádný zákon, ba naopak později cituje Iovianova vlastní slova o toleranci a poukazuje i na chválu Themistiovu, srv. SOCRAT. SCHOL. III 25,19-20. K tomu ještě operoval s tím, že pozemky odňal chrámům teprve Valentinianus (k čemuž ovšem srv. níže str. 15 s pozn. 77 a str. 17 pozn. 90 a 91). Akce proti chrámům tak musely dle něj proběhnout bez vědomí císaře. V podobném duchu se dříve vyjádřili i GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 141n., který poukázal i na problematický IG IX 721 z Korkýry Πίστιν ἔχων βασίλ(ε)ϊαν ἐμῶν μενέων συνέριθον | σοί, μάκαρ ὑψιμέδον, τόνδ' ἱερὸν ἔκτισα νηὸν | Ἑλλήνων τεμένη καὶ βωμοὺς ἐξαλαπάξας | χειρὸς ἀπ' οὐτιδανῆς Ἰοβιανὸς ἔδνον ἄνακτι, kde však, ve shodě se SEECKEM, *Untergang*, IV 517 koment. ke str. 367 ř. 5, předpokládal použití jména císaře, který ostatně na Korkýře ani nikdy nebyl, bez jeho vědomí (a na podobné případy mohl dle něj narážet i LIBAN. *Orat.* XVIII 287, zatímco lamentování *ibid.* XVII 34 Geffcken prohlásil za nedůvěryhodné), a PIGANIOU, *L'empire chrétien*, str. 147n. pozn. 132, dle nějž „les mesures de violence peuvent être des excès locaux qu'il a blâmés“, ovšem takto vyhodnotil jednak zákaz krvavých obětí referovaných Libaniem (přičemž stejně jako Seeck cituje LIBAN. *Epist.* 1147, srv. v předchozí pozn.) a jednak zavření chrámů referované Sókratem (srv. výše v této pozn.), k čemuž obojímu ovšem lokální autority sotva mohly mít právo.

⁷¹ VANDERSPOEL, J., *Themistius and the Imperial Court: Oratory, Civic Duty, and Paideia from Constantius to Theodosius*, Ann Arbor 1995, str. 148nn. [*non vidí*, referují na základě polemiky citované v následující pozn.]. Svůj názor založil na dvou argumentech, jednak absencí případného Iovianova zákona vyhlašujícího tuto toleranci v Theodosiově kodexu a jednak zdůraznění těch míst v THEMIST. *Orat.* V (srv. výše na této str. v pozn. 66), která skutečně jsou formulována jako žádost, zatímco pasáže, z nichž je patrné, že Iovianus už cosi pro uklidnění náboženských sporů učinil, Vanderspoel vztahoval pouze ke sporům vnitrokřesťanským.

⁷² HEATHER – MONCUR, *Politics*, str. 154nn. Argument *e silentio* odmítli s poukazem na tutéž situaci v případě podobného zákona Valentinianova, jehož existenci máme dosvědčenu, nicméně v kodexech dochován též není, k čemuž srv. níže str. 16 s pozn. 79, zatímco pravděpodobný dle nich důvod této absence níže str. 39 pozn. 221. Na existenci i Iovianova zákona však dle nich ukazuje formulace THEMIST. *Orat.* V 70b ἱερὰ ἀνοίγων ἀποκλείει μαγγανευτήρια, καὶ θυσίας ἐννόμους ἀφίεις οὐ δίδωσιν ἄδειαν τοῖς γοητεύουσιν. Za důležitější však považovali, že Themistiova indikativní vyjádření o tolerantní politice se každopádně vztahují i k pohanům, zatímco tam, kde Themistios skutečně žádá, je dle nich tato žádost ve skutečnosti směřována k císařovu křesťanskému okolí, jehož nesnášenlivé reakce a vlivu se měl obávat.

po Iulianově smrti zastavil slavení pohanských svátků⁷³, a jeden opomíjený, který též mluví o uzavření chrámů⁷⁴. Nechceme-li tedy tyto i výše odkazované zprávy prohlásit přímo za omyl či smyšlenku⁷⁵, je představa, že Iovianus nejprve k nějakým restrikcím přistoupil, ale poté je odvolal, dobrým řešením.

Tato tolerantnost pak mohla dosáhnout dosti značné míry⁷⁶, je však otázkou, zda ji těsně před svou smrtí Iovianus nezačal opouštět. Dle Otto Seecka je totiž třeba právě jemu připisat zákon zabavující chrámům pozemky darované či prodané jim předchozími císaři⁷⁷. Nabízí se však ještě jedno, byť vysoce spekulativní řešení rozporuplnosti zpráv o Iovianově náboženské politice, totiž že Iovianus považoval své postavení za natolik slabé, že se obával kohokoli proti sobě popudit a do určité míry hrál na obě strany. Tyto zprávy tak mohou být logickým výsledkem rozporuplného jednání císaře samotného⁷⁸, jehož před případnými následky zachránila jen brzká smrt.

⁷³ Srv. THEODORET. *HE* IV 24,3; V 21,2.

⁷⁴ ISIDOR. *HISP. Chron.* 347^a. (Z anglického překladu Kennetha B. Wolfa dostupného na http://www.tertullian.org/fathers/isidore_chronicon_01_trans.htm by se zdálo, že Iovianus k tomu ještě pohany vyloučil ze zastávání úřadů, srv. § 102 *Jovian ... decided that it was no longer permissible for pagans to hold office*. Tento překladatel však buď vycházel z nějaké jiné textové tradice, nebo se prostě dopustil chyby, protože z kontextu celé pasáže je zřejmé, že ve formulaci ISIDOR. *HISP. Chron.* 347 (Iovianus) *paganis praeesse non posse assereret* je logickým podmětem slovesa *praeesse* sám Iovianus, a nikoli pagani.)

⁷⁵ HEATHER – MONCUR, *Politics*, str. 156 sice prohlásili výše (str. 13 v pozn. 65) odkazované zprávy Sókratovu a Sózomenovu za optimisticky anachronické, vůbec však nereflekovali na soudobé *Chronicon acephalum*.

⁷⁶ HEATHER – MONCUR, *Politics*, str. 156n. si kladli otázku, zda se Iovianova tolerance eventuálně nevztahovala i na krvavé oběti, kterýžto dojem by mohla budit Themistiova narážka na *θυσίας ἐννόμου* (cit. výše str. 14 v pozn. 72), spíše to však považovali za nepravděpodobné. A k tomu zdůraznili, že samotný Themistios zřejmě před Iovianem cítil ve srovnání s ostatními císaři mnohem větší svobodu vyjadřování, k čehož konkrétní podoba srv. níže str. 18 pozn. 97.

⁷⁷ *Cod. Theod.* X 1,8. V kodexu je sice zákon připisán Valentiniánovi (a Valentovi, ale jelikož měl být vydán v Mediolanu, přicházel by do úvahy jen ten první), ovšem datován 4. únorem 364, kdy ještě vládl Iovianus, který zemřel až 17. února. SEECK, *Regesten*, str. 111 a 214 proto navrhl ponechat datum vydání zákona a změnit autora a místo vydání. V tom mu dal za pravdu, třebaže „*en hésitant beaucoup*“, PIGANIOL, *L'empire chrétien*, str. 166 pozn. 2. Proti byl naopak NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 289 pozn. 523, nespokojený s konkrétní podobou Seeckových korekcí, a připisující proto zákon Valentiniánovi. Já bych nicméně dal za pravdu dvěma prvními, a to jednak z důvodu, že samotný Valentiniánus též vydal podobný zákon (srv. níže str. 17 s pozn. 91), přičemž jako nepatrně pravděpodobnější se jeví, že jím korigoval svého předchůdce, než sebe sama, a jednak proto, že 4. únor je i datum vydání zákona Iulianova, jímž nařizoval vrátit chrámům vše, co jim bylo dříve odňato (srv. výše str. 13 pozn. 61), přičemž se mně opět zdá jako nepatrně pravděpodobnější to, že i Iovianus proto úmyslně zvolil toto datum, než že by jej změnil až kompilátor kodexu spleten právě zákonem Iulianovým, který ale do kodexu nezařadil. Další drobnou indicií je vyjádření SOCRAT. SCHOL. III 24,4-5 (shrnuté výše str. 14 v pozn. 70), byť se v něm mluví o zavírání chrámů a nikoli o zabavování pozemků. Sporný je však i obsah zákona, já nicméně dávám přednost NOETHLICHSEM, *Maßnahmen*, str. 86 a 290 pozn. 526 schválenému čtení Pharrovu *uendita uel donata sunt, retracta ei patrimonio*, z něž vychází zde uvedená interpretace. Oba badatelé tak odmítli čtení Mommsenovo *uendita uel donata sunt retracta, ei patrimonio*, jež samo pak bylo badateli dřívejšími citovanými NOETHLICHSEM, *cit. dílo*, str. 290 pozn. 525 interpretováno tak, že zabaveny, a to především křesťanským kostelům, proti nimž tedy by byl zákon především namířen, měly být jen ty pozemky, které byly zabaveny dříve chrámům, ale darem či prodejem přešly do vlastnictví kostelů.

⁷⁸ Většina z citovaných pramenů však poukazuje nikoli na nějaké představy Iovianem prezentované nebo přísliby jím dané, ale rovnou na vydané zákony, což možnost této konstrukce značně snižuje.

Valentinianus I.

Za ojedinělý zjev mezi křesťanskými císaři bývá obvykle považován Valentinianus I. Ten zřejmě skutečně hned na začátku své vlády vyhlásil skutečnou náboženskou svobodu⁷⁹ a, alespoň dle svědectví některých literárních pramenů, ji i uplatňoval⁸⁰, dle jiného však vydal zákon zakazující noční obětování namířený především proti konání mystérií⁸¹. Tentýž pramen však uvádí, že jej zase zrušil poté, co proti jeho platnosti na území sobě svěřeném intervenoval tehdejší prokonsul Acháie Vettius Agorius Praetextatus⁸². V textu jednoho pozdějšího zákona pak zase Valentinianus explicitě uvádí, že jakýsi dřívější zákon neměl být namířen proti haruspicině jako takové ani jakémukoli nezakázanému náboženství, ale pouze proti jejímu nočnímu provozování⁸³. Ještě jiným zákonem hned z počátku své vlády přiznal kněžím jejich tradiční privilegia a později to učinil ještě jednou⁸⁴. Johannes Geffcken⁸⁵ navíc zmiňuje dva zákony, které se sice nevyznačují přímo tolerantností, ale naopak tím,

⁷⁹ Příslušný zákon se bohužel nedochoval, nicméně srv. závěr textu *Cod. Theod.* IX 16,9 testes sunt leges a me in exordio imperii mei datae, quibus unicuique, quod animo inbibisset, colendi libera facultas tributa est.

⁸⁰ Srv. AMM. MARC. XXX 9,5; SOZOM. VI 6,10.

⁸¹ ZOS. IV 3,2. PASCHOUD, *Zosime*, II 2, str. 337 nicméně zdůrazňoval, že nepřátelstvím k pohanství zákon nikterak motivován nebyl, pouze strachem z magie a ztotožnil jej s Valentovým *Cod. Theod.* IX 16,7 (k němuž srv. níže str. 18 s pozn. 94), stejně jako STEIN, *Geschichte*, I, str. 268; MATTHEWS, *Symmachus*, str. 180 pozn. 40; GAUDEMET, *Législation*, str. 457 pozn. 37 a TROMBLEY, *Christianization*, I, str. 68nn., zatímco KAHLOS, *Vettius Agorius Praetextatus*, str. 83 připadla identifikace obou zákonů pouze pravděpodobná. K postoji Piganiolovu a Geffckenovu, ve výsledku shodném s předešlými, srv. níže str. 18 pozn. 94. Já však každopádně sdílím názor NOETHLICHSŮV, *Maßnahmen*, str. 84, který na zákon Valentův poukázal též, zdůrazňuje ovšem, že totožnost obou prokazatelná není, a připouštěl spíše, že Valentův zákon mohl být výsledkem nějaké dohody obou bratrů. S tím souhlasím i proto, že Zósimos jmenuje jako autora tohoto zákona právě Valentiniana, do jehož kompetence, dle téhož autora, spadala po rozdělení říše i αἱ ἐν Ἰλλυριοῖς πόλεις, zatímco Valentovi ponechal τῆν ἐφ' ἧν ἄχρης Αἰγύπτου καὶ Βιθυνίας καὶ Θράκης (ZOS. IV 3,1). K dataci tohoto zákona do roku 364 srv. níže str. 157 v pozn. 218.

⁸² ZOS. IV 3,3. NOETHLICHS, *Maßnahmen*, str. 84 se nicméně domnívá, že platnost Valentinianova zákona se vztahovala jen na eleusínská mystéria, protože ze Zósimova textu vyplývá, že poté, co pouze za Řeky Praetextatus intervenoval, Valentinianus povolil mystéria konat, zatímco v případě zákazu všeobecného by Praetextatus bojoval za odvolání právě takového zákazu a jeho argumentace by musela být jiná. Podle mě je nicméně signifikantní, že z textu nikterak neplyne, že by se Valentinianův ústupek týkal jako výjimka pouze Řeků, třebaže právě s tím počítá KAHLOS, *Vettius Agorius Praetextatus*, str. 83 a zřejmě i TROMBLEY, *Christianization*, I, str. 70. A i GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 142 formuluje tak, že mystéria zůstala zachována Řekům (byť nikoli výslovně „pouze Řekům“). Proč se zrovna Acháie týkal právě Valentinianův zákon, srv. v předchozí pozn.

⁸³ Srv. *Cod. Theod.* IX 16,9 z roku 371.

⁸⁴ Srv. *Cod. Theod.* XII 1,60 z roku 364 a XII 1,75 z roku 371. Dle NOETHLICHSE, *Maßnahmen*, str. 84n. měl první z těchto zákonů, adresovaný obyvatelům problémové provincie Byzaceny, kromě náboženského i politický rozměr, zatímco o druhém zdůrazňuje (str. 89n.), že se pohanů týká jen nepřímo, k čemuž poukazoval na jeho závěr omezující privilegia jen na qui fidem diligentiamque suam in administrandis rebus publicis adprobarint, což vzápětí uzavřel pro mě v tomto kontextu neprůhlednou poznámkou „ein religionspolitischer Anlaß war also nicht gegeben“. Naopak PIGANIOL, *L'empire chrétien*, str. 191 viděl v obou těchto zákonech výhradně výraz Valentinianovy náboženské tolerance, což ovšem NOETHLICHS, *Maßnahmen*, str. 289 pozn. 516 explicitě odmítl.

⁸⁵ GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 143 a 293 pozn. 13.

že k jeho překvapení protipohanské nejsou, a to především zákon zakazující hercům a herečkám, kteří by se nechali při smrtelné chorobě pokřtít, aby se v případě uzdravení vrátili ke svému povolání⁸⁶ a dále zákon nařizující navracet falešné potulné filosofy (na rozdíl od těch pravých) do jejich vlasti⁸⁷.

Přesto však, poukazuje-li K. L. Noethlichs⁸⁸ na to, že i Valentinianus byl především křesťanským císařem a při každé příležitosti to dával jasně najevo, činí tak zcela oprávněně. Svědčí o tom přinejmenším dva až tři ze tří až čtyř zákonů, jež vydal na přelomu let 364 a 365 a jimiž trestal přísným trestem *iudices*, kteří by odsuzovali provinivší se křesťany k hrám v aréně a rovnou smrtí *iudices* a *apparitores*, kteří by začleňovali křesťany do hlídek střežících pohanské chrámy⁸⁹, možná zabavoval chrámům pozemky darované či prodané jim předchozími císaři⁹⁰, a zcela jistě vše, co jim daroval Iulianus⁹¹. Kromě toho je to právě též Valentinianus, od nějž máme dochován zákon výslovně obnovující poměry doby Constantiovy⁹² a otázkou dále je, zda právě jím a jeho bratrem Valentem nebylo nakonec zakázáno obětování jako takové a povoleno pouze pálení kadidla⁹³.

⁸⁶ *Cod. Theod.* XV 7,1 z roku 371 (i když Geffcken dává přednost rkp. dataci do roku 367).

⁸⁷ *Cod. Theod.* XIII 3,7 z roku 369.

⁸⁸ NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 85.

⁸⁹ *Cod. Theod.* IX 40,8; XVI 1,1. GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 142n. považuje druhý z těchto zákonů za důsledek úspěšného Praetextatova zásahu a posílení sebevědomí pohanů a přísný trest za tento „brutalen Mißbrauch“ schvaluje, naopak NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 85n. k oběma poznamenává, že náboženskou svobodu samozřejmě nikterak neomezovaly, byly však namířeny proti posilování pohanství. Dle FOWDENA, *Bishops*, str. 57 měl ovšem druhý z těchto zákonů naopak omezit moc biskupů nad nekřesťany.

⁹⁰ *Cod. Theod.* X 1,8, jež Noethlichs připisoval Valentinianovi, ale srv. i výše str. 15 s pozn. 77.

⁹¹ *Cod. Theod.* V 13,3. NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 290 pozn. 527 hovoří pouze o „Ländereien“ vida v tomto zákonu paralelu k výše probranému *Cod. Theod.* X 1,8, v textu však stojí uniuersa. Právě na tyto dva zákony se dle NOETHLICHSE, *Maßnahmen*, str. 114 a 306 pozn. 695 zřejmě vztahují pozdější slova Ambrosiova ante plurimos annos templorum iura toto orbe sublata sunt (*AMBROS. Epist.* 18,19).

⁹² *Cod. Theod.* XVI 2,18 z roku 370. NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 79n. sice prohlásil tento zákon za namířený proti heretikům, protože výrazem *pagani* jsou dle něj míněni ještě nikoli pohané, ale venkované (tak už MARTROYE, *La répression de la magie*, str. 683 pozn. 1), v tomto případě stojící proti katolické církvi, tedy, jelikož byl zákon adresován do Afriky, především donatisté. Naopak GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 144 považoval zmíněné *pagani* už za pohany, jinak se ale tímto zákonem, který jde proti jeho pojetí Valentiniana a Valenta jako tolerantních císařů (srv. v násl. pozn.), bohužel nezabýval. Možnost chápat ho jako protipohanský však každopádně spíše neposiluje okolnost, že kompilátoři Theodosiova kodexu ho zařadili do sekce *De episcopis, ecclesiis et clericis*, takže by se zdálo, že spíše směřoval k obnově výsad církve a biskupů, než proti někomu, na druhou stranu však jednatel nelze počítat s tím, že by právě jen toto bylo jeho výhradním smyslem, a jednak jsme už viděli výše (str. 2) v případě Constantinově, že i opatření ve prospěch církve náboženskou svobodu i přímo pohany poškozovat mohla.

⁹³ Srv. LIBAN. *Orat.* XXX 7 καὶ θεοεῶτος (sc. Ἰουλιανῶ) ἐν Πέρσiais ... μένει μὲν τινα τὸ θύειν ἱερεῖα χρόνον, νεωτέρων δὲ τινῶν συμβάντων ἐκωλύθη παρὰ τοῖν ἀδελφοῖν, ἀλλ' οὐ τὸ λιβανωτῶν. Tomuto tvrzení Libaniovu důvěřoval především SCHULTZE, *Untergang*, I, str. 207, který tento akt kladl do konce Valentinianovy vlády. Dle DOSTÁLOVÉ, *K císaři Theodosiovi na obranu chrámů*, str. 433 pozn. ad loc. je oněmi νεώτερα, na něž Libanios naráží, myšleno Procopiovo povstání. Naopak GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 143 a zejm. 293 pozn. 13 a NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 90 toto svědectví odmítl. Dle Geffckena se totiž po úspěšném Praetextatově zásahu (srv. výše str. 16 s pozn. 82) odvažovali oba císařové pouze k obranným manévřům proti přehnanému sebevědomí pohanů a Noethlichs zase poukazoval na to, že pro tvrzení Libaniovo není nikde jinde opory a že duchu Valentinianovy náboženské politiky odporuje, a navíc

Valens

Valentinianův bratr Valens ve východní části říše za tolerantního považován nebývá. Hned na počátku své vlády totiž znovu obnovil zákaz nočních obětí a provádění magických úkonů, a to pod trestem smrti⁹⁴, a situace se ještě více vyostřila po neúspěšném povstání Procopiově⁹⁵, kdy vzrostla Valentova osobní podezřivost k dalším tradičním pohanským prvkům⁹⁶. Někteří badatelé však usuzují na základě nepřímých indicií na určité zhoršení atmosféry vzhledem k náboženské diversitě už po nástupu obou bratrů na trůn⁹⁷. Naopak svědectví poukazující, a to ve zlém, na Valentovu shovívavost vůči tradičním kultům nelze nepodezírat z tendenčnosti vůči stoupenci arianismu⁹⁸. Přesto K. L. Noethlichs zdůrazňuje, že žádné Valentovo opatření směřující proti nim jako takovým přímo vlastně neznáme (zde uvedená za taková evidentně nepovažuje)⁹⁹.

se domníval, že Libaniovo tvrzení nějak souvisí s Valentovým zákonem proti magii (k němuž srv. níže na této str. s pozn. 94). Proti němu dále stojí dvě vyjádření k počátkům vlády Theodosiovy, a to ZOS. IV 29,2 ἔτι γὰρ ἦν αὐτοῖς ἄδεια τοῦ φοιτᾶν εἰς τὰ ἱερά καὶ τὰ θεῖα κατὰ τοὺς πατρίους θεσμούς ἐκμειλίττεσθαι i SOZOM. VII 20,1 ἐπεὶ γὰρ εἶδεν ὁ βασιλεὺς τὴν συνήθειαν τοῦ παρελθόντος χρόνου ἔτι πρὸς τὸ πατρῶον σέβας καὶ τοὺς θρησκευομένους παρ' αὐτῶν τόπους ἔλκουσαν τὸ ὑπήκοον κτλ., v jeho prospěch naopak hovoří některé další indicie (srv. níže str. 21 pozn. 111). Návaznost na, dle něj, nesnášlivou politiku Iovianovu připisuje Valentinianovi i THEODORET. HE V 21,3. Co se pak týče dalších, mlčících pramenů, lze např. v případě Ammiana Marcellina poukázat na to, že o odstranění Victoriina oltáře z kurie Constantiem bychom pouze z něj také nevěděli (k možným důvodům srv. PASCHOUD, *Justice et providence chez Ammien Marcellin*, str. 148nn.). A konečně ani Noethlichsovo přesvědčení o neexistenci pramenné opory Libaniova tvrzení neodpovídá zcela skutečnosti, srv. totiž níže str. 157 v pozn. 218, kde je zvažována důvěryhodnost pramene referujícího o ještě přísnějším zákonu prý platným v době vlády obou bratrů.

⁹⁴ Srv. *Cod. Theod.* IX 16,7 z roku 364, jakož i k němu připojenou *interpretatio*. PIGANIOL, *L'empire chrétien*, str. 151 pozn. 6 prohlašuje tento zákon, vydaný 9. září neznámo kde a adresovaný tehdejšímu *praefectus praetorio Orientis* Secundovi za společné dílo Valentovo a Valentinianovo a i GEFCKEN, *Ausgang*, str. 142 uvádí tento zákon v souvislosti s činností obou bratrů. Další badatelé pak tento zákon Valentův ztotožňovali s podobným připsaným Zósimem Valentinianovi, k čemuž, stejně jako k nesouhlasnému stanovisku Noethlichsovu a mému srv. výše str. 16 pozn. 81.

⁹⁵ Otázka Procopiova náboženského přesvědčení je spíše opomíjena, byť fakt, že byl Iulianův bratranec, nemusí nutně znamenat, že byl pohan. A jelikož i prameny k ní v podstatě mlčí, považují za dobrý postřeh ten, který nalézám u HAEHLINGA, *Damascius*, str. 92 pozn. 66, totiž odkaz na AMM. MARC. XXIII 3,2, kteréžto místo pro jeho pohanství dosti svědčí. Další indicii srv. níže str. 112 v pozn. 355. Z moderních badatelů řadí jeho povstání mezi pohanské akce KAEGI, *Byzantium*, str. 68, který dále neodmítl přesvědčení Kurbatovovo o široké sociální podpoře povstání. Je ale samozřejmě jen otázkou, nakolik tato případná podpora mohla souviset s případným (i když v podstatě jistým) Procopiovým pohanstvím.

⁹⁶ Srv. LIBAN. *Orat.* I 171; 173. Jeho slova potvrzuje *Cod. Theod.* IX 16,8 z roku 370 (k dataci srv. SEECK, *Regesten*, str. 34), v jehož textu ovšem nenacházím oporu pro tvrzení KAHLOS, *Vettius Agorius Praetextatus*, str. 53, že tento zákon kromě aktivit astrologů zakazoval „*all sacrifices, public as well as private, by day as well as by night*“.

⁹⁷ Totiž HEATHER – MONCUR, *Politics*, str. 148 a 178, kteří poukazovali na kontrast mezi THEMIST. *Orat.* V 70a, tedy myšlenkou z řeči přednesené před Iovianem, k níž srv. výše str. 14 v pozn. 71 a 72, a IDEM *Orat.* VI 77c, kterážto řeč byla adresována právě Valentovi, a to koncem roku 364. Zatímco před Iovianem hodnotil Themistios jednotlivá náboženství jako rovnocenná, a dokonce poukazoval na roztržičnost křesťanství, před Valentem připouštěl, že některá náboženství přibližují k bohu více než jiná.

⁹⁸ Srv. THEODORET. HE IV 24,2-3; V 21,3-4, a dále GEORG. CEDREN. *Hist. comp.* 311A [I p. 544 Bekker] a THEOPHAN. *Chronogr.* A.M. 5863 [vol. I p. 58-59 de Boor].

⁹⁹ NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 95. K tomu srv. výše str. 17n. pozn. 93 jeho názor na tvrzení Libaniovo.

Gratianus

O dost méně tolerantní však byl Valentinianův syn Gratianus, během jehož vlády opět gradoval protipohanský kurs. Zpočátku, jsa k tomu veden Ausoniem, Gratianus tradiční kultury celkem respektoval¹⁰⁰, odmítl ovšem jako první ze všech (i křesťanských) císařů titul *pontifex maximus*, tedy nejvyššího velekněze tradičních kultů¹⁰¹. Ke konci své vlády však, již zcela pod vlivem Ambrosiovým, zrušil státní financování tradičních kultů a zbavil instituce s nimi spojené veškerých privilegií i nemovitého majetku i možnosti nabývat jej napříště dědictvím¹⁰². Stoupenci tradičních kultů se sice proti těmto opatřením pokusili intervenovat, jejich delegaci však Gratianus ani nepřijal¹⁰³. Těsně před svou smrtí pak ještě odňal těm, kteří by z křesťanství přestoupili zpět na pohanství, možnost pořizovat závět¹⁰⁴.

Valentinianus II.

Gratianův mladší bratr Valentinianus II., či spíše jeho dvůr, smýšlel zřejmě tolerantněji, asi i proto, že Valentinianova matka Iustina byla ariánka a s Ambrosiem byla na kordy. Praetextatovi, tehdejšímu *praefectovi praetorio*, se každopádně podařilo dosáhnout toho, že císař tehdejšímu *praefectu Vrbi* Symmachovi dokonce nařídil pátrat po ničitelích veřejných budov¹⁰⁵. Ambrosiovi přímo odporovat však nebyl s to ani on, a

¹⁰⁰ NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 113 poukázal na to, že až do roku 382 se na mincích objevuje zobrazení bohyně Victorie (k tomu srv. i *tamtéž*, str. 305 pozn. 682).

¹⁰¹ Srv. ZOS. IV 36. Dle PASCHOUDA, *Cinq études*, str. 65nn. se tak stalo roku 376, kdy Gratianus zřejmě navštívil Řím (o historičnosti této návštěvy sice někteří badatelé pochybují, např. CAMERON, *Theodosius the Great and the Regency of Stilico*, str. 262n. pozn. 28, avšak BARNES, *Constantians and Gratian in Rome*, str. 328nn. ukázal, že indicie svědčící proti jsou více nevěrohodné, než indicie svědčící pro). S Paschoudovým názorem se ztotožňují, byť roky 379, 382 nebo 383 mají stoupenců více (srv. přehled KAHLOS, *Vettius Agorius Praetextatus*, str. 54 pozn. 23).

¹⁰² Srv. *Cod. Theod.* XVI 10,20 § 1 secundum diui Gratiani constituta (zákon samotný je z roku 415, srv. k němu níže str. 26 s pozn. 160; přímo Gratianův zákon se v kodexech kupodivu nedochoval, nicméně je otázkou, zda vůbec tato opatření součástí nějakého zákona byla, z dále odkazovaných slov Symmachových by se zdálo, že nikoli, a snad proto se NOETHLICH, *Heidenverfolgung*, sl. 1159 domníval, že Gratianus žádný protipohanský zákon ani nikdy nevydal) a k tomu AMBROS. *Epist.* 17,5; 18,16 a další narážky *ibid.* 17,3-5; 18,3; 18,11; 18,13; 57,2, ale též SYMM. *Rel.* 3,11-15. Zde pak není sporu, že k tomu došlo roku 382, srv. AMBROS. *Epist.* 17,10 ante biennium ferme (dopis je z roku 384). NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 114 byl přesvědčen, zřejmě na základě AMBROS. *Epist.* 17,5, že se tato opatření omezila jen na Řím, zatímco jinde platila už dříve, v čemž odkazuje na AMBROS. *Epist.* 18,19, a že Řím tak ztratil své dosavadní výsadní postavení.

¹⁰³ Srv. SYMM. *Rel.* 3,1; 3,20 a též AMBROS. *Epist.* 17,10.

¹⁰⁴ Srv. *Cod. Theod.* XVI 7,3 z roku 383.

¹⁰⁵ Srv. SYMM. *Rel.* 21,3; 21,5. Do pátrání se však Symmachus ještě ani nepustil, a už byl jakýmsi intrikánem obviněn z násilí vůči křesťanům, na což císař reagoval kárným ediktem proti němu. Symmachu pak sice podpořil papež Damasus, který dosvědčil, že žádný křesťan násilí neutrpěl, Symmachus však přesto císaře požádal, aby byl pátrání zbaven, srv. SYMM. *Rel.* 21 passim. Obsah císařova nařízení pak někteří specifikují i navrácením výzdoby ukradené z veřejných staveb, např. WYTZES, *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom*, str. 102, který, chápu-li jej správně, tuto informaci vyvozuje z toho, že si onen intrikán měl dle slov Symmachových stěžovat též na Christianae legis iniuriis uindicata fana (SYMM. *Rel.* 21,1).

tak Gratianova opatření ponechal v platnosti, třebaže byl o jejich odvolání žádán dvakrát, a to v letech 384¹⁰⁶ a 392, v tomto druhém případě zřejmě už i z vlastního rozhodnutí¹⁰⁷.

Theodosius I.

Určité naděje na alespoň úctu k tradičním kultům snad mohl alespoň u východních pohanů po svém nástupu vzbudit Theodosius I.¹⁰⁸ Brzy poté však prohlásil za jediné povolené náboženství v římské říši křesťanství, a to v jeho (budoucí) katolické podobě¹⁰⁹, a v zápětí vydal několik zákonů naopak omezujících tradiční kultury: první odnímal křesťanům, kteří by přestoupili zpět k pohanství, možnost pořizovat

¹⁰⁶ S tímto pokusem souvisí i známá žádost, kterou císaři tehdy jako *praefectus Vrbi* adresoval Symmachus (SYMM. *Rel.* 3), na niž odpověděl dvěma listy Ambrosius (AMBROS. *Epist.* 17–18), což on sám resumuje v AMBROS. *Epist.* 57,2-3. Jeho pozdější vylíčení (AMBROS. *De obit. Valent.* 19–20) však sotva odpovídá skutečnému průběhu událostí (Valentinianus prý sám rozhodně odmítl všestranný tlak na svou osobu, aby žádosti vyhověl), než snad pouze jeho počátek, z něž plyne, že Ambrosius byl se svým netolerantním názorem skutečně v menšině, což mnohem autentičtěji naznačuje v AMBROS. *Epist.* 17,8. A možná i proto, kromě zdůrazňování povinností křesťanského císaře, vyhrozil Valentinianovi pro jistotu i Theodosiem i jakýmsi bojkotem ze strany kléru, srv. AMBROS. *Epist.* 17,12-14. NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 310 pozn. 755 pak sice poznamenal, že to, že císař Ambrosiův list (myšlena AMBROS. *Epist.* 17) opravdu znal, prameny nikterak nedokládají, to je ovšem pravda jen potud, pokud za doklad nepovažuje slova samotného Ambrosia: *lecti sunt libelli mei in consistorio ... Valentinianus tunc temporis audiuit suggestionem meam* (AMBROS. *Epist.* 57,3).

¹⁰⁷ K druhému pokusu srv. AMBROS. *Epist.* 57,5, zejména zdůraznění *et certe aberam, nec aliquid tunc ad eum (sc. Valentinianum) scripseram*. NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 125n. a 310 pozn. 755 zřejmě proto též několikrát zdůraznil, že přinejmenším v tomto druhém případě hrála vedle Ambrosiova vlivu úlohu i císařova vlastní vůle.

¹⁰⁸ Srv. *Cod. Theod.* X 1,12 = *Cod. Iust.* XI 78,2 z roku 379 zaručující alytarchovi města Antiocheie právo pečovat o posvátné cypřiše v Dafně, a to s odvoláním na *mos uetus et constituta maiorum*, k čemuž dále srv. VON CAMPENHAUSEN, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitik*, str. 225 pozn. 4, dle něž ovšem byla tato vstřícnost (k jejímuž dalšímu projevu v Campenhausenově pojetí srv. v násl. pozn.) motivována nebezpečím ze strany Gótů. Ani podle NOETHLICHSE, *Maßnahmen*, str. 326 pozn. 936 se ze strany Theodosiovy nejednalo o projev náboženské, ale spíše politické tolerantnosti, založené právě na tom, že se jednalo o prastarý zvyk. Věrohodnost literární zprávy, totiž SOZOM. VII 20,1 *τοὺς θρησκευομένουσ παρ' αὐτῶν τόπους ... ἀρξάμενοσ βασιλεύειν ἐκόλυσε τούτων ἐπιβαίνειν*, nicméně PASCHOD, *Zosime*, II 2, str. 396 v pozn. 157 i tak zřejmě odmítl oprávněně.

¹⁰⁹ Srv. *Cod. Theod.* XVI 1,2 = *Cod. Iust.* I 1,1 z roku 380. Kolem tohoto zákona je nicméně několik sporných otázek. Referuje o něm totiž i SOZOM. VII 4,5-6, a to v návaznosti na vylíčení Theodosiova křtu po zázračném uzdravení (SOZOM. VII 4,3-4; srv. i SOCRAT. SCHOL. V 6,3-5). Pozdější badatelé jej proto považovali za výsledek právě tohoto uzdravení, což je však možné pouze tehdy, je-li zákon chybně datován, jak se domníval SCHWARTZ, *Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, str. 196 pozn. 160, protože ENBLIN, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius*, str. 17nn. celkem přesvědčivě ukázal, že zákon datovaný 28. únorem 380 (k tomuto datu *tamtéž*, str. 16 pozn. 1) musel Theodosiově nemoci předcházet, protože ta jej, jak vyplývá z časových údajů u několika dalších autorů, zachvátila až koncem roku 380. Druhou otázkou je, zda byl už tento zákon namířen i proti pohanům a ne zatím pouze proti heretikům, s čímž počítali VON CAMPENHAUSEN, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitik*, str. 225 pozn. 4; NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 132 a LIPPOLD, *Theodosius I.*, sl. 848 a 958, naopak deklaraci „státního náboženství“ v něm viděli ENBLIN, *cit. dílo*, str. 16 („*natürlich allgemein für seine Untertanen verbindlich*“) a srv. i *tamtéž*, str. 24 a GAUDEMET, *Législation*, str. 457. Že tento zákon možná ani nikdy zveřejněn nebyl, se zase domníval KING, *The Theodosian Code as a Source for the Religious Policies*, str. 13, poukazuje na to, že o jeho existenci se nikde nezmiňuje Grégorios z Nazianzu, pobývajíc tehdy v Konstantinopoli. ENBLIN, *cit. dílo*, str. 16 pozn. 1 ještě vysvětloval, že připsání tohoto zákona Gratianovi THEODORET. HE V 2,1 je poplatné tomu, že právě jeho jméno figuruje v záhlaví zákona jako první, nicméně na daném místě Theodorétos zmiňuje jiné dva, zřejmě opravdu Gratianovy, zákony a nikoli tento.

závěť¹¹⁰, druhý trestal zabavením majetku ty, kteří by se za účelem poznání budoucnosti účastnili zakázaných denních i nočních obětí, třetí nařizoval ponechat konkrétně edeský chrám otevřený pouze pro shromáždění lidu, ale nikoli proto, aby se v něm konaly zapovězené oběti¹¹¹, čtvrtý konfiskoval chrámové pozemky¹¹², pátý je poněkud propracovanější verze prvního¹¹³, šestý prikazuje krutě mučit opět ty, kteří by konali takové oběti, aby pak mohli z vnitřností zkoumat budoucnost¹¹⁴ a sedmý zbavoval křesťany povinnosti dohlížet na pohanské chrámy a svátky¹¹⁵. Dle K. L. Noethlichse¹¹⁶ byl navíc především proti pohanům namířený zákon postihující ty, kdo by poškozovali křesťanské náboženství¹¹⁷. Císař se však navíc zřejmě obával toho, že uvádění jeho zákonů do praxe nebude zcela spontánní ani úspěšné, a tak pověřil *praefecta praetorio* Kynégia, aby zřejmě právě na to ve východních provinciích dohlédl¹¹⁸.

Poté se však Theodosiovy vztahy s církví representovanou především Ambrosiem poněkud zkalily¹¹⁹, byť právě na Ambrosiův popud, ale snad částečně proti své vůli, tento odmítl další žádost senátu o obnovení státního financování tradičních

¹¹⁰ *Cod. Theod.* XVI 7,1 z roku 381.

¹¹¹ *Cod. Theod.* XVI 10,7 z roku 381 a XVI 10,8 z roku 382. Kolem těchto dvou panují nicméně určité nejasnosti. Jak si všiml NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 327 pozn. 939, není zcela jasné, co je míněno odkazy na *uetita sacrificia diurna nocturna* a *prohibitorum usus sacrificiorum*, protože od konce vlády Iulianovy, který předchází zákazy jistě zrušil (srv. výše str. 13 s pozn. 59), vydal Valens zákaz pouze nočních obětí (srv. výše str. 18) a Valentinianus I. s Valentem možná zákaz všech obětí s výjimkou pálení kadidla (srv. výše str. 17 s pozn. 93). Tomuto druhému sice Noethlichs příliš nevěřil (srv. výše str. 17n. pozn. 93), nicméně připouštěl, že text těchto dvou zákonů jakýsi předchozí zákaz obětování předpokládá, dle něj však musí zůstat otevřené, zda byl tento zákaz už všeobecný nebo se také týkal pouze předpovídání budoucnosti. Méně pozorný byl GEFCKEN, *Ausgang*, str. 145, který se domníval, že až právě první z těchto zákonů znamenal zákaz obětí, aniž se ovšem zabýval tím, že text zákona takovému pojetí ne zcela odpovídá. *Proscriptio* zde znamená „ztráta majetku“ dle NOETHLICHSE, *Maßnahmen*, str. 168 a 327 pozn. 944, podle GAUDEMETA, *Législation*, str. 457n. však „vyhnanství“.

¹¹² *Cod. Inst.* XI 66,4 z období let 382–384.

¹¹³ *Cod. Theod.* XVI 7,2 z roku 383. Výše (str. 19) zmíněnému v principu témuž zákonu Gratianovu tyto dva Theodosiovy předchází.

¹¹⁴ *Cod. Theod.* XVI 10,9 = *Cod. Inst.* I 11,2 z roku 385.

¹¹⁵ *Cod. Theod.* XII 1,112 z roku 386. Z tohoto zákona, jak zdůrazňuje NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 170, vyplývá, co vlastně zůstalo ještě povoleno.

¹¹⁶ NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 132 a 326 pozn. 936.

¹¹⁷ *Cod. Theod.* XVI 2,25 = *Cod. Inst.* IX 29,1 vydaný v tentýž den jako výše (str. 20 s pozn. 109) probraný *Cod. Theod.* XVI 1,2 = *Cod. Inst.* I 1,1. ENBLIN, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius*, str. 17 resumuje debatu svých předchůdců o tom, zda se ve skutečnosti nejedná o jediný později rozdělený zákon.

¹¹⁸ Srv. ZOS. IV 37,3. K některým detailům celé akce a eventuálního Theodosiova povědomí o nich srv. níže str. 164 v pozn. 254.

¹¹⁹ Jako jejich nejvýraznější vzájemný konflikt vystupuje z pramenů spor kvůli mnichy spálené synagóze v Kalliníku, již Theodosius nařídil obnovit na vlastní náklady tamějšímu biskupovi, k čemuž srv. AMBROS. *Epist.* 40–41; PAVLIN. *MEDIOL. Vit. S. Ambros.* 22–23. Někteří moderní badatelé však viděli i další příčiny, PIGANOL, *L'empire chrétien*, str. 256 se např. domníval, že příhoda vylíčená SOZOM. VII 25,9, v níž Ambrosius během bohoslužby vykázal Theodosia z míst určených pro kněží a tento to, dle Sózomena, nadšeně přijal, spadá právě do této doby a nikoli do roku 394, k němuž ji přiřazuje Sózomenos, dle SEECKA, *Untergang*, V 219 mohla svou roli sehrát i náhlá smrt Kynégiova, bezprostředně poté co se v roce 388 vrátil ze své cesty, a která se tak mohla jevit jako trest bohů.

kultů¹²⁰. Theodosius však byl jeho zásahy už natolik přesycen, že zřejmě začal konat zasedání císařské rady bez Ambrosiova vědomí¹²¹. I v této době však vydal zákon, jímž odstranil z kalendáře leckteré pohanské sváteční dny¹²², a též další zákon proti provozování magie¹²³ a právě tehdy snad také vznikla Libaniova řeč *Pro templis*¹²⁴, z níž vyplývá, že chrámy obecně ještě nebyly uzavřeny a povoleno bylo pálení kadidla¹²⁵, oběti však zakázány byly¹²⁶.

Nakonec se však Theodosius po známých peripetiích Ambrosiovi podřídil¹²⁷ a poté proti tradičním kultům vystoupil ještě vehementněji, a navíc zcela systematicky, a třemi po sobě jdoucími zákony je v jakékoli podobě v podstatě zcela zakázal¹²⁸. První totiž zapovídal obětovat, navštěvovat chrámy a uctívat modly vytvořené lidskýma rukama, za což hrozil ‚prokletím dle božských i lidských zákonů‘ a státním úředníkům pokutami, stejně jako jejich kancelářím, pokud by úředníkově provinění trpěly a nenahlásily¹²⁹. Obsah druhého byl v zásadě podobný, s tím, že nezmiňoval uctívání

¹²⁰ Srv. AMBROS. *Epist.* 57,4. Právě tento moment viděl zřejmě ve vzájemné rozmíšce jako rozhodující GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 154 (zatímco spor vylíčený v předchozí pozn. zmínil jen okrajově a bez souvislosti s ním).

¹²¹ Srv. AMBROS. *Epist.* 51,2.

¹²² *Cod. Theod.* II 8,19 z roku 389.

¹²³ *Cod. Theod.* IX 16,11 = *Cod. Iust.* IX 18,9 z roku 389.

¹²⁴ SEECK, *Untergang*, V 526nn. koment. ke str. 218 ř. 27 ji datoval do roku 390, v čemž s ním souhlasili GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 297n. pozn. 94 a DOSTÁLOVÁ, *K císaři Theodosiovi na obranu chrámů*, str. 433. Geffcken však (*tamtéž*, str. 155) počítal s tím, že řeč byla skutečně před císařem pronesena, i pro což právě tento rok schvaloval, zatímco profesorka Dostálová poukazuje na to, že řeč mohla být jen literární fikcí, což by ovšem umožňovalo i dataci lehce dřívější. Seeck se však, aniž by ovšem přesně specifikoval způsob, jímž se s řečí měl císař seznámit, dokonce domníval, že *Cod. Theod.* XVI 3,1 nařizující mnichům obývat pouze pustiny, byl vydán právě jako reakce na tuto řeč. Naproti tomu NOETHLICH, *Heidenverfolgung*, sl. 1161 ji bez dalšího datuje do období 384–388.

¹²⁵ Srv. LIBAN. *Orat.* XXX 8 a k tomu i *ibid.* XXX 52–53. A stále povoleny byly i hostiny na počest boha řeky Nilu, srv. *ibid.* XXX 35.

¹²⁶ Srv. LIBAN. *Orat.* XXX 15 a dále *ibid.* XXX 17–18.

¹²⁷ Známé události následující po masakru v thesalonickém cirku líčí RVFIN. *HE* XI 18; PAVLIN. *MEDIOL. Vit. S. Ambros.* 24; SOZOM. VII 25,3–7; THEODORET. *HE* V 17.

¹²⁸ O případnou (dis)kontinuitu Theodosiovy náboženské politiky byl v minulosti veden spor, VON CAMPENHAUSEN, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitik*, str. 222nn. totiž vyslovil domněnku, že tato byla myšlenkou definitivně se s pohanstvím vypořádat vedena zcela konsistentně, zatímco krátkodobá tolerance byla motivována nenábožensky, k čemuž jednak srv. výše str. 20 pozn. 108 a jednak Campenhausenův výklad zde popsanych událostí pouze jako snahu získat stále ještě vlivnou aristokracii pro podporu svého syna Honoria proti Valentinianovi II. Dle mého názoru byl však zcela po právu odmítnut BLOCHEM, *A New Document of the Last Pagan Revival*, str. 223 pozn. 56, dle něž v tomto druhém případě by především nebylo logické opouštět tuto politiku dříve, než byl Honorius na Augusta skutečně povýšen.

¹²⁹ *Cod. Theod.* XVI 10,10 z roku 391. Tento zákon bývá někdy považován za definitivní zákaz pohanství, např. PALANQUEM, *Saint Ambroise*, str. 251 a PIGANIOLEM, *L'empire chrétien*, str. 285. Proti tomu, stejně jako proti spojování Ambrosia s tímto zákonem vystoupil nedávno MCLYNN, *Ambrose of Milan*, str. 331n. Zákon, adresovaný do Říma, měl dle něj být namířen hlavně proti úředníkům rekrutujícím se z řad římské aristokracie, kteří spravovali jednotlivé oblasti Itálie právě s tituly, které zákon vypočítával, a to včetně *praefecta Vrbi*. Jeho formulace však dle McLynna budí dojem, že je reskriptem na dotaz vznesený zřejmě křesťanským úředníkem a nikoli Ambrosiem, který o přechý, proti nimž byl zákon namířen, nejevíl zájem. Co se týče významu zákona, neshledal v něm McLynn nic nového oproti stavu nastoleném *Cod. Theod.* XVI 10,4; 10,6 a 10,7 a poukazoval na to, že jej nikterak nereflektuje ani konsul toho roku

model, ale odpíral jakoukoli shovívavost těm, kdo by proti zákazu usilovali o cokoli spojené s bohy či posvátnými obřady¹³⁰. Nejdůkladnější byl ovšem třetí z těchto zákonů, a to jednak vymezením, že se vztahuje na každého bez rozdílu a týká se jakéhokoli místa, a jednak výčtem, co všechno zakazuje, totiž obětovat modlám, provádět očistné obřady ohněm, pálit kadidlo, rozvěšovat věnce a ulévat víno. Oběť a haruspiciu přímo prohlašoval za urážku majestátu, a to i když dotaz nesměřoval k blahu císařů, a žaloba tohoto zločinu byla povolena komukoli. Uctívání model kvalifikoval jako znesvěcení náboženství, jež mělo být trestáno konfiskací nemovitosti či pozemku, kde k němu došlo. Obětování v chrámech nebo v cizích nemovitostech či na pozemcích mělo být pokutováno. Státní úředníci byli povinováni na dodržování zákona dohlížet, zatímco za případné krytí prohřešků nebo nedbalost měli být i se svými podřízenými pokutováni¹³¹.

Dalšími zákony pak Theodosius uvalil naprosté bezectí na úředníky, kteří by odpadli od křesťanství a oddali se obětem¹³², zakázal pořádání her v cirku v neděli¹³³, pohrozil deportací každému, kdo by pobuřoval katolickou víru a lid¹³⁴, a znovu připomněl zákaz pořádání her v neděli¹³⁵. Roku 393 pak navíc v rámci tohoto tažení proti všemu pohanskému zakázal olympijské hry¹³⁶.

Eugenius

Usurpátor Eugenius, třebaže sám křesťan¹³⁷, jsa však podporován především pohany¹³⁸, z čehož plynou i obvinění, že byl křesťanem jen velmi vlažným¹³⁹, či dokonce že byl přímo pohan¹⁴⁰, na krátký čas některá protipohanská opatření zmírnil, či možná zcela zrušil¹⁴¹. Financování státních kultů obnovil při nejmenším ve formě daru

Symmachus, ani archeologické nálezy z Říma.

¹³⁰ *Cod. Theod.* XVI 10,11 z roku 391. Na rozdíl od předchozího byl tento adresován do Alexandrie, protože v nich obou viděla THÉLAMON, *Paiens et Chrétiens au IV^e siècle*, str. 254 soustředěný útok na poslední bašty pohanství, s čímž zřejmě nesouhlasil MCLYNN, *Ambrose of Milan*, str. 332n.

¹³¹ *Cod. Theod.* XVI 10,12 z roku 392. Názor MARTROYE, *La répression de la magie*, str. 698, dle něž se tento zákon vztahoval jen na soukromou sféru pohanské zbožnosti, nikoli však na veřejnou, nesdílí, nakolik je mi známo, nikdo. Právě tento zákon bývá považován za definitivní zákaz pohanství nejčastěji.

¹³² *Cod. Theod.* XVI 7,5 z roku 391.

¹³³ *Cod. Theod.* II 8,20 z roku 392.

¹³⁴ *Cod. Theod.* XVI 4,3 z roku 392.

¹³⁵ *Cod. Theod.* XV 5,2 z roku 394 (k dataci srv. SEECK, *Regesten*, str. 94).

¹³⁶ GEORG. CEDREN. *Hist. comp.* 326D-327A [I p. 573 Bekker]. Naopak CALLINICVS *Vita Hypatii* 33,1 připisuje tento krok, zřejmě mylně, Constantinovi, k čemuž ovšem nikde žádný komentář nenacházím.

¹³⁷ Jako na křesťana se na něj obrací a plísňuje jej AMBROS. *Epist.* 57, zejména srv. §§ 7 a 10.

¹³⁸ Ke sporu o povahu Eugeniovy usurpace srv. níže str. 119 s pozn. 11.

¹³⁹ Srv. PAVLIN. *MEDIOL. Vit. S. Ambros.* 26 a SOZOM. VII 22,4.

¹⁴⁰ Srv. PHILOSTORG. XI 2.

¹⁴¹ Srv. RVFIN. *HE* XI 33; SOZOM. VII 22,4; NICEPH. CALLIST. *HE* XII 39 [PG CXLVI col. 880C].

soukromým osobám¹⁴² a později možná zcela regulérně¹⁴³. Jeho opatření nicméně byla po jeho porážce zřejmě ještě Theodosiem zrušena¹⁴⁴.

Arcadius

Arcadiův první tradiční kultury zmiňující zákon pouze odkazuje na jakýsi zákon dřívější, jímž přestaly být pohanské svátky počítány mezi sváteční dny¹⁴⁵, vzápětí však vydal vlastní verzi jejich absolutního zákazu¹⁴⁶. Záhy poté byli všech privilegií paušálně zbaveni i pohanští kněží¹⁴⁷. Shovívavějším než jeho předchůdci se Arcadius ukázal vůči křesťanům, kteří odpadli k pohanství¹⁴⁸. V roce 396 pak sice bylo speciálním zákonem

Odkaz na AVGVSTIN. *Confess.* VIII 2,3 uenerator idolorum sacrorumque sacrilegorum particeps, quibus tunc tota fere Romana nobilitas inflata spirabat, který k Eugeniovu režimu v Římě nacházím vztažen též, je zřejmě myšlen tak, že na něj má odkazovat výraz tunc, který se tak týká doby, o níž v tu chvíli Augustinus vypráví, protože oním uenerator idolorum sacrorumque sacrilegorum particeps je evidentně Marius Victorinus v době před svou konversí, k níž se ovšem výraz tunc může podle mě vztahovat též. Jiný text téhož autora, AVGVSTIN. *Contr. Faust.* XXII 76 fin. christiani quoque imperatores plenam gerentes fiduciam pietatis in Christo de inimicis sacrilegis, qui spem suam in sacramentis idolorum daemonumque posuerant, gloriosissimam uictoriam perceperunt, cum, apertissimis notissimisque documentis, de quibus nonnulli iam scriptum memoriae commendarunt, illos fallerent uaticinia daemoniorum, hos firmarent praedicta sanctorum, který k období Eugeniovy usurpace vztáhl DUVAL, *Les aurea fulmina des Alpes Juliennes*, str. 100n., se ho též týkat může i nemusí, protože může být míněn i zcela obecně vůči pohanům celého 4. stol.

¹⁴² Srv. AMBROS. *Epist.* 57,6, dle něž se nicméně pohanům podařilo uspět až při třetím pokusu. Všechna tři poselstva datovat se spolu s resumé moderní debaty pokoušel SZIDAT, *Usurpation*, str. 496n., úspěšné třetí spadá dle mínění všech až do roku 393, s rozptylem od ledna do počátku léta.

¹⁴³ Tak se alespoň domníval CHASTAGNOL, *La restauration du temple d'Isis*, str. 143n., dle něž to vyplývá jednak z PAVLIN. *MEDIOL. Vit. S. Ambros.* 26, jednak z textu Zósimova odkazovaného v násl. pozn., jednak z *AE* 1948, č. 127 (z Ostie) NVMERIVS PROIECT[us u.c., pra]JEF. ANN., CELAM HERCV[lis restituit], v čemž Chastagnol viděl doklad obnovení tradice opera publica, a jednak z *Carm. contr. pagan.* 28, jejíž údaj o tříměsíčním trvání básní popisované pohanské reakce chápal jako vymezení právě doby, kdy byly tradiční kultury státem znovu financovány (k básni jako takové a problematice kolem ní srv. níže str. 54 pozn. 48). PASCHOUD, *Cinq études*, str. 117nn. však jeho závěr poněkud zpochybnil, Paulinův text se dle něž, kromě jiných problémů, s nimiž je spojen, může týkat i pouze soukromému daru, o němž mluví Ambrosius (srv. předchozí pozn.), zatímco text Zósimův Paschoud interpretoval poněkud jinak, k tomu srv. odkaz v následující pozn. Nicméně ani dle Paschouda regulérní obnovení státního financování zcela vyloučit nelze. Námitky měl i SZIDAT, *Usurpation*, str. 499nn., který s odkazem na Chastagnola připouští obnovení péče městských úředníků o chrámy, a tedy zrušení Gratianova rozhodnutí alespoň v tomto bodě, zatímco za druhou možnost považuje její obnovení při současném zachování téže péče o chrámy křesťanské. Představě obnovení financování kultů jako takového však dle něj brání fakt, že Eugenius nepřijal titul *pontifex maximus*. Naopak DUVAL, *Les aurea fulmina des Alpes Juliennes*, str. 98 zřejmě s regulérním obnovením subvencí počítal, chápu-li správně jeho zdůraznění, že se tak dělo „au nom de l'Etat“, zatímco za dnes už těžko postžitelnou prohlásil „l'étendue de cette reprise“. Jelikož však tento badatel neodkazuje nikterak na Chastagnola, nelze říci, nakolik se ztotožnil s jeho argumentací jako celkem.

¹⁴⁴ ZOS. IV 59,2-3 informuje výslovně o zrušení státního financování tradičních kultů (stejně jako ZOS. V 38,2; i z toho Chastagnol mimo jiné vyvozoval, že ho Eugenius obnovil) i o tom, že to nebylo vše: τοῦ θρηπολικού θεσμοῦ λήξαντος καὶ τῶν ἄλλων ὅσα τῆς πατρίου παραδόσεως ἦν ἐν ἀμελείᾳ κειμένων. K rozdílnému, v posledku ale nejspíše témuž původu obou Zósimových pasáží i ke všem úskalím jejich interpretace (včetně alternativního závěru) však srv. PASCHOUD, *Cinq études*, str. 138nn.

¹⁴⁵ *Cod. Theod.* II 8,22 z roku 395.

¹⁴⁶ *Cod. Theod.* XVI 10,13 z roku 395. Pro MARTROYE, *La répression de la magie*, str. 699 je definitivní zákazem pohanství až právě tento zákon.

¹⁴⁷ *Cod. Theod.* XVI 10,14 z roku 396.

¹⁴⁸ *Cod. Theod.* XVI 7,6 z roku 396.

povoleno slavení svátku Maiúma, o tři roky později však bylo zase zakázáno, prý pro jeho nemravnost¹⁴⁹. Další dva zákony se týkaly chrámů, jeden určoval stavební materiál ze zbořených chrámů k opětovnému použití pro další veřejné stavby, druhý už nařizoval venkovské chrámy přímo zbourat, aby nesváděly k porušování zákonů¹⁵⁰.

Honorius

I Honoriiův první protipohanský zákon byl velmi přísný, po porážce Gildonově v roce 398 totiž zakazoval obětovat, a to dokonce pod trestem smrti, a nařizoval zničit kultovní sochy¹⁵¹. Zákonem naopak na ochranu výzdoby veřejných budov tak Honoriovo pohanské zákonodárství začíná jen zdánlivě¹⁵². Stoupenci tradičních kultů se nicméně ještě leckde vyskytovali v takovém počtu, že se císař dokonce po dosti málo šetrném jednání dvou svých *comitů*¹⁵³ pokusil zmírnit jejich hněv dalšími dvěma benevolentnějšími zákony, jedním povolujícím slavnostní shromáždění lidu, druhým též na ochranu chrámových budov, byly-li vyprázdněny od všeho zapovězeného, v obou nicméně poukazuje na platnost předchozích zákazů¹⁵⁴.

Později však opět i Honorius vyhlásil vůči (nejen) pohanům jakýsi ztřeštěný režim, chrámy zbavil subvencí a přiřkl je vojákům, jejich budovy určil k veřejnému užití, zatímco jejich oltáře a sochy měly být strženy a konání jakýchkoli slavností bylo napříště zapovězeno, na což měli dohlížet biskupové, zatímco neteční úředníci měli být pokutováni¹⁵⁵. Vzápětí byli mezi jinými též pohané vyloučeni ze služby v císařském

¹⁴⁹ *Cod. Theod.* XV 6,1-2 z let 396 a 399.

¹⁵⁰ *Cod. Theod.* XV 1,36 z roku 397 a XVI 10,16 z roku 399.

¹⁵¹ Srv. AVGVSTIN. *Contr. epist. Parmen.* I 9,15 per manifestum hominum imperium multa quibus cohercerentur seuerissime constituta sunt ... etiam ipsis paganis. nam utique et ipsi falsa religione sunt impii, quorum simulacra euerti atque confringi iussa sunt recentibus legibus, inhiberi etiam sacrificia sub terrore capitali. Místo uvedeným způsobem vykládal ECKMANN, *Pagan Religion in Roman Africa*, str. 64n., který rovněž vysvětloval, proč se tento zákon neobjevuje v Theodosiově kodexu, a to tím, že byl později zneplatněn níže na této str. probraným *Cod. Theod.* XVI 10,18.

¹⁵² *Cod. Theod.* XVI 10,15 = *Cod. Iust.* I 11,3 z roku 399. Tuto politiku reflektuje i Prudentius, který nechá svého Theodosia pronést slova liceat statuas consistere puras, /artificum magnorum opera; haec pulcherrima nostrae/ornamenta fiant patriae, nec decolor usus/in uitium uersae monumenta coinquinet artis (PRVDENT. *Contr. Symm.* I 502-505). Dle GEFFCKENA, *Ausgang*, str. 180 však byl tento zákon, připomínající i zákaz obětí, určen (pouze?) pro Hispanii, kterou stejně jako Afriku (k ní srv. níže na této str. pozn. 154) prohlašoval za stále silně pohanskou.

¹⁵³ K němu srv. níže str. 169.

¹⁵⁴ *Cod. Theod.* XVI 10,17 = *Cod. Iust.* I 11,4; *Cod. Theod.* XVI 10,18, oba z roku 399. Oba zákony jako Honoriiův pokus zmírnit rozhořčení konkrétně afrických pohanů viděl FOWDEN, *Bishops*, str. 54. GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 180 takovou souvislost sice přímo nevedl, zdůrazňoval však dosud silně pohanský charakter Afriky, na niž pouze opět zřejmě platnost zákona vztahoval. V podobném duchu, ale obecně se vyjádřil CHUVIN, *Chronicle*, str. 73, který o všech výše probraných zákonech vydaných v desetiletí mezi roky 392 a 402 říká, že se navzájem doplňují a upřesňují a někdy se i korigují, ba si i protirečí. Důvod viděl právě v rozdílné místní situaci, která vydání toho kterého zákona motivovala a kterou my většinou neznáme.

¹⁵⁵ *Const. Sirmond.* 12 z roku 407, jejímiž částmi jsou *Cod. Theod.* XVI 5,43 a XVI 10,19 (k dataci srv. DEMOUGEOT, *Sur les lois du 15 novembre 407*, str. 403nn.). FOWDEN, *Bishops*, str. 65 považoval právě tento zákon za počátek systematického bourání chrámů, avšak mylně, zatímco JONES, *Empire*, II, str. 938 se

paláci, účinnost tohoto zákona však byla poté ještě zrušena¹⁵⁶. Dále pak Honorius rozšířil tresty pro úředníky, kteří by uplatňování protipohanských zákonů zanedbávali, i na ztrátu úřadu a stanovil tresty i pro městské a lokální předáky¹⁵⁷. K tomu vydal i zákon proti předpovídání budoucnosti, hrozící deportací těm, kdo ho provozovali a poté odmítli konversi, nebo ji nepotvrdili spálením svých „odborných“ spisů před očima biskupů¹⁵⁸.

Po pádu Říma byl sice do města povolen návrat některým sdružením, které se dříve podílely i na více či méně kultických aspektech pohanských svátků¹⁵⁹, nicméně po uklidnění situace následovaly další restriktce, především proti kněžím a poté proti kněžím znovu a všem s kultem spojeným místům, která byla zkonfiskována, jakož i proti institucím s nimi spojeným¹⁶⁰.

Theodosius II.

I Theodosius II. na východě vyloučil pohany, tentokrátě výslovně, a oproti

zákonu, který „*should by this date have been hardly necessary*“, podívoval a GAUDEMET, *Législation*, str. 462 pozn. 58 v této souvislosti upozornil na následující pasáž *Cod. Theod.* X 3,5 už z roku 400: *ea quae de iure templorum aut per diuersos petita aut aeternabili domui fuerint congregata, uel ciuitatum territoriis ambiuntur*. Zde uvedenou interpretaci každopádně nacházím u CHUVINA, *Chronicle*, str. 79. Dle DEMOUGEOT, *cit. dílo*, str. 405 stál za vydáním tohoto zákona, stejně jako předchozích, Stilicho, zde už nicméně opustivší svou předchozí vůči pohanům tolerantní politiku (k níž srv. níže str. 197n.), protože se potřeboval prosadit proti Olympiovi o ostatním svým odpůrcům, kteří mařili jeho plány na válku proti východní části říše a mimo jiné přitom využívali Honoriovy náboženské exponovanosti.

¹⁵⁶ *Cod. Theod.* XVI 5,42 z roku 408. Ačkoli pohané v jeho textu výslovně uvedeni nejsou, dosvědčuje ZOS. V 46,3-4, že pokud se jich neměl týkat, byly to pouze osobní výjimky, zde konkrétně pro vojevůdce germánského původu Generida, k němuž srv. níže str. 47 v pozn. 3. Týž text dosvědčuje i to, že zákon byl později zrušen. Historicitu této zprávy nicméně někteří zpochybňují, srv. HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 474n. (který též nesdílel níže str. 46 v pozn. 2 z PLRE II 501n., s.v. *Generidus* převzatou představu Generidova postavení). Já bych o ní však nepochyboval, u zprávy převzaté Zósimem z Olympiodóra (k Zósimovým pramenům a jeho způsobu práce s nimi srv. PASCHOUD, *Zosime*, I², str. XXXVIIn., přímo k Olympiodórovi LXVnn.) k tomu nevidím dostatečné důvody.

¹⁵⁷ *Cod. Theod.* XVI 5,46 = *Const. Sirmond.* 14 z roku 409.

¹⁵⁸ *Cod. Theod.* IX 16,12 = *Cod. Iust.* I 4,10 z roku 409. Ke konsekvencím tohoto zákona uvažovaných, ovšem pravděpodobně nepatřičně, v moderní době srv. níže str. 179 v pozn. 335.

¹⁵⁹ *Cod. Theod.* XIV 7,2 z roku 412 a XV 7,13 z roku 413.

¹⁶⁰ *Cod. Theod.* XII 1,176 z roku 413 a *ibid.* XVI 10,20 z roku 415, jehož stručnějším výtahem je *Cod. Iust.* I 11,5. Oba jsou nicméně adresovány do Afriky, a tak GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 180 zřejmě opět omezoval jejich platnost (respektive druhého, protože první nezminil) pouze na ni. Naopak WHITBY, *John of Ephesus*, str. 117 explicitě připustil aplikovatelnost tohoto druhého zákona ve všech metropolích. Tentýž badatel hledal dále motivaci zákona, který mimo jiné nařizoval, aby všichni pohanští kněží opustili Karthágo a vrátili se do svých domovských obcí, a to ve snaze zabránit pohanům ve zneužívání anonymity měst k provozování svých obřadů. Podivuje-li se však tomu, že zákon těmto kněžím určuje „*no specific punishment*“, budí podle mě dojem tolerantnosti tohoto zákona přece jen nepatřičný (a právě ten mimo jiné jej přivedl k úvaze referované níže str. 39), protože s trestem, byť nespecifikovaným, se v něm v případě neuposlechnutí počítá: *sacerdotes paganae superstitionis competenti coercionem subiacerere praecipimus*. Faktem ovšem je, že reagoval-li zákon opravdu na podnět, o němž Whitby přemýšlel, je vlastně restriktce, kterou nařizuje, velmi benevolentní. To by pak eventuálně i mohlo být důvodem, proč Whitby, jinak pro mě nepochopitelně, připisoval tento Theodosiovi II., k jehož zákonodárství, s určitou tolerantnější fází, srv. níže str. 27.

Honoriovi i šířeji ze státních služeb v podstatě obecně¹⁶¹ a později dokonce předpokládal, že mezi jeho poddanými už žádný pohan ani nezbyl, ovšem v zákonu, o jehož obsahu sice bohužel nejsme informováni, sám bych však rozhodně nevyklučoval, že mohl být vůči nim spíše tolerantní¹⁶². Když však byl Theodosius brzy informován o opaku, postavil se k tomu každopádně zcela příkladně a vydal zákon, jímž jednak zmírnil trest smrti za obětování na konfiskaci majetku a vyhnanství a jednak zapověděl násilí na pohanech, pokud ti sami zákony neporušují¹⁶³. Je však možné, že vzápětí byl

¹⁶¹ *Cod. Theod.* XVI 10,21 z roku 415 (k dataci srv. SEECK, *Regesten*, str. 88 a 331). SALZMAN, *The Evidence for the Conversion*, str. 369 vysvětluje relativně pozdní vydání takového zákona (zvláště když zákon vylučující ze státních služeb heretiky, totiž *Cod. Theod.* XVI 5,29, byl vydán už v roce 395), byť nevyklučuje, že nějaký dřívější v tomtéž smyslu mohli kompilátoři kodexu opomenout, i když se to nezdá pravděpodobné, protože v tomto zákonu se na existenci nějakého dřívějšího nenaráží. Dle ní nicméně teprve právě kolem roku 416 (kdy byl dle ní zákon vydán) převládali na císařském dvoře křesťanští aristokraté a teprve mohlo být k tomuto kroku sáhnuto. Zajímavý nápad měl v této souvislosti i Raban von Haehling, k němuž srv. níže str. 49 v pozn. 20 a který považují za přijatelnější, než tvrzení GEFFCKENOVY, *Ausgang*, str. 179, který tento zákon prohlašuje za pochopitelný důsledek smělého vystoupení jakéhosi pohanského úředníka v Římě – ačkoli totiž není jasné, co tím myslí, protože jeho vlastní odkaz směřuje k místu, kde probírá Salvianem obecně referované přetrvávání některých pohanských aspektů konsulátu (k čemuž srv. níže str. 80 s pozn. 180) – připadá mi především nepravděpodobné, že právě Theodosius, autor zákona, by reagoval na dění v Římě. Geffckena zde evidentně zrazuje jeho metoda nakládání se zákony jako kolektivními díly vždy celého daného císařského kolegia.

¹⁶² Srv. *Cod. Theod.* XVI 10,22 z roku 423, jehož text je ovšem porušen, nicméně na jeho pro pohany nepříznivý obsah by se na první pohled dalo usuzovat i z *Cod. Theod.* XVI 8,26 vydaného téhož dne (čímž pádem se zřejmě jedná o dvě části původně jediného zákona), v jehož úvodu je poukázáno na dřívější protipohanská opatření samotného Theodosia II. i předchozích císařů, a např. CAMERON, *Empress*, str. 273 zřejmě s tím, že zákon byl protipohanský, kvůli zachované formulaci jeho úvodu dokonce počítal jako s hotovou věcí (a srv. i níže str. 77 pozn. 158 a str. 84n. pozn. 204 podobný pohled Graindorův a Wilckenův). K ani jednomu nevidím důvod. Zachovaný úvod *Cod. Theod.* XVI 10,22 mohl totiž podle mě být myšlen spíše jako ujištění případných odpůrců tolerantní politiky, že tento zákon nebude mít příliš velký praktický dopad, ba tak možná jeho inspirátoři (pravděpodobně srv. v násl. pozn.) mohli uklidňovat samotného Theodosia. I dochovaný závěr textu podle mě odkazoval k tomu, že obsahu tohoto zákona není třeba se obávat, protože <v tom, v čem pohané říši opravdu ohrožovali, je> iam dudum praescripta compescant. A tentýž smysl, tedy uklidnit odpůrce tolerantní politiky tím, že plody politiky dřívější samozřejmě zůstávají v platnosti, že však je současně možné ji už opustit, bych přisoudil i úvodu *Cod. Theod.* XVI 8,26, který se jinak týká Židů a který ostatně vůči nim není výhradně nepříznivý, ba spíše naopak.

¹⁶³ Zákony *Cod. Theod.* XVI 10,23 a 10,24 jsou ve skutečnosti zákonem jedním, až v kodexu rozděleným do dvou, přičemž druhý je dochován i jako *Cod. Inst.* I 11,6. Datován je rokem 423. Toto zmírnění Theodosiovy protipohanské politiky bývá někdy spojováno s vlivem jeho manželky, císařovny Eudokie, tedy dcery athénské pohanského filosofa Leontia, původním jménem Athénáís, o jejíž konverzi se dlouho předpokládalo, že nebyla zcela upřímná, a tudíž úplná (tak i LIPPOLD, *Theodosius II.*, sl. 1017), a že dokonce kolem sebe shromáždila jakýsi kroužek pohanských intelektuálů (tak např. KAEGI, *Twilight*, str. 265n.). CAMERON, *Empress*, str. 270nn. nicméně ukázal, že vše, na čem je předpoklad neupřímnosti její konverze založen, je až otázkou pozdější legendy ignorující známá fakta. To však dle mého názoru nevyklučuje její tolerantnost, již případně působení na vydání tohoto zákona motivováno být mohlo, k čemuž srv. podpůrný argument níže str. 65n. v pozn. 99. Cameron navíc zpochybnil i hloubku klasického vzdělání, již se císařovně ještě jako Athénáídě mělo dostat, a obdiv k této kultuře si proto později měla udržovat. Učinil tak ovšem mimo jiné na základě dojmu presentovaného níže str. 143 v pozn. 121, kde jsou nicméně předestřeny i mé námitky vůči němu, a srv. i níže str. 72 v pozn. 132 podpůrný argument pro to, že zájem o své bývalé prostředí Athénáís ani jako Eudokia později neztratila. Na druhou stranu však je třeba uznat, že absence jakékoli zmínky Athénáidy/Eudokie v Damaskiově životopisu Ísidóra, na niž Cameron poukázal též (*tamtéž*, str. 288), určitou nedůvěru v její případné trvalé sympatie k pohanství budí. Navíc Cameronova rekonstrukce událostí, které měly vést k sňatku Theodosia s Athénáidou, je zřejmě věrohodnější než představa HOLUMOVY, *Pulcheria's Crusade*, str. 169n., která je naopak kompatibilní s tradičním pojetím Eudokie sympatisantky pohanů. Jádrem tohoto sporu totiž tkví v IOANN. MALAL. *Chronogr.* XIV 3–4 [p. 352–355 Dindorf] a pozdějšími prameny referovaném podílu císařovy sestry Pulcherie na tomto sňatku, kteréhožto

tento zákon odvolán, o tom jsme však informováni pouze literárními prameny¹⁶⁴. Pořádání divadelních představení i her v cirku v dny křesťanských svátků, aby i pošetilí pohani, s jejichž existencí se tedy i nadále počítalo, rozeznali, kdy je čas modliteb a kdy zábavy, však brzy poté zakázal každopádně¹⁶⁵.

Stejně jako Constantinus, vystoupil i Theodosius II. proti Porfyriovi, a to už v roce 431, protože zákon nařizující spálit všechny protikřesťanské spisy Porfyriovy, a to s vysvětlením, že zákonodárce nechce, aby se k lidskému sluchu dostaly texty, které rozčilují boha a škodí lidské duši, figuruje už v aktech efeského koncilu mezi konstitucemi vydanými císařem¹⁶⁶. Význam této konstituce vyzdvihuje i dokument,

podání Cameron prohlásil za důvěryhodné. Holum naopak počítal s jakousi ‚tradicionalistickou‘ stranou navazující na politiku někdejšího *praefecta praetorio* Anthemia (k němuž srv. níže str. 64n. s pozn. 97), která, a nikoli Pulcheria, měla tento sňatek zorganizovat, a dočasně tak její vliv zlomit. Za vůdce této strany považoval osoby, které se po tomto sňatku skutečně (znovu)objevily u dvora, totiž císařovna strýce Asklepiodota (k němuž srv. níže str. 65n. v pozn. 99), Anthemia zetě a stejnojmenného potomka někdejšího usurpátora (k němuž srv. výše str. 18 pozn. 95) Procopia, který byl v roce 422 nejprve *dux* či *comes rei militaris*, vzápětí však byl povýšen na *magistra utriusque militiae per Orientem*, jímž zůstal do roku 424, a současně jmenován *patriciem* a který se přibližně právě tehdy stal i otcem Procopia Anthemia, tedy budoucího císaře západu (k němuž srv. níže str. 31), a Athemia syna Fl. Anthemia Isidora, který sice už dříve, někdy mezi roky 405 a 410, zastával prokonsulát Asie a v letech 410-412 *praefectura urbis Constantinopoleos*, ale poté až od roku 423 dle Holuma, jenž následuje Seecka, a stejného názoru byl i HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 107, či až pouze v roce 424 dle PLRE II 632, s.v. *Fl. Anthemius Isidorus 9 praefectura praetorio Illyrici*, zatímco poté opět až po dlouhé době v letech 435-436 *praefectura praetorio Orientis* a v roce 436 i konsulát. K tomuto sporu srv. dále CAMERON – LONG, *Barbarians*, str. 83 pozn. 57, odkud je patrné, že oba protagonisté zůstávali po seznámení se s argumenty svého oponenta zakopáni ve svých posicích. Sám bych však, i přes Cameronovu zčásti jistě oprávněnou kritiku, některé aspekty Holumovy verze neodmítal. Jím zmiňované postavy totiž považovat za tolerantní není v žádném případě nesmyslné, a to ani Isidora, v jehož případě se lze spolehnout, že byl křesťan, k čemuž srv. odkaz HAEHLINGÜV, *Religionszugehörigkeit*, str. 87 na nápisy z Efesu a Hypaipy z doby jeho asijského prokonsulátu a městské prefektury Konstantinopole, které jsou opatřeny křížem. To ovšem nikterak nesvědčí o jeho náboženské exponovanosti, stejně jako ani trojí zmínka jeho jména v aktech efeského koncilu, protože se jedná o hlavičky dopisů, jež z titulu své funkce *praefecta* psal či obdržel, k čemuž srv. citace v PLRE II 632, s.v. *Fl. Anthemius Isidorus 9*, ba ani fakt, že jeho tehdejší domestikem byl jakýsi Sózomenos, dost možná známý církevní historik, k čemuž srv. PLRE II, *cit. místo; tamtéž* II 1023, s.v. *Sozomenus 1 a tamtéž* II 1024, s.v. *Salamanes Hermias Sozomenus 2*. Navíc i v případě opačné interpretace této druhé a třetí indicie by stále bylo lze Isidorův druhý návrat ke dvoru ve třicátých letech považovat za podmíněný přehodnocením jeho předchozího tolerantního postoje, čemuž by evetuálně nasvědčovalo, měl-li by opravdu právě on být adresátem pochvalného počastování biskupem kappadocké Kaisareie, jež srv. u FIRM. CAES. *Epist.* 30 fin. [PG LXXVII col. 1504A] σε ... ταῖς ... Ἐκκλησίαις σύμμαχον ἀγαθὸν καὶ προστάτην ἀκαταγώνιστον, což je dle PLRE II 632n., s.v. *Fl. Anthemius Isidorus 9* možné. Méně tomu už ovšem nasvědčuje srovnání dvou dopisů Ísidóra z Pelúsia, a to Isidorovi a právě jeho domestikovi Sózomenovi, protože v téže věci, pomocí majitelů lodí, popotahovanému za to, že jeho loď vezoucí státní obilí ztroskotala, se na Isidora obrací celkem neutrálně, zatímco Sózomenovi zdůrazňuje, že dotyčný majitel je orthodoxní křesťan, a tudíž se za jeho záchranu lze v soudný den nadít odměny Kristovy, k čemuž srv. ISIDOR. PELVS. *Epist.* I 299–300. Souběh krátkodobého období Theodosiovy tolerantnosti (k jehož dalšímu možnému aspektu srv. níže str. 84) s obdobím vlivu těchto postav za náhodný nepovažuji, byť k němu možná došlo náhodou a navzdory Pulcherii, protože dáme-li Cameronovi za pravdu v tom, že na příchodu Eudokie ke dvoru měla Pulcheria svůj podíl, pak je třeba brát vážně i jeho předpoklad, že Pulcheria určitě v tu chvíli neměla důvod počítat s tím, že to jakkoli ohrozí její posici. Přesto se to však později stát mohlo a dle mého názoru i stalo.

¹⁶⁴ Srv. níže str. 41 s pozn. 241.

¹⁶⁵ *Cod. Theod.* XV 5,5 z roku 425.

¹⁶⁶ Srv. *Concilium Ephesenum*, 138, *Constitutio adversus Porphyrium Nestorianos Irenaeum* [ACO I 1,4 p. 66 vers. 8-12].

který v aktech bezprostředně následuje, totiž edikt *praefectū praetorio*, v němž se vysvětluje, že předchozí nařízení, aby si nikdo jeho neznalost nemohl brát za záminku, je právě proto v řečtině¹⁶⁷. Totéž nařízení se pak objevuje i v Kodexu Iustinianově, ovšem s datací do roku 448 a s drobným doplňkem, jakýmsi souhrným odkazem je totiž nařizováno pálit protikřesťanské spisy i jakýchkoli dalších autorů¹⁶⁸. Přechovávání spisů samých však tímto zákonem ani v jedné z jeho versí sankcionováno nebylo¹⁶⁹.

Mezitím, v roce 435 přišlo definitivní zúčtování s chrámy, pokud ještě zůstaly netknuty, měly být zbourány právě nyní, přičemž nerespektování zákona mělo být opět trestáno smrtí¹⁷⁰ a v roce 438, poté co smutně konstatoval, že pohané jsou nenapravitelní a své zvyky nadále praktikují, určil jim Theodosius trest smrti všeobecně¹⁷¹. Stejný trest čekal každého, kdo by jak otroka, tak svobodného odváděl od křesťanství¹⁷².

Iohannes a Valentinianus III.

O usurpátoru Iohannovi víme, že církev zbavil jakýchsi blíže neurčených privilegií, která jí však hned na počátku své vlády vrátil Valentinianus III., respektive jeho regentka Galla Placidia. Tímtež zákonem byla pohanům odepřena možnost možnost vést soudní pře, sloužit ve státních službách a vlastnit křesťanské otroky, čímž však ve srovnání s ostatními nepřáteli katolické víry dopadli ještě relativně dobře¹⁷³.

¹⁶⁷ Srv. *Concilium Ephesenum*, 139, *Edictum praefectorum praetorio* [ACO I 1,4 p. 67 vers. 7-15]. S představou v této práci po různu zmiňovanou a odmítanou, že by se snad u protipohanských zákonů s jejich uplatňováním ani nepočítalo, je proklamovaný smysl tohoto opatření jen obtížně kompatibilní.

¹⁶⁸ Srv. *Cod. Iust.* I 1,3, kde kromě několika bezvýznamných změn ve slovosledu či způsobených návazností na předchozí text, objevují navíc slova ἢ ἕτερός τις. Vzhledem k tomu, že i u ostatních Theodosiových protipohanských zákonů jsme viděli, že v nich reagoval na změny situace, o nichž byl zřejmě v mezidobí informován (srv. výše str. 27), pokládám to za indicii toho, že v období mezi lety 431 a 448 nastal pro rozšíření záběru zákona důvod, daný buď vznikem dalšího protikřesťanského spisu, nebo zvýšením zájmu o již existující, případně ale i pátráním státních orgánů a zpřesněním informací o stavu protikřesťanské literatury. SAREFIELD, *Bookburning*, str. 237 pozn. 56 tento zákon po právu komentuje slovy „the generality of this edict ... could have allowed it to be used to destroy any number of an extraordinarily wide range of books“. Stejně oprávněně však vzápětí dodává „its impact is unclear due to the paucity of the evidence“.

¹⁶⁹ K čemuž ještě srv. výše str. 6 v pozn. 27 právě Theodosiovu o třináct let starší narážku na zmínku Porfyria v Constantinově protiriánském zákonu, který mohl obsahovat sankci i za to, nemá-li ovšem být tato narážka a Theodosiův vlastní zákon být brán naopak jako další indicie toho, že v případě Porfyria ani Constantinus žádnou sankci za přechovávání spisu nestanovil a jeho přirovnání Areia k Porfyriovi platí jen pro jejich myšlenky, a nikoli pro stanovený osud jejich spisů.

¹⁷⁰ *Cod. Theod.* XVI 10,25 z roku 435. Zřejmě o tomto zákonu referuje i THEODORET. *HE* V 37,3. Pro domněnku Gothofredovu a později i de Labriollovu, že nařízení bourat chrámy nemůže být chápáno *sensu stricto*, může dle NOETHLICHSE, *Heidenverfolgung*, sl. 1166n. svědčit formulace pozdějšího zákona Markiánova, v němž se naráží pouza na delubra, quae olim iam clausa sunt (*Cod. Iust.* I 11,7, k němuž srv. níže str. 30), za přesvědčivý důkaz ji ale nepovažoval.

¹⁷¹ *Nov. Theod.* 3,8. I tento zákon a zejména motivace vedoucí k jeho vydání je pro mě důvodem k odmítnutí představy zmíněné výše na této str. v pozn. 167.

¹⁷² *Nov. Theod.* 3,4 = *Cod. Iust.* I 7,5 z roku 438.

¹⁷³ *Const. Sirmond.* 6 z roku 425 (a srv. i *Cod. Theod.* XVI 2,47 z téhož roku, kde se v lehce

Dalšími zákony bylo nařízeno, aby titíž nepřátelé, mezi nimi tentokráte i pohané, byli od bludu odvedeni alespoň násilím, pokud to nejde rozumem¹⁷⁴, a křesťanům odpadnuvším k pohanství, respektive těm, kdo by vykonali oběť či její vykonání zadali, bylo potvrzeno odepření možnosti poříditi závět¹⁷⁵.

Markiános

Protipohanský zákon se všemi už tradičními náležitostmi, tedy trestem smrti pro provinilce a finančním postihem pro liknavého úředníka, vydal hned na počátku své vlády i Markiános. Tradiční jsou i zakazované praktiky, totiž uctívání a klanění se idolům, věnčení veřejí chrámů, zažihání ohňů na oltářích, pálení kadidel tamtéž, porážení obětí a libace, což vše je shrnuto jako páchání bezbožných skutků na místo posvátných. Netradiční však je prohřešek zdůrazněný hned v první větě zákona, totiž otvírání uzavřených svatyní právě za účelem provozování všech těchto praktik, a také důraz na to, že provinilec musí být řádně obviněn i usvědčen¹⁷⁶.

Maiorianus

Naopak chránit chrámy coby umělecké památky se ještě pokusil císař Maiorianus, a to ve chvíli, kdy jejich bourání a sekundární využívání stavebního materiálu nařizovali, zřejmě dle dřívějších zákonů, státní úředníci. Maiorianův zákon nicméně za takové jednání stanovil peněžní, a dokonce i tělesné tresty a podobnou praxi napříště povolil jen při schválení senátem a císařem samotným¹⁷⁷.

León I.

Ještě přísnějším než jeho předchůdci se však vzápětí ukázal León I., který nejprve vyloučil z účasti na soudech všechny nekatholíky¹⁷⁸ a poté uvalil trest i na majitele

pozměněné podobě objevuje tentýž úvod o navrácení Iohannem odňatých privilegií). Je-li tedy Zósimovo vylíčení zrušení platnosti Honoriova zákona zakazujícího pohanům sloužit ve státních službách historické (srv. výše str. 25n. s pozn. 156), byl nejpozději tímto zákonem tento zákaz i na západě obnoven. Dle NOETHLICHSE, *Heidenverfolgung*, sl. 1174 se navíc na pohany jako na nepřátele katolické víry vztahovala i další opatření tohoto zákona, především zákaz pobytu ve městech. V textu zákona jsou však tyto nepřátelé vyjmenováni a od pohanů a Židů odlišeni.

¹⁷⁴ *Cod. Theod.* XVI 5,63 z roku 425.

¹⁷⁵ *Cod. Theod.* XVI 7,7 = *Cod. Inst.* I 7,4 z roku 426.

¹⁷⁶ *Cod. Inst.* I 11,7 z roku 451. Dle NOETHLICHSE, *Heidenverfolgung*, sl. 1167 souviselo vydání tohoto zákona s ukončením chalkédonského koncilu. Nikde v textu zákona však nenacházím, že by trestem smrti měl být trestán i majitel místa, na němž se protizákonná činnost páchala, jak tvrdí CHUVIN, *Chronicle*, str. 92, srv. nicméně níže str. 30n. totéž opatření v zákonu Leonta I.

¹⁷⁷ *Nov. Maior.* 4 z roku 458.

¹⁷⁸ *Cod. Inst.* I 4,15 = II 6,8 z roku 468. WHITBY, *John of Ephesus*, str. 116 sice mluvil pouze o vyloučení „*from the legal profession*“, to však dle mého názoru neodpovídá textu zákona, v němž se přímo praví *nemo uel in foro magnitudinis tuae uel in prouinciali iudicio uel apud quemquam iudicem accedat ad togatorum consortium*. Totéž porozumění nacházím u DAGRONA, *Thècle*, str. 80 pozn. 6.

pozemku či domu, v němž by se s jeho vědomím přestupovaly dosavadní protipohanské zákony; pozemek či dům měly být zkonfiskovány, majitel samotný buď zbaven svého postavení a majetku, měl-li jaké, případně mučen a poté poslán na práci do rudných dolů¹⁷⁹.

Procopius Anthemius

Na poměrně značnou tolerantnost i vůči pohanům snad můžeme usuzovat v případě západního císaře Procopia Anthemia¹⁸⁰. Žádný protipohanský zákon se od něj nedochoval a pohanský pramen dokonce tvrdí, že byl pohanem a plánoval obnovení tradičních kultů¹⁸¹. Pravděpodobně sice neprávem¹⁸², nicméně i tak byl za svou náboženskou snášenlivost křesťanským autorem kritisován¹⁸³.

Zénón

Svůj opět nepřátelský vztah k tradičním kultům dal najevo i císař Zénón, a to v zákonu regulujícím podmínky pro hledání pokladů, v němž mimo jiné zapovídal uchýlovat se přitom k obětem¹⁸⁴. Svého času byl navíc právě Zénón v podezření, že vydal dva vůbec nejpřísnější protipohanské zákony zachované v Iustinianově kodexu, jak však ještě uvidíme, neprávem¹⁸⁵.

¹⁷⁹ *Cod. Inst.* I 11,8 z roku 472.

¹⁸⁰ O jeho značné tolerantnosti vůči heretikům, již mu ovšem okolnosti, v podobě papeže Hilaria, nedovolily uplatnit, jsme totiž výslovně informováni, srv. GELAS. PAPA *Epist.* 13 col. 73B [PL LIX]. Jelikož byl Hilarius papežem v letech 461-468, muselo k incidentu dojít hned na začátku Anthemiovy vlády. Charakter této důležité zprávy považuji za symptomatický, nebýt náhodné zmínky Hilariova pozdějšího nástupce v dopise adresovaném biskupům Dardanie, vůbec bychom o této události nebyli informováni.

¹⁸¹ Srv. DAMASC. *Vit. Isid.* Phot. Epit. 108. ASMUS, *Damaskios*, str. 65 ovšem tento zlomek považoval za součást vylíčení agitace Pamprepiovy (k této postavě srv. níže str. 50n.) mezi alexandrejskými filozofy. Srv. nicméně i výše str. 18 pozn. 95 a str. 28 v pozn. 163 k Anthemiovu rodinnému zázemí.

¹⁸² Že se alespoň navenek choval jako křesťan, se kromě textu cit. výše na této str. v pozn. 180, dle něž se neodvážil vystoupit proti římskému papeži, zdá z líčení *Chron. Pasch.* 323D [p. 598 Dindorf], dle něž Anthemius nechal v Konstantinopoli vybudovat kostel zasvěcený apoštolu Tomášovi, a ani pozdější autoři s jeho hodnocením v tomto smyslu neměli sebemenší problém, srv. THEOPHAN. *Chronogr.* A.M. 5964 [vol. I p. 118 de Boor] εὐσεβῶς ἐν Ῥώμῃ βασιλεύσαντος a NICEPH. CALLIST. *HE* XV 11 [PG CXLVII col. 37C] χριστιανικώτατος μάλα γενόμενος. KAEGI, *Twilight*, str. 272 zase připomíná, že charakter jeho mincí je „*emphatically Christian*“. I tak ho ovšem O'MEARA, *Platonopolis*, str. 21 zahrnul do seznamu Proklových žáků, který vzápětí označil i za seznam prominentních pohanů. Věc však nikterak hlouběji nerozebírá a je otázka, zda tuto paušalisaci lze považovat za opravdu takto zamýšlenou.

¹⁸³ Jeho toleranci přímo k pohanské tradici zmiňuje v negativním kontextu (k němuž srv. níže str. 191) papež Gelasius, srv. GELAS. PAPA *Epist. contr. Luperc.* 13 quando Anthemius imperator Romam uenit, Lupercalia utique gerebantur. Další známkou této Anthemiovy tolerance by snad mohl být i záhadný kontorniát (k němuž srv. MANGANARO, *Il contorniato erculeo di Anthemio*, str. 73nn.) s Anthemiovým portrétem na aversu a obrazem Hercula opírajícího se o kyj a držícího dítě na reversu, s nápisem IPODROMOS HERACLEOS.

¹⁸⁴ *Cod. Inst.* X 15,1 z roku 474.

¹⁸⁵ Totiž *Cod. Inst.* I 11,9-10, k nimž ovšem srv. níže str. 34n. s pozn. 203 a 204. Podezření vyslovil TROMBLEY, *Christianization*, I, str. 81nn., a byť je podpořil zdánlivě věrohodnou představou spojitosti s Ílloovým povstáním (k němuž srv. níže str. 50 s pozn. 31), zmýlil se především v tom, že se domníval, že zákony každopádně nemohou být Iustinianovy, jemuž bývají obvykle připisovány, protože postrádají

Anastasios

Obecně spíše tolerantním císařem pak zřejmě byl Anastasios, jehož ostatně k toleranci nutilo jeho vlastní rodinné prostředí. Jak si totiž všiml Peter Charanis¹⁸⁶, byla jeho matka horlivou manichejkou, její bratr a Anastasiův strýc Klearchos arián¹⁸⁷, manželka jeho bratra Magné¹⁸⁸, mladší syn jeho sestry Pompeius a jeho manželka¹⁸⁹ horliví stoupenci chalkédonského koncilu, tedy pozdější orthodoxie, takže Anastasiovy sympatie k monofysitismu sdílel jen starší syn jeho sestry Hypatios¹⁹⁰. D. J. Constantelos¹⁹¹ pak navíc poukazuje na velmi kladné hodnocení Anastasiova charakteru, a to autorem, který rozhodně nebyl stoupencem téhož křesťanského směru jako císař¹⁹². Přesto je právě on podezírán z autorství velmi přísného protipohanského zákona, dle mého názoru však spíše neprávem¹⁹³, a poukazováno je, opět dle mého názoru stejně málo případně, i na další dva¹⁹⁴ jeho zdánlivě nepříliš tolerantní zákony¹⁹⁵.

hlavičku i subskripci, což by se dle u něj právě u Iustinianových zákonů stát nemohlo. Tento předpoklad je však mylný, oba zákony se totiž z textové tradice Iustinianova kodexu původně ztratily a byly rekonstruovány až v 19. stol. ze zdrojů, které tyto náležitosti postrádaly všeobecně. Jejich připsání Iustinianovi tak možné je bez problémů, zatímco, jak uvidíme (níže str. 34 v pozn. 203), Zénónovi jen při velmi nepravděpodobném předpokladu, že unikly kompilátorům nedochované první edice Iustinianova kodexu a dohledány byly až při práci na edice druhé, s čímž ale Trombley (str. 86) implicitně opravdu počítá.

¹⁸⁶ CHARANIS, *Church and State in the Later Roman Empire*, str. 39.

¹⁸⁷ Obojí tvrdí THEODORVS LECTOR *HE Epitome* 448 a THEOPHAN. *Chronogr.* A.M. 5983 [vol. I p. 136 de Boor].

¹⁸⁸ PROCOP. *CAES. Bell. Pers.* I 8,2; THEODORVS LECTOR *HE Epitome* 481.

¹⁸⁹ THEOPHAN. *Chronogr.* A.M. 6005 [vol. I p. 158 de Boor].

¹⁹⁰ PROCOP. *CAES. Bell. Pers.* I 24,19.

¹⁹¹ CONSTANTELOS, *Paganism and the State*, str. 373.

¹⁹² SRV. EVAGR. SCHOL. *HE* III 30 οὗτος ὁ Ἀναστάσιος, εἰρηναῖός τις ὢν ... διὰ πάντος ἤει τρόπον ... ἄπαν τε τὸ ὑπήκοον βαθείας γαλήνης ἀπολαύειν, πάσης ἔριδος καὶ φιλονεικίας ἐκ τῶν ἐκκλησιαστικῶν τε καὶ πολιτικῶν πραγμάτων ἐκποδῶν γενομένων (kontext, z něž je tato poznámka vytržena, se sice týká sporů především vnitrokřesťanských a je tedy otázkou, zda poddaní jsou opravdu myšleni všichni, přinejmenším tomu však nic nebrání) a též *ibid.* III 34, kde se líčí, a to uvozeno přímo poznámkou ἱστορητέον γὰρ τὴν προῆξιν φιλανθρώπως τῷ Ἀναστασίῳ διεσκευασμένην, že Anastasios ustoupil od sesazení dvou biskupů poté, co ho tehdejší *dux Phoenices Libanensis* Asiaticus, pověřený tímto úkolem, informoval, že by se to neobešlo bez krveprolití. Anastasiovu odpověď sumarizuje Euagrius slovy μηδὲν βούλεσθαι προελθεῖν, μηδ' ἂν εἰ μέγα τε καὶ ἀξιόλογον ἦ, εἴπερ αἵματος ῥάνις ἐκχέοιτο, čemuž předeseílá další pochvalnou poznámku τοσοῦτον τοιγαροῦν περιῆν φιλανθρωπίας τῷ Ἀναστασίῳ. Chválu Anastasiovy laskavosti a mírnosti dalším autorem, který ovšem proto ze sympatií k monofysitismu podezírán je (zatímco jiní jej považovali dokonce za pohana), srv. níže str. 74 v pozn. 141.

¹⁹³ A to *Cod. Iust.* I 11,9, k čemuž srv. níže str. 34 pozn. 203 a tamtéž i domněnku, že Anastasiův zákon (to, že nějaký zákon, který byl zařazen do rubriky De paganis, sacrificiis et templis, vydal, je totiž jisté) mohl být naopak jen dosti málo přísný.

¹⁹⁴ Případný třetí, totiž *Cod. Iust.* I 4,14, jímž měli být dle GEFFCKENA, *Ausgang*, str. 309 pozn. 119 do státních služeb připuštěni pouze orthodoxní křesťané, je zřejmě takto citován omylem, protože *Cod. Iust.* I 4,14 je ve skutečnosti zákonem Leontovým zakazujícím kohokoli nutit proti jeho vůli k provozování prostituce, zatímco Geffcken měl zřejmě na mysli v násl. pozn. probíraný *Cod. Iust.* I 4,19, jehož účinnost ovšem byla užší.

¹⁹⁵ O tom, že v roce 501 přestal být po vydání Anastasiova zákona slaven pohanský svátek zvaný *Brytai*, nás informuje PS.DIONYSIVS TELMAHRENSIS *Chron.* ad ann. 813 [*CSCO* 121/*Syr.*, ser. 3, tom. I, versio, p. 200] *advenit edictum imperatoris Anastasii, ne rursus histriones saltarent, ne in una quidem ex civitatibus possessionis sui imperii*; který tedy ovšem formuluje císařův zákaz nikoli jako namířený přímo proti

Iustinus

Dalším z císařů, který se rozhodl, že s pohanstvím se definitivně vypořádá, tak byl až Iustinianus. Ten ještě v době spoluvlády se strýcem Iustinem konstatoval, že dosavadní zákony k dostatečné ochraně a úctě ke katolíkům ani k pořádku nevedly, a tak, mezi jinými, pohany zbavil možnosti dosáhnout jakékoli úřední i vojenské hodnosti a v armádě jim povolil sloužit pouze jako prostým vojínům¹⁹⁶.

Iustinianus

Už v době své samovlády, ovšem téměř vzápětí však Iustinianus z armády vyloučil každého nekatholika¹⁹⁷ a zřejmě též vzápětí s odvoláním na zmíněný zákon Iustinův přímo pohanům explicitě zapověděl nejen sloužit ve vojsku a dosáhnout úřední hodnosti, ale i vyučovat¹⁹⁸. Speciálním zákonem navíc byla zakázána výuka filosofie v Athénách¹⁹⁹. Dále byla stanovena věčná platnost uzákoněných trestů²⁰⁰ a později byla

pohanskému svátku, ale jako zákaz jeho průvodního jevu. Alternativní, ale v zásadě i komplementární motivaci nabízí IOANN. ANTIOCH. frag. 214c [FHG V p. 31], dle něž se v letech 500 a 501 pokoušeli dva *praefecti urbis Constantinopoleos*, Héliás a Kónstantínos Tzúrúkkás, oslavy bezprecedentně ukončit, což ovšem vyvolalo pouliční nepokoje, jimž padlo za obět' mnoho zavražděných, čehož následkem byl císařův zásah: *ὡς τὸν βασιλέα τὸ λοιπὸν χηρῶσαι τῆς καλλίστης ὀρχήσεως τὰς πόλεις*. Ostatní prameny nenáboženskou motivaci Anastasiovu nikterak nevyvracejí, srv. *Suda* M 47; IOANN. MALAL. frag. 36 [apud CONSTANT. PORPHYROGEN. *De ins.* p. 167 vers. 21-23 de Boor]; PROCOP. GAZ. *Paneg.* 16 [PG LXXXVII col. 2816]. *Cod. Iust.* I 4,19 z roku 505 zase omezoval zastávání úřadu *defensora civitatis* na stoupence pravověrného náboženství, což se sice pohanů už nemuselo týkat a v době, kdy pohané byli už dávno všeobecně ze zastávání veřejných úřadů vyloučení (srv. výše str. 26n.), by to bylo kupodivu (DAGRON, *Thècle*, str. 80 pozn. 6 jej ovšem zřejmě k pohanům vztahoval, mluví-li o zákonu z roku 505, jimiž je Anastasios „*exclut des charges municipales*“), nicméně v případě s monofysitismem sympatisujícího Anastasia by zase nějak úzce vymezené chápání označení *sacrosanctis orthodoxae religionis imbuti mysteriis* bylo dosti ošemetné, což možnost chápat tento zákon jako mimo jiné i protipohanský přeci jen dává. Ostatně, že dosavadní praxe příslušným protipohanským zákonům stoprocentně neodpovídala, srv. níže str. 48nn.; 57nn. a porůznu i 118nn., a že nutnost vyloučit pohany ze státních služeb znovu pocítili i oba Anastasiovi bezprostřední nástupci, srv. níže str. 33. Dle mého názoru pak dokonce lze právě tento akt interpretovat ve prospěch Anastasiovy tolerantnosti, když ho vezmeme jako indicii toho, že v první polovině své vlády tento císař zřejmě dřívějších omezení příliš nedbal, zatímco tento zákon pak byl jakousi úlitbou jeho kritikům.

¹⁹⁶ Srv. *Cod. Iust.* I 5,12 §§ 4-6 a 9 z roku 527.

¹⁹⁷ *Cod. Iust.* I 4,20 z roku 527 nebo 528.

¹⁹⁸ *Cod. Iust.* I 5,18 §§ 4 a 10-13 z roku 529. K možné dataci srv. jednak následující pozn. a jednak CORCORAN, *Anastasius*, str. 199 a zejm. 202.

¹⁹⁹ Zákony dochované v kodexech jsou sice formulovány mnohem obecněji, o zákonu přímo zakazujícím výuku filosofie v Athénách však výslovně mluví IOANN. MALAL. *Chronogr.* XVIII 47 [p. 451 Dindorf]. Tomu sice ne všichni badatelé věřili, např. BURY, *Empire*, II, str. 370 pozn. 1 byl přesvědčen, že k dosažení požadovaného efektu stačilo uplatnění pasáží vztahujících se k darům pohanům z *Cod. Iust.* I 11,9, k čemuž srv. níže str. 34, nicméně dle CAMERONA, *The Last Days of the Academy at Athens*, str. 8 je v tomto případě Malalovo svědectví důvěryhodné, protože Akademie byla nikoli státem dotovanou školou, ale soukromou institucí s vlastními fondy a shora uvedené zákony se jí tak *lege artis* nemusely týkat. A ještě přesvědčivější argumenty dodal recentně WATTS, *Justinian*, str. 171nn., který jednak poukázal na to, že Malalou referované zákony většinou v kodexech dochovány jsou, což jeho důvěryhodnost v této otázce posiluje, a navíc odhalil v jeho ne zcela jasném podání reflexi standardního postupu tehdejšího římského zákonodárství (srv. nicméně i alternativní řešení níže str. 35 v pozn. 204). Iustinianovu náboženskou motivaci, s níž se dlouho počítalo ne zcela podloženě, brilantně zargumentoval WATTS, *cit. místo*. AF HÄLLSTRÖM, *The Closing of the Neoplatonic School*, str. 141nn., zejm. 157nn. a někteří další jím i Wattsem citovaní se sice domnívali, že takový pohled oporu v pramenech nemá, Hällström sám však nebyl schopen

pohanům odeprána veškerá účast v soudních jednáních²⁰¹. Dvěma nedatovanými zákony jim též zapověděl vlastnit křesťanské otroky, po druhé pod trestem smrti²⁰².

Své protipohanské tažení pak zřejmě korunoval dvěma rozsáhlými a velmi přísnými zákony, v nichž nařizoval, aby úředníci po pohanech pátrali a ve spolupráci s biskupy je potírali, zakázal jakoukoli formou daru kohokoli či cokoli spojeného s pohany podporovat, jinak tento dar připadl místo takto obdarovaných jejich obci, a kromě toho potvrdil protipohanská opatření svých předchůdců²⁰³. Druhým z nich byla přímo uzákoněna povinnost konverse a křtu, jinak následovalo absolutní zbavení všech práv, včetně odebrání dětí, které měly být pokřtěny každopádně, opětovně bylo pohanům zakázáno vyučovat i brát za to státní plat či požívat jakákoli privilegia a ten, kdo by byl přistižen přímo při obětování, měl být potrestán smrtí. Trest smrti byl navíc určen křesťanům hovícím pohanským praktikám a blíže neurčený trest těm, kdo by konversi jen předstírali, aby získali jakýkoli úřad či majetek, zbytek své rodiny však

nabídnout alternativní motivaci jinou, než naprosto neuchopitelnou *Justinian's high-school policy*. Přehlédl přitom však několik důležitých detailů, zohledněných vzápětí Wattsem. Co se týče datace, spadá Deciiův konsulát na rok 529, zatímco zákon uvedený v předchozí poznámce by zřejmě mohl být o něco dřívější. K celé známé episodě dále srv. níže str. 191nn.

²⁰⁰ *Cod. Iust.* I 5,19 § 4 z roku 529 (k dataci srv. CORCORAN, *Anastasius*, str. 202 pozn. 74).

²⁰¹ *Cod. Iust.* I 5,21 z roku 531.

²⁰² *Cod. Iust.* I 10,2 (podle mého názoru dřívější) a I 3,54 §§ 8-11 (s trestem smrti).

²⁰³ *Cod. Iust.* I 11,9. Tento zákon však někteří badatelé (BURY, *Empire*, II, str. 396 pozn. 2; STEIN, *Histoire*, II, str. 370 pozn. 8; JONES, *Empire*, III, str. 320 pozn. 2; NOETHLICH, *Heidenverfolgung*, sl. 1168; GRELLÉ, *Il titolo De paganis sacrificiis et templis*, str. 62; 64; CORCORAN, *After Krüger*, str. 426n. a zejména TENTÝŽ, *Anastasius*, str. 187nn. a 194nn.) připisovali Anastasiovi (Bury však až v dodatečně zařazené poznámce, nezohledněné v ostatním výkladu, k čemuž srv. výše str. 33 pozn. 199), a to na první pohled nikoli bezdůvodně. V dochované druhé edici Iustinianova kodexu je totiž uveden bez hlavičky, zatímco v indexu rubrik a hlaviček edice první dochovaném v *POxy* 1814 následuje po hlavičce *Cod. Iust.* I 11,8 (vers. 15) hlavička následující: *αυτοκρα(ατορ) Αναστα[σιος α...] | επαρχ(α) πρ(α)ιτωριων* (vers. 16-17). Naopak badatelé, kteří *Cod. Iust.* I 11,9 uvádějí jako Iustinianův, tedy např. ROCHOW, *Strömungen*, str. 230 nebo GAUDEMÉT, *Législation*, str. 457 a 466n. (na další odkazuje CORCORAN, *After Krüger*, str. 427 pozn. 20 a srv. i 19 a 21 i TENTÝŽ, *Anastasius*, str. 189 pozn. 19 a srv. i 20-21 a str. 190 pozn. 27), tak nečinili prezentující nějaké protiargumenty, ale proto, že se o problému kolem autorství zákona vůbec nezmiňovali, a je tedy otázkou, zda ho vůbec zaregistrovali. Přesto se však já kloním spíše k této možnosti. Samotný zákon totiž smýšlení Iustinianovu zcela dobře odpovídá, zatímco u Anastasia musíme být, jak jsme viděli, opatrnější. A argument vyplývající z *POxy* 1814 úplně neprůstředný není, *ibid.* vers. 3 totiž je, jak jsme též viděli, uveden zákon, který se ve stávající verzi kodexu Iustinianova ani v kodexu Theodosiově nedochoval (srv. výše str. 11 pozn. 52). Co v něm ale uvedeno není, je hlavička dochovaného *Cod. Iust.* I 11,10 (k němuž srv. níže str. 34n.), po hlavičce zákona Anastasiova následuje rovnou (*POxy* 1814 vers. 18-19) nadpis rubriky 14 knihy I (vynechány jsou tedy i rubriky 12 a 13). Tento zákon tedy do první edice Iustinianovy kodexu zařazen nebyl. Tím pádem nicméně nic nedává jistotu, že Anastasiův zákon z *POxy* 1814 vers. 16-17 je právě zachovaným *Cod. Iust.* I 11,9, stejně tak dobře nemusel být do první edice zahrnut ani ten, zatímco jakýsi zákon Anastasiův, od *Cod. Iust.* I 11,9 rozdílný, mohl být z nám dochované druhé edice vyřazen, stejně zákon uvedený v *POxy* 1814 vers. 3. O důvodech lze samozřejmě pouze spekulovat, ale jako jedna z možností se jistě nabízí jeho případná přílišná mírnost (a v této souvislosti se vzápětí nabízí ještě jedna, vysoce spekulativní, ale i zajímavá souvislost, k níž srv. níže str. 63 v pozn. 88). Z toho všeho by pak plynula i přibližná datace tohoto zákona mezi roky 529 a 534, kdy byly vydány první, respektive druhá edice Iustinianova kodexu (možné upřesnění srv. v násl. pozn.). Tuto argumentaci jsem podrobněji rozvedl v článku PRCHLÍK, *Anastasius or Justinian*, str. 97nn., Iustinianovu autorství se nicméně mezitím dostalo sice nezamýšlené, ale přesto přesvědčivé obhajoby i ve výkladu WATTSOVĚ, *Justinian*, str. 180nn., který navíc také počítal s postdatací tohoto zákona výše probranému zákazu výuky filosofie v Athénách.

ponechali v pohanství²⁰⁴.

Na tamní pohany Iustinianus nezapomněl ani po znovudobytí Afriky, jednou z novel jim totiž ve prospěch katolické církve odňal veškeré budovy i výzdobu, již rovnou definuje jako vlastnictví církve, a navíc jim zakázal používat jeskyně a konat jakékoli obřady²⁰⁵. A vzpomněl si na ně i ve chvíli, kdy v další novele mimo jiné zapovídal všem orthodoxním křesťanům jakýmkoli způsobem postoupit pozemek, na němž by stál kostel, mimo jiných právě pohanovi, a to pod trestem propadnutí majetku tohoto pohana místní církvi²⁰⁶.

I Iustinianově zákonu lze nalézt zmínku protikřesťanského spisu Porfyriova, zajímavé však je, že se přitom počítá s tím, že i jeho opisování či i jen vlastnění už bylo zapovězeno Iustinianovými předchůdci²⁰⁷. A jako už jen drobnou ilustraci Iustinianova

²⁰⁴ *Cod. Iust.* I 11,10. I tento zákon je dochován bez hlavičky, o jeho připsání Iustinianovi však nikdo nepochybuje, srv. k němu i IOANN. MALAL. *Chronogr.* XVIII 42 [p. 449 Dindorf]; THEOPHAN. *Chronogr.* A.M. 6022 [vol. I p. 180 de Boor] a GEORG. CEDREN. *Hist. comp.* 369AB [I p. 647 Bekker]. Oproti interpretaci uvedené v textu považoval NOETHLICH, *Heidenverfolgung*, sl. 1186 formulaci Theofanovu μη πολιτεύεσθαι τοὺς ἐλληνίζοντας (a tím samozřejmě i tutěž Malalovu a podobnou Kedrénovu, byť je nezmínil) pouze za zákaz zastávání městských úřadů, čímž by nicméně tyto literární narážky musely referovat o jiném, jinak nedochovaném zákonu, což samo o sobě bych nicméně vzhledem k některým dalším dílčím nesnázím (srv. níže v této pozn. a níže str. 126 v pozn. 35) nevyklučoval. Jiní zase považují právě tento zákon za Malalou ne zcela přesně referovaný zákaz výuky filosofie v Athénách (příslušnou argumentaci srv. CORCORAN, *Anastasius*, str. 200n., mé preference nicméně výše str. 33 s pozn. 199, účinné protiargumenty dodal WATTS, *Justinian*, str. 178nn.). Literární zprávy citované v této poznámce zase mohou dále pomoci oba zákony (*Cod. Iust.* I 11,9-10) přesněji datovat, týkají se totiž všechny roku 529, což by znamenalo, že oba zákony musely být vydány krátce po sobě a krátce po vydání první edice Iustinianova kodexu, což nicméně za nikterak nemožné nepovažuji. WATTS, *cit. dílo*, str. 179nn. však je kvůli sebou předpokládané spojitosti se zprávou probranou níže str. 192 pro *terminus post quem* lehce pozdější, totiž rok 531, s čímž i přes nesnáz s datací plynoucí ze zde citovaných literárních zpráv souhlasím spíše (právě tuto nesnáz by řešilo eventuální neztotožnění tohoto zákona s tím, o němž referují literární prameny, kteréžto reference v tom případě možná mohly nějak souviset s *Cod. Iust.* I 5,18 probraným výše str. 33).

²⁰⁵ *Nov. Iust.* 37 §§ 3 a 8 z roku 535. Srv. zejména zdůvodnění cum hominibus impiis sacra peragenda permittere satis absurdum est.

²⁰⁶ *Nov. Iust.* 131 § 14 z roku 545.

²⁰⁷ *Nov. Iust.* 42,1 § 2 sicuti non licet Nestorii scriptare aut possidere libros, eo quod a prioribus nostris imperatoribus in eorum constitutionibus placuit eos et his quae a Porphyrio contra Christianos dicta sunt similes constituere (samotný zákon z roku 536 však nařizoval pálení spisů Severa z Antiochie). Známé zákony Iustinianových předchůdců srv. výše str. 6 a 28n., v nich se ale tyto detaily buď neobjevují, nebo aspoň nejsou jisté. To však podle mě vyžaduje předpokládat, že to buď přeci jen ošetřoval zákon Constantinův, nebo že některý z císařů počínaje Markiánem a konče Iustinem, či spíše jen Anastasiem, vezmeme-li v potaz Iustinianův vliv na zákonodárství v době vlády jeho strýce, vydal další zákon tohoto typu, v němž by ovšem tento zákaz už obsažen byl. Iustinianovo zahrnutí Porfyriových spisů a jejich stlhaní do jedné skupiny s nestoriánskými umožňuje nicméně ještě jednu interpretaci. V kompletním textu starší verze Theodosiova zákona zachované v koncilních aktech je totiž dále řeč právě o nich a probíraná opatření vůči nim uzákoněna jsou, srv. *Concilium Ephesenum*, 138, *Constitutio adversus Porphyrium Nestorianos Irenaeum* [ACO I 1,4 p. 66 vers. 21-27] κελεύομεν τὰ μὲν γεγονότα τοιαῦτα συγγράμματα ἢ καὶ πρὸ τούτου ἢ καὶ νῦν ἐμπίρασθαι καὶ τελείῳ ἀφανισμῷ παραδοθῆναι, ὥστε μήτε εἰς ἀνάγνωσιν τινος ἔλθειν, τῶν τὰ τοιαῦτα συγγράμματα ἦτοι βιβλία ἔχειν καὶ ἀναγινώσκειν ἀνεχομένων τὴν ἐσχάτην τιμωρίαν ὑφορωμένων· τοῦ δὲ λοιποῦ μηδενὶ ἐξεῖναι παρὰ τὴν ἐκτεθεῖσαν πίστιν, καθάπερ εἰρήκαμεν, ἐν τε Νικαίᾳ καὶ ἐν Ἐφέσῳ λέγειν τι ἢ διδάσκειν, δηλαδὴ τῶν παραβαινόντων τοῦτο ἡμῶν τὸ θεῖον θέσπισμα τῇ ἐγκειμένῃ τιμωρίᾳ τῷ ἐκπεμφθέντι περὶ τῆς δυσσεβοῦς πίστεως Νεστορίου νόμῳ ὑποβαλλομένων. Tento text se ovšem nejen svým obsahem, ale i bezprostředním kontextem vztahuje spíše pouze na spisy nestoriánské, než na kromě nich i na Porfyriovy. I tak však kromě předpokladu nedochovaného zákona, v němž by podobná opatření byla explicitě uvalena i na spisy Porfyriovy, eventuálně další protikřesťanské

legislativního protipohanského tažení tak lze připojit dva zajímavé postřehy moderních badatelů, totiž že některé starší zákony se protipohanskými či alespoň přísnějšími staly zřejmě až právě v době Iustinianově²⁰⁸.

Maurikios

Zdálo by se, že Iustinianem by měl být přehled protipohanské legislativy římských a byzantských císařů vyčerpán, není však tomu tak. Zmínit musíme i císaře Maurikia, a to proto, že lze narazit na obvinění, že provozoval pohanské praktiky. Jelikož však pochází od fanatického stoupence monofysitismu, je třeba je brát s velkou rezervou²⁰⁹. Ilse Rochow navíc poukazuje na to, že v ostatních pramenech se s tímto obviněním nesetkáváme²¹⁰. Do Maurikiova zákonodárství se však tato okolnost nikterak nepromítla každopádně.

Hérakleios

Ani od Hérakleia nemáme dochován přímo zákon týkající se pohanství, literární pramen však zmiňuje zákonný stav, který za něj eventuálně mohl platit, byť bohužel ne zcela průhledně. Žehrá totiž na to, že jistý pohan, jenž měl uctívat idoly, unikl trestu smrti, a to nikoli blahosklonností zákonů, ale současně naznačuje, že tuto blahosklonnost si ani nezasloužil, protože nezměnil své smýšlení. Z podání však není

spisy, nelze vyloučit to, že Iustinianus se odvolává právě pouze na tento zákon Theodosiův a vztahuje zde citovaný text i na spisy Porfýriovy, což by pak ale zřejmě muselo být běžnou praxí.

²⁰⁸ RÉMONDON, *Résistance*, str. 72 si toho všiml u Arcadiova *Cod. Theod.* XIV 27,1 archigerontes et dioecetae ergasiotanorum numero deligantur ≈ *Cod. Iust.* I 4,5 archigerontes et dioecetae ergasiotanorum non nisi christiani dirigantur, CORCORAN, *Anastasius*, str. 205 zase u zákona Theodosia II. týkajícího se náhrady škod, které by zákony dodržujícím pohanům křesťané způsobili, cf. *Cod. Theod.* XVI 10,24 non ea sola quae abstulerint, sed conuenti in triplum et quadruplum quae rapuerint restituere compellantur ≈ *Cod. Iust.* I 11,6 non ea sola quae abstulerint, sed conuicti in duplum quae rapuerint restituere compellantur. Za výraz téhož lze považovat i několikrát zmíněné vyřazení (zřejmě) dvou nejspíše ne dosti přísných zákonů z rubriky De paganis, sacrificiis et templis (srv. výše str. 11 a str. 34 v pozn. 203). Srovnání obsahu starších, tedy zejména Theodosiova, kodexů s kodexem Iustinianovým by ostatně mohlo cosi napovědět i právě na úrovni mnohem méně detailní, než jsou přímo formulace jednotlivých zákonů. Ernst Stein totiž kdysi razil názor, že některé daňové zákony nebyly později převzaty do Iustinianova kodexu proto, že se neosvědčily v praxi. S touto myšlenkou operovala zcela nedávno i doc. JARMILA BEDNAŘÍKOVÁ, dle níž nicméně hledisko srovnání obsahu obou kodexů využít paušálně asi nelze (tyto informace i svůj názor mi ochotně sdělila e-mailem z 21.10.2010, za což jí patří můj vřelý dík). Uplatnění tohoto hlediska na zákony protipohanské by přesto dle mého názoru nemuselo být nezajímavé, v této práci jsem však k němu zatím nepřikročil.

²⁰⁹ Navíc se oba překladatelé jeho aithiopského textu poněkud liší, srv. IOANN. NIC. cap. 98 [p. 535 Zotenberg] or l'empereur était, dans toute sa conduite, comme un païen ≈ 98,13 [p. 162 Charles] now the emperor used to follow heathen practices. Později, během bouří, které v roce 602 přispěly k Maurikiovu svržení, byl dle téhož autora císař prohlašován za pohana a kouzelníka i lidem, srv. IOANN. NIC. cap. 102 [p. 537 Zotenberg] ≈ 102,9 [p. 164 Charles]. Na první z těchto míst odkazuje WHITBY, *John of Ephesus*, str. 114 jako právě na příklad obvinění z pohanství motivovaného nepřátelstvím.

²¹⁰ ROCHOW, *Vorwurf*, str. 145, která kromě úmyslné pomluvy ze strany Ióannovy připouští i možnost, že tento autor pouze neznal termín markianismus, z kteréžto herese Maurikia lid obviňoval dle THEOPHYL. SIMOC. *Hist.* VIII 9,3 a THEOPHAN. *Chronogr.* A.M. 6094 [vol. I p. 288 de Boor].

úplně zřejmé, zda tato poslední poznámka také reflektuje zmíněný zákonný stav, a že tedy i za Hérakleia bylo možné se trestu smrti vyhnout pouze konversí, anebo jí autor vyjádřil pouze svůj názor, čímž pádem by bylo možné se domnívat, že doba vlády tohoto císaře mohla být k pohanům shovívavější a s trestem smrti za určitých okolností nemusela počítat²¹¹.

León III.

Ještě později se však setkáváme i s další imperiální protipohanskou legislativou, a to v podání Leonta III. Právě první ikonoklastický císař totiž ještě pocítil nutnost²¹² nařídit zákonem, aby odpadlíci provádějící oběti byli udáváni, přičemž ti kdo, kdo přestoupili na křesťanství z pohanství a byli už pokřtěni, měli být popraveni²¹³. Dalším zákonem pak nařizoval opět potrestat nejzazším způsobem ty, kdo by po křtu setrvali v bludu pohanů, a dále okamžitý křest těch, kteří ho ještě nepodstoupili, dětí bez prodlení, dospělých poté, co budou základně seznámeni se základy víry. Kdo by přijetí křtu pouze předstíral, aby získal úřední či vojenskou hodnost či majetek, zbytek své domácnosti by však pokřtít nenechal, měl být udán, patřičně potrestán a zbaven občanských práv. Nepokřtění nesměli dále vlastnit žádný majetek, movitý ani nemovitý, a museli odejít do vyhnanství. Na přistižené při obětování či modloslužbě čekal opět nejzazší trest²¹⁴.

León VI.

Dalším císařem, kterého je stále v této souvislosti třeba zmínit, je León VI., vládnoucí na přelomu 9. a 10. stol. Právě on totiž dokončil rozsáhlou rekodifikaci říšských zákonů, čehož výsledkem byla objemná sbírka známá jako *Basilica*, v níž měly být shromážděny a účelněji než v předchozích uspořádány všechny aktuálně potřebné normy, a to v řeckém znění²¹⁵. Mezi těmito aktuálně potřebnými normami totiž stále

²¹¹ SOPHRONIVS *Miracula sanct. Cyri et Ioann.* 32,1 charakterisuje dotyčného pohana jako *προφανῶς Ἑλληνίζοντα, καὶ ξόανα σέβοντα, καὶ λατρεύοντα τῇ κτίσει παρὰ τὸν Κτίσαντα*, z čehož ale nelze s jistotou poznat, zda i obětoval. Trestu se ovšem vyhnul *οὐτε φιλανθρωπίᾳ νόμων* (ke způsobu, jímž se to stalo, srv. níže str. 152), což autor, jeruzalémský patriarcha, vzápětí kometuje slovy *ποῦ γὰρ τὸ πρὸς τοὺς οὐ μετανοοῦντας φιλάνθρωπον; ἐπεὶ μὴ τότε φιλανθρωπεύονται, ὅτ' ἂν οἱ πταίοντες τοῖς οικείοις ἔναπομείνωσι πταίσμασιν*. Lehce pro první možnost, tedy že i těmito slovy je komentován zákonný stav, možná svědčí vysvětlovací *γὰρ*. Hrozba trestu smrti je zmíněna *ibid.* fin. *θάνατον τὸν τότε διέφυγεν*.

²¹² ROCHOW, *Die Passio des Hl. Dasius (BHG 491)*, str. 242 zmiňuje okolnost, která může být dobrým vysvětlením i zde, v důsledku krizí 7. stol. (k nimž srv. níže str. 213 v pozn. 7) totiž měly znovu ožít dřívější pohanské zvyky a tento proces měl být navíc podpořen invasemi pohanských Slovanů na Balkán.

²¹³ *Appendix Eclogae* 3,16.

²¹⁴ *Appendix Eclogae* 3,17.

²¹⁵ K účelu sbírky srv. *Basilic. praef. passim*, k údajné aktuálnosti zákonů zejména *πάν μὲν ἐναντίον καὶ τὴν χρῆσιν οὐ παρεχόμενον ἐν τοῖς πράγμασι, διὰ τὸ ὡς εἰκὸς πολλὰ τῶν τῆς ἀρχαιότητος νομοθετημάτων παρευδοκιμηθῆναι τοῖς ὕστερον, ὑπεξελόντες καὶ ἀποκρίναντες: πάν δέ, ὃ μὴ ἀναγκαῖον,*

figuruje i překvapivě mnoho opatření týkajících se pohanů, a to vydaných Leontovými předchůdci jak proti nim, tak i k jejich ochraně²¹⁶.

Rómános I.

S posledním císařem v tomto přehledu dospějeme až do první poloviny 10. stol., kdy vládl Rómános Lakapénos. Dle Kónstantína Porfyrogennéta totiž tento císař zakázal slavit *Brumalia*, protože je považoval za pohanský svátek²¹⁷.

Možnosti existence dalších nedochovaných zákonů

Na existenci dalších, v kodexech nedochovaných a ani v literárních pramenech neavisovaných zákonů usuzovali samozřejmě až moderní badatelé. Několik takových,

ὄλλα περιττὸν ἐδόκει, ἀποτεμόντες τῆς συνυφάνσεως.

²¹⁶ Explicitní tvrzení HALDONOVO, *Byzantium*, str. 336 „the anti-pagan legislation of the sixth century and before is not repeated in later codifications“ tak neodpovídá skutečnosti. Haldon sám sice upřesňuje (str. 336 pozn. 36), že do *Basiliké* byl převzat pouze Iustinianův zákaz odkazování majetku osobám či institucím jakkoli podporujícím pohanské kultury, tedy výše (str. 34) probraný *Cod. Iust.* I 11,9 (spor o autorství tohoto zákona Haldon nikterak nereflektuje), což jednak samo o sobě považují za pravděpodobné jen v případě *Basilic.* I 1,19 (citovaných Haldonem omylem jako *Basilic.* I 1,14, k němuž ovšem srv. níže v této pozn.), protože v *Basilic.* II 3,7, kde by mohl být inkriminovaný Iustinianův zákon též reflektován, je explicitě použit výraz *παγανοί*, který ovšem v textu *Cod. Iust.* I 11,9 nikde nefiguruje, čímž pádem se sám kloním k tomu, že předlohou *Basilic.* II 3,7 byl zákon jiný, a to nejspíš formulovaný latinsky (jímž ovšem *Cod. Iust.* I 11,9 být mohl, odmítneme-li totiž, jak je činěno výše str. 34 v pozn. 203, jeho identifikaci s Anastasiovým zákonem, jehož hlavička je dochována v *POxy* 1814 vers. 16-17, a to řecky, takže tento zákon jistě byl formulován v řečtině, a připsáme-li jeho též jen řecky dochovaný text Iustinianovi, nelze vyloučit, že tento zákon nebyl původně formulován v latině a dochovaná podoba není až pozdějším překladem, což je možné i vzhledem k tomu, že text zákona se dochoval pouze v pozdějších byzantských sbírkách a do Iustinianova kodexu byl dodatečně zařazen až editory 19. stol.). Především však tento zákon není v *Basilikách* ani zdaleka jedinou pohanů se týkající konstitucí převzatou z dřívějších kodexů, srv. dále *Basilic.* I 1,3 ≈ *Cod. Iust.* I 1,3 (zákon Theodosia II., k němuž srv. výše str. 29); *Basilic.* I 1,12 ≈ *Cod. Theod.* XVI 10,9 = *Cod. Iust.* I 11,2 (zákon Theodosia I., k němuž srv. výše str. 21); *Basilic.* I 1,13 ≈ *Cod. Theod.* XVI 10,15 = *Cod. Iust.* I 11,3 (zákon Honoriův, k němuž srv. výše str. 25); *Basilic.* I 1,14 ≈ *Cod. Theod.* XVI 10,17 = *Cod. Iust.* I 11,4 (zákon Honoriův, k němuž srv. výše str. 25); Haldon i tento zákon kladl do souvislosti s Iustinianovým *Cod. Iust.* I 11,9, ovšem mylně; *Basilic.* I 1,15 ≈ *Cod. Iust.* I 11,5 (zákon Honoriův, k němuž srv. výše str. 26); *Basilic.* I 1,16 ≈ *Cod. Theod.* XVI 10,24 = *Cod. Iust.* I 11,6 (zákon Theodosia II., k němuž srv. výše str. 27); *Basilic.* I 1,17 ≈ *Cod. Iust.* I 11,7 (zákon Markiánův, k němuž srv. výše str. 30); *Basilic.* I 1,18 ≈ *Cod. Iust.* I 11,8 (zákon Leonta I., k němuž srv. výše str. 30n.); *Basilic.* I 1,20 ≈ *Cod. Iust.* I 11,10 (zákon Iustinianův, k němuž srv. výše str. 34n.); *Basilic.* I 1,21 ≈ *Cod. Theod.* IX 16,12 = *Cod. Iust.* I 4,10 (zákon Honoriův, k němuž srv. výše str. 26); *Basilic.* I 1,30 ≈ *Cod. Iust.* I 5,12 (zákon Iustinův, k němuž srv. výše str. 33); *Basilic.* I 1,34 ≈ *Cod. Iust.* I 5,21 (zákon Iustinianův, k němuž srv. výše str. 33n.); *Basilic.* I 1,53 ≈ *Nov. Iust.* 131 § 14 (zákon Iustinianův, k němuž srv. výše str. 35). S Haldonem nicméně lze souhlasit v tom, že důvod převzetí těchto zákonů (dle Haldona ovšem jenom *Cod. Iust.* I 11,9, což jeho údiv, vlastně už nepatřícně, stupňuje) není „immediately apparent“.

²¹⁷ Srv. CONSTANT. PORPHYROGEN. *De cerim. aul. Byzant.* II 18 [vol. I p. 606 Reiske] ἡ τῶν βρουμαλίων αὕτη τάξις ἠλλοιώθη καὶ εἰς τὸ μηκέτι εἶναι παρήχθη ἐπὶ τῆς βασιλείας Ῥωμανοῦ δεσπότη. οὗτος γὰρ προσήματι εὐλαβείας, καὶ οὐχὶ δίκαιον εἶναι κατὰ τὰ παλαιὰ ἐθήματα Ἀυσόνων Ῥωμαῖοις βρουμαλίζειν νομίσας, ταῦτα σχολάζειν ἐκέλευσεν. Sám Kónstantínos sice vzápětí oprávněnost Rómánovy motivace zpochybňuje tím, že tvrdí, že *Brumalia* slavili i Constantinus, Theodosius, Markiános, León I., Iustinianus a další křesťanští císařové, to však oprávněně zpochybnil CRAWFORD, *De Bruma et Brumalibus festis*, str. 377, podle něž tak Kónstantínos obhajoval to, že slavení *Brumaliú* sám s velkými finančními náklady obnovil. Rómána ovšem zase podezíral, že jeho hlavní motivací bylo naopak finance ušetřit. Pravdou však je, že *Brumalia* slavili bezprostřední předchůdci Rómánovi, k čemuž srv. níže str. 87 v pozn. 219, přesto však vazba na pohanství stále ještě mohla poskytnout tomuto císaři při nejmenším záminku.

spojovaných s konkrétními císaři, bylo výše zmíněno²¹⁸, zde je však třeba dodat ještě úvahu Michaela Whitbyho²¹⁹, dle nějž není nemožná dřívější existence více tolerantních zákonů²²⁰, které ovšem kompilátoři kodexů s ohledem na využití těchto kodexů do budoucna úmyslně opominuli, aby nepodřývaly oficiální prokřesťanský postoj římského státu²²¹.

Germánští králové

Ani germánští králové nezaujali k přežívajícím zbytkům tradičních kultů příznivější postoj. Theodorich, v jehož protipohanském zákonu je ještě coby přestupek zmíněno i obětování, měl pro jejich stoupence trest smrti, popřípadě konfiskaci majetku a vyhnanství²²². Z pozdějších králů zmiňují ve svých zákonech praktiky, zejména věšebné, které, vzhledem k použitým termínům, mohly být zbytky původních kultů, Visigótové Khindaswinth (642-653) a Erwig (680-687) a Langobard Liutprand (712-744). U prvního je zajímavé, že použití těchto praktik netrestal smrtí, ale bičováním, konfiskací majetku a věčným otroctvím v případě urozených, přičemž majetek, neprovinil-li se též, přecházel na viníkova syna, a mučením a deportací a prodejem za mořem v případě otroků²²³. Ty, kdo se uchýlovali k magickým praktikám a nočním obětem, zase čekalo dvě stě ran bičem, *decalvatio* a obejití deseti sousedních vesnic a následná izolace²²⁴. Tyto a podobné tresty zachoval i druhý z visigótských králů, z jehož zákona ovšem vyplývá, že tradiční věšebné praktiky používali za jeho vlády při vyšetřování dokonce *iudices*²²⁵. Langobardský zákoník zase uplatňoval v těchto případech především peněžní pokuty²²⁶.

²¹⁸ Srv. výše str. 4; 12; 13; 14 v pozn. 72; str. 16 s pozn. 79; str. 19 s pozn. 102 a str. 35 v pozn. 204 a 207.

²¹⁹ WHITBY, *John of Ephesus*, str. 117 pozn. 12.

²²⁰ V duchu, dle Whitbyho, *Cod. Theod.* XVI 10,20 a 10,24, k nimž srv. výše str. 26 s pozn. 160 a str. 27 s pozn. 163.

²²¹ Sám bych s takto paušálně pojatou představou existence většího množství tolerantních zákonů nepočítal, nicméně v odůvodněných konkrétních případech se s Whitbym uvažovanou příčinou nedochování takových zákonů rámcově shodují. Někteří badatelé ještě zvažovali možnosti usuzovat na některé dílčí okolnosti z toho, které zákony se v kodexech (ne)objevují. Tak navrhovali HEATHER – MONCUR, *Politics*, str. 50 a 154n. vysvětlení absence nedostatečně protipohanských zákonů Iovianova a Valentinianova (k nimž srv. výše str. 14 v pozn. 72 a str. 16 s pozn. 79) tak, že s rostoucí agresivitou zejména Theodosiovy protipohanské legislativy se staly nadbytečnými, protože se jejich texty ztratily už do doby, než ve třicátých letech 5. stol. začali pracovat kompilátoři Theodosiova kodexu, a ti je proto neměli k dispozici i přesto, že byli zaúkolováni zahrnout do kodexu i takto nadbytečné zákony.

²²² *Edictum Theoderici* 108.

²²³ *Lex Visigothorum* VI 2,1.

²²⁴ *Lex Visigothorum* VI 2,4.

²²⁵ *Lex Visigothorum* VI 2,2.

²²⁶ *Edictum Liutprandi regis* 84; 85 [=IX 1; 2].

I, Tradiční kultury a imperiální legislativa

Křesťanský tlak na státní legislativu

Všechny uvedené protipohanské zákony samozřejmě byly záležitostí státu a jeho institucí, a je tedy otázkou, nakolik je lze spojovat s křesťanským náboženstvím jako takovým. Tato otázka má však smysl pouze tehdy, pokud bychom nechtěli za representanta křesťanského náboženství považovat křesťanskou církev. Přinejmenším dokumenty synod konaných v letech 401 a 419 v Karthágu totiž ukazují, že právě ona takový přístup státní moci nejen iniciovala, ale dokonce vyžadovala²²⁷, a nepodporovala jen, alespoň počátkem 4. stol., partyzánské akce jednotlivců²²⁸. Další ilustrativní ukázkou vzájemné provázanosti církve se státní mocí jsou akta efeského koncilu, v nichž figuruje zákon Theodosia II. nařizující pálení spisů Porfyriových²²⁹. Možnou souvislost mezi protipohanským zákonem Markiánovým a chalkédonským koncilem zase viděl K. L. Noethlichs²³⁰. A k součinnosti se státní mocí nabádala i synoda konaná v roce 589 v Toletu²³¹.

Na aktivisaci úřadů naléhali i jednotliví biskupové²³². Biskup severoitalského Taurina Maximus byl natolik zděšen množstvím pohanů ve svém okolí, že o jejich obracení několikrát důrazně ke svým věřícím promluvil žehraje při tom i na nevymáhání protipohanských zákonů a považuje Boha samého za jejich autora²³³. Augustinus kvitoval kriminalisaci postavení pohanů a zákony zakazující praktikování pohanských obětí považoval za samozřejmou basi, na níž se chválou sejde dokonce s Donatisty. Nedbalost o protipohanské zákony naopak kritisoval a od Stilichonova nástupce Olympia očekával, že jejich uplatňování zajistí²³⁴. Markellos z Apameie a zejména Ióánnés Chrysostomos se o jejich vymáhání starali přímo sami, ten druhý k tomu dokonce zorganizoval skupinu mnichů, „vyzbrojil je císařskými zákony“ a vyslal proti

²²⁷ *Concilium Carthaginiense, nomine quintum, ordine temporis vero III*, capitulum 15 [SCNAC III col. 971] ≈ DIONYS. EXIG. *Cod. canon. eccles. sive Cod. canon. vet. eccles. Roman.* Syn. apud Carth. Afr. can. 84 [PL LXVII col. 207B]; *ibid.* can. 58 [PL LXVII col. 201CD]; *ibid.* can. 60 [PL LXVII col. 202AB]; *ibid.* can. 106 [PL LXVII col. 216C; 216D; 216D-217A].

²²⁸ *Concilium Eliberitanum*, capitulum 60 [SCNAC II col. 15].

²²⁹ Srv. výše str. 28n.

²³⁰ Srv. výše str. 30 v pozn. 176.

²³¹ Srv. níže str. 42.

²³² K aktivitě biskupů při iniciování protipohanských zákonů i jejich pozdějšího vymáhání srv. HARRIES, *Law and Empire in Late Antiquity*, str. 95. K akci papeže Hilaria, jíž naopak zabránil vydání tolerantního zákona, byť zřejmě jen vůči heretikům, srv. výše str. 31 v pozn. 180.

²³³ K jeho zděšení srv. MAXIM. TAURIN. *Serm.* 91,2, k názoru na protipohanskou legislativu *ibid.* 106,2 a dále srv. *ibid.* 107–108.

²³⁴ Srv. postupně AVGVSTIN. *Enarr. in Psalm.* 88,II,12; *Epist.* 93,10; 50 a 97,2-4 a k tomu níže str. 85 v pozn. 211 další stížnost na porušování zákonů pohany. Fakt, že nevymáhání zákonů připisuje jedné konkrétní postavě lze podle mě považovat za indicii, že nešlo o standardní jev. K Augustinovu pohledu na náboženskou toleranci obecně srv. JOLY, *Saint Augustin et l'intolerance religieuse*, str. 263nn. a k tomu i tolerantnější AVGVSTIN. *Serm.* 62,17.

chrámům, kde byl kult i přes zákaz provozován²³⁵.

Na počátku 6. stol. brojili na východě Severus z Antiocheie a Iákóbos z Baten (pozdějšího Sarugu) a na západě Caesarius z Arelate proti shovívavosti vůči restům pohanství a proti jejich vnímání jako nezávadné zábavy či neškodných uměleckých děl²³⁶. Pro Gregoria z Turonu byl boj státu a církve proti pohanství už natolik samozřejmý, že Agilu, vyslance krále hispanských Visigótů Leuwigilda, prohlásil za hlupáka a jako ochránce pohanů ho vyplínil poté, co se od něj dověděl, že jeho ariánská církev svým věřícím toleruje souběžné praktikování pohanských i křesťanských obřadů²³⁷. A pro papeže Gregoria Magna bylo obrácení se ke státní moci a její instruování k zásahu proti pohanům téměř sportem²³⁸.

Podobně se v ponoukání úřadů angažovaly i některé vlivné osoby, byť mimo církevní struktury. Konvertita Firmicus Maternus se skoncování s pohanskými kultury dožadoval na císaři Constantiovi²³⁹. V první polovině 5. stol. se údajně velmi angažoval syrský asketa Symeón Stylítés, přičemž jeho životopisec tuto činnost kvalifikuje jako „péči o svatou církev“²⁴⁰. Jiný pramen referuje přímo o tom, že na Theodosiovi II. dosáhl odvolání zákona příznivého k Židům, v jehož souvislosti nicméně tentýž pramen zmiňuje též pohany, a je pravděpodobné, že se ve skutečnosti jedná o zákon, o němž je známo, že byl příznivý i k nim²⁴¹. A zmínit lze konečně i Orosiovo proslulé elogium na svět, v němž vládnou římské zákony a křesťanské náboženství a pohanská božstva už nikdo ani nezná – zákony a náboženství jsou v něm totiž natolik provázány, že se vtírá

²³⁵ K čemuž srv. níže str. 160 s pozn. 230 a 231.

²³⁶ Prameny i literaturu cituje CORCORAN, *Anastasius*, str. 197 s pozn. 56. O Severovi se navíc dozvídáme od jeho životopisce, že poté, co se angažoval v několika protipohanských aférách, se začal zabývat studiem zákonů, srv. ZACHAR. MYTILEN. *Vita Severi* p. 70 [POr II] *pour ne pas avoir l'air de se donner en spectacle, il se tenait tranquille et s'appliquait à l'étude des lois*. Není tedy řečeno, že by šlo o protipohanské zákony, a samozřejmě i kdyby bylo, nešlo by počítat s tím, že by v předchozích aférách postupoval bez jejich znalosti a v následných naopak s nimi byl obeznámen, i tak se mi však tato zpráva hodna noticky zdá, přinejmenším coby jeden z argumentů proti těm, kdo se domnívají, že říšské zákony, zejména ty protipohanské, neměly v praxi valného významu.

²³⁷ Srv. níže str. 93 v pozn. 263.

²³⁸ Srv. níže str. 93 pozn. 262; str. 155n. s pozn. 208 a 209 a str. 156.

²³⁹ Srv. FIRM. MATERN. *De error.* 28,6 a k jeho myšlení obecněji BARNARD, *L'intolleranza negli apologisti cristiani con speciale riguardo a Firmico Materno*, str. 505nn.

²⁴⁰ Srv. THEODORET. *Hist. relig.* 26,27.

²⁴¹ Aféru líčí *Vita Symeonis Stylitae Syriaca* 130–131 [p. 174–175 Lietzmann – Hilgenfeld] a naráží na ni i EVAGR. SCHOL. *HE* I 13. Dle prvního šlo o „*Edikt, daß alle Synagogen und Sabbathhäuser, welche die Christen den Juden abgenommen hatten, ihnen wieder zurückgegeben werden sollten. Die Christen sollten sie bauen und herstellen auf ihre Kosten*“, nicméně jehož následkem „*Juden und Heiden sich weiß kleideten und vergnügt und fröhlich waren*“, zatímco Euagrius zmiňuje jen nařízení antiochejským Židům obnovit si synagogy. Hagiograf a nejspíše i Euagrius tak zřejmě mají na mysli výše (str. 27 s pozn. 163) probraný *Cod. Theod.* XVI 10,23+24, jímž byli křesťané povinováni nahradit škody, které zákony neporušujícím pohanům a Židům způsobili, a k jehož původnímu textu patří i *Cod. Theod.* XVI 8,27 zakazující Židům stavět nové synagogy, ale zaručující jim držení starých. K dalšímu aspektu aféry, který totožnost všech zde uvedených zákonů potvrzuje, srv. níže str. 66 v pozn. 99.

dojem, že nikoli nevýznamným předmětem této chvály jsou i, v Orosiově podání nikoli urgované, ale aktuálně úspěšné, protipohanské zákony²⁴².

Koncily

Pokud jde o boj proti pohanství vlastními silami, eventuálně opatření směřovaná do vlastních řad, lze je po různu nalézt v synodálních a koncilních aktech. Synoda konaná v roce 419 v Karthágu ustanovila, že pohané nesmějí podávat žalobu než pouze ve vlastních kauzách²⁴³, a biskup, který by za svého dědice ustanovil spíše pohana ze svého příbuzenství než církve, měl být alespoň po smrti anathematisován²⁴⁴. Synody konané v roce 452 v Arelate, respektive 572 v Bracaře pak přímo biskupům ukládají bojovat proti konání pohanských obřadů²⁴⁵, zatímco další z roku 589 v Toletu taktéž, nicméně ve spojení se státní mocí²⁴⁶. Naproti tomu pamatovaly synody konané v říši Merovejců v letech 533 a 541 v Aurelianu tresty, a to pouze církevními, přímo na provinilce samé²⁴⁷. V roce 633 muselo být další synodou v Toletu klerikům přísně zakázáno konsultovat mágy a haruspiky²⁴⁸. A velmi obsírně se k pohanství vrátila ještě jedna toletská synoda konaná v roce 681, jejíž příslušný kánon začíná biblickými citacemi odsuzujícími modloslužbu a uvalujícími na ni dokonce trest ukamenování, což je ovšem vzápětí korigováno ujištěním, že soudobí provinilci tím mají být pouze odstrašeni, k smrti však odsuzování být nemají (hrozí jim totiž v podobě ďábla smrt mnohem horší). Kněžím i světským úředníkům se však ukládá projevy modloslužby potírat, trestat bičováním a železem a předáním jejich pánům, kteří se měli zaručit za to, že přečiny nebudou pokračovat. V opačném případě měli být provinilci předvedeni před krále, zatímco pánům hrozila při následné přílišné shovívavosti exkomunikace. Pokud se však provinili svobodní sami, byla jim určena věčná exkomunikace a vyhnanství²⁴⁹.

²⁴² Srv. OROS. *Hist. adv. pag.* V 2, zejm. §§ 4-5 non timeo deos hospitis mei, non timeo religionem eius necem meam ... unus Deus, qui temporibus, quibus ipse innotescere uoluit, hanc regni statuit unitatem, ab omnibus et diligitur et timetur; eadem leges, quae uni Deo subiectae sunt, ubique dominantur.

²⁴³ DIONYS. EXIG. *Cod. canon. eccles. sive Cod. canon. vet. eccles. Roman.* Syn. apud Carth. Afr. can. 129 [PL LXVII col. 222D].

²⁴⁴ DIONYS. EXIG. *Cod. canon. eccles. sive Cod. canon. vet. eccles. Roman.* Syn. apud Carth. Afr. can. 81 [PL LXVII col. 206D-207A].

²⁴⁵ *Concilium Arelatense II*, canon 23 [SCNAC VII col. 881]; *Concilium Bracarense III*, fragmenta quae citantur ex conciliis Bracarensibus, & in eis non extant, per Garsiam Loaisam, caput 22 [SCNAC IX col. 844].

²⁴⁶ *Concilium Toletanum III*, capitulum 16 [SCNAC IX col. 996D-997A].

²⁴⁷ *Concilium Aurelianense II*, c. 20 [MGH Leg. sect. III *Concilia* tom. I p. 64]; *Concilium Aurelianense IV*, c. 15-16 [MGH Leg. sect. III *Concilia* tom. I p. 90].

²⁴⁸ *Concilium Toletanum IV*, capitulum 29 [SCNAC X col. 627CD]. Zmínku zařazují, ačkoli se spíše než pronásledování pohanství týká jeho vytrvalosti a boje církve se sebou samou.

²⁴⁹ *Concilium Toletanum XII*, capitulum 11 [SCNAC XI col. 1037B-1038B].

Samozřejmě se vzhledem k tomu, že všechny, s výjimkou kartháginské v roce 419, zmíněné synody se konaly v oblastech ovládaných germánskými kmeny a vládci, vnuká podezření, že terčem jejich opatření už nebyly zbytky kultů praktikovaných i v době římské říše, ale kultů původně germánských. Nedomnívám se však, že by kulty původní bylo lze takto šmahem vyloučit. Jejich persistence zvláště na venkově bude níže v této práci dokumentována podrobněji²⁵⁰, protože nevidím důvod považovat Gallii a Hispanii za oblast vyjímečné stoprocentní úspěšnosti christianisace už během doby před příchodem Germánů²⁵¹.

Na východě se zase pohanstvím a kryptopohanstvím v míře nebývalé zabýval v roce 692 konaný konstantinopolský koncil *in Trullo*, zvaný též *Quinisextum*, shromáždění biskupové si ostatně vykořenění posledních zbytků pohanské pošetilosti vytkli za cíl hned v zahajovací řeči k císaři Iustinianovi II.²⁵² V kánonech jsou pohané či pohanství zmíněni celkem čtyřikrát, kánon 61 totiž odsuzuje konsultaci věštců všeho druhu (včetně předpovídání ze srsti zvířat), praktikování magie a prodávání amuletů²⁵³, kánon 62 se obrací proti Kalendám, *Votům*, *Brumaliím* a dalšímu méně známému pohanskému svátku a jejich náležitostem, zejména tanečním procesím, a zmiňuje dokonce kněží coby možné provinilce²⁵⁴, kánonem 71 jsou od přijímání pohanských zvyků odrazováni studenti práv, a to konkrétně od navštěvování divadel, jakéhosi na způsob koňských dostihů prováděného soustředění profesorů o nové studenty, a nošení zvláštních oděvů²⁵⁵, a kánonem 94 je zapovězeno po pohanském způsobu přísahat²⁵⁶.

²⁵⁰ Srv. zejména níže str. 78nn., ale i porůznu jinde.

²⁵¹ JONKERS, *Die Konzille und einige Formen alten Volksglaubens*, str. 49 označoval tyto zbytky jako „häufig in prähistorischer Zeit wurzelnden Volksglauben“ a odkazoval na práce zabývající se mimo jiné antickými pověrami a náboženstvím Keltů, ovšem nikoli náboženstvím Germánů. A srv. dále níže str. 93 v pozn. 261 spor Johannese Geffckena a Kurta Latteho vízící se k témuž problému v souvislosti se zprávou z pramene literárního.

²⁵² Srv. *Concilium in Trullo, Patrum, qui in Trullo imperatorio palatio convenerunt ad Iustinianum pium imperatorem allocutoria oratio* col. 933DE [SCNAC XI].

²⁵³ *Concilium in Trullo*, canon 61 [p. 140sq. Nedungatt – Featherstone]. Způsob, jímž věstili οἱ τὰς ἄρκους ἐπισυρόμενοι ἢ τοιαῦτα ζῷα, upřesňuje ROCHOW, *Bräuchen*, str. 492.

²⁵⁴ *Concilium in Trullo*, canon 62 [p. 142sq. Nedungatt – Featherstone]. CRAWFORD, *De Bruma et Brumalibus festis*, str. 374 považoval onen zmíněný méně známý svátek, označený pouze dnem, kdy se měl konat, totiž 1. března, za *Matronalia*, dle ROCHOW, *Bräuchen*, str. 488 je o něm známo jen málo, několik detailů však dodává.

²⁵⁵ *Concilium in Trullo*, canon 71 [p. 152sq. Nedungatt – Featherstone]. Druhý z uvedených zvyků označený jako τὰς λεγομένας κυλίστρας vysvětluje ROCHOW, *Bräuchen*, str. 495, již následují KAZHDAN – TALBOT, *Paganism*, str. 1552, a i já jí dávám přednost před citovanou edicí, kde (str. 152) je toto spojení přeloženo jako „so-called tumblings“. Co se pak týče zvláštního oděvu, poznamenává ROCHOW, *cit. dílo*, str. 496, že není jasné, co přesně tím je myšleno, uvažuje však o spojitosti s pláštíkem (τριβών) nošeným athénskými studenty filosofie, což máme ovšem naposledy dosvědčeno OLYMPIODOR. THEB. frag. 28 [FHG IV p. 63sq.] pro rok 415/6, a počátku pohledu na věc samu jako na pohanský zvyk v souvislosti s uzavřením athénské akademie Iustinianem (k čemuž srv. výše str. 33 s pozn. 99 a níže str. 191nn.).

²⁵⁶ *Concilium in Trullo*, canon 94 [p. 173sq. Nedungatt – Featherstone].

Dále je v kánonu 65 zakázáno přeskakování ohňů při novoluní, což je kvalifikováno jako prastarý zvyk²⁵⁷. Jak zdůrazila Ilse Rochow²⁵⁸, z těchto pouze jeden, totiž kánon 61, je převzat z kánonů synod dřívějších, konkrétně synody konané v Ankýře roku 314, oproti němuž je ovšem značně rozšířen²⁵⁹. Z toho je zřejmé, že program koncilu v těchto bodech reagoval na aktuální situaci²⁶⁰.

V Římě řešila pohanství, nebo přinejmenším slavení pohanských svátků, ovšem s explicitním zdůrazněním, že ritu paganorum, místní synoda dokonce ještě v roce 743, a to důtklivým zákazem konkrétně lednových Kalend a *Brumalií*, obětních hostin v domácnostech (*in domibus*) a zpěvů a tanců v ulicích, a to pod trestem anathematu²⁶¹.

Některá další ustanovení nelze sice považovat za násilí vůči pohanům, nicméně za příspěvek k zániku konkrétně pohanské literatury určitě ano. Ve sbírce kánonů shromážděných zřejmě z různých zdrojů snad biskupem Gennadiem z Massalie koncem 5. stol. se totiž biskupům zakazuje studovat pohanské knihy zcela, zatímco knihy heretiků bylo lze studovat alespoň omezeně²⁶².

Z jednoho kánonu kartháginské synody z roku 419 však vyplývá i jedna pro pohany poněkud příznivější okolnost, totiž že se počítalo s tím, že křesťanští kněží mohli být odsouzeni mimo jiné za insolentem insultationem ... gentilium, a to exkomunikací na jeden rok, během nějž měli dokázat svou nevinu, což když zanedbali, nemělo jim už v budoucnu být popřáno sluchu²⁶³. A současně bylo dbáno o to, aby nenásilná cesta pohanů do církve byla co nejsnazší, takže neměli být vykazováni z kostelů, pokud chtěli poslouchat slovo boží²⁶⁴.

²⁵⁷ *Concilium in Trullo*, canon 65 [p. 147sq. Nedungatt – Featherstone]. Dle ROCHOW, *Bräuchen*, str. 488 však není tento zvyk v Byzanci nikterak jinak doložen.

²⁵⁸ ROCHOW, *Bräuchen*, str. 486 s pozn. 16.

²⁵⁹ Srv. *Ancyranum concilium*, canon 24 [*SCNAC* II col. 521]. Opačné tvrzení HALDONOVO, *Byzantium*, str. 336 je zřejmě méně obecné a nikoli vztaženo jen právě k těmto kánonům.

²⁶⁰ Což dále demonstruje ROCHOW, *Bräuchen*, passim. HALDON, *Byzantium*, str. 334n. zase poukázal na líčení pozdějších hagiografických spisů, jejichž hrdinové zákazy koncilu porušovali. Prvky s určitou spojitostí s tradičními kultury se navíc objevují i v dalších kánonech, k čemuž srv. ROCHOW, *cit. dílo*, str. 485n. i HALDON, *cit. dílo*, str. 334nn.

²⁶¹ *Concilium Romanum a. 743*, capitulum 9 [*MGH Leg. sect. III Concilia* tom. II 1 p. 15sq.]. Synoda se konala za pontifikátu papeže Zacharie, jehož vyjádření k pohanství v Římě srv. níže str. 203 v pozn. 31 a zejména níže str. 203.

²⁶² *Statut. eccles. antiq.* 16. Tento soubor církevních kánonů se sice hlásí ke čtvrtému kartháginskému koncilu konaném údajně v roce 398, to však bylo v minulosti odmítnuto, k autorství srv. MUNIER, *Statuta*, str. 209nn.

²⁶³ DIONYS. EXIG. *Cod. canon. eccles. sive Cod. canon. vet. eccles. Roman.* Syn. apud Carth. Afr. can. 79 [*PL* LXVII col. 206C].

²⁶⁴ *Statut. eccles. antiq.* 84.

Papežové

Co se týče papežských konstitucí, přímo proti pohanům namířeny nebyly, nebo o tom nejsme dostatečně informováni jako v případě celkem nic neříkající narážky na jakousi konstituci týkající se pohanů, již připisuje *Liber pontificalis* papeži Innocentiovi (401-417)²⁶⁵. Tentýž dále ustanovil, aby děti narozené křesťankám byly automaticky též pokřtěny²⁶⁶, tedy při nejmenším na úkor svobodného rozhodnutí jejich případných pohanských otců. Z dekret dalších papežů se dozvídáme spíše o existenci pohanů či pohanských prvků, s nimiž kontakt se tito snažili regulovat. Tak zakázal Leo Magnus (440-461) účast na pohanských obětních hostinách²⁶⁷, Gelasius I. (492-496) přistihl při jakýchsi pohanských obřadech kleriky²⁶⁸ a Gregorius Magnus (590-604) zakázal kněžím četbu pohanských knih²⁶⁹. A ještě o Gregoriově III. (731-741) víme, že vystupoval proti jakýmsi pohanským praktikám²⁷⁰.

Předběžný závěr

Kdybychom tedy coby prameny měli k dispozici pouze císařské zákony a opatření církevních autorit, museli bychom se domnívat, že počínaje koncem 4. stol. byl útlak pohanů enormní, ovšem, vzhledem k stále opakovanému znovuvydávání ještě přísnějších zákonů, i ne zcela účinný²⁷¹. Že však situace, především co se týče domněnky první, taková vždy nebyla, víme díky mnoha pramenům dalším.

²⁶⁵ Srv. *Lib. pontif.* 42,1 *constitutum fecit ... de paganis*.

²⁶⁶ Srv. *Lib. pontif.* 42,2.

²⁶⁷ Srv. DIONYS. EXIG. *Collect. decret. pontif. Roman.* Decreta Leonis Papae 30 [PL LXVII col. 291A].

²⁶⁸ Srv. DIONYS. EXIG. *Collect. decret. pontif. Roman.* Decreta Gelasii Papae 19 [PL LXVII col. 308A]. Ke Gelasiovu vystoupení proti pořádání *Lupercalií* srv. níže str. 191, kde je dále rozvedena otázka charakteru tehdejších oslav tohoto svátku.

²⁶⁹ Srv. IOHANN. DIACON. *Vit. Gregor.* III 33 [PL LXXV col. 148A], kde je tento zákaz dokumentován i citací z dopisu galskému biskupovi Desideriovi, který je dochován i v Gregoriově korespondenci, srv. GREGOR. MAGN. *Epist.* XI 34 a v něm zejména *in uno se ore cum Iouis laudibus Christi laudes non capiunt*.

²⁷⁰ Srv. ZACHARIAS PAPA *Epist.* 1,6 [PL LXXXIX col. 921B].

²⁷¹ Podobné stanovisko, byť formulované pouze vzhledem k pohanům ve východní říši, nacházím např. u KAEGIHO, *Byzantium*, str. 97 s pozn. 106, jenž jím explicitě odmítl názor opačný, který sám připisoval KINGOVI, *The Theodosian Code as a Source for the Religious Policies*, zejm. str. 17, totiž že vynucování protipohanské legislativy konkrétně Theodosia I. naopak mělo být velmi efektivní. Sám však takový názor v Kingově článku nikde nenacházím, ba naopak na str. 16 i tento badatel připustil, že neúspěch *Cod. Theod.* XVI 10,3 na ochranu chrámových budov ležících za hradbami města Říma (probraného výše str. 7n. s pozn. 36) svědčí o tom, že většina zákonů obsažená v kodexu zřejmě příliš efektivní nebyla (zákon jako takový ovšem King mylně připisoval Constantiovi a jeho neefektivnost vyvozoval z LIBAN. *Orat.* XXX 39 a AMM. MARC. XXII 11,6-7, ačkoli oba autoři na ni jinde poukazují mnohem ilustrativněji, k čemuž srv. níže str. 162 v pozn. 242). K problému vymahatelnosti zákonů obecně srv. výše str. 1 pozn. 2.

II, PŘÍKLADY TOLERANTNÍHO POSTOJE VŮČI POHANŮM

Na základě údajů kodexů už víme, jak si osudy svých pohanských poddaných křesťanští císařové představovali. Jaké však byly ve skutečnosti, víme tu a tam především z pramenů literárních. U leckterých pak skutečně není známo, že by jim jejich pohanství způsobilo ze strany křesťanského státu či lidu jakoukoli újmu. Na ty se zaměříme nyní, přičemž nejprve na ty, kteří se státem, který se postupně měnil v křesťanský, přímo, jako jeho výkonní magistráti, spolupracovali, a poté i na ostatní, z nichž zejména jsme informováni o těch, které bychom mohli souhrnně označit jako intelektuály¹.

Magistráti

Co se týče magistrátů, objevují se mezi nimi pohané s postupem času stále méně často, nicméně významně jich ubylo zejména s přelomem 4. a 5. stol., tedy v době, kdy, jak jsme viděli, byly tradiční kultury v podstatě zcela zakázány. Ve 4. stol. bychom pohanských magistrátů našli ještě mnoho, a proto je pomineme a zaměříme se až na století páté (respektive počínaje kritickým rokem 392), kdy jejich počet dále klesal, nicméně zcela zmizeli až koncem století šestého. Mimo náš zájem budou vojevůdci germánského původu v římských službách, jako byli např. Richomer, Rumorid, Fravitta nebo Generid², u nichž je sporné, nakolik se na ně imperiální zákony vztahovaly³, a

¹ Tato kapitola má dosti prosopografický charakter. Všechny její hrdiny, není-li výslovně uvedeno opak, samozřejmě lze i s kompletním servisem nalézt v příslušných svazcích *PLRE*, kde je možné si dohledat i prameny údajů, s nimiž v této práci pracuji. Sám odkazy na ně uvádím jen u těch údajů, které se vztahují přímo k tématu této práce, to jest u náboženského přesvědčení té které osoby, případně u těch událostí, které právě s ním souvisí. Ani na samotná hesla *PLRE* neodkazuji v každém jednotlivém případě, ale pouze tam, kde jeho autoři vstupují s ostatními badateli do nějakého sporu.

² První byl původem Frank a postupně *comes domesticorum* v letech 377-378, *magister militum per Orientem* v roce 383 a *comes et magister utriusque militiae* 388-393 a kromě toho řádný konsul roku 384. Že byl pohanem, plyne z *LIBAN. Orat.* I 21; *Epist.* 1007. O druhém je známo pouze to, že byl v roce 384 *magister militum* a že roku 403 byl poctěn řádným konsulem. Jeho pohanství zmiňuje *AMBROS. Epist.* 57,3. Třetí, původem Gót, působil na východním dvoře v roce 400 jako *magister militum* (zřejmě *praesentalis*) a v roce 401 též zastával řádný konsulat. Někdy předtím, neznámo kdy, byl ještě *magister militum per Orientem*. Vynachválit ho nemůže Eunapios ze Sard (srv. *EVNAP. frag.* 60; 82 [*FHG IV* pp. 41 et 49sq.]), a tím pádem i jeho epitomátor Zósimos (srv. *ZOS. V* 20,1; 21,5 a odkaz výše str. 26 v pozn. 156 k Zósimově práci s prameny), že byl pohan, však dosvědčuje i *PHILOSTORG. XI* 8. Jeho konec pak sice byl násilný, nebyl nicméně způsoben jeho pohanstvím, ale intrikami na východním dvoře, srv. *EVNAP. frag.* 85 [*FHG IV* p. 51]. Čtvrtý byl *comes Italiae* roku 408 a *comes Illyrici* roku 409. Jeho pohanství dosvědčuje *ZOS. V* 46,3-4.

³ Např. *SZIDAT, Usurpation*, str. 492 pozn. 31 zřejmě počítá s tím, že se na ně nevztahovaly vůbec. Přímé texty zákonů ovšem žádné výjimky nepřipouští, jakousi zmínku v tom smyslu však lze nalézt v kánonech prvního konstantinopolského koncilu (381), ta se však netýká barbarů-pohanů, ale zvláštního

zaměříme se pouze na rodilé Římany (myšleno ve smyslu občané římské říše od narození).

Východ

Pokud jde o situaci na východě, byl, jak plyne z Libaniovy korespondence, pohanem *proconsul Achaiae* někdy mezi lety 393 a 395 Theodóros⁴ a podle křesťanských pramenů zase *praefectus Augustalis* roku 384 a zejména *praefectus urbis Constantinopoleos* 404-405 Optatus, který během nepokojů vyvolaných deportací Ióanna Chrysostoma z Konstantinopole krutě trestal bouřící se Ióannovy stoupence⁵. I v jeho případě Libanios částečně jeho pohanství potvrzuje, zatímco jeho nepřilíš vysoké morální kvality zcela⁶. V týchž událostech figuruje i další pohan, totiž *tribunus scutariorum* Lucius⁷.

Další pohanský (snad) *praefectus urbis Constantinopoleos* roku 394, Honoratus, vystupuje v jednom velmi pozdním prameni, a to za dramatických okolností – povolil prý Židům jsa od nich požádán v době Theodosiovy nepřítomnosti vystavět ve městě synagógu, kterou rozhořčený lid vzápětí spálil. Honoratus o tom napsal Theodosiovi, ten mu nejprve nařídil nechat vystavět novou, ale poté, přemluven Ambrosiem, to vzal zpět a synagógy v Konstantinopoli naopak zcela zakázal. O následcích pro Honorata však informování nejsme⁸.

Ve státních službách působil také básník a historik Olympiodóros z egyptských Théb. Z jednoho ze zlomků jeho jinak nedochovaného historického díla víme, že se roku 412 účastnil poselstva k Hunům⁹. Že se takových poselstev účastnil častěji a že

postavení křesťanských církví barbarských národů ve vztahu k jejich tradici, srv. *Concilium Constantinopolitanum I*, canon 2 fin. [COD I str. 32] τὰς δὲ ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς ἔθνεσι τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας οἰκονομεῖσθαι χρὴ κατὰ τὴν κρατήσασαν ἐπὶ τῶν πατέρων συνήθειαν. BEDNAŘÍKOVÁ, *Stěbování národů*, str. 130 se nicméně právě na základě toho domnívala, že výše (str. 20 s pozn. 109) probraný Theodosiův zákon o povinném vyznávání katholicství se vztahoval pouze na římské občany, dle RAUSCHENA, *Jahrbücher der Christlichen Kirche*, str. 103 se však výjimka týkala pouze církví mimo římské území. Já dávám za pravdu tomu druhému. Dosti ilustrativní k této otázce je i výše (str. 26 v pozn. 156) odkazované líčení Zósimovo, dle něž Generid sám na sebe platnost imperiálního zákona evidentně vztahoval, což Honoria nikterak nepřekvapilo, zatímco výjimka, kterou mu hodlal přiznat, nebyla motivována Generidovým barbarským původem.

⁴ Srv. LIBAN. *Epist.* 842,2-3; 905,3; 919,2.

⁵ Za pohana jej označují SOCRAT. SCHOL. VI 18,19 a též, byť nikoli jmenovitě, SOZOM. VIII 23,8.

⁶ Srv. LIBAN. *Orat.* XLII 11. Poznámku οὐκ ἐζητεῖτο τοῖς θεοῖς τῶν γονέων εἰδότην χάριν sice interpretoval RAUSCHEN, *Jahrbücher der Christlichen Kirche*, str. 174 a pozn. 13 v tom smyslu, že Optatus byl ve skutečnosti křesťanem, HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 127 však oprávněně namítl, že může vyjadřovat pouze Libaniovo znechucení nad Optatovým vztahem k bohům.

⁷ Jeho pohanství zmiňuje PALLADIVS *Dialog. de vit. Ioann. Chrysost.* 9 vers. 179-180 [p. 196 Malingrey – Leclercq]. K jeho totožnosti nicméně srv. níže str. 48 s pozn. 20.

⁸ ZON. XIII 18 ho označuje jako ὁ τῆς πόλεως ἑπαρχος, v PLRE I 439, s.v. *Honoratus* 6 mu je funkce *praefecta urbis Constantinopoleos* přisouzena jen s otazníkem, zatímco HAEHLING, *Religionszugehörigkeit* ho nezmiňuje vůbec, těžko říci, zda proto, že s ním jen nepočítal jako s *praefectem*, nebo zprávu jako celek nepovažoval za historickou.

⁹ OLYMPIODOR. THEB. frag. 18 [FHG IV p. 61].

II, Příklad tolerantního postoje vůči pohanům

mezi barbary byl respektován, zase víme díky dílu filosofa Hieroklea, též nedochovanému, ale známému alespoň z výtahu Fótiova¹⁰. Olympiodórovo pohanství vyplývá jednak ze zachovaných částí jeho díla¹¹, jednak nás o něm ujišťuje Fótios¹², který ještě toto dílo četl celé, a jednak je zřejmé i z Fótiovy zprávy o Hierokleovi¹³. Nic dalšího však o jeho osudech však už nevíme¹⁴.

Z první poloviny 5. stol. jsou dále známi čtyři nižší magistráti, kteří se hlásili veřejně k pohanství, což jim v dopisech vyčítali Neilos z Ankýry, respektive Ísidóros z Pelúsia. Jsou to *notarius* Ablabios¹⁵, *domesticus* Menandros¹⁶, (zřejmě) *praeses* Hierios¹⁷ a *comes* Domitius¹⁸. Pátý, bohužel bezejmenný, *dux Antinoopoleos* vystupuje v jednom koptském rukopise obsahujícím vylíčení života monofysitského archimandrity Sinúthia z Athribi¹⁹.

Přímo na dvoře Theodosia II. působili další dva pohané, oba *magistri utriusque militiae praesentales*, první neznámo kdy, ale zřejmě na počátku Theodosiovy vlády, druhý v letech 443-451, totiž Lucius a Apollónios. První je znám především v té souvislosti, že se prý za účelem restaurace pohanství pokusil na císaře spáchat atentát, ale odradilo jej zjevení²⁰. V případě druhého vyplývá to, že byl pohan, z nedatovaného

¹⁰ PHOT. *Biblioth.* CCXIV 171b 26-29. TREADGOLD, *Historians*, str. 90n. rekonstruoval jeho další cesty přímo z Olympiodórových zlomků.

¹¹ Srv. např. níže str. 171 s pozn. 294 a 295 a str. 151 s pozn. 168 probrané OLYMPIODOR. THEB. frag. 15; 27; 38 [FHG IV pp. 60; 63; 66], kde proti myšlence účinnosti popisovaných pohanských praktik při nejmenším nikterak neprotestuje, BLOCKLEY, *Historians*, str. 39 však rovnou počítal s jeho „*belief ... and probably ... enthusiasm*“, a též ZOS. V 35,5; 41,5; 51,2 (k těsnosti vztahu Zósimova ke svému prameni Olympiodórovi srv. výše str. 26 v pozn. 156), kde se operuje s myšlenkou lidstva opuštěného božstvem a vydaného všanc zlému démonu (k čemuž srv. PASCHOUD, *Zosime*, III 1, str. 244nn. pozn. 80).

¹² Srv. PHOT. *Biblioth.* LXXX 56b 14.

¹³ Ten mu totiž, dle Fótia, věnoval spis *περὶ προνοίας καὶ εἰμαρμένης* a označil jej za jeho kritika i inspirátora, k čemuž srv. PHOT. *Biblioth.* CCXIV 171b 19-24. K Hierokleovi samotnému srv. níže str. 145 s pozn. 136 a str. 194 v pozn. 414.

¹⁴ TREADGOLD, *Historians*, str. 90 se cítí povinen působení pohana ve státních službách objasnit, což činí tím, že císařskému dvoru přičítá dojem, že pohan mohl lépe získat důvěru pohanských barbarů, eventuálně i Římanů, a to zvláště tím, že při uzavírání smluv mohl přísahat na pohanská božstva. Je-li takového vysvětlení zapotřebí, je toto pro mě akceptovatelné.

¹⁵ Srv. NILVS ANCYR. *Epist.* II 253.

¹⁶ Srv. NILVS ANCYR. *Epist.* II 32.

¹⁷ Srv. ISIDOR. PELVS. *Epist.* II 14.

¹⁸ Srv. ISIDOR. PELVS. *Epist.* IV 30; V 5; V 528.

¹⁹ *Divers. frag. (incert. oper.) frag. B De abbate Senuti* [MSHEC I p. 238] = ZOEGA, *Catalogus codicum copticorum*, str. 377. Srv. k němu nicméně i níže str. 95 s pozn. 276.

²⁰ DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 303 vers. 6-10 = Phot. *Epit.* 290 vers. 4-9. Tento Lucius je velmi pravděpodobně totožný se stejnojmenným velitelem scutiariů, jež zmiňuje Palladios (srv. výše str. 47), byť HAEHLINGOVI, *Religionszugehörigkeit*, str. 274 a *Damascius*, str. 85 se tato totožnost zdála pouze nikoli vyloučena, a naopak PLRE II 691n., s.v. *Lucius* 1-2 je neztotožňuje a Palladiovi editoři Anne-Marie Malingrey a Philippe Leclercq se o Luciovi vystupujícím v Palladiově *Dialogu* domnívali (str. 197 pozn. 4 koment. ad loc.), že mimo toto dílko se s ním nesetkáme, takže buď o stejnojmenné postavě Damaskiově nevěděli, nebo je též považovali za dvě rozdílné osoby. Co se týče neúspěšného atentátu, Damaskios leckteré důležité detaily nezmiňuje (Luciovi prý se podařilo proniknout do císařských komnat, ale císaře

II, Příklad tolerantního postoje vůči pohanům

dopisu, který mu poslal biskup Theodóretos z Kyrrhu²¹, zatímco z jiného dopisu téhož biskupa adresovaného též nějakému Apollóniovi a datovaného rokem 448 se někdy usuzuje, že konvertoval ke křesťanství²², stejně tak ovšem mohl jeho adresátem být jiný Apollónios, *comes sacrarum largitionum* v roce 436 a *praefectus praetorio Orientis* v letech 442-443, o němž je známo, že křesťanem byl²³.

Pohanem byl i jiný vysoký vojenský velitel té doby, totiž Flavius Zeno, *magister utriusque militiae per Orientem* let 447-451, řádný konsul roku 448 a od roku 451 *patricius*. Jeho pohanství taktéž vyplývá z dopisů, které mu poslal Theodóretos z Kyrrhu²⁴, a navíc bývá identifikován s *ὁ μέγας τῆς ἔω στρατηλάτης*, o němž se jako o strůjci pohanského povstání, kvůli jeho smrti však neúspěšného, zmiňuje Damaskios²⁵.

Dalšího pohana, Flora, zmiňují akta tak zvané Loupežnické synody konané v Efesu roku 449 ve funkci *dux Osrhoenae* a připisují mu velmi krutý ozbrojený zákrok proti odpůrcům nestoriánského biskupa Sófrónia ve městě Tella²⁶. Snad je to tentýž, s nímž se setkáváme i v líčení Euagriově, respektive Priscově, a to o tři roky později již ve funkci *comita Aegypti* a *praefecta Augustalis*, kdy opět musel v alexandrejském cirku čelit rozvášněnému davu, na radu Priscovu to ale tentokrát zvládl diplomaticky²⁷. Je však zřejmé, že incident z Telly mu přinejmenším nezabránil v dalším karierním postupu²⁸.

(spícího?) nakonec neprobodl, přestože se o to pokusil třikrát, protože náhle spatřil *γυναῖκα μεγάλην καὶ βλοσυράν περιπτυσσομένην κατὰ νότων τὸν Θεοδοσίον*). Stejně tak nic nevíme ani o Luciových dalších osudech. HAEHLING, *cit. místa* i tak přišel s ještě jedním zajímavým návrhem, totiž že v roce 415 vydaný *Cod. Theod.* XVI 10,21 vylučující pohany ze státních služeb byl reakcí právě na tuto událost. To by nicméně předpokládalo, že Lucius byl po svém neúspěchu odhalen (což je jistě pravděpodobné i proto, že jinak by o něm těžko věděl Damaskios) a pak lze předpokládat, že jeho osudy rozhodně nebyly záviděníhodné. Ani tak bychom jej ale nemohli počítat k těm, co byli pronásledováni pro své přesvědčení, protože čin, o nějž se pokusil, je celkem pochopitelně trestán každým režimem.

²¹ Srv. THEODORET. *Epist.* 73.

²² Srv. THEODORET. *Epist.* 103 a PLRE II 121, s.v. *Apollonius* 3.

²³ Jak dokládá jeho účast na zasedání chalkédonského koncilu, a to celkem ve čtyřech dnech, srv. *Concilium Chalcedonense*, gesta actionis primae 2,14 [ACO II 1,1 p. 55 vers. 27]; actio III 1,14 [ACO II 1,2 p. 69 vers. 29]; actio IIII 1,14 [ACO II 1,2 p. 84 vers. 34]; actio VI 2,20 [ACO II 1,2 p. 139 vers. 1], což je postřeh HAEHLINGŮV, *Religionszugehörigkeit*, str. 90 a *Heiden*, str. 54 a pozn. 14, k němuž se též kloním.

²⁴ THEODORET. *Epist.* 65 a 71.

²⁵ DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 303 vers. 11-13 = Phot. *Epit.* 290 vers. 9-11. Právě za Zénóna jej považoval HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 281 a mnohem instruktivněji TENTÝŽ, *Damascius*, str. 87 a pozn. 30. O detailech jeho povstání opět mnoho nevíme, o jeho smrti pouze to, že si při pádu z koně těžce poranil nohu. O cizím zavinění Damaskios, přestože tuto smrt kvalifikuje jako *βίαιον*, nemluví. Pochybnosti, které vyjádřil HAEHLING, *Damascius*, str. 88 o náboženských motivech Zénónova povstání, nás nemusí rušit. Pro nás je směrodatné, že pohanem skutečně byl a není známo, že právě to by mu způsobilo jakékoli problémy.

²⁶ Srv. *Concilium Ephesenum II*, p. 83 [FLEMMING – HOFFMANN, *Akten*].

²⁷ PRISC. PANIT. frag. 22 [FHG IV p. 101] = EVAGR. SCHOL. *HE* II 5. Ztotožnění navrhl Georg Hoffmann, srv. FLEMMING – HOFFMANN, *Akten*, str. 176 pozn. ke str. 83 ř. 36, naopak PLRE II 481n., s.vv. *Florus* 1-2 rozlišuje dvě různé osoby.

²⁸ HAEHLING, *Heiden*, str. 56n. ovšem poněkud zpochybňuje vylíčení přinejmenším motivace

II, Příklad tolerantního postoje vůči pohanům

Výčet pohanských magistrátů spojených s vládou Theodosia II. pak nelze uzavřít výstižněji, než citací neznámého koptského hagiografa, z níž plyne, že přinejmenším magistráti nehlásící se k orthodoxii nebyli v jeho službách žádnou výjimkou: *il appela un magistrrien dont il savait qu'il était orthodoxe* (*Vita Ioannis Lycopolitani* frag. 3 [MSHEC II p. 654]).

Další pohan pak působil na dvoře císaře Zénóna, totiž básník a filosof, ale také věstec a divotvůrce, ale především asi dobrodruh Pamprepios²⁹. Po studiu v Athénách dorazil roku 476 do Konstantinopole a dostal se do přízně isaurského vojevůdce Ílloa. V jeho nepřítomnosti byl však roku 478 obviněn, že jej navádí ke vzpouře, a vyhnán³⁰. S Ílloem se však ke dvoru vrátil a v roce 479 dosáhl hodnosti *quaestor sacri palatii* a současně byl jmenován čestným konsulem a *patriciem*. V roce 484 však skutečně Íllús proti Zénónovi povstal, prohlásil vzdorocísařem Leontia, který zas pro změnu udělil Pamprepiovi jinou vysokou dvorskou hodnost, totiž *magister officiorum*. Povstání, které dokonce vedlo k jakýmsi lokálním pohanským revivalům³¹, však bylo poraženo, a tak se

zásahu pohanského magistráta v prameni, který chce především v co nejhorším světle představit biskupa, který se s ním spojil, zatímco ROCHOW, *Vorwurf*, str. 136 prohlašuje za pomluvu i samotné obvinění Flora.

²⁹ Jeho pohanství vyplývá z líčení tří pramenů, výslovně je zmiňuje dějepisec MALCH. PHILADELPH. frag. 20 [FHG IV p. 131sq.] (cit. níže str. 232 v pozn. 77) a zřejmě je i z podání DAMASC. *Vit. Isid.* Phot. Epit. 109 a ZACHAR. MYTILEN. *Vita Isaiæ monachi* p. 7 [CSCO/Syr., ser. 3, tom. 25] (k oběma srv. níže na této str. v pozn. 31 a níže str. 50n. v pozn. 31).

³⁰ Tak MALCH. PHILADELPH. frag. 20 [FHG IV p. 132], který ovšem dále zmiňuje i to, že οἱ βασκαίνοντες αὐτῷ συνθέντες διαβολὴν τὴν τε ἐκ τῆς θρησκείας καὶ ὅτι μαγγανεῦοι κτλ. Přítomnost tohoto druhého bodu mezi Pamprepiovými obviněními zřejmě potvrzuje i poznámka THEOPHAN. *Chronogr.* A.M. 5972 [vol. I p. 128 de Boor] Παμπρέπιον ... τὸν ἐπὶ μαγγανείᾳ διαβαλλόμενον.

³¹ Srv. ZACHAR. MYTILEN. *Vita Severi* p. 40-41 [POr II], dle něž se tehdy konaly oběti v kárské Afrodísiadě a objevily se věštby předpovídající pád Zénónův i křesťanství. HAEHLING, *Heiden*, str. 60 pozn. 50 dává do této souvislosti DAMASC. *Vit. Isid.* Phot. Epit. 287 οἱ δὲ πλεῖστοι ὠρθοῦντο πρὸς τὰ ἄρχαία ταῖς ἐλπῖσιν. Tvrzení Damaskiovo, že pod vlivem Pamprepiovým k pohanství odpadli i Íllús a Leontios (DAMASC. *Vit. Isid.* Phot. Epit. 109, kterýžto zlomek ovšem je dle ASMUSE, *Damaskios*, str. 66 součástí Pamprepiovy vlastní agitace mezi alexandrejskými filosofy, k níž srv. i výše str. 31 s pozn. 181 a k jejím následkům níže str. 145n.), a přiřazení jejich vzpoury k pokusům o restauraci pohanství (DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 303 vers. 20-23 = Phot. Epit. 290 vers. 15-17) zpochybnil ASMUS, *Pamprepios, ein byzantinischer Gelehrter und Staatsmann*, str. 342nn. jako samo o sobě nepravděpodobné, ba přiřkl tentýž názor už Fótiovi, který prý celou tuto Damaskiovu pasáž (jejíž další epizody srv. výše str. 48 s pozn. 20; str. 49 s pozn. 25 a níže str. 124 s pozn. 27) zpracoval jen proto, že podobné informace jinde nenašel, což mu dokládá fakt, že ji uvodil větou ὅτι τοὺς κατὰ τῆς ἱερᾶς ἡμῶν καὶ ἀκαταλύτου πίστεως ἐπιλυττήσαντας ὁ Δαμάσκιος ἀριθμοῦμενος (DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 303 vers. 2-3 = Phot. Epit. 290 vers. 1-2 = PHOT. *Biblioth.* CCXLII 351b 27-29). Tato domněnka jej pak dovedla až k zpochybnění historičnosti této pasáže jako celku a přisouzení její fabulace zčásti už Ísidórovi a zčásti Damaskiovi, v čemž však už podle mého názoru možnosti dané prameny zdaleka překročil, a to už jen v tom, že Fótios nedůvěru v Damaskiovo líčení nikterak neindikuje. BURY, *A History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene*, I, str. 257 vyslovil kdysi názor, že představou pohanského revivalu mohl eventuálně být veden Leontios, jehož ovšem považoval za bezvýznamnou a neschopnou loutku, i on však odmítal, že by jako pohanský revival mohlo být chápáno povstání celé. Později (BURY, *Empire*, I, str. 396nn., zejm. 398n.) však zřejmě reflektoval Asmusovu kritiku (srv. ASMUS, *Pamprepios, ein byzantinischer Gelehrter und Staatsmann*, str. 343 pozn. 1), protože ve výkladu, v němž jeho článek několikrát citoval, byť ne přímo zmíněnou kritickou poznámku vůči sobě, už tuto domnělou úlohu Leontiovu nezmínil a naopak jej z návodu Brooksova prohlásil za proponenta odpůrců Zénónova *Henótika*. Ani jeden z těchto badatelů však nezohlednil svědectví ZACHAR. MYTILEN. *Vita Isaiæ monachi* p. 7 [CSCO/Syr., ser. 3, tom. 25], který potvrzuje při nejmenším to, že přímo o Íllovi se opravdu

Pamphrepios společně s dalšími uchýlil do jedné pevnosti v Isaurii. Jelikož se však nenaplnily předpovědi, které vydal, byl ostatními podezírán ze zrady a nakonec popraven³².

U dalších východních magistrátů není jejich pohanství jisté, spíše jen pravděpodobné, prameny o nich totiž jako o pohanech výslovně nehovoří, ale uvádějí takové okolnosti, které je dle mého názoru dovolují za pohany i tak považovat. Jsou to *comes rei priuatae* v roce 388 a *praefectus urbis Constantinopoleos* let 398-399 Severinus³³, *consularis Syriae* v roce 393 a *praefectus urbis Constantinopoleos* v roce 398 Romulianus³⁴, ἄρχων τῆς Ἀλεξανδρείας (a tedy dle některých *praefectus Augustalis*, a to někdy mezi lety 420 a 430) Theodóros³⁵ a snad i *praefectus praetorio Illyrici* v letech 408-410 Herculius³⁶. Vysoký úřad, ale možná jen v rámci své obce, tedy Athén, nejspíše zastával

říkalo, že vlivem Pamphrepiovým k pohanství tihne, a dále, že např. obyvatelé Gazy se toho, že v případě jeho vítězství budou pohanské chrámy opět otevřeny, obávali. Do úvahy nevzali ani zprávu IOANN. ANTIOCH. frag. 214,2 [FHG IV p. 620], že Zénón povolal k velení proti Ílloovi i bývalého vojáka, tehdy však už biskupa Apameie Konóna, čehož významnost podle mě zcela vyloučit nelze. Navíc srv. níže str. 112 v pozn. 350 a str. 145n. události, které, byly-li skutečně důsledkem Ílloova povstání, pak potvrzují, že jeho pohanská složka byla silně vnímána. Cenné informace v tomto smyslu možná kdysi obsahovalo vylíčení Candida z Isaurie, Fótiovo resumé je zde ale bohužel příliš shrnující, srv. CANDID. ISAVR. frag. 1 [FHG IV p. 137] = PHOT. *Biblioth.* LXXIX 56a 31-32 ὡς Παμφρεπίῳ τῷ δυσσεβεῖ διὰ Μάρσου Ἰλλοῦς φιλωθεῖς, ἄπαντα κατὰ μικρὸν συνέχευε τὰ αὐτοῦ. Každopádně ale považuji za velmi případné přirovnání, jež nacházím u STEINA, *Histoire*, II, str. 23, spojení účastníků povstání k někdejší snaze císařovny Iustiny o kooperaci ariánské oposice s pohany proti budoucímu catholicismu, protože zde viděl kooperaci oposice katolické s pohany proti monofysitům, přičemž přínos pohanů společné věci rozhodně nepodceňoval.

³² V pramenech je příčina popravy Pamphrepie vždy jen stručně konstatována, ovšem s určitými diskrepancemi. Dle IOANN. MALAL. frag. 35 [apud CONSTANT. PORPHYROGEN. *De ins.* p. 166 vers. 16-20 de Boor] byl podezírán ze zrady, zatímco z dochovaného textu (srv. IOANN. MALAL. *Chronogr.* XV 14 [p. 389 Dindorf]) výraz ὑπονοηθεῖς zřejmě vypadl, protože je možné jej vykládat i tak, že zrádcem dle názoru Malalova opravdu byl. Dvě Damaskiovy narážky (DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 300; Phot. *Epit.* 110) jsou vytrženy z kontextu, nicméně obě lze chápat tak, že dle tohoto autora mu ostatní nedůvěřovali. THEOPHAN. *Chronogr.* A.M. 5976 [vol. I p. 130 de Boor] tvrdí, že Pamphrepios Ílloa a Leontia opravdu klamal a byl popraven, když ti to odhalili. Za zrádce Pamphrepie suše prohlašuje i IOSUA STYLITES *Chron.* 15, ovšem nikoli v souvislosti s jeho smrtí. Všechny (téměř) tyto informace utřídil už ASMUS, *Pamphrepios, ein byzantinischer Gelehrter und Staatsmann*, str. 338nn.

³³ Toho v dopise poslaném v roce 388 LIBAN. *Epist.* 879,1 nabádá νόμιζε δὴ καὶ τὴν τῶν θεῶν ῥοπήν πεποιθῆναι τι τῶν τῆν εἰς ἐμέ σου δικαιοσύνην καὶ ὀρώντων καὶ ἐπαινούντων. Proto ho mezi pohany mezi Libaniovy studenty zařadil PETIT, *Les étudiants de Libanius*, Appendice III (nečíslovaná str. 196), HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 125 je však opatrnější a poukazuje i na velký časový odstup od Severinova nejvyššího úřadu.

³⁴ Jemuž v roce 393 přál LIBAN. *Epist.* 1100,4 ἀπολαύοις μὲν τῆς εὐνοίας τῶν θεῶν, ἀπολαύοις δὲ τῆς τῶν θεῶν βασιλείων, což sice HAEHLINGOVI, *Religionszugehörigkeit*, str. 125 připadá „zu allgemein und weltanschaulich zu neutral“, nicméně já bych jej za pohana, alespoň ve zmíněném roce 393, spíše považoval.

³⁵ MARIN. *Vit. Procl.* 9 jej totiž charakterizuje jako ἀνὴρ ἀστεῖος καὶ μεγαλοπρεπῆς καὶ φιλοσοφίας ἐραστῆς, což mně opět přijde spíše dostačující, a to nikoli vzhledem k obsahu této charakteristiky, ale vzhledem k jejímu autorovi. Nedostačující tato indicie připadá naopak HAEHLINGOVI, *Heiden*, str. 55 pozn. 21, který též zpochybnil názor PLRE II 1088, s.v. *Theodorus* 15, kde je Theodóros zařazen mezi *praefecti Augustales*.

³⁶ Tomu totiž nechali vztyčit sochu, a to na Akropoli vedle sochy Athény Promachos, filosof Plútarchos a sofista Apróniános, z nichž při nejmenším první byl přesvědčený pohan, srv. IG II-III² 4224-4225, což za závažnější z indicí považovali především FRANTZ, *Herculus in Athens: Pagan or Christian?*, str. 527nn. a s jistou výhradou i HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 105n., zpochybnil ji naopak, ovšem aniž by z toho vyvodil závěr opačný, KAEGLI, *Twilight*, str. 265. Pro Herculiovo eventuální křesťanství

i Proklův obdivovatel Rufinus³⁷.

Ještě jiní východní magistráti pohany být pouze mohli, prameny to v jejich případech rozhodně nevylučují, nicméně pozitivní náznaky jsou dosti nejisté. Těmi jsou *praefectus Augustalis* někdy v letech 403-404 Pentadius³⁸ a *comes* (snad) *Aegypti* někdy mezi lety 402 a 411 Paiónios³⁹ a *comes* první poloviny 5. stol. Leónidés⁴⁰.

Zřejmě zcela otevřena pak zůstává otázka náboženského přesvědčení *praefecta urbis Constantinopoleos* let 434-435 Leontia⁴¹, dále vyslance k Attilovi v roce 449 a zřejmě *comita rei militaris* v roce 453 Maximina a jeho průvodce, dějepisce Prisca z Pania, který po Maximinově smrti působil zřejmě někdy kolem roku 456 jako *assessor magistri officiorum*⁴², a snad i *praefecta praetorio Orientis* v letech 465-467 a konsula roku 467 Púsaia⁴³.

nicméně zase svědčí dopis, který mu ze svého vyhnanství mezi lety 404 a 407 adresoval Ióánnés Chrýsostomos a v němž se k němu obrací jako ke svému stoupenci (IOANN. CHRYSOST. *Epíst.* 201 [PG LII col. 723]). Této indicii dal přednost GROAG, *Die Reichsbeamten von Achaia*, str. 73n. považující Herculia za příznivce tradiční kultury, ale povrchního křesťana.

³⁷ MARIN. *Vit. Procl.* 23 jej totiž kvalifikuje jako ἀνὴρ τῶν ἐπιφανῶν ἐν τῇ πολιτείᾳ a líčí, že při jedné Proklův přednášce tento dle svého tvrzení viděl zázračnou záři kolem Proklůvy hlavy. Později Rufinus Proklůvi nabídl ohromnou sumu peněz, ten ji však odmítl. O'MEARA, *Platonopolis*, str. 21 tedy zařadil Rufina do seznamu prominentních pohanů doby jistě právem a snad má pravdu i v tom, považuje-li ho za „high-ranking Athenian official“.

³⁸ HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 209 tak usuzuje ze zmínky v jednom dopise Synesiově, kde je tento charakterisován jako ἡμερώτατος καὶ φιλοσοφώτατος (SYNES. CYREN. *Epíst.* 127), a z jejich diskuse o Platónovi (srv. SYNES. CYREN. *Epíst.* 30). Mé výhrady k výpovědní hodnotě této indicie jsou dány tím, že na rozdíl od von Haehlinga, ale naopak ve shodě se současnou *communis opinio* nepovažují především za pohana Synesia samotného, k čemuž srv. níže str. 105. Že nicméně Pentadius pohanem přece jenom byl, rozhodně vyloučeno není, ba lehce pro jeho pohanství se mi zdá, že hovoří to, že v opačném případě by musel být křesťanem ražení podobného Synesiovu (k němuž srv. níže str. 105, zejm. pozn. 317), jehož ale sám považuji za zjev spíše výjimečný.

³⁹ Takový názor vyslovil GRÜTZMACHER, *Synesios von Kyrene*, str. 63n., a to na základě toho, že SYNES. CYREN. *De don. astrolab.* 2-3 jej přirovnává k těm filosofům a vědcům, kteří stáli v čele svých obcí či veleli vojskům, a že Paiónios si mu zřejmě stěžoval, že o pravou filosofii se v jejich době nedbá, zatímco zdánliví filosofové požívají u státníků úcty. Můj postoj je v tomto případě totožný jako v předcházejícím Pentadiově, tím spíše, že Grützmacher byl ke své domněnce veden právě dojmem názorové shody obou mužů (srv. „Paionios, der vermutlich Heide wie Synesios war“).

⁴⁰ NILVS ANCYR. *Epíst.* I 278 ho totiž odrazuje od víry v τύχη i εἰμαρμένη, jak je nazývána παρὰ τοῖς ἄφροσιν Ἑλλησι, a varuje před τοῖς τῶν ἀνοήτων Ἑλλήνων ληρήμασιν. O pohanech tedy mluví ve třetí osobě, čímž pádem by k nim Leónidés patřit nemusel, a ani moderní autorita ho k nim nepočítá, srv. níže str. 75 v pozn. 142.

⁴¹ Informace, že inicioval obnovení Olympijských her, jež plánoval pořádat v divadle v Chalkédonu, je sama o sobě neprůkazná. Jen velmi lehkým náznakem může být CALLINICVS *Vita Hyppatii* 33,11 γνοὺς δὲ ταῦτα Λεόντιος, ὅτι συνεφώνησαν οἱ μοναχοὶ καλῶσαι αὐτόν, ἀρρωστίαν προφασισάμενος ἀντιπερᾶ εἰς Κωνσταντινούπολιν [ἔμεινε] μηδὲν ποιήσας ὧν προήρητο, alespoň mně totiž připadá tato reakce pravděpodobnější spíše u pohana, než u křesťana, u něž bych očekával spíše snahu si církevní kruhy usmířit. Na druhou stranu ovšem, byl-li by Leontios skutečně pohan, bylo by jeho otevřené vystoupení dokladem jeho značné důvěry v tolerantnost jeho křesťanského okolí, kterou bych ovšem v této době už příliš neočekával (soudobé zákonodárství Theodosia II. srv. výše str. 29 a k celé aféře kolem Leontiova návrhu naopak níže str. 191 pozn. 398).

⁴² Otázka jejich náboženského přesvědčení obvykle bývá spojována v jednu na základě PRISC. PANIT. frag. 8 [FHG IV p. 78] ἐπὶ ταύτην τὴν πρεσβείαν (sc. k Attilovi) ἐκλιπαρήσας πείθει με Μαξιμίνος αὐτῷ συναπᾶραι. Oba za křesťany je považoval ENBLIN, *Maximinus und sein Begleiter, der Historiker Priskos*, str. 8n., ovšem na základě mylného přesvědčení, že jako pohané by své posty za Theodosia II. a Markiána

Západ

Na zapádě byl, pochopitelně, asi největší doménou pohanů úřad *praefectura Vrbi*. Bezprostředně po bitvě u Frigidu jej zastávali přinejmenším dva pohané, v letech 395-397 Florentinus⁴⁴ a v roce 398 Felix⁴⁵, který byl též v letech 395-398 *quaestor sacri palatii* a ještě předtím zřejmě zastával jakýsi úřad na dvoře Eugeniově⁴⁶, zatímco třetí,

zastávat už nemohli. Naopak za pohany je považovali THOMPSON, *A History of Attila and the Huns*, str. 220n. a BURY, *Empire*, II, str. 418 pozn. 2, zřejmě na základě PRISC. PANIT. frag. 21 [FHG IV p. 100], dle něž Maximinus vybral k podpisu smlouvy s Nobaty a Blemmyi Ísidin chrám na ostrově Fílaí. To totiž v polemice s nimi SNOWDEN, *Blacks in Antiquity*, str. 138n. označil za ústupek těmto kmenům a nikoli výraz přesvědčení Maximinova. Pro Maximinovo křesťanství naopak hovoří LEO MAGN. *Epist.* 75 poslaná do Konstantinopole *per filium nostrum Maximinum comitem* (k Priscově přítomnosti v Římě v roce 450, a nabízející se tak totožnosti Maximina přítele Leonova s Maximinem jeho patronem *srv.* PRISC. PANIT. frag. 16 [FHG IV p. 99]). THOMPSON, *cit. dílo*, str. 221 a PLRE II 742n., s.v. *Maximinus* 10-11 mezi oběma rozlišovali, ovšem právě proto, že jednoho považovali za křesťana a druhého za pohana, čímž nicméně sám tento předpoklad nijak podpořen není, na což ostatně poukázal i BLOCKLEY, *Historians*, str. 143 pozn. 7. Ten však současně přijal domněnku obou o totožnosti Maximina patrona Priscova s Maximinem, který počátkem roku 450 řídil v Isaurii operace proti *magistru militum* Zénónovi, jehož hrozící vzpoury se Theodosius II. obával, o čemž informuje IOANN. ANTIOCH. frag. 199,1 [FHG IV p. 613], a roky 449 a 450 proto prohlašuje za Maximinovy „*busy ones*“. K tomu je navíc třeba poukázat na to, že dotýčný Zénón byl pohanem každopádně (*srv.* k němu výše str. 49), takže pokud by skutečně Maximinus proti němu vyslaný byl totožný s Priscovým patronem a byl též pohan a Theodosius by v tom necítil žádné nebezpečí, bylo by to pro pochopení poměrů doby dosti ilustrativní. Sám bych však při obvyklosti jména Maximinus preferoval počítat spíše se dvěma různými nositeli tohoto jména, jedním křesťanem a jedním pohanem (*srv.* i výše str. 48 pozn. 14 referovanou Treadgoldovu úvahu o určitých výhodách toho, byli-li vyslanci k barbarům pohané). Pokud jde o Prisca, hledali BALDWIN, *Priscus of Panium*, str. 43nn.; BLOCKLEY, *cit. dílo*, str. 59n. a ROHRBACHER, *The Historians of Late Antiquity*, str. 87 oporu pro jeden i druhý názor v dochovaných fragmentech, konstatovali však pouze snahu se zmiňování náboženství pokud možno vyhýbat. S posledním z těchto tří badatelů však lze každopádně souhlasit v tom, že Maximinus a Priscus své náboženské přesvědčení eventuálně vůbec sdílet nemuseli. TREADGOLD, *Historians*, str. 96n. se však opět přiklání spíše k Priscovu pohanství, poukazuje na to, že jeho současníci Malchos a Candidus se v dílech zabývajících se taktéž sekulárními dějinami ke svému křesťanství hlásit nerozpakovali, s kterýmžto stanoviskem se i přes výhrady k jednoznačnosti prohlášení Malcha za křesťana (k nimž *srv.* níže str. 231n. pozn. 77) ztotožňují. Svou zajímavost má v této souvislosti též návrh KURANCE, J., *De Prisco Panita rerum scriptore quaestiones selectae*, Lublín 1958, str. 9nn. [*non vidj*] chápat zprávu, kterou o Priscovi podává *Suda* II 2301 ἔγραψεν ἱστορίαν Βυζαντιακὴν, καὶ τὰ κατὰ Ἄτταλον ἐν βιβλίοις ἢ (v níž bývá Ἄτταλον obvykle opravováno na Ἀττήλαν), tak, že Priscus sepsal dějepisná díla dvě, dějiny Byzantia v sedmi knihách a dějiny usurpátora Prisca Attala v jedné knize, k nimž by sbíral materiál během svého pobytu v Římě (k němuž *srv.* výše v této pozn.). Attalus by sice v takovém případě nejspíše byl předmětem Priscova zájmu především kvůli jejich společnému jménu, nicméně možnost, že je spojovalo i náboženství, by též nebylo lze vyloučit. Návrh samotný však odmítl BLOCKLEY, *cit. dílo*, str. 144 pozn. 12 jako nedostatečně podložený a poukazuje na to, že odjinud o takovém díle informování nejsme.

⁴³ K jehož kariéře, v níže není jisté, zda spíše nezastával inkriminovanou *praefecturu* dvakrát, a to v roce 465 a poté znovu v roce 467, *srv.* PLRE II 930, s.v. *Pusaenus*, k otázce jeho náboženského přesvědčení pak níže str. 123n. pozn. 23.

⁴⁴ CHASTAGNOL, *Fastes*, str. 248 jej za pohana považoval proto, že právě jemu věnoval Claudianus druhou knihu *De raptu Proserpinae* a přirovnal ho v ní k Herculovi (CLAVDIAN. *De rapt. Pros.* II praef. 49-50). Proti ovšem byl CAMERON, *Claudian*, str. 402 poukazující na neprůkaznost této indicie, jsa sám pro to, že v tak krátké době po Frigidu nemohl být tak vysoký magistrát pohan. Totéž ale tvrdil i o Florentinových bratrech Minerviovi a Protadiovi, kteří oba též zastávali krátce po Frigidu vysoké funkce, ale pohany byli (*srv.* níže str. 54 a 55 s pozn. 52), což mu vytkl HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 397n. Podle mě navíc spíše pro jeho pohanství svědčí i to, že jej Symmachus žádal o angažmá ve prospěch Flavianu ml., k čemuž *srv.* níže str. 121 v pozn. 16, a Cameronovo přesvědčení vyvrací i PRVDENT. *Contr. Symm.* I 619-621.

⁴⁵ Ze SYMM. *Epist.* VII 58 z roku 396/7 plyne, že byl Felix *praeditus sacerdotio*, a tedy evidentně pohan.

⁴⁶ V tom smyslu interpretoval Symmachovu žádost v SYMM. *Epist.* V 49,2 zřejmě z roku 393, aby Felix přečetl císaři jeho děkovný dopis, SEECK, *Symmachus*, str. CLIV. Přesto, jak zdůraznil HAEHLING,

Minervius byl postupně *magister epistularum* snad v roce 395, *comes rei priuatae* v letech 397-398 a *comes sacrarum largitionum* někdy v letech 398-399⁴⁷.

Dalším, sice ne úplně vhodným, ale o to zajímavějším příkladem je Marcianus. Tento někdejší *vicarius Italiae* byl totiž oběma vyššími úřady, o nichž je známo, že je zastával, pověřen usurpátory sympatisujícími s pohanstvím, nejprve, pravděpodobně za usurpace Eugeniovy, byl prokonsulem Afriky⁴⁸ a poté za usurpace Attalovy v roce 409 *praefectus Vrbi*. Zajímavé však je, že zřejmě byl původně křesťanem, ale před svým africkým prokonsulátem přestoupil k pohanství⁴⁹. I další *proconsules Africae* byli pohanského smýšlení, Seranus (v úřadu 397-398) zřejmě⁵⁰, Helpidius (402, před tím, v roce 396, *consularis Campaniae*) jistě⁵¹.

Religionszugehörigkeit, str. 399, si právě jej vybral Honorius za svého *quaestora* a poté dosáhl *praefectury Vrbi*. Pro von Haehlinga je to potvrzení mylnosti Cameronova předpokladu (srv. výše str. 53 v pozn. 44), že bezprostředně po bitvě u Frigidu byli pohané a Eugeniovi stoupenci propouštěni ze státních služeb paušálně. Že i on se angažoval v záchraně Flaviana ml., srv. níže str. 121 v pozn. 16.

⁴⁷ Že byl pohan, plyne z toho, že i jeho SYMM. *Epist.* VII 58 zahrnul mezi *uiros ... praeditos sacerdotio*.

⁴⁸ Časové zařazení tohoto úřadu vyplývá z identifikace neznámého záporného hrdiny tak zvaného *Carmen contra paganos*, anonymní invektivy proti nejmenovanému vůdci pohanského revivalu, identifikovanému v průběhu bádání celkem se čtyřmi historickými postavami, nejčastěji však s Viriem Nicomachem Flavianem (ani jeden z kandidátů však není bez případných relevantních námitek proti sobě, což je dojem i HEDRICKŮV, *Silence*, str. 60; literatury k tématu je enormní množství, poslední mně známou práci je COŠKUN, *Virius Nicomachus Flavianus, der Praefectus und Consul des Carmen contra paganos*, str. 152nn., který moderní debatu resumuje a sám se vyslovuje pro Flaviana, v čemž s ním souhlasím i já považuje ho za přinejmenším nejméně nevhodného z kandidátů). V takovém případě by Marcianův prokonsulát (zmiňován v *Carm. contr. pagan.* 86), o jehož zastávání jiný pramen neinformuje, spadl právě do doby Eugeniovy.

⁴⁹ Srv. *Carm. contr. pagan.* 78-86. Z toho důvodu pak je spíše nepravděpodobné, že se jedná o dávného přítele Augustinova, ještě z jeho pohanského období, jehož tento vyzývá (AVGVSTIN. *Epist.* 258), aby jsa už katechúmenem přijal křest. Z Augustinova dopisu totiž plyne, že tento Marcianus křesťanem nikdy předtím nebyl. Také ovšem není jisté, že pohanem byl Marcianus ještě v době své prefektury, protože po Eugeniově usurpaci mu zřejmě pomohl zákrok Ambrosiův, o nějž jej prosil SYMM. *Epist.* III 33, přičemž ten samozřejmě mohl být podmíněn Marcianovým návratem ke křesťanství.

⁵⁰ Dle AVGVSTIN. *Contr. Crescon.* IV 48,58 uznal nároky donatistických biskupů, pročež jej GRASMÜCK, *Coercitio*, str. 166 pozn. 931 prohlásil za pohana. S tím souhlasil i HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 439 poukazující na další místo v Augustinovi, kde je zmiňován pohanský prokonsul, sice nikoli jmenovitě, ba dokonce opovržlivě v plurále, ale se Seranem zřejmě ztotožnitelný, srv. AVGVSTIN. *Contr. litter. Petil.* II 58,132 si enim secundum legem Christi agebatis, quanto congruentius secundum eam constituunt aliquid christiani imperatores, si possunt secundum eam iudicare pagani proconsules!

⁵¹ Symmachus jej v roce 395 zval k oslavě jakéhosi svátku Minervina (SYMM. *Epist.* V 85,3) a v roce 402 informoval o příznivé věštbě, které se mu dostalo (SYMM. *Epist.* V 95). PLRE I 416, s.v. *Helpidius* 10 navíc návrh považovat Helpidia na základě nápisu dochovaného na otrockém obojku, totiž CIL XV 7190 = ILS 8730 (*in parte aversa*) TENE ME, QVI|A FVGI, ET REVO|CA ME IN CELIMON|TIO AD DOMV(m) EL|PIDII VC|BONOSO ¶, za křesťana přisoudil HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 442n. neprávem, protože v ní Elpidius z nápisu s Helpidiem Symmachovým přítelem a prokonsulem ztotožněn není. Tohoto Helpidia se totiž týká jiné heslo, a to PLRE II 535n., s.v. *Helpidius* 1, kde je též považován za pohana. Z von Haehlingových argumentů proti považování i Elpidia z nápisu za křesťana však jeden má svou platnost i tak, totiž že Kristův monogram patří majiteli dotyčného otroka Bonosovi, zatímco Elpidius je uveden jen jako majitel domu, kde tento Bonosus nejspíš bydlel. Naopak co se týče druhého z jeho argumentů, totiž že není jisté, zda Elpidia z nápisu vůbec lze s Helpidiem prokonsulem identifikovat, připadá mi případný poukaz HEDRICKŮV, *Silence*, str. 236n. na fakt, že na Caeliu měli své domy i Symmachus a Flavianus. Hedrick sice tím, že o vzájemné identifikaci na to konto nepochyboval, tuto indicii přecenil, nicméně posílenu jí tato možnost jistě je.

II, Příklad tolerantního postoje vůči pohanům

Další dva magistráty sice prameny výslovně za pohany neoznačují, že jimi však byli, je dosti zřejmé z korespondence Symmachovy, respektive Augustinovy. Jsou to Protadius, *praefectus Vrbi* někdy v letech 400-401⁵², a Postumius Lampadius, *praefectus Vrbi* někdy v letech 403-408 a poté Attalův *praefectus praetorio* v roce 409⁵³. Za pohana je třeba považovat i Caecinu Decia Albina, a to proto, že tento *consularis Numidiae, proconsul Campaniae* v letech 397-398, *quaestor sacri palatii* a *praefectus Vrbi* v roce 402 byl členem společnosti Macrobiových *Saturnalií*, byť se objeví pouze v prologu⁵⁴.

Velmi horlivým pohanem byl Gabinius Barbarus Pompeianus, prokonsul Afriky v letech 400-401 a *praefectus Vrbi* v letech 408-409, tedy v době, kdy Řím ohrožoval Alarich. Známá epizoda s Etrusky, kteří slibovali, že ho od města odeženou pomocí hromů a blesků vyvolaných pomocí pohanských obřadů, spadá právě do tohoto období⁵⁵. V jeho případě pak známe i detaily jeho konce, a to násilného, ba velmi drastického, neboť ho rozsápal rozvášněný dav. Příčinou však nebylo jeho pohanství, ale hlad ve městě způsobený Alarichovou blokadou⁵⁶.

Dalším pohanem byl *comes sacrarum largitionum* roku 409 a *praefectus Vrbi* později v témže roce Priscus Attalus. Když se Alarich rozhodl jmenovat proti Honoriovi vzdorocísaře, stal se jím právě Attalus, který se nicméně předtím musel nechat pokřtít ariánským biskupem Sigesariem⁵⁷. Přesto se i nadále radil s věštcí⁵⁸ a

⁵² Symmachus přisuzuje sobě i jemu snahu vyrovnat se navzájem konstantností v náboženství (SYMM. *Epist.* IV 26) a hájí své odmlčení ve vzájemné korespondenci autoritou slavných věštíren, též se tehdy odmlčujících (SYMM. *Epist.* IV 33,2). Kromě toho jej chválil RVTL. NAMAT. *De red. suo* I 542-558 a opět Symmachus žádal o pomoc Flavianovi ml., k čemuž srv. níže str. 121 v pozn. 16. Z jakého důvodu ho CAMERON, *Pagans*, str. 113 uvádí mezi příklady křesťanů v okruhu nejbližších přátel Symmachových, mi není známo, snad z téhož, jenž je referován výše str. 53 v pozn. 44. DOBLHOFER, *Rutilius*, str. 23n. naopak v souvislosti s ním, Victorinem (k němuž srv. níže str. 61 v pozn. 82) a především Rutiliem Namatianem (k němuž srv. níže str. 56) uvažoval o jakési „*innere Emigration*“ a zřeknutí se kariéry ve státních službách a usazení se v Itálii v případě prvních dvou a Gallii v případě třetího, současně však zdůraznil, že příčinou nemohla být otevřená roztržka s císařským dvorem ani nemilost ze strany přímo císaře. S jejich pohanstvím při tom sice nikterak neoperoval, roli však jistě hrát mohlo, což bych i považoval za dosti pravděpodobné, samozřejmě však nelze říci, jakou přesně a zda by proto neměli být považováni za oběti jakési mírné persekuce ze strany křesťanského státu.

⁵³ Za příznivce věšectví, a tedy pohana jej označuje AVGVSTIN. *Epist.* 246.

⁵⁴ Srv. MACROB. *Sat.* I 1,7 – 2,14.

⁵⁵ Pompeianus prý dokonce získal k celé akci i souhlas tehdejšího papeže Innocentia, jelikož však senát odmítl vykonat na Capitolu tradiční oběti, nakonec ze všeho sešlo (tak ZOS. V 41,1-3, naproti tomu tvrdí SOZOM. IX 6,3-5, že pohanští senátoři byli naopak iniciátory tohoto pokusu, Etruskové pak byli povoláni skutečně Pompeianem, účinek obřadů se však, pochopitelně z boží vůle, nedostavil).

⁵⁶ GERONTIVS *Vit. S. Melan. Gr.* 19; *Lat.* II 1 Boll. Tamtéž je i přímo označen za velmi horlivého pohana, jímž nepochybně byl, třebaže v Zósimově líčení (viz v předch. pozn.) zdánlivě vystupuje spíše jako křesťan, což je postřeh PLRE II 897, s.v. *Pompeianus* 2, povědomé o skutečném stavu věcí, BARNESE, *The Historical Setting of Prudentius' Contra Symmachum*, str. 385, nepovědomého, a nepochybně i O'DONNELLŮV, *Demise*, str. 83n., jenž se jím též nechal svést. Autor Melaniina životopisu byl ovšem přesvědčen, že Pompeianova smrt byla božím trestem za to, že se snažil nechat zkonfiskovat majetek Melanie a jejího manžela Valeria Piniana, zemřel totiž dříve, než senát stačil celou záležitost projednat.

⁵⁷ SOZOM. IX 9,1. To, že předtím byl pohan, plyne jednak též ze Sózomenova líčení a jednak o tom přímo informuje PHILOSTORG. XII 3.

II, Příklad tolerantního postoje vůči pohanům

ostatní pohané do něj stran obnovení tradičních kultů vkládali veliké naděje⁵⁹. V roce 411 ho však sám Alarich sesadil, v roce 414 pak sice znovu jmenoval jeho nástupce Athaulf, nicméně vzápětí, v roce 415 odtáhl se svými Visigóty do Hispanie, zatímco Attalus zůstal v Itálii. Tam ovšem padl do rukou Honoriovi a byl nejprve zmrzačen a poslán do vyhnanství na Aiolské ostrovy⁶⁰, poté v roce 417 veden v Honoriově triumfu⁶¹ a nakonec zřejmě zabit, zatímco jeho majetek byl konfiskován⁶². Je ale celkem zřejmé, že nikoli kvůli jeho pohanství.

Z Tertullovy kariéry je znám až jeho řádný konsulát v roce 410, jímž ho ovšem pověřil usurpátor Attalus, takže po jeho sesazení se stal neplatným. Pokud by to tedy byl jeho jediný úřad, což ovšem není pravděpodobné, byl by pro nás stejně méně vhodným příkladem jako Marcianus. Podle dosti pozdního pramene byl později popraven, ale nikoli pro své pohanství⁶³, ale protože prý prohlašoval, že se stane císařem⁶⁴.

Rutilius Claudius Namatianus působil v roce 412 jako *magister officiorum* a v roce 414 jako *praefectus Vrbi*. Známý však je především jako autor básně *De reditu suo*, která obsahuje výpady proti Židům a mnichům, stejně jako dosti rozsáhlou modlitbu k bohyni Romě a zmínku oslav svátku Osíridova⁶⁵. Z toho se usuzovalo a i dnes převážně usuzuje, že byl pohan, přestože dle Alana Camerona mohl oba zmíněné výpady eventuálně napsat i křesťan⁶⁶. Žádný pozitivní náznak v tomto smyslu však neexistuje a mně samotnému se ani Cameronova argumentace přesvědčivá nezdá⁶⁷.

⁵⁸ Srv. ZOS. VI 7,5; SOZOM. IX 8,3.

⁵⁹ Srv. SOZOM. IX 9,1.

⁶⁰ OLYMPIODOR. THEB. frag. 13 fin. [FHG IV p. 60]; PHILOSTORG. XII 4-5; OROS. *Hist. adv. pag.* VII 42,9; MARCELL. COM. *Chron.* 412,2.

⁶¹ PROSPER TIRO *Epit. chron.* 1263; PHILOSTORG. XII 5.

⁶² IOANN. MALAL. *Chronogr.* XIII 48 [p. 350 Dindorf].

⁶³ Které vyplývá z jeho prohlášení před senátem zaznamenané OROS. *Hist. adv. pag.* VII 42,8 loquar uobis, patres conscripti, consul et pontifex, quorum alterum teneo, alterum spero.

⁶⁴ PAVL. DIACON. *Hist. Rom.* XIII 1.

⁶⁵ Srv. postupně RVTIL. NAMAT. *De red. suo* I 383-398 (invectiva proti Židům); I 439-452 a 515-526 (invectiva proti mnichům); I 47-164 (modlitba k bohyni Romě); I 373-376 (Osíridův svátek, k němuž srv. níže str. 85 s pozn. 212).

⁶⁶ Srv. CAMERON, *Pagans*, str. 117n., kde se ovšem k Rutiliovu náboženství nevyjádřil jednoznačně (srv. na jednu stranu jeho slova „Rutilius ... may well have been a pagan“ a na druhou srv. v násl. pozn.), ale polemisoval s názorem PASCHOUDOVÝM, *Une relecture poétique de Rutilius Namatianus*, str. 324n. a dalších, jež sám citoval, dle nichž je oba výpady třeba chápat jako namířené ve skutečnosti proti křesťanství. Představu Rutilia Namatiana pohana dříve přímo odmítl SCHENKL, *Ein spätromischer Dichter und sein Glaubensbekenntnis*, str. 393nn., dle něž byl básník nejspíše heretik, a LIÉNARD, *Un courtisan de Théodose*, str. 81n. ji alespoň zpochybnil. Schenkl sám však byl později odmítnut mnohokrát, zatímco podpořen jen vyjimečně (moderní debatu podrobně resumuje DOBLHOFER, *Rutilius*, str. 27nn., literaturu cituje i HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 406n.).

⁶⁷ Je totiž založena na postřehu, že Rutiliova slova atque utinam numquam Iudaea subacta fuisset/Pompeii bellis imperioque Titi!/latius excisae pestis contagia serpunt/uictioresque suos natio uicta premit (RVTIL. NAMAT. *De red. suo* I 395-398) jsou ohlasem Senecova jen fragmentárně dochovaného spisu *De superstitione* (srv. SENECA. *De superst.* apud AVGVSTIN. *De civ. Dei* VI 11 cum interim usque eo

II, Příklad tolerantního postoje vůči pohanům

Rufius Antonius Agrypnius Volusianus působil nejprve neznámo kdy jako prokonsul Afriky a *quaestor sacri palatii* a poté v letech 417-418 jako *praefectus Vrbi* a v letech 428-429 jako *praefectus praetorio Italiae*. I jako pohan si, z podnětu své matky křesťanky, dopisoval s Augustinem a nechával si od něj vysvětlovat některé otázky křesťanské věrouky⁶⁸. Pohanem však zůstal až do své (přirozené) smrti, těsně před ní však přijal křest⁶⁹.

sceleratissimae gentis consuetudo conualuit, ut per omnes iam terras recepta sit; uicti uictoribus leges dederunt). V něm však Seneca, dle vyjádření Augustinova, multo copiosius atque uehementius reprehendit ipse ciuilem istam et urbanam theologian quam Varro theatricam atque fabulosam (AVGVSTIN. *De civ. Dei* VI 10; srv. i následující citace ze spisu, které státní náboženství znevažují vskutku značně). Cameron proto nepochyboval o tom, že Rutilius jej v knihovně sám neměl, ale znal jej právě z Augustina (bohužel však nenaznačil, zda tento aspekt eventuálně považoval za indicii toho, že by Rutilius byl křesťan, nebo počítal s tím, že by jako pohan Augustina četl). K tomu pak dodal, že širší kontext invektivy, v němž si Rutilius stěžuje na židovského hostinského, který ho ošidil, a její začátek samotný, kde je znevažována obřizka, kterou křesťané důrazně odmítali, vzdělané čtenáře jistě vedl k tomu, že invektivu chápali jako protizidovskou, a nikoli protikřesťanskou. Z obou těchto argumentů mi eventuálně přijatelný přijde spíše ten druhý, zatímco v případě prvního se mi především nezdá, že by Rutilius musel nutně reflektovat právě Senecu, neboť vzhledem k tomu, že motiv samotný je proslulý a Horatiův (HORAT. *Epist.* II 1,156 *Graecia capta ferum uictorem cepit*), nemyslím, že právě Senecu a pouze jeho prostřednictvím Rutilia Namatiana je třeba považovat za jeho jedině antické napodobitele. I v takovém případě bych si ovšem nebyl jistý tím, že právě Augustinus mohl být pro Rutilia přijatelnější četbou než Seneca, vyloučit to však samozřejmě nelze, ovšem ani v takovém případě mi to nevysvětluje, co přesně by měl mít Rutilius na mysli tím, že Židé počátku 5. stol. utiskují své přemožitele. Pokud jde dále o invektivu proti mnichům, lze celkem s Cameronem souhlasit v tom, že její širší kontext umožňuje připsat ji křesťanovi (ostatně srv. výše str. 52 v pozn. 41 a níže str. 63n. v pozn. 95 problémy, které s mnichy měli dost možná křesťan Leontios a nejspíše křesťan Timasius), nicméně ani Cameron sám to přímo nečinil. Sám však, jak už výše v této pozn. vyplynulo, to právě v Rutiliově případě za možné nepovažují. Dle Camerona dále pouze může k Rutiliovu pohanství poukazovat zmínka spálení Sibylských knih v rámci invektivy vůči Stilichonovi (k čemuž srv. níže str. 198), nicméně invektivu jako takovou považuje za motivovanou domnělou Stilichonovou zradou Říma Gótům a předeheru k chvále budoucího Augusta Constantia III., který Góty naopak porazil. A za ohlas právě tohoto vítězství a nikoli jeho pohanství pak prohlásil Rutiliovu oslavu věčnosti Říma (čímž zřejmě myslí RUTIL. NAMAT. *De red. suo* I 115-140) a současně kvitoval Courcellův odkaz k OROS. *Hist. adv. pag.* VII 43,1 (srv. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, str. 107). Ani to však nepovažují za důkaz toho, že by Rutilius nemohl být pohan, ba ani že měl být spíše křesťan než pohan a konečně ani že by vůbec mohl být křesťan a stěžovat si na útlak ze strany křesťanství. K Doblhoferově úvaze o příčinách konce jeho kariéry srv. výše str. 55 v pozn. 52, s tím, že v případě Rutilia Namatiana jsme sice o důvodu jeho cesty do Gallie přímo jím informováni, dle RUTIL. NAMAT. *De red. suo* I 19-34 jím byla starost o jeho válkou zpustošené statky, Doblhofer však právě tento při nejmenším nepovažoval za hlavní.

⁶⁸ A to pravděpodobně v letech 411-412, kdy po Alarichově vydrancování Říma pobýval nějaký čas v Karthágu. V dochovaných dopisech nejprve Augustinus doporučuje Volusianovi pořadí čtyř biblických spisů a nabízí písemnou konsultaci případných nejasností, Volusianus poté popisuje setkání kroužku svých přátel, kde se kdosi zajímal o okolnosti božího vtělení do lidského těla a následného působení v našem světě, což mu vzápětí Augustinus spolu s dalším dosti obsírně vysvětluje (AVGVSTIN. *Epist.* 132; 135; 137), situaci přibližuje i další Augustinův korespondent Marcellinus (tedy comes Marcus Flavius Marcellinus, jehož Honorius vyslal do Afriky řešit spory mezi katolíky a donatisty), který Augustinovi popisuje Volusianovy pochybnosti i protikřesťanské výpady jeho okolí (AVGVSTIN. *Epist.* 136).

⁶⁹ Že byl pohanem ještě krátce před svou smrtí, dosvědčuje GERONTIVS *Vit. S. Melan. Gr.* 50; *Lat.* II 19 Boll. Možnost, kterou nadhazuje O'DONNELL, *Demise*, str. 62, totiž že v době své korespondence s Augustinem byl už katechúmenem, tak je dosti nepravděpodobná. Naproti tomu BROWN, *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy*, str. 7 upozorňuje mnohem případněji na to, jak se o Volusianovi vyjádřil Augustinus, když ve spisu z roku 421 k jejich vzájemné korespondenci odkazoval, srv. AVGVSTIN. *Enchir. de fid., spe et charit.* 10,34 *illustrem uirum, quem cum honore ac dilectione nomino, Volusianum*. Brownovo vysvětlení, že Volusianus mohl být díky svým ženským příbuzným vnímán jako člen křesťanské rodiny a ani charakter jeho argumentů jej od křesťanského prostředí nikterak výrazně neodlišoval, považují za přijatelné. S tím, že by eventuálně své pohanství nějak militantně projevoval, tak, zdá se, počítat nelze. K okolnostem jeho křtu srv. níže str. 118n.

II, Příklad tolerance postoje vůči pohanům

O autorovi *Saturnalií* Macrobiovi Ambrosiovi Theodosiovi je už dnes možné říci, že je nepochybně třeba ztotožňovat jej s Theodosiem, jenž byl v roce 430 *praefectus praetorio Italiae et Africae*, tedy v duchu návrhu brilantně kdysi zargumentovaného Alanem Cameronem, následně diskutovaného, podpořeného dalšími argumenty a dnes v podstatě všeobecně zastávaného⁷⁰. Sám Cameron pak připouštěl, že i jako takový už mohl být křesťanem, většinou však stále bývá považován za pohana⁷¹.

⁷⁰ Srv. CAMERON, *The Date and Identity of Macrobius*, str. 25nn., jehož tehdejší argumentace byla založena mimo jiné právě na tom, že Macrobius, ač je dnes standardně označován tímto jménem, sám sebe naopak označoval jménem Theodosius. Jeho konstrukci pak rozhodujícím důkazem podpořil Silvio Panciera a další (Marinone, Küppers, Bruggisser) ji zbavili některých slabin. Naopak domněnky Courcellovy podporující dřívější představu Macrobia coby vrstevníka svých hrdinů, byly eliminovány Fuhrmannem ještě před vystoupením Cameronovým. Flamantův pokus zachránit alespoň částečně původní identifikaci, již srv. níže v této pozn., jemu samotnému nikterak nepřekážel v tom, aby nedošel v otázce po době, kdy přesně Macrobius žil a tvořil, v podstatě k týmž názorům jako Cameron. A jelikož ze dvou významnějších zastánců tradiční chronologie se Türk nechal Cameronovými argumenty přesvědčit, zbyl jako takový už pouze Döpp. Tento vývoj a třibení argumentů velmi přehledně zmapoval DE PAOLIS, *Macrobio 1934-1984*, str. 107nn., zatímco uvádí-li, jako jediné z moderních kompendií, FLAMANT, *Macrobius* 1, sl. 628, vedle Cameronovy i určitou variaci na tradiční identifikaci, pak je to proto, že ji právě Flamant sám dříve navrhl, žádné mně známé podpory se jí však nedostalo. Pokud jde tři Macrobie známé z kodexu Theodosiova, s nimiž dle návrhu GEORGII, *Zur Bestimmung der Zeit des Servius*, str. 518nn. býval autor *Saturnalií* ztotožňován dříve, byl snad jednou osobou *vicarius Hispaniarum* let 399-400 a prokonsul Afriky roku 410, přičemž o jeho náboženském postoji není známo nic (třebaže právě jemu zasláný *Cod. Theod.* XVI 10,15 (srv. výše str. 25 s pozn. 152) by eventuálně svědčil spíše pro jeho pohanství, jak se domníval FUHRMANN, *Macrobius und Ambrosius*, str. 308, naopak odmítavě se k uznání takové indicie stavěl HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 446n.), zatímco druhou osobou byl zřejmě konstantinopolský *praepositus sacri cubiculi* roku 422, o němž jinak není známo naprosto nic.

⁷¹ Sám Cameron sice nejprve (CAMERON, *The Date and Identity of Macrobius*, str. 36) neviděl důvod pochybovat o Macrobiově pohanství, ba vzápětí (TENTÝŽ, *Macrobius, Avienus, and Avianus*, str. 388 a pozn. 1 a str. 399 *addendum*) zastával názor, že Macrobius byl „*undoubtedly a pagan*“, protože křesťan by dle něj jen těžko řekl o Praetextatovi, že byl *unus arcanae deorum naturae conscius, qui solus diuina et adsequi animo et eloqui posset ingenio* nebo *sacrorum ... omnium ... unice conscius* (MACROB. *Sat.* I 24,1 a 7,17) a zastával platónské stanovisko o věčnosti universa (srv. MACROB. *Comm. in Somm. Scip.* II 10,5-16), později (CAMERON, *Pagans*, str. 116) ho však sám prohlásil za křesťana „*almost certainly*“. Za křesťana Macrobia považoval i MAZZARINO, *La politica religiosa di Stilicone*, str. 23n. domnívá se, že obě svá díla napsal ještě jako pohan, ale pak konvertoval, protože představa takto vysoce postaveného pohana v této době se mu už nezdála jako možná. Proti tomu ale případně namítl HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 323, že Macrobiovým předchůdcem ve funkci byl Volusianus, tedy pohan. Přesto ho opět za křesťana prohlásil HEDRICK, *Silence*, str. 79n., a to navzdory von Haehlingovi (jehož práci znal, ale při této příležitosti k ní neodkázal) z téhož důvodu jako Mazzarino. Jiní zastánci této možnosti mi však známi nejsou, ostatní i nadále počítají s Macrobiem jako pohanem (mimo jiné i Jacques Flamant v knize cit. níže str. 121 v pozn. 18, kde je i tento jeho postoj patrný). Navíc kromě již zmíněného svědčí podle mě spíše pro Macrobiovo pohanství i postava Euangela v *Saturnaliích*. Ačkoli totiž v poslední době převažuje tendence považovat *Saturnalia* za absolutně apolitický spis, a tohoto oponenta tudíž s křesťanstvím nikterak nespojovat, nezdá se mi, že by se Macrobius opravdu mohl domnívat, že toto jméno (byť se jedná o postavu historickou a nikoli jen literární, k čemuž srv. zejména CAMERON, *Paganism*, str. 36) nebude s křesťanstvím spojováno. Použil-li ho přesto, pak jistě proto, že mu toto spojování nebylo proti mysli. A naopak indicie, s níž operoval Cameron, sice tehdy ještě pouze ve snaze dokázat pouze, že Macrobius nebyl pohanským propagandistou, nicméně mohla by se dokonce zdát svědčit pro to, že byl naopak křesťan, jí podle mě není. CAMERON, *The Date and Identity of Macrobius*, str. 35 totiž upozornil, že MACROB. *Sat.* II 4,11 jako jediný mezi pohanskými autory naráží na vraždění nevinátek, a to jako na věc, s jejíž historičností by jeho čtenáři neměli mít problém, zatímco pohanský propagandista by podle něj usvědčil křesťanský pramen, tedy *Evang. sec. Matth.* 2,16, z falsifikace. Macrobius však především tuto historiku neznal právě z tohoto zdroje a zřejmě ji podle mě s křesťanstvím vůbec ani nespojoval. Je totiž součástí Avienem vypočítávaných žertů pronesených Augustem, pročež ji Macrobius jistě našel v nějakém prameni týkajícím se právě jeho. I tento pramen ji však musel znát z jiného zdroje než Matouše, protože zmiňuje jeden prvek navíc, o němž evangelista nevěděl, totiž že jedním z nevinátek byl i Héródův syn. Ani fakt, že tento rys výrazně zvyšuje

II, Příklad tolerantního postoje vůči pohanům

Litorius, *comes rei militaris* v letech 435-437 a snad *magister utriusque militiae per Gallias* v roce 439 nechal dokonce v tomto roce před bitvou proti Visigótům u Tolosy tradičním způsobem věštit výsledek. Bitvu však nejen prohrál, ale přišel i o život, což křesťanský kronikář jako spravedlivý boží trest za takové počínání kvituje⁷².

O Marcellinovi je známo, že v roce 468 byl nositelem čestného titulu *patricius*, jeho kariéra však zcela jistá není, ale snad byl v roce 454 *comes rei militaris* v Dalmatii a v letech 461-468 *magister militum*. Dle narážky Sidonia Apollinaria vzniklo mezi gallořímskými aristokraty v době vlády císaře Avita jakési spiknutí, jehož cílem mělo být prohlášení snad právě tohoto Marcellina císařem⁷³. V dotyčném roce 468 byl ovšem zavražděn, přičemž v jeho pohanství⁷⁴ příčina sice viděna nebývá, faktem ovšem je, že prameny nás o ní neinformují, pouze se shodují na tom, že jej zavraždili zrádně sami Římané⁷⁵.

dojem Héródovy krutosti, a může tak snadno být pozdějším ještě křesťanským přídavkem k falsifikaci skutečně Matoušově, nesvědčí pro to, že i Macrobius čerpal z tohoto pozdějšího křesťanského pramene, protože silně pochybuji, že k zasazení celého motivu do anekdoty o Augustovi by došlo ještě v křesťanském prostředí, a počítal bych tedy ještě alespoň s jedním už nekřesťanským mezičlánkem. Kromě tohoto se však nabízí dvojí další řešení, jednak připustit historičnost vraždění, a eventuálně i Augustova žertu, to bych ale oproti tradičně uváděnému argumentu *e silentio* Iosepha Flavia nepreferoval, a jednak považovat za autora historky jiný anti-Héródovský pramen než Matouše, a to nejspíše židovský, z nějž by ji převzal Matouš, který by tak nebyl jejím autorem, a současně i Macrobiův zdroj. Otázkou by však zůstalo, proč by právě Matouš vynechal prvek zvyšující dojem Héródovy krutosti. K významu této zmínky v *Saturnaliích*, podle mě opačnému, než s jakým počítal Cameron, srv. níže str. 88n. pozn. 230.

⁷² Srv. PROSPER TIRO *Epit. chron.* 1335. Někteří moderní autoři nicméně Litoriovo pohanství zpochybňovali, domnívajíce se opět, že pohan v tak vysokém postavení se v této době už objevit nemohl. Prosperův text pak skutečně pohanství Litoriovi explicite nepřipisuje: *Litorius ... haruspicum responsis et daemonum significationibus fidit ... fecitque intellegi, quantum illa, quae cum eodem periit, manus prodesse potuerit, si potioris consiliis quam sua temeritate uti maluisset*, a dává tak možnost i takovým vysvětlením, že Litorius pouze ustoupil požadavku svého převážně hunského, a tedy pohanského vojska (tak THOMPSON, *A History of Attila and the Huns*, str. 68), případně, ale už méně, že se k věštění uchýlili sami Hunové (a tedy bez Litoriova vědomí (?), tak snad BEDNAŘÍKOVÁ, *Stěhování národů*, str. 59, třebaže to Prosperovu textu už odporuje). Sám však, vzhledem k tomu, kolik pohanů ještě ve státních službách i v této době nacházíme, souhlasím s PLRE II 685, s.v. *Litorius* i HAEHLINGEM, *Religionszugehörigkeit*, str. 481, kteří Litoria za pohana považují. Navíc mi připadá, že narážky SALVIAN. *De gubern. Dei* VII 9,39 *praesumeremus nos in Chunis spem ponere, illi in deo ... illi etiam in alienis sacerdotibus deum honorarent, nos etiam in nostris contemneremus*, byť se týkají pokusů o jednání před bitvou, současně poukazují i k volbě odlišné boží ochrany do bitvy. Jde-li však o přesvědčení přímo Litoriovo, jsou bohužel stejně ambivalentní jako vyjádření Prosperovo.

⁷³ Srv. SID. APOLL. *Epist.* I 11,6 *cumque de capessendo diademate coniuratio Marcelliana coqueretur etc.* Otázku resumuje MAX, *Political Intrigue during the Reigns of the Western Roman Emperors*, str. 225nn., který ovšem zdůrazňuje naprostou shodu všech rukopisů Sidoniových, tedy jediného pramene informací, na čtení Marcelliana a nikoli Marcelliniana a také to, že Marcellus i Marcellinus tehdy bylo dosti běžné jméno, zatímco o jakýchkoli vazbách Marcellinových na Gallii není nic známo. Připouští však, že Marcellinus ve svém postavení a svými možnostmi mohl být velmi vhodným kandidátem, o němž mohli zmínění aristokraté uvažovat bez toho, aniž ten o tom vůbec věděl. S tím, že se Marcellinus měl stát císařem, počítali např. DILL, *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*, str. 337n. či ENBLIN, *Marcellinus* 25, sl. 1446n.

⁷⁴ Které výslovně zmiňují MARCELL. *Com. Chron.* 468; DAMASC. *Vit. Isid.* Phot. *Epit.* 91; DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 157. Navíc DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 158 ho označuje za velmi zkušeného věštce.

⁷⁵ Srv. MARCELL. *Com. Chron.* 468; PROCOP. *Caes. Bell. Vand.* I 6,25; DAMASC. *Vit. Isid.* Phot. *Epit.* 91.

II, Příkladky tolerantního postoje vůči pohanům

Flavius Messius Phoebus Severus byl původem z Říma, ale většinu svého života pobýval v Alexandrii, kde byl velmi vážen jako filosof⁷⁶. V době vlády Procopia Anthemia se však do Říma vrátil a jako jeho *praefectus Vrbi* a současně řádný konsul roku 470 a *patricius* prý plánoval pohanský revival⁷⁷. Po násilné smrti Anthemiové se však z politiky opět stáhl a vrátil se do Alexandrie⁷⁸.

I na západě se setkáváme s magistráty, jejichž pohanství je pouze pravděpodobné. Těmi jsou zejména *praefectus praetorio Italiae et Africae* v letech 399-400 Valerius Messala Avienus, či spíše jeho jinak neznámý o něco mladší blízký příbuzný Avienus, pro nějž bychom ovšem zastávání nějakého úřadu dosvědčeno neměli⁷⁹,

⁷⁶ Srv. DAMASC. *Vit. Isid. frag.* 116 a dále *ibid.* Phot. Epit. 233 a 67, kde se líčí, že jej v Alexandrii navštívili dokonce i bráhmani.

⁷⁷ DAMASC. *Vit. Isid. Phot. Epit.* 108. Dle téhož autora jej podporoval i samotný Anthemius, jehož prohlašuje za pohana též (k čemuž srv. výše str. 31 s pozn. 181).

⁷⁸ ASMUS, *Damaskios*, str. 41 vztahoval právě k Severovi DAMASC. *Vit. Isid. frag.* 117 ὁ δὲ ἐπὶ τὸν ἀπράγμονα βίον ἐτρέπετο, μίσει τῶν ἐν πολιτείᾳ δυσχερασμάτων.

⁷⁹ Jehož pohanství lze považovat za v podstatě potvrzené v případě souhlasu s kombinací argumentů, jež tu nastíním. Základem je výklad CAMERONŮV, *Macrobius, Avienus, and Avianus*, str. 385nn. (zejm. 390nn.), dle něž je Avienus, jeden ze dvou velmi mladých a anachronicky zařazených diskutérů Macrobových *Saturnalií*, totožný s bajkařem Avianem, jehož výklady o pohanských obětech v díle vzniklém patrně po roce 398 Cameron oprávněně považuje za indicii jeho pohanství. Případnou identifikaci Macrobiova Aviena s Postumiem Rufiem Festem Avieni (této formě jeho *signa* je dle Camerona třeba dát přednost před tradiční „Avienus“, protože je dosvědčena nápisně), aristokratem z etruských Volsinií, zřejmě prokonsulem Afriky roku 366 a Acháie roku 372, horlivým pohanem, překladatelem Aráta a Dionýsia Periégeta a autorem *Ora maritima*, Cameron odmítl jednak z chronologických důvodů a jednak proto, že v rkp. *Saturnalií* jméno mladého diskutéra variuje mezi „Avianus“ a „Avienus“, ale nikdy ne „Avienus“, což diskvalifikuje i některého z Festových synů, byť jich měl několik, i pokud by se tak jmenoval, o čemž jednak nevíme a jednak to není pravděpodobné vzhledem k tomu, že šlo o Festovo *signum*. Naopak bajkař známý jako Avianus určitě věnoval právě Macrobovi své bajky (srv. AVIAN. *Fab. praef. init. Theodosi optime* a k tomu výše str. 58 s pozn. 70), byl proto jeho současníkem, takže jednak jeho zařazení mezi diskutéry skutečně bylo anachronismem a jednak k tomu mohl mít Macrobius dobrý důvod, totiž revanš právě za věnování bajek. Tuto argumentaci, včetně důvodů, proč za správnou formu bajkařova jména je třeba považovat spíše „Avienus“ (objevuje se v nejstarších dochovaných rukopisech, v citaci v gramatickém spisu v kodexu *Bernensis* 83 z 9. stol. a v katalozích středověkých knihoven, a to tím častěji, čím starší rukopisy jsou citovány), považují já osobně za zcela přesvědčivou, různí badatelé ji však nepřijali. Sám Cameron se později ke své, jak ji sám kvalifikoval, „podané informaci“ vrátil (CAMERON, *Avienus or Avienus?*, str. 252nn., kde cituje práce těchto odpůrců, totiž Murgiovu, Küppersovu, Soubiranovu, Seagravesovu, Smolakovu a k některým detailům i rezervované stanovisko Matthewsovo) a podivuje se, že vůbec mohla vzbudit námitky, podpořil ji dalším postřehem, totiž že *signa* římských aristokratů výhradně končila na *-ius*, takže správná varianta Festova *signa* každopádně musela mít formu „Avienus“, již navíc spíše podporuje rkp. tradice vergiliovského komentáře jeho současníka Aelia Donata. Připustil nicméně (str. 261), že Macrobiův Avienus pocházel z aristokratického rodu, a to nejspíše téhož jako *praefectus praetorio Italiae et Africae* v letech 399-400 Valerius Messala Avienus, jehož samého ovšem považoval za příliš starého na to, aby jeho výstup v *Saturnaliích* mohl být chápán jako anachronismus (vzhledem k předpokládanému nejnižšímu věku, v němž mohl být *praefectem praetorio*, a dramatickému datu *Saturnalií*), ovšem i příliš mladého na to, aby byl otcem Macrobiova Aviena, a kromě toho se mu nezdálo, že by ho Macrobius nazýval „Avienem“, když všude jinde je zván „Messala“, a konečně proti tomu hovoří i to, že samotný Macrobiův Avienus je odkazován na příklad „svého Messaly“ (srv. MACROB. *Sat.* I 6,26). I přesto je v PLRE II 760n., s.v. (*Valerius*) *Messala Avienus* 3 ztotožněn s Macrobovým Avienem právě Messala. Proti případnému spojování Macrobiova Aviena s Postumiem Rufiem Festem Avieni či jeho potomky uvedl navíc Cameron ještě jeden závažný argument: zatímco Macrobiův Avienus odvozoval společně s Messalou svůj původ od dobyvatele Messany a konsula roku 263 př. n. l. M. Valeria Maxima Messaly, tedy člena tradičního republikánského aristokratického rodu, básník Postumius Rufius Festus Avienus se hrdě hlásí pouze k filosofovi doby Neronovy Musoniu Rufovi, jež ovšem patřil k jezdeckému stavu. I proto, jak už

II, Příkladky tolerantního postoje vůči pohanům

praefectus Vrbi v roce 414 Caecina Decius Aginatus Albinus, který je ale jinak postavou dosti problematickou⁸⁰, a (snad) *dux Aremoricae* v roce 417 a *praefectus praetorio Galliarum* přinejmenším v roce 424 nebo 425 Exuperantius⁸¹. Sám bych jako s pohany počítal i s muži, které chválí Rutilius Namatianus⁸².

bylo řečeno, považují za oprávněné ztotožnění Macrobiova Aviena s bajkařem Avianem, a tudíž pohanem, přičemž v případě, kdy dáme přednost pravděpodobnější Cameronově verzi, byl by tento jinak neznámým mladším příbuzným Messalovým, bez dosvědčeného zastávání nějakého úřadu, což ovšem ani nelze vyloučit, stejně jako to, že i samotný jeho blízký příbuzný Messala byl pohan též. Obě možnosti se mi jeví jako spíše pravděpodobné, druhá i z důvodu uvedeného níže na této str. v pozn. 82.

⁸⁰ Srv. níže str. 98n.

⁸¹ Jehož chválí RUTIL. NAMAT. *De red. suo* I 213-216, pro což ho za pohana prohlásil DOBLHOFER, *Rutilius*, str. 24n., zatímco opatrnější je HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 350n., který ponechává tuto otázku otevřenu. Co však zdůrazňují oba, je to, že tohoto Exuperantia je třeba odlišit od Exuperantia jiného, adresáta HIERON. *Epist.* 145, který byl jistě křesťan; dle prvního právě proto, že Exuperantius Rutiliův byl pohan, dle druhého proto, že z citovaných míst plyne, že Exuperantius Rutiliův měl syna Palladia (k němuž srv. níže na této str. v pozn. 82), zatímco Hieronymův zůstal svobodný. Ani případná identifikace s epitomátorem Sallustiovým Iuliem Exuperantiem není podložena, dle Doblhofera v případě Exuperantia Rutiliova, dle von Haehlinga v případě obou. Co se ještě týče prefekta Exuperantia, je třeba dodat, že jeho konec byl násilný, nicméně způsobený vojenskou vzpourou (PROSPER TIRO *Epit. chron.* 1285; *Chron. Gall. a. CCCCLII* 97) a nikoli jeho případným pohanstvím.

⁸² Ostatně srv. výše str. 55 v pozn. 52 k Protadiovi, na této str. v pozn. 81 k Exuperantiovi a níže str. 99 pozn. 295 k Aginatiovi Albinovi, v jejichž případech je právě chvála tímto básníkem moderními badateli považována za indicii jejich pohanství, a stejně tak jím je chválen pohan Volusianus (k němuž srv. výše str. 57 a RUTIL. NAMAT. *De red. suo* I 168-176; 415-428). U dalších sice podobná vyjádření nikde nenacházím, nicméně o tom, že by měli být naopak křesťany, mi není známo nic, a tak bych je za pohany považoval. Jedná se o básníkovu otce Lachania, který v blíže neznámých letech přelomu 4. a 5. stol. zastával postupně funkce *consulara Tusciae et Umbriae*, *comita sacrarum largitionum*, *quaestora sacri palatii* a blíže neurčenou *praefecturu* (*ibid.* I 575-598; dle PLRE I 491, s.v. *Lachanius* šlo spíše o *praefecturu Vrbi*, současně ale připouští, ovšem s tím, že ji ani nic neprokazuje, možnost, s níž dříve počítal SUNDWALL, *Studien*, str. 63, č. 99, a později ji připustila i PLRE II 300, s.v. *Claudius* 1, totožnosti Lachaniovy s *praefectem urbis Constantinopoleos* v roce 396 Claudiem, naopak dle CHASTAGNOLA, *Fastes*, str. 272 je tato možnost málo pravděpodobná a spíše se v Lachaniově případě jednalo o *praefecturu praetorio Galliarum*, s čímž snad souhlasil i DOBLHOFER, *Rutilius*, str. 24 pozn. 39; zatímco ani Lachania ani Claudia kupodivu nezaregistroval HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*), dalšího příbuzného Palladia, syna Exuperantiova (RUTIL. NAMAT. *De red. suo* I 206-212), dále Victorina, *vicaria Britanniarum* někdy před rokem 408, případně 414, povýšeného na *comita* s titulem *illustris* v roce 417, kdy však dal před kariérou v administrativě přednost životu na venkově (*ibid.* I 493-510; s prvním *terminem ante quem* jeho vikariátu počítal DOBLHOFER, *cit. dílo*, str. 25, s druhým PLRE II 1161, s.v. *Victorinus* 1), dále *praefecta praetorio Italiae et Africae* v letech 399-400 Valeria Messala Aviena (RUTIL. NAMAT. *De red. suo* I 267-276; srv. k němu i výše str. 60 s pozn. 79) a otce a syna Lucilla a Decia, prvního neúplatného *comita sacrarum largitionum* západního dvora někdy před rokem 417, druhého *consulara Tusciae et Umbriae* právě v roce 417 (RUTIL. NAMAT. *De red. suo* I 597-614). K Victorinovi navíc srv. výše str. 55 v pozn. 52. Messalu sice za pohana přímo označuje PLRE II 760n., s.v. (*Valerius*) *Messala Avienus* 3, ovšem na základě jeho spíše mylného zařazení mezi diskutéry Macrobiových *Saturnalií* (k čemuž srv. výše str. 60 v pozn. 79). K Palladiově možné, ale nejisté totožnosti s Palladiem Rutiliem Taurem Aemilianem, autorem díla *Opus agriculturae*, případně Palladiem Maiorianovým *praefectem praetorio* v roce 458, která by v případě, že by opravdu byl pohan, byla dosti zajímavá, srv. DOBLHOFER, *cit. dílo*, str. 24 pozn. 40. U Lachania by s jeho případným pohanstvím mohla souviset oblíbenost, již se měl díky své správě těšit v Etrurii, srv. zejm. RUTIL. NAMAT. *De red. suo* I 595-598, kteréžto pochvalné verše jsou vzápětí vztaženy, dost možná z těchto důvodů, k Deciovi. Právě Lachanius by však současně mohl být jediným z těchto mužů, u něž by jednu indicii bylo možné za určitých okolností považovat za svědčící naopak o tom, že byl křesťan, a to jeho kvalifikaci Symmachem v dopise Ausoniovi jako *frater meus Claudius ... cultui tuo deditus* (SYMM. *Epist.* I 28), ovšem samozřejmě jen v případě totožnosti i tohoto Claudia s Lachaniem (připouští ji PLRE II 208 a 491, s.vv. *Claudius* 5 a *Lachanius*) a současně v případě, že výraz *cultus* budeme chápat ve významu odkazujícím k náboženství, ke kteréžto možnosti srv. jednak OLD s.v. *cultus*² 10 a jednak překlad moderního editora, CALLU, *Symmaque*, I, str. 91 „*mon frère Claudius, qui ... est voué à votre culte*“, k čemuž *tamtéž*, pozn. 2 i Callu navrhl identifikaci s Lachaniem, čímž mi ovšem jeho názor zůstává poněkud zatemněn. Sám však s možností, že by otec Rutilia Namatiana byl křesťan, nepočítám.

II, Příklad tolerance postoje vůči pohanům

Přesvědčení dalších už je zcela nejisté. *Proconsul Africae* v roce 390, *comes rei priuatae* v roce 393 a Theodosiův panegyrista Latinius Pacatus Drepanius mohl být v době svého druhého úřadu už křesťanem⁸³ a jen nejednoznačné indicie máme pro *adiutorem magistris officiorum* a *tribuna et notaria* koncem 4. či začátkem 5. stol. Flavia Arpagia⁸⁴ a *praefecta praetorio Galliarum* v letech 455-456 a *patricia* Prisca Valeriana⁸⁵. Velmi zajímavou v tomto smyslu postavou by případně byl Eugeniův *comes* a následně zrádce Arbitio, byl-li ovšem opravdu pohanem a také pokračovala-li jeho kariéra i po porážce usurpace, přičemž pro první jedna indicie existuje, o druhém však nevíme vůbec nic⁸⁶.

Pochybné případy

U některých dalších magistrátů je jejich pohanství méně jisté, ačkoli jsou z něj soudobými křesťanskými prameny obviňováni, mají o něm moderní badatelé pochybnosti. Na východě tak zcela určitě pohany nebyli proslulí magistráti Iustinianovi, právník Tribonianus, označený tak zřejmě jen omylem⁸⁷, a Ióánnés z Kappadokie, u

⁸³ K čemuž srv. níže str. 98 s pozn. 289.

⁸⁴ Jehož za pohana prohlásil SUNDWALL, *Studien*, str. 50, č. 37, a to na základě *CIL* VIII 989 = *ILS* 9043, což je Arpagiův čestný nápis z afrického města Missua, jehož byl patronem, a který mu je věnován i jako *FL(amini) P(er)P(etuo) HVIVSCE I CIVITATIS* (vers. 2-3). K dataci „wohl zwischen 396-410“ dospěl tentýž badatel tím, že z nápisu dále plyne, že Arpagius byl *agentem in rebus* s titulem *clarissimus*, který těmto *agentium* náležel od roku 386. Pochybnosti o Arpagiově pohanství nicméně může zavdávat fakt, že z Afriky jsou známi *flamines perpetui*, kteří prokazatelně byli křesťany (srv. níže str. 82), což je nejspíše důvod, proč se k otázce Arpagiova náboženství nikterak nevyjadřuje *PLRE* II 151, s.v. *Fl. Arpagius*.

⁸⁵ SUNDWALL, *Studien*, str. 142, č. 488 jej za pohana prohlásil s odkazem na EVCHER. *LVGDVN. Epist. paraen. ad Valer.* [*PL* L col. 711-726], v níž však není pohanství adresátovo, tedy Valerianovo, explicitě konstatováno, a mohl by jím eventuálně být i jen nepřiliš horlivý a o světské vzdělání, především filosofii, se zajímající křesťan.

⁸⁶ O jeho roli v bitvě u Frigidu informuje OROS. *Hist. adv. pag.* VII 35,16 a bez udání jeho jména i RVFIN. *HE* XI 33 a SOZOM. VII 24,5, což je ovšem také jediná informace, kterou o něm máme. Tuto zprávu interpretuje, a to podle mě rozumně, SZIDAT, *Usurpation*, str. 504 v tom smyslu, že mohl být pohan, protože prameny jeho přeběhnutí motivují dynastickými a nikoli náboženskými důvody.

⁸⁷ Tedy jeden z kompilátorů první verze Iustinianova kodexu (528-529) a postupně *magister officiorum* 528-529, *quaestor sacri palatii* 529-532, propuštěný během povstání Níká, znovu *magister officiorum* 533-535 a znovu *quaestor sacri palatii* od 535 až do své smrti někdy počátkem let čtyřicátých. Od roku 533 navíc čestný konsul. Z pohanství jej obviňuje HESYCH. *ILLVS. frag.* 7,64 [*FHG* IV p. 176] ἦν δὲ ὁ Τριβωνιανὸς Ἕλληνας καὶ ἄθεος, z něž pravděpodobně čerpá *Suda* T 956 Ἕλληνας ὑπήρχε καὶ ἄθεος, ἀλλότριος κατὰ πάντα τῆς τῶν Χριστιανῶν πίστεως, a v moderní době např. TROMBLEY, *Christianization*, I, str. 97 pozn. 419 a zřejmě i Johannes Irmscher, k čemuž srv. níže str. 158 v pozn. 220. Pochybnosti o této zprávě však vyjádřil už dříve GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 310 pozn. 133, což souhlasně připomněl HAEHLING, *Heiden*, str. 64 pozn. 69. V *PLRE* III B 1339, s.v. *Tribonianus* 1 se pak sice připouští, že jinak prameny o Tribonianově náboženském postoji neříkají nic, zřejmě oprávněně se však též pochybuje o tom, že by, pokud by skutečně byl tak horlivým pohanem, právě jím Iustinianus v roce 529 nahradil jeho předchůdce ve funkci *quaestora sacri palatii* Thómu, který byl propuštěn právě kvůli obvinění z pohanství (k čemuž srv. níže str. 125n. s pozn. 34). Vzhledem k tomu, že z doby Iustinianovy jsou známí ještě dva jiní Tribonianové, není-li to ovšem jedna a tatáž osoba (oba ovšem také jsou někdy ztotožňováni právě s právníkem Tribonianem), může obvinění ve skutečnosti patřit jednomu z nich. Eventuálně, vzhledem k tomu, že jeden z těchto Tribonianů zastával neznámo kdy za vlády Iustinianovy úřad *praefecta urbis Constantinopoleos*, je možné, že by se jednalo o dalšího pohanského úředníka, o němž nevíme, že by byl jakkoli pronásledován. Právě tato identifikace se však nejeví jako pravděpodobná (srv. *PLRE* III B 1339n., s.vv. *Tribonianus* 2-3).

II, Příkladů tolerantního postoje vůči pohanům

něž je pouze poukazováno na poněkud podezřelé chování⁸⁸, ani *magister officiorum* v roce 565/6 a *quaestor sacri palatii* v letech 565/6-572 Anastasios, sám zřejmě stoupenec orthodoxie, a zřejmě proto obviněný monofysitským dějepiscem⁸⁹. Co se týče *praeposita sacri cubiculi* let 395-399, konsula roku 399 a *patricia* Eutropia, nenacházím komentář k jeho označení za pohana⁹⁰ nikde žádný, sám je nicméně považují za naprosto nedůvěryhodné⁹¹. Ze západních magistrátů byl zase z pohanství obviňován *notarius et tribunus* let 396-408 Eucherius, jinak syn Stilichonův. V jeho případě jsou však tato obvinění buď až pozdějšího data⁹² nebo možná motivovaná tím, že Stilichonova památka byla některými autory haněna⁹³. Samotný Eucherius byl zavražděn krátce po popravě Stilichonově⁹⁴.

U dalších magistrátů zase uvažovali o jejich případném pohanství moderní badatelé, nakonec však shledali indicie pro jako málo průkazné. Patří mezi ně např. známý Theodosiův *magister equitum* v letech 386-396 a konsul roku 389 Flavius Timasius⁹⁵ a možný *magister officiorum* a *quaestor sacri palatii* a každopádný *praefectus*

⁸⁸ Srv. PROCOP. CAES. *Bell. Pers.* I 25,10, dle něž se při nočních modlitbách v kostele nechoval jako křesťan, ale nosil roucho někdejších pohanských kněží a odříkával *λόγους οὐχ ὀσίους τινὰς*. Kromě toho věřil věštčům a věštbám, které mu předpovídaly císařskou hodnost, srv. *ibid.* I 25,8; II 30,52. V nebezpečí však hledal asyl v kostele, srv. *ibid.* I 25,30, a když byl zbaven svých úřadů, byl přinucen stát se knězem, srv. *ibid.* I 25,31-32; II 30,50. PLRE III A 635, s.v. *Ioannes* 11 o něm proto oprávněně poznamenává, že „*evidently passed for a Christian*“. Přesto možná jeho vztah k pohanství mohl být aktivně příznivý, čemuž by nasvědčovala jedna, ovšem jen vysoce hypotetická indicie. Ióannés totiž stál v čele komise, která sestavovala první edici Iustinianova kodexu (srv. *Const. Haec* § 1; *Const. Summa* § 2), v níž se zřejmě mezi protipohanskými nacházel zákon, který byl přes svou recentnost z druhé edice eliminován, a výše str. 34 v pozn. 203 proto byla vyjádřena domněnka, že nebyl dostatečně přísný. Jeho zařazení do edice první však samozřejmě nemusí nutně svědčit o nějaké výjimečné motivaci právě Ióannově, při nejmenším zajímavá možnost to však je.

⁸⁹ Srv. IOANN. EPHESES. *HE* pars tertia I 19; II 29. Z první pasáže samotné a z kontextu druhé (který srv. i níže str. 134 v pozn. 72) je ale zřejmé, že spíše měla pravdu CAMERON, *Corippus*, str. 123 domnívající se, že Anastasios byl naopak horlivým stoupenecem Chalkédonu, a Ióannovo obvinění tak je jen politické. Poněkud neobratně však tato badatelka kladla do souvislosti obvinění Anastasia z pohanství a jeho záchranu pomocí úplatku, z textu IOANN. EPHESES. *HE* pars tertia II 29 totiž plyne, že tímto způsobem se Anastasios zachránil při jiné příležitosti, zatímco čelit vyšetřování kvůli podezření z pohanství vůbec nemusel.

⁹⁰ Srv. QVODVVLTVDEVS *Liber de promissionibus* III 41 anima et mente paganus.

⁹¹ Svědčí proti němu několik jiných informací, dle SOZOM. VII 22,7-8 to byl právě Eutropius, koho před střetem s Eugeniem vyslal Theodosius konsultovat egyptského mnicha Ióanna (k čemuž srv. i CLAUDIAN. *In Eutrop.* I 312-313), a dle PHILOSTORG. XI 5 nechal právě Eutropius spálit spisy Eunomiovy. I kritika ZOS. V 10,4 a V 12,1-2 svědčí spíše pro Eutropiovo křesťanství.

⁹² MARCELL. COM. *Chron.* 408,1; IORDAN. *Rom.* 322.

⁹³ OROS. *Hist. adv. pag.* VII 38,1, dle něž dokonce Eucherius plánoval pohanský revival.

⁹⁴ Na druhou stranu ani informace, že se předtím skrýval v kostele (ZOS. V 35,4), nemusí být v tomto smyslu zcela signifikantní, srv. totiž níže str. 115n. Moderní badatelé navíc neodmítají jeho pohanství jednohlasně, MATHISEN, *The Christianization of the Late Roman Senatorial Order*, str. 274 ho totiž klasifikuje jako pohana, bohužel ovšem bez jakéhokoli komentáře. Ke Stilichonovi samotnému srv. níže str. 197n.

⁹⁵ Jehož za pohana považovali SEECK, *Symmachus*, str. CXXXVII pozn. 686; RAUSCHEN, *Jahrbücher der Christlichen Kirche*, str. 303 a NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 326 pozn. 935. Faktem je, že by se tak mohli zdát na základě AMBROS. *Epist.* 41,27 tunc Timasius magister equitum et peditum coepit aduersum monachos esse uehementior. respondi ei: ego cum imperatore ago, ut oportet; quia noui quod habeat

II, Příklad tolerantního postoje vůči pohanům

urbis Constantinopoleos let 393-394, dvojnásobný *praefectus praetorio Orientis* let 399 a 414-416 a k tomu konsul roku 400 a *patricius Aurelianus*⁹⁶. V případě *comita sacrarum largitionum* v roce 400, *magistra officiorum* roku 404 a *praefecta praetorio Orientis* v letech

Domini timorem. tecum autem aliter agendum, qui tam dura loqueris. HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 262n. nicméně přesto ponechal otázku Timasiova přesvědčení otevřenu, považuje Ambrosiovu zlobu za motivovanou pouze tím, že se Timasius zapojil do debaty, která mu nepříslušela. Kromě toho, ovšem jen mimochodem, poukazuje na fakt, že Timasiova manželka Pentadia byla věrnou stoupenkyní Ióanna Chrysostoma, k čemuž srv. PALLADIVS *Dialog. de vit. Ioann. Chrysost.* 10 vers. 51-52 [p. 206 Malingrey – Leclercq], což ovšem není tak jisté, protože dotyčná Πενταδία ἡ διακόνοϋ není identifikována svým manželem, na rozdíl od vzápětí zmíněné Salviny, manželky τοῦ μακαρίου Νεβριδίου (*ibid.* vers. 52-53 [p. 206; 208 Malingrey – Leclercq]), tedy synovce manželky Theodosia I. Flaccilly a významné postavy tehdejšího dvora, pročež bych očekával, že by byl podobně zmíněn i Timasius, jednalo-li by se o jeho manželku. Von Haehlinga však každopádně následoval i SZIDAT, *Usurpation*, str. 504n. K tomu je ovšem třeba navíc dodat, že Ambrosiem popsána scéna se odehrála při mši po Ambrosiově kázání, a proto bych já Timasia považoval za křesťana.

⁹⁶ Za jednu a tutéž osobu považovali držitele všech uvedených úřadů všechny v této pozn. citované autority, s výjimkou HAEHLINGA, *Religionszugehörigkeit*, str. 79 a 82n., který z návodu Seeckova a Malcusova považoval *praefecta praetorio Orientis* let 414-416 za totožného naopak s prokonsulem Asie roku 395. Jeho „*durchschlagende Argument*“, totiž že Osiris, v němž v průhledném jinotaji Aureliana počátku 5. stol. oslavuje Synesios z Kyrény, je už kmet, k čemuž srv. SYNES. CYREN. *De Prov.* I 13 [105B] a II 5 [124C], a nemohl tak za dalších více než deset let už být naživu, ovšem jednak za „*durchschlagende*“ nepovažují a jednak je tento pramen, jak vyplývá z dalšího výkladu v této pozn., poněkud risikový. Pokud jde o Aurelianovo náboženské přesvědčení, domníval se LACOMBRADÉ, *Le Discours sur la Royauté de Synésios de Cyrène*, str. 106, že ze SYNES. CYREN. *De Prov.* II 4 [123D] τὰς τελεωτάτας τῶν ἄνω θεῶν τελετὰς ἐτελέσθη τε καὶ ἐπόπτεισε καὶ θεωρεῖα προσάνεσχε τὸν νοῦν plyne, že se Aurelianus nechal zasvětit do blíže neurčených mystérií. DEMOUGEOT, *Division*, str. 236 ho zase považovala za sympatisanta pohanských intelektuálů kteří v něm měli vidět naději na pohanský revival obdobný Iulianovu. Za křesťana ho naopak prohlašuje PLRE I 129, s.v. *Aurelianus* 3 na základě zprávy *Vita Isaacii* 4,18 [ASS Maii tomus VII p. 258], že nechal vybudovat kostel prótomartyra Stefana, a HAEHLING, *cit. dílo*, str. 79 pozn. 47 na základě téže zprávy, s upřesněním, že SYNES. CYREN. *De Prov.* I 18 fin. [115B] mu připisuje protiriánský postoj (narážkou na neuskutečněný návrat jednoho kostela v Konstantinopoli ariánům, jak vysvětlují CAMERON – LONG, *Barbarians*, str. 38, poukazující i na další narážky s tímž smyslem). U svého druhého Aureliana ponechal HAEHLING, *cit. dílo*, str. 83 pozn. 52 otázku jeho náboženství nerozhodnutu, poukazuje ale na indicie svědčící spíše o jeho křesťanství, zejména značnou aktivitu východořímské vlády ve prospěch křesťanské orthodoxie v době jeho prefektury (jejíž protipohanskou legislativní složku srv. výše str. 26n. s pozn. 161). Velmi zevrubně se pak k této otázce vrátili CAMERON – LONG, *cit. dílo*, str. 71nn., jejichž závěry jsou následující. Z výše citované zprávy života Isaakiova, v níž je vylíčena smrt tohoto syrského mnicha a uložení jeho těla do Aurelianem vybudovaného kostela, nepřímou vyplývá, že Aurelianus byl jeho stoupenkem, což možnost, že by byl pohan či sympisant pohanů, značně snižuje. Synesiova zpráva o zasvěcení do mystérií je formulována termíny používanými i pro křesťanské svátosti a ve skutečnosti se nejspíše týká křtu. Veškeré pohanské aluze plynoucí z vylíčení Aureliana jako Osírída jsou poplatné těmto mimikry, protože Synesios těžko mohl vyjádřit Aurelianovu zbožnost líčením Osírída navštěvujícím horlivě kostel. Dalším pramenem je nadpis NILVS ANCYR. *Epist.* I 54 Αὐρηλιανῶ ἰλλουστρίῳ ἀπὸ Ἑλλήνων, jehož adresátem by měl nejspíše být konvertita. Identifikace s tímto Aurelianem by sice byla vzhledem k titulu *illustris* pravděpodobná, ovšem nadpisy Neilových dopisů zřejmě pocházejí až z 6. stol., kdy se už tento titul užíval dosti volně. Tato indicie tudíž není příliš použitelná (ostatně i HAEHLING, *cit. dílo*, str. 79 ji vyloučil, ovšem bez jakéhokoli zdůvodnění) a způsob, jímž se zřejmě o Aurelianově křtu vyjadřuje Synesios, se nehodí pro konversi. Aurelianova kariéra se úspěšně rozvíjela pod patronátem tří horlivých křesťanů, Rufina a císařoven Eudoxie a Pulcherie. V Synesiově korespondenci s Aurelianem není nic, co by svědčilo o jeho filosofických či literárních zájmech a *De providentia* není relevantním historickým pramenem, ale panegyrikem v duchu tradic tohoto žánru vypěstovaných na východě Iulianem a Themistiem. Aurelianus tedy nebyl ani pohan, ani sympisant filosofů a literátů, pohanských ani žádných jiných. Tato Cameronova argumentace mi přijde v zásadě přesvědčivá, otázkou však ještě je, jak naložit s textem zmíněného Neilova dopisu. Jeho adresát je totiž napomínán k opuštění dosavadního způsobu života nehodného τῆς τοῦ Εὐαγγελίου εὐπρεπειᾶς a přijetí jiného, chce-li se vyhnout budoucímu nevyhnutelnému trestu. Pozdější autor nadpisu tak na jeho dřívější pohanství mohl usoudit právě z toho, stejně tak ovšem mohl být adresován křesťanovi, s jehož způsobem života Neilos nebyl spokojen.

405-414 a k tomu konsula roku 405 a od roku 406 *patricia* Flavia Anthemia byla ochota pochybovat o tom, že byl křesťan, jen naznačena, i to však bylo odmítnuto⁹⁷. Lehce nejasná je situace kolem prokonsula Afriky v roce 415 a *praefecta Vrbi* v letech 418-420 Aurelia Anicia Symmacha, nicméně já bych se klonil spíše k tomu, považovat jej za křesťana⁹⁸. Další dva takoví magistráti, tentokrát Theodosia II., vystupují v jednom z vylíčení života Symeóna Stylítu, pro nás bezejmenný *comes Orientis* a Asklépiadés, prý strýc z matčiny strany císařovny Eudokie⁹⁹. Podobně na tom je i konsul roku 467, *comes*

⁹⁷ Srv. HOLM, *Pulcheria's Crusade*, str. 159, kde je poukazováno na jeho respekt k tradiční aristokracii a intelektuálním, sekulární kultuře a názorové diversitě a do toho je vpašována poznámka „*even if he was a Christian*“. Navíc je zmíněn Anthemiův vlivný rádce, k němuž srv. níže str. 71 s pozn. 119, a jakýsi kroužek, jehož členové se sami měli nazývat Hellény a jehož existenci má dosvědčovat celkem třináct dopisů Synesia z Kyrény. K tomu navíc srv. výše str. 28 v pozn. 163 a str. 31 Anthemiovo příbuzenstvo. Jakékoli pochybnosti o Anthemiově křesťanství však CAMERON, *Empress*, str. 272 prohlásil za „*quite unjustifiable*“, zatímco později (CAMERON – LONG, *Barbarians*, str. 66nn.; 79n. a 82nn.) věnoval v různých souvislostech (tou hlavní je ovšem spojení s Aurelianem probraným v předchozí pozn.) pozornost i dotyčnému kroužku Hellénů. Tento výraz však, dle Camerona, používali Synesiovi současníci ve více významech, přičemž právě u něj šlo o význam kulturní a nikoli náboženský. S kroužkem, či jeho vlastními slovy salonem, Cameron sice počítal též, ale ani v jeho označení, totiž Panhellénion, žádné náboženské konotace neviděl, ba považoval je za okamžitý výtvar Synesiův a nikoli zaběhnuté jméno. Navíc Holmem citované Synesiovy dopisy dle něj nikterak jeho stanovisko nepodporují. U některých konkrétních členů tohoto kroužku pak Cameron pro jistotu zdůraznil i to, že o jakýchkoli jejich pohanských sympatiích nic nevíme (zejména o bývalém *correctorovi Paflagoniae* Markiánovi a o sofistovi Tróilovi, k němuž však srv. níže str. 71 s pozn. 119; dalšími Cameronem jmenovanými členy jsou konstantinopolský advokát Pylaímenés, básník Theotímios (k němuž a vývoji Cameronova pohledu na něj srv. níže str. 73 v pozn. 138), sofista Nikandros, vychovatel dětí císaře Arcadia (snad, jeho posice na dvoře není zcela jasná) Anastasios a *comes et magister utriusque militiae per Orientem* v letech 396-398 a později snad i *magister utriusque militiae praesentalis* v roce 405 Simplikios a i v jejich případech se ze Synesiových dopisů opravdu dovídáme pouze o jejich literárních či filosofických zájmech, které jsou kompatibilní jak s jejich případným pohanstvím, tak samozřejmě, jako ostatně v případě Synesiově, k němuž srv. níže str. 105, i s křesťanstvím).

⁹⁸ Zřejmě jediným pozitivním náznakem jeho případného pohanství je totiž jméno Symmachus, jímž se zřejmě nechala svést většina badatelů, kteří jej za pohana prohásili (literaturu cituje HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 408n.). Za křesťana jej naopak považoval CHASTAGNOL, *Fastes*, str. 281 poukazuje jednak naopak na jméno Anicius, které tento Symmachus zřejmě získal po své matce a které patřilo rodu veskrze křesťanskému, a jednak na jeho *engagement* ve sporu kolem papežské volby v roce 418 (srv. *Collect. Avell. Epist.* 14–37), během něž častoval epithetem sanctus biskupy, apoštoly i velikonoční svátky (srv. *Collect. Avell. Epist.* 14,4; 14,6; 16,4; 16,7; 29,2-3; 29,6). Tento argument sice neuznal BLEICKEN, *rec. Chastagnol, La préfecture urbaine*, str. 448 pozn. 8 domnívající se, že to je jen výraz užití oficiální terminologie nyní už křesťanského státu, v čemž s ním souhlasil i HAEHLING, *cit. místo*, přičemž první jej proto prohlásil opět za pohana, druhý ponechal otázku otevřenu, mně však se však představa takového přístupu u pohana příliš nezamlouvá.

⁹⁹ *Vita Symeonis Stylitae Syriaca* 95 [p. 137-139 Lietzmann – Hilgenfeld = 160-162 Lent]; 130–131 [p. 174-175 Lietzmann – Hilgenfeld = 193-194 Lent]. Oba jsou hagiografem častování dosti nelichotivými výrazy (v případě toho prvního je Hilgenfeld překládá jako „*ein frevelhafter Mensch*“, „*Frevler*“, „*der unflätige Mann*“, „*der (sündige) Bösewicht*“, „*ein zweiter Pharao*“ a v jednom případě použil syrský autor i řeckého výrazu ἰδιώτης, Lent má „*a wicked man*“, „*wicked one*“, „*vile one*“, „*wicked and evil Pharaoh*“, ve druhém Hilgenfeld „*Bösewicht und Frevler*“, jenž „*in seiner Gesinnung stimmte ... überein mit den Heiden und Juden und haßte die Christen*“ a Lent „*evil and wicked man*“, jehož „*mind ... consented with that of heathen and Jews; but he hated the Christians*“) a jejich jednání vylíčeno jako zavržení hodné (kruté nakládání se syny svého osobního nepřítele a pohrdání světcem v případě prvního, dosažení vydání ke křesťanům nepříznivého ediktu, jehož obsah srv. výše str. 41 v pozn. 241, v případě druhého), jež ostatně díky světci stihl i spravedlivý trest. Považovat je proto za pohany však odmítl HAEHLING, *Heiden*, str. 57 pozn. 27, jemuž v případě toho druhého dala za pravdu i ROCHOW, *Vorwurf*, str. 136. Von Haehling navíc právě v případě Asklépiadově poukázal i na příbuzenství s císařovnou, která nejspíš mu prý vlivné místo zajistila, což ovšem dle něj předpokládá shodu v náboženských otázkách. Tento druhý předpoklad podle mě platit nutně nemusí, zvláště když Eudokia sama byla konvertičkou, souhlasím však s tím, že uvedená vylíčení dostatečným důkazem případného

et magister officiorum v letech 467-468 a praefectus praetorio Illyrici v roce 479 Ióannés¹⁰⁰.

Sám bych pak k těmto přiřadil i známé stoupence Ílloovy¹⁰¹.

pohanství těchto dvou nejsou. V případě Asklépiadově bych však uvažoval o tom, že byl stejně jako císařovna konvertitou (ke konversím dalších členů Eudokiiny rodiny srv. níže str. 96) a že vydání zákona bylo důsledkem jimi prosazené tolerantnosti, již si tyto dva konvertité při nejmenším v této době ještě uchovali. Asklépiadés je ovšem i jinak postavou dosti záhadnou, nikoli jmenovitě, ale zato s označením hodnosti, a to *praefecta praetorio*, jej totiž v téže souvislosti zmiňuje i EVAGR. SCHOL. HE I 13. Přesto jej HAEHLING, *Religionszugehörigkeit* mezi magistráty nezařadil a později výslovně odmítl jeho ztotožnění s Asklépiodotem, *comitem sacrarum largitionum* v roce 422, *praefectem praetorio* let 423-425 a konsulem roku 423, srv. TENTÝŽ, *Heiden*, str. 57 pozn. 27. Právě jemu však je adresován *Cod. Theod.* XVI 8,27+10,23+10,24, který je dle mého názoru s ediktem referovaným neznámým hagiografem a snad i s nařízením, jež zmiňuje Euagrius, totožný, pročť mi připadá velmi pravděpodobná i totožnost Asklépiada, hagiografem pouze špatně pojmenovaného, s tímto Asklépiodotem. Téhož názoru je ostatně i PLRE II 160, s.v. *Asclepiodotus* 1, ovšem na základě *Cod. Theod.* XVI 8,25 adresovaného témuž Asklépiodotovi dříve v roce 423, zakazujícího odebírat či zapalovat židovské synagogy a nahradit již odebrané a křesťanským účelům věnované pozemkem, kde by mohla být vystavěna synagoga nová. To se nicméně zdá oprávněné jen na první pohled, protože v tomto zákonu jednak nejsou zmíněni pohané a jednak to nejsou přímo křesťané, kdo jsou povinni škodu nahradit ani se na výstavbě nové synagogy podílet. Navíc tento zákon odvolán (k tomu srv. výše str. 41) nejenže nebyl, ale naopak právě *Cod. Theod.* XVI 8,27 potvrzen. Je však samozřejmě možné, že citované literární prameny celou situaci zjednodušují či podávají zmatečně, protože podání Euagriova možná v PLRE preferovanému *Cod. Theod.* XVI 8,25 odpovídá lépe, nicméně pokud bychom měli s referencemi jeho i neznámého hagiografa zotožnit jen jeden konkrétní zákon, je jím podle mě spíše *Cod. Theod.* XVI 8,27+10,23+10,24. S totožností Asklépiada s Asklépiodotem navíc počítali i HOLM, *Pulcheria's Crusade*, str. 170 pozn. 70 a CAMERON, *Empress*, str. 276 s pozn. 186, přičemž první ho sice přímo za pohana nepovažoval, ale počítal ho ke své 'tradicionalistické' straně, kteréžto pojetí Cameron naopak odmítl (k čemuž srv. výše str. 27n. pozn. 163).

¹⁰⁰ Toho sice pohan Christodóros z Koptu (k němuž srv. níže str. 113 s pozn. 361) prohlašuje za cítele Mús, srv. *Anthol. Graec.* VII 697 vers. 10; 698 vers. 11-12, což nicméně prohlásil HAEHLING, *Heiden*, str. 55 pozn. 21 pro druhou polovinu 5. stol. za nepostačující.

¹⁰¹ Zřejmě nejprominentnějším byl Fl. Appalius Illus Trocundes, *magister utriusque militiae* v letech 476/7-482, *patricius* a konsul roku 382 a současně Ílloův bratr. V roce 484, kdy se povstalci uchýlili do pevnosti Papyrion, snažil se sbírat k jejich podpoře další vojsko, byl však zajat Zénónovým vojevůdcem Ióannem Skythem a zabit (THEOPHAN. *Chronogr.* A.M. 5976 [vol. I p. 130 de Boor]). O jeho náboženském přesvědčení není známo nic, ale samozřejmě se nabízí domněnka, že je právě s Ílloem sdílel. Přítomnost v Papyriu i brzkou smrt tamtéž pramen dosvědčuje i v případě bývalého honorárního konsula Marsa (IOANN. ANTIOCH. frag. 214,6 [FHG IV p. 621]), o němž je navíc známo, že právě on představil a spřátelil Pamprepia s Ílloem (DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 178; CANDID. ISAVR. frag. 1 [FHG IV p. 137] = PHOT. *Biblioth.* LXXIX 56a 31-32) a Damaskios dokonce právě jeho jmenuje spolu s Ílloem jako představitele povstání, které přiřadil k pokusům o restauraci pohanství (DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 303 fin. = Phot. Epit. 290 fin.). Obojím bych však viděl podpořeno jen možnost a nikoli pravděpodobnost, že mohl být pohanem (srv. totiž výše str. 50 v pozn. 31 Damaskiovo přesvědčení, že pohanství přijal i sám Íllús), i tak však každopádně je nejvýznamnějším kandidátem. Dalším obráncem Papyria byl Isaur Indakos Kottúnés, pověřený jeho střežením (IOANN. ANTIOCH. frag. 214,6 [FHG IV p. 621]), později ovšem i jeho zrádce, což ho ale před smrtí z rukou dobyvatelů nezachránilo (IOANN. ANTIOCH. frag. 214,10 [FHG V p. 28]). Na počátku obležení Papyria byli Ílloem vysláni k jednání se Zénónem velitel jízdy Papimos a Trokúndův ὑπαπιστής Artemidóros (IOANN. ANTIOCH. frag. 214,5 [FHG IV p. 620]), přičemž druhý je ještě jmenován mezi těmi, kdo po porážce povstání οἰκτίστοις διώλοντο θανάτοις (IOANN. ANTIOCH. frag. 214,12 [FHG V p. 28]). A právě v jeho případě lze o pohanství též uvažovat, kvůli jeho jménu, které mu nejspíše dali pohanští rodiče. Další čtyři možné Ílloovy stoupence uvádí IOANN. MALAL. frag. 35 [apud CONSTANT. PORPHYROGEN. *De ins.* p. 165 vers. 14-19 de Boor], sice k okamžiku, kdy si Íllús ještě v době nezkalených vztahů vyžádal od Zénóna povolení změnit vzduch, a ten ho poslal do Antiocheie, nicméně u třech z nich nasvědčují jejich účastí i v povstání další okolnosti. Doprovod do Antiocheie mimo Leontia a Pamprepia (k němuž srv. výše str. 50n.) a také Marsa tvořili bývalý (zřejmě honorární) konsul Iustinianus, bývalý *praefectus praetorio Orientis* Aelianus, další *ex praefectis* Kúttúlés, *illustris* Matronianus a mnozí už nejmenovaní *comites*. Z těch byli později Iustinianus a Aelianus Leontiem pověřeni funkcemi *comita sacrarum largitionum*, respektive *praefecta praetorio* (IOANN. MALAL. frag. 35 [apud CONSTANT. PORPHYROGEN. *De ins.* p. 166 vers. 11-12 de Boor]); o jmenování Aeliana, byť ho nazývají Lilianus, se zmiňují i THEOPHAN. *Chronogr.* A.M. 5976 [vol. I p. 129 de Boor] a IOANN. NIC. cap. 88 [p. 486 Zotenberg], k identifikaci srv. PLRE II 14, s.v. *Aelianus* 4, dle níž je s ním navíc totožný i jakýsi Valianus, jehož společně s Marsem a jako *magistrats de l'Isaurie* jmenuje

II, Příklad tolerantního postoje vůči pohanům

Ještě jiný případ pak jsou magistráti, kteří zřejmě pohany nebyli, nicméně situace není zcela jasná. Tak *praefectus praetorio Illyrici* let 397-399 Anatolios byl pravděpodobně v době, kdy svůj úřad zastával, už křesťanem¹⁰².

A případem sám pro sebe je autor *De nuptiis Philologiae et Mercurii* Martianus Minneius Felix Capella, protože není zcela zřejmé, kdy přesně žil¹⁰³, zda opravdu byl prokonsulem Afriky¹⁰⁴, a ne všichni ho považují za pohana¹⁰⁵.

Zmíněn zatím nebyl ještě jeden známý magistrát, jehož pohanství je naopak zcela jisté, není nicméně jisté, zda mu přeci jen nějakou újmu nepřineslo. O Zósimovi, autorovi protikřesťansky zaměřeného dějepisného díla, totiž víme pouze z rukopisného nadvěšování tohoto díla a též díky Fótiovi, že působil na východním dvoře jako *advocatus*

coby členy Ílloova doprovodu do Antiocheie IOANN. NIC. cap. 88 [p. 485 Zotenberg]) a Matronianus byl Ílloovým švagrem (IOANN. ANTIOCH. frag. 211,2 [FHG IV p. 619]). Mezi οί της Ίλλου κεκοινωνηκότες προδοσίας, kteří po porážce povstání οικτίστοις διώλοντο θανάτοις (IOANN. ANTIOCH. frag. 214,12 [FHG V p. 28]), figurují ještě jacísi Longínos, syn Longínouv, o němž nic jiného není známo, a Konón ó άγροιώτης, o němž zřejmě platí totéž, nicméně nelze si to ověřit v PLRE, v níž je opomenut. U většiny z výše uvedených mužů žádnou indicii jejich náboženského postoje k dispozici nemáme, takže o jejich pohanství by se dalo uvažovat jen na základě účasti Pamprepiovy a dojmů pohanské revolty, který tak povstání budilo (k čemuž srv. výše str. 50 s pozn. 31), pročež nelze vyloučit, že i další jeho účastníci byli k této účasti motivováni právě svým pohanstvím.

¹⁰² Tedy pokud je správná identifikace adresáta Libaniova s *praefectem* známým z Theodosiova kodexu a korespondence Ióanna Chrysostoma. Prvního označuje PLRE I 61n., s.v. *Anatolius* 9 za pohana, a to na základě formulací v LIBAN. *Epist.* 1006,3; 1023,2; 1025,2 z let 391-392, druhého HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 104 na základě IOANN. CHRYSOST. *Epist.* 205 [PG LII col. 726] z roku 405 za křesťana. Představa konverse, ke které by někdy v mezidobí 13 let došlo, pak sice tohoto badatele příliš neuspokojila, nicméně lze ji, dle něj, vysvětlit osudem Tátianovým a Proklovým (k němuž srv. níže str. 135), s nimiž Anatolios v kontaktu byl, a pak by se bylo lze domnívat, že k ní došlo někdy brzy po roce 392.

¹⁰³ Zevrubné resumé staletí trvající debaty srv. u SHANZER, *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's De nuptiis Philologiae et Mercurii*, str. 5nn. Rozmezí let 410-439, do nedávna preferované, tato badatelka odmítla ve prospěch 70. či 80. let 5. stol.

¹⁰⁴ Srv. MARTIAN. CAPELL. *De nupt. Philol. et Merc.* IX 999 a k tomu SHANZER, *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's De nuptiis Philologiae et Mercurii*, str. 2 s pozn. 4, která ovšem interpretaci v tomto smyslu navrženou Cristantem spíše nepodpořila, zdůrazňujíc porušenost textu i navržené konjektury ve smyslu, že se Martianus naopak před prokonsulem obhajoval. V případě oprávněnosti datace Martianova díla, a tím i tohoto eventuálního prokonsulátu, do období vandalské nadvlády nad Afrikou by se navíc už nejednalo o římským císařem udělený prokonsulát Afriky, ale o prokonsulát Karthágy, tedy soudní pravomoc svěřenou vandalskými králi (jejíž existenci dokládají VICT. VITENS. *Hist. pers. Afr. prov.* III 4,27 a subskripcce k Dracontiovým *Romuleum*, srv. VOLLMER, *Dracontius*, str. 148).

¹⁰⁵ Názory resumuje SHANZER, *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's De nuptiis Philologiae et Mercurii*, str. 16 a převažují k jeho pohanství. Sama tato badatelka byla navíc přesvědčena o polemickém významu některých pasáží směrem ke křesťanství. Proti jeho pohanství jako takovému nic nenamítal ani CAMERON, *Pagans*, str. 116, Shanzer však vytkl, že s protikřesťanskou polemikou počítá jako s axiomem, což se mi ale nezdá oprávněné, neboť ta ji extrahovala přímo z textu. Toho si ostatně nakonec Cameron všiml poukazuje na to, že aspekty analogické těm, s nimiž Shanzer operovala, vykazují i texty Synesia z Kyrény, jehož za polemistu považovat opravdu nelze (k této postavě i Cameronovu pohledu na ni srv. níže str. 105, zejm. v pozn. 317). Celý spor je nicméně dobrou ukázkou postupu Camerona posledních let, s nímž mnohdy nejsem spokojen. Oponentce vytkne cosi, co ta ovšem neříká, poté to úspěšně vyvrátí, čímž napadne tradičně uznávanou interpretaci, a jediným příkladem ji obrátí o 180 stupňů, ovšem tak, že tento poslední krok je pouze naznačen a nikoli vyřčen. Podle mě však pouhý fakt, že určité aspekty vykazují dva autoři, ještě neznamená, že i jejich přístup k nim musí být totožný.

*fisci*¹⁰⁶, dle leckterých za vlády císaře Anastasia, možná ale o generaci dříve¹⁰⁷. Jelikož však v době vydání svého díla tuto funkci už nezastával, není zcela jisté, že o ní nepřišel kvůli svému pohanství¹⁰⁸, ba vyloučit nelze ani možnost, že kvůli němu nepřišel o život, podání pramenů je však zmatečné, a jejich interpretace tudíž ne příliš spolehlivá¹⁰⁹.

Intelektuálové

Se Zósimem přecházíme od magistrátů k intelektuálům, což je i příležitost poukázat souhrně na muže, jejichž jména známe z pozdně antických subskripcí

¹⁰⁶ ZOS. I init. ΖΩΣΙΜΟΥ ΚΟΜΙΤΟΣ ΚΑΙ ΑΠΟΦΙΣΚΟΣΥΝΗΓΟΡΟΥ; PHOT. *Biblioth.* XCVIII 84b 4-5 Ζωσίμου κόμητος ἀπὸ φισκοσυνηγόρου.

¹⁰⁷ Na dobu, kdy žil, se usuzuje ze zmínek jeho díla u dalších autorů (zejména Euagria citovaného v násl. pozn.) a několika dobových narážek u Zósima samotného. Moderní autoři se o jejich interpretaci pokoušeli už v 19. stol., dobu Anastasiovu coby *communis opinio* však prosadili až CAMERON, *The Date of Zosimus' New History*, str. 106nn.; GOFFART, *Zosimus, The First Historian of Rome's Fall*, str. 420nn. a PASCHOUD, *Zosime*, I, str. IXnn. O pozdějších pokusech tuto dataci nějak posunout referuje PASCHOUD, *Zosime*, III 2, str. 80n., který mimo jiné odmítl pokus DAMSHOLTŮV, *Das Zeitalter des Zosimos*, str. 89nn., v jehož případě však uznal oprávněnost některých jednotlivých postřehů. Sám se právě k Damsholtovi přikláním v tom, že nepočítám s tradičně uznávaným *terminem post quem*. S tím evidentně nepočítal ani LIEBESCHUETZ, *Pagan Historiography and the Decline of the Empire*, str. 215, když pomýšlel na možnost, že Zósimos byl současníkem Pamprepiovým a Proklovým, protože tehdejší stav říše nejlépe odpovídal jeho občasným narážkám na její dle Liebeschuetze tehdy aktuální kolaps a Zósimovo dílo současně mohlo být zamýšleno coby podpora posledních pohanských nadějí vkládaných do Ílloova povstání (k němuž srv. výše str. 50 s pozn. 31).

¹⁰⁸ Jak připouští např. KAEGI, *Twilight*, str. 267; *Byzantium*, str. 99. Stejně tak se objevila i myšlenka v podstatě opačná, totiž že dílo bylo šířeno jen omezeně a do určité míry tajně, protože už Euagrios Scholastikos, který se Zósimem koncem 6. stol. polemizuje (EVAGR. SCHOL. *HE* III 40–41), o něm sám nic nevěděl, srv. PASCHOUD, *Zosime*, I², str. LXXXVn. Navíc je dílo evidentně nedokončeno, a tedy publikováno až po autorově smrti, což sice domněnce, že své pohanství dával najevo i během svého života nemusí překážet, rozhodně ji to však nepodporuje. Hodný zmínky je i Paschoudův postoj vůbec ke skutečnosti, že se pohan Zósimos ještě v této době objevuje, Paschoud totiž na základě Euagriovy nevědomosti počítal s tím, že Zósimos patřil dokonce k nějaké širší, ovšem malé skupině, která bezpochyby rychle zmizela, takže se o ní už nebylo lze cokoli dovědět. Existenci díla a fakt, že se neobrací na křesťanské čtenáře, považoval i KAEGI, *Byzantium*, str. 113 za důkaz existence pohanů, kteří byli stejně neoblomní ve lpění na svých tradičních náboženských představách jako nepřátelští vůči křesťanství, i na konci 5. stol.

¹⁰⁹ GEORG. CEDREN. *Hist. comp.* 354D [I p. 622 Bekker] totiž informuje o popravě rhétora Zósima z Gazy císařem Zénónem, jeho identifikace, kromě dalších problémů, se Zósimem historikem však nevyhovuje současné *communis opinio*, dle níž se historik dožil vlády Anastasiovy (srv. výše na této str. v pozn. 107). PASCHOUD, *Zosime*, I, str. XIXn., tedy jeden z jejích proponentů, však současně poukázal na to, že jméno Zósimos figuruje mezi adresáty dopisů Prokopia z Gazy a Aineie z Gazy (PROCOP. *GAZ. Epist.* 151; AENEAS GAZ. *Epist.* 8; 10), přičemž adresát prvního byl jeho bývalým žákem a poté studentem práv, adresát druhého jakýsi *πρωτεύων* a jakýsi sofista. Z těchto tří pak VON CHRIST – SCHMID – STÄHLIN, *Geschichte der griechischen Literatur*, II 2, str. 1037 první dva ztotožnili a tuto postavu vzápětí identifikovali i s historikem, což Paschoud kvitoval s poukazem na nikoli náhodné kontakty Zósimovy a Prokopiova panegyriku na Anastasia, respektive jejich myšlení obecně. Vazba historikova na Gazu však samozřejmě láká k jeho ztotožnění s popraveným rhétorem a opuštění tradičního *terminu post quem* pro historika, které schvalují (srv. výše na této str. v pozn. 107), by odstranilo jednu zásadní překážku. Druhou, méně zásadní, však samozřejmě zůstane explicitní označení popraveného za rhétora, což by, pokud by se mělo ve skutečnosti jednat o historika a nižšího státního úředníka, asi nebylo to neočekávanější. Současně by však toto ztotožnění přineslo jednu nikoli nezajímavou konsekvenci, i když spíše jen v možnosti. Okolnosti této popravy totiž Kedrénos neobjasňuje, pouze ji bez dalšího zmiňuje jako jeden z příkladů Zénónovy krvelačnosti, v dovětku k vylíčení popravy *patricia* Pelagia, prefekta Arkadia a dalších už nespecifikovaných *illustri*. O Pelagiově případném obvinění z pohanství bude řeč níže (str. 132n.), jelikož však mezi popravou jeho a Zósimovu neklade Kedrénos žádnou souvislost, než že k nim došlo během vlády Zénónovy, není případnou domněnku, že Zósimos z Gazy mohl být popraven kvůli témuž obvinění, čím podpořit.

II, Příkladů tolerantního postoje vůči pohanům

klasických i poklasických latinských autorů, z nichž někteří se věnovali i politické činnosti, jiní též vlastní činnosti literární. Ty, které známe ze subskripcí děl autorů pohanských, totiž v podstatě paušálně, alespoň pokud jde o generaci Eugeniovy usurpace, za pohany, navíc uvědoměle bojující proti novému režimu, považovali Ernst Lommatzsch¹¹⁰ a Herbert Bloch¹¹¹. Tento přístup kritisoval později Alan Cameron¹¹², a byť v leckterých konkrétních námitkách je třeba dát mu za pravdu, nelze celou věc pojímat tak, že po zpochybnění jedné indicie, která na případné pohanství těchto mužů ukazovala, je automaticky musíme považovat za křesťany. Otázka zůstává v jejich případě zcela otevřena¹¹³.

¹¹⁰ Srv. LOMMATZSCH, *Litterarische Bewegungen in Rom*, str. 183 „Es ist klar, dass sie sich je länger je mehr an ihre Litteratur anklammerten, dass sie es für ihre Aufgabe bielten, durch Erhaltung dieser Litteratur einen schweigenden Protest gegen das verhasste siegreiche Christentum einzulegen“ (a srv. i str. 186n.).

¹¹¹ Srv. BLOCH, *A New Document of the Last Pagan Revival*, str. 240 „And yet, while their fight for the ancient religion ended in failure, they gained on another front a victory which has made their names immortal: they rescued the works of the great latin authors out of the darkness into which they had fallen during the anarchy of the third century, copied and emended them in the fashion unherited from the great scholars of Alexandria and so prepared editions which were improved texts, and which were to form the starting point for the mediaeval tradition of these authors.“

¹¹² Zejména v článku CAMERON, *Paganism*, str. 1nn.

¹¹³ Dobrými příklady jsou jednak jakýsi Crispus Sallustius, který měl s pomocí učitele rhétoriky Endelechia emendovat Apuleiovy *Metamorphoses*, a to v roce 395 v Římě a v roce 397 v Konstantinopoli (srv. APVL. *Met.* XI subscr.), a jednak *vir clarissimus* a *comes primi ordinis* Arusianus Messius, který sestavil sbírku citátů z Vergilia, Sallustia, Terentia a Cicerona, do níž zařadil i dva úryvky ze Symmachy (ARVSIAN. MESS. *Exempl. elocut.* p. 458 vers. 11 a 489 vers. 28 [vol. VII 2 Keil]). Pokud jde o Sallustia, uvádí CAMERON, *Paganism*, str. 5n. za tradiční argumenty pro jeho pohanství to, že snad byl synem přítele Symmachova a že Apuleius mohl být autorem pro křesťany pohoršlivým. Na druhou stranu byl ovšem Endelechius křesťan (srv. PAVLIN. NOLAN. *Epist.* 28,6). Cameron pak k tomu dodal, že by jednak nebylo příliš rozumné propagovat takto pohanství několik měsíců po bitvě u Frigidu, a jednak, že *Metamorphoses* křesťané četli, jak dosvědčují Hieronymus a Augustinus, jímž pouze jsme informováni o lidovém názvu díla *Asinus aureus* (AVGVSTIN. *De civ. Dei* XVIII 18). Naopak jisté pohoršení nad faktem, že filosof Apuleius sepsal i takové dílo, vyjadřuje pohan Macrobius (srv. MACROB. *Comm. in Somm. Scipion.* I 2,8 a ovšem i výše str. 58 v pozn. 71 k vývoji Cameronova názoru na náboženství tohoto literáta). K tomu pak zdůraznil, že o Sallustiovu pohanství nemáme žádný důkaz. Totéž však platí pro jeho případné křesťanství, a navíc řešení, jež Cameron prohlásil za navržené „quite gratuitously and improbably“, totiž že Endelechius mohl konvertovat až po společné práci na Apuleiovi (tak LOMMATZSCH, *Litterarische Bewegungen in Rom*, str. 186 pozn. 8) za takové vůbec nepovažují, ba nevidím žádný důvod, proč s ním nepočítat jako s jedním z možných. Co se týče Messia, odmítl CAMERON, *cit. dílo*, str. 7 názor, že proto, že do své sbírky zařadil úryvek ze Symmachovy řeči, musel být jeho blízkým přítelem, důvodem totiž jistě mohla být i Symmachova pověst nejlepšího řečníka doby, a naopak zdůrazňoval, že dílo bylo věnováno konsulům roku 395 Olybriovi a Probinovi, tedy členům křesťanského rodu Aniciů, že autoři do sbírky zahrnutí se standardně četli ve školách, a to pohany i křesťany, a že prvním známým uživatelem sbírky byl Ambrosius. Vzápětí však sám Cameron dodal další námět, jehož místo v jeho argumentaci mi není zcela jasné, protože ho považují za argument pro Messiovo pohanství. Věnování spisu křesťanským Aniciům (týmž, na něž svůj první panegyrikos složil i Claudianus) totiž mohlo být zapříčiněno oslabením pohanské aristokracie po bitvě u Frigidu a hledáním náhradních patronů i pohanskými literáty. Další indicie však Cameron už opomněl, či přímo zamlžil. Např. na odkazovaném místě u Ambrosia, tedy AMBROS. *De fug. saec.* 3,16, je sice citováno ze Sallustia, ovšem zdroj této citace není nikterak indikován, na rozdíl od CASSIODOR. *Inst.* I 15 *regulas igitur elocutionum latinorum, id est, quadrigam Messii*, na což upozornil KEIL, *Grammatici Latini*, VII, str. 448 společně s tím, že Messiova exempla hojně využíval Priscianus, tedy postavy s rodinou Symmachů spojené (srv. níže str. 130 v pozn. 49 zahrnutí jednoho ze Symmachů v tzv. *Anecdota Holderi*, tedy výtahu z nedochovaného spisu *Ordo generis Cassiodororum*, v němž samotný Cassiodorus vypsál životy literárně činných členů své rodiny a vypočetl jejich literární díla, a PRISCIAN. *De fig. num.* praef. 1 [vol. III p. 405 vers. 1-6 Keil] te, Symmache ... antea nobis absentem ... nunc autem praesentem etc.). Od téhož badatele se dále lze dovědět (str. 447), že věnování Olybriovi a Probinovi se nachází pouze v kodexu *Berolinensis olim*

II, Příkladky tolerantního postoje vůči pohanům

Pokud jde o intelektuály ryzí, lépe řečeno takové, kteří se ve státních službách neangažovali, nalezneme jich v dějinách 4. stol. ještě opět mnoho, v dějinách staletí pozdějších už méně. Zejména o těch prvních nás v jejich životopisech informuje Eunapios ze Sard, který nicméně velmi stručně zmiňuje i dva své současníky působící v Sardech, Epigona z Lakedaimónu a Beroníkiána ze Sard, a to aniž by zdůrazňoval nějaké obtíže, jimž by měli čelit¹¹⁴. Podobně komplexně postižitelnou skupinou, byť si žádného soudobého životopisce nenašla, jsou Cameronovi egyptští „wandering poets“, u nichž též o žádném útlaku informování nejsme¹¹⁵.

Příklady obzvláště ilustrativními jsou dva filosofové 5. stol., kteří aktivně podporovali pohanské kultury ve svých městech, aniž kvůli tomu byli nějak persekuováni, totiž Plútarchos v Athénách na jeho počátku¹¹⁶ a Asklépiodotos v Afrodísiadě i jinde na východě dokonce ještě na jeho konci¹¹⁷. Stejně tak i alexandrejský rhétor Antonius, poté, co někdy ve druhé polovině 5. stol. podnítl pohanský revival v Gaze, v klidu

Santenianus 66, v němž na konci výčtu titulů děl napsaných v 9. stol. figuruje i Messi Oratoris elocutionibus Olybrio et Probrino Messius, zatímco rkp. titul díla jako takového je Arusiani Messii Exempla elocutionum ex Vergilio Sallustio Terentio Cicerone digesta per litteras. Totožnost obou spisů je ovšem vysoce pravděpodobná a i v případě, že by se jednalo o dvě díla různá, podstata Cameronova argumentu, spočívající vůbec ve faktu, že Messius věnoval jakési dílo křesťanským Aniciům, by zůstala nedotčena. Dle PLRE I 600, s.v. *Arusianus Messius* může být dotýčný Messius totožný i s dedikantem anonymní básně *De figuris vel schematibus* (*Anthol. Lat.* 485 [pars prior fasc. II p. 9-19 Buecheler – Riese]). Aniž by tedy situace umožňovala nějaký jednoznačný závěr, vypadá přece jen poněkud jinak, než jak je prezentována Cameronem, zejména v tom, že Messiova vazba na Symmachy je dosti pravděpodobná.

¹¹⁴ Srv. EVNAP. *Vit. soph.* XXIV [505 Didot]. Toto dílo Eunapios napsal zřejmě po roce 399 (k čemuž, včetně reflexe aktuální debaty, srv. BANCHICH, *Eutropius, Eutychianus, and Eunapius' Vitae sophistarum*, str. 248nn.), ale ne příliš dlouho po něm (srv. LIEBESCHUETZ, *Pagan Historiography and the Decline of the Empire*, str. 179n.).

¹¹⁵ K tomuto fenoménu jako celku srv. CAMERON, *Poets*, str. 470nn., dle něž se jednalo o zvláštní skupinu profesionálních básníků 4. a 5. stol., kteří pocházeli z vyšších vrstev, dosáhli značného vzdělání (včetně znalosti latiny), byli poměrně zcestovalí, většinou se vyjadřovali k soudobému dění a zřejmě byli pohané. Z těch, kteří žili a působili po roce 392, byli pohany Olympiodóros z Théb, k němuž srv. výše str. 47n., zřejmě Christodóros z Koptu, k němuž srv. níže str. 113 s pozn. 361, snad Nonnos z Pánopole, k němuž srv. níže str. 73n. s pozn. 139, a dle Camerona (str. 476n.) nejspíše i Tryfiodóros z Pánopole, Kolúthos z Lykopole a Músaios, v jehož případě odmítl názor KEYDELLŮV, *Musaios* 2, sl. 767, který v něm viděl křesťana kvůli imitování Nonnovy parafráze Janova evangelia (k níž srv. níže str. 104 v pozn. 314), sám se domnívá, že Músaios mohl v Nonnovi vidět takový vzor, že napodoboval i dílo jeho křesťanského období jsa sám stále pohanem. Dále k této skupině patřili i odjinud známí Pamprepios, k němuž srv. výše str. 50n., Claudianus, k němuž srv. níže str. 73, Sótérichos, k němuž srv. níže str. 181 v pozn. 351, a Palladás, u něž ovšem zřejmě neplatí, že pro své pohanství nebyl persekuován, k čemuž srv. níže str. 166 v pozn. 261. Dále gramatici Ammónios z Alexandreie (rozdílný od filosofa Ammónia zmiňovaného jinde v této práci, tohoto dle Camerona (str. 480n.) líčí SOCRAT. SCHOL. VI 6,37 jako autora eposu o vítězství nad Gainou a *ibid.* V 16,8-9 jako kněze opičího božstva (πιθήκου) a obránce Sarápeia, později však z Alexandreie uprchnuvšího) a zřejmě i Helladios, k němuž srv. níže str. 71 a 166 v pozn. 261, jehož díla uvádí *Suda* E 732 sice nikoli výslovně jako básně, Cameron (str. 492 pozn. 139) na to však usuzuje z jejich titulů. Další výjimkou, v jehož případě o problémech způsobených jeho pohanstvím informování jsme, a to už ve 4. stol., je Androníkos z Hermopole, k němuž srv. níže str. 145 pozn. 135. Kromě toho však Cameron (str. 508) spojuje vymizení tohoto fenoménu mimo jiné s vymizením právě pohanství jako takového.

¹¹⁶ Z IG II-III² 3818 víme, že celkem třikrát hradil náklady Panathénají (k identifikaci srv. BLUMENTHAL, *529 and Its Sequel*, str. 373nn.).

¹¹⁷ Srv. DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 204 a též *ibid.* frag. 189, kde se tvrdí, že Asklépiodotos vynakládal zděděné jmění i τῆς τε ἱερᾶς εἵνεκα προαιρέσεως.

dožíval svůj život τὰ δὲ πλείω διαιωόμενος ἐν τοῖς ἱεροῖς¹¹⁸. Leckteří pohanští intelektuálové dokonce získali i určitý vliv, např. zřejmě pohanský sofista Tróilos ze Sidy v prvních desetiletích 5. stol.¹¹⁹, lékař Iákobos, který byl natolik oblíben u lidu i císaře Leonta I., že dosáhl *comitatu* a podařilo se mu úspěšně intervenovat za svého přítele¹²⁰, či Proklos, jenž svým žákům zajistil σιτηρέσια z veřejných prostředků¹²¹. Jiní zase obdrželi různé výsady jako v roce 425 konstantinopolský profesor řecké gramatiky Helladios¹²². Další požívali alespoň značné obliby u svých spoluobčanů, jako budoucí scholarcha athénské Akademie Ísidóros¹²³, nebo uznání budoucího křesťanského světce, jako v první polovině 5. stol. snad pohanský sofista Harpokrás¹²⁴ či antiochejský sofista a filosof Ísokasios, který zřejmě současně byl dosti vlivnou postavou svého města¹²⁵. Alexandrejský novoplatónský filosof Olympiodóros zase zřejmě zůstal

¹¹⁸ DAMASC. *Vit. Isid. frag.* 186. K jeho činnosti v Gaze srv. *ibid.* πρὸς δὲ ἀλήθειαν ἱερώτατος ἐγεγόνει καὶ λίαν ἔρωτο τὴν ψυχὴν πρὸς θεοῦ θεραπείαν, τὴν τε δημοτελὴ τὴν τε ἀπορρητοτέραν ὥστε καὶ τὴν Γάζαν ἀπέφηνεν ἱερωτέραν πολλῶ μᾶλλον ἢ πρότερον ἦν. Do druhé poloviny 5. stol. klade jeho život PLRE II 107, s.v. *Antonius* 3, zatímco ASMUS, *Damaskios*, str. 70 uvažoval o tom, že byl otcem Asklepiodotovým, čímž by se ale jeho činnost časově poněkud předsunula.

¹¹⁹ A to díky tomu, že byl rádcem *praefecta praetorio* let 405-414 Anthemia (k němuž srv. výše str. 64n. s pozn. 97). Že byl pohan, se domnívali BURY, *Empire*, I, str. 213 a STEIN, *Geschichte*, I, str. 375 na základě SOCRAT. SCHOL. VII 1,3, kde je o něm ovšem řečeno jen, že μετὰ τῆς οὔσης αὐτῷ σοφίας καὶ κατὰ τὴν πολιτικὴν φρόνησιν τῷ Ἀνθεμίῳ ἐφάμιλλος ἦν. Naproti tomu poukázal ENBLIN, *Troilos* 3, in *RE*₂ VII (1939), 615n. na to, že jeho příbuzným byl diákon a křesťanský dějepisec Filippos ze Sidy, k čemuž srv. SOCRAT. SCHOL. VII 37,1, a ponechal proto otázku otevřenu. Dle slov Sókratových se nicméně tímto příbuzenstvím pouze sám Filippos chlubil (Σίδη δὲ πόλις τῆς Παμφυλίας, ἀφ' ἧς ὄρητο καὶ Τρώϊλος ὁ σοφιστής, οὗ καὶ συγγενὴ ἑαυτὸν εἶναι ἐσεμνύνετο), takže zřejmě nebylo nikterak těsné. Přesto právě jeho vlivu připsali LIPPOLD, *Theodosius II.*, sl. 1017, který ho prohlásil za „höchstens ein Namenchrist“, a po něm i HAEHLING, *Heiden*, str. 62 pozn. 64 zdrženlivý postoj východořímské vlády vůči pohanům. BALDWIN, „*Perses*“: *A Mysterious Prefect in Eunapius*, str. 6 pak sice s Tróilovým pohanstvím počítal jako s faktem, který není třeba dokládat, nicméně v souvislosti, která sama o sobě indicií být může. Dle SOCRAT. SCHOL. VI 6,36 totiž složil jakýsi Tróilův žák, Eusebios Scholastikos, hrdinské epos o porážce Gainově, vítězem nad nímž ovšem byl pohan Fravitta, protože zřejmě i Eusebios byl pohan, a tím pádem dle mého názoru, i Tróilos. CAMERON, *Empress*, str. 272 a později znovu CAMERON – LONG, *Barbarians*, str. 82n. sice upozorňovali na to, že o Tróilově náboženském přesvědčení nevíme vlastně nic, jeho žáky však že byli i dva biskupové, totiž Ablabios, novatiánský biskup Níkaie (SOCRAT. SCHOL. VII 12,10), a Silvanus, biskup Tróady (SOCRAT. SCHOL. VII 37,1) a, dle domněnky Valesiovy, i jeden církevní historik, a to Sókratés Scholastikos, dle mého názoru je však pravděpodobnější verze proslulého pohanského sofisty, u nějž studují křesťané, než naopak (k podobnému mnohem známějšímu případu – Eunapia a jeho podle mě ve skutečnosti nikoli křesťanského učitele Proairesia – ostatně srv. níže str. 106 v pozn. 322).

¹²⁰ Srv. níže str. 123 s pozn. 23. Že byl pohanem, tvrdí MARCELL. COM. *Chron.* 462.

¹²¹ Srv. MARIN. *Vit. Procl.* 16. TROMBLEY, *Christianization*, I, str. 328 pomýšlel na to, zda Proklos v tu dobu (po návratu z exilu, k němuž srv. níže str. 144 s pozn. 126) nezastával funkci *archonta epónyma*.

¹²² Srv. níže str. 166 v pozn. 261.

¹²³ Srv. DAMASC. *Vit. Isid. frag.* 276 init. Právě k Ísidórovi nicméně srv. i níže str. 142; 144n. s pozn. 129; str. 145 a 145n.

¹²⁴ Tento případ nicméně není zcela jistý, ISIDOR. PELVS. *Epist.* II 228 je totiž adresován Ἄρποκρῶ σχολαστικῷ, zajímajícímu se o věštění, z čehož PLRE II 528, s.v. *Harpocras* 1 usuzuje, že adresát byl pohan a jen možná totožný s č. 2, tedy Harpokrou sofistou, jemuž je adresováno mnoho dalších Ísidórových dopisů a v dalších dvou je pochvalně zmíněn, totiž ISIDOR. PELVS. *Epist.* V 53 τις τῶν λίαν πεπαιδευμένων καὶ εἰς ἄκραν ἄρετὴν ἀναβεβηκότων a *ibid.* V 458, jímž Harpokru doporučuje na místo sofisty adresátova (neznámého) města.

¹²⁵ Srv. níže str. 123 v pozn. 22.

scholarchou alexandrejské školy po celou dobu Iustinianovy vlády, a tedy veřejně vyučoval, a dost možná se přitom vůči křesťanství vymezoval¹²⁶. A athénskému rhétorovi a filosofovi Lacharovi, který zemřel v době vlády císaře Leonta I., se pozůstali nikterak nerozpakovali nechat vyrobít nepokrytý pohanský epitaf¹²⁷.

U mnoha pohanských intelektuálů dále alespoň nevíme, že by pro své pohanství byli jakkoli rušeni. Filosof Longinianus si vyměňoval dopisy s Augustinem a otevřeně v nich vyjadřoval své protikřesťanské námitky¹²⁸. Rhétor Apollodóros zřejmě dokonce obviňoval křesťany ze zavinění katastrof stíhajících římskou říši veřejně¹²⁹. Sofisté Chrýserós a Eulampios a filosofové Afrodísios a Aineiás si vysloužili pouze pokárání Neila z Ankýry, ačkoli první složil řeč na obranu bohů, druhý se s ním přel o význam pohanských mudrců, třetí se věnoval astrologii a často se (na jejím základě?) vyjadřoval k theologickým otázkám a čtvrtý dokonce prováděl krvavé oběti¹³⁰. Gramatik Hórapollón starší složil za vlády Theodosia II. mimo jiné spis *Τεμενικά*¹³¹. Žádnou zprávu o rušení nemáme ani u alexandrejského gramatika a Proklova učitele Óríóna, který pocházel z egyptské kněžské rodiny¹³², ani u nástupce Plútarchova a předchůdce Proklova v čele athénské Akademie Syriána¹³³. Sofista Aretarchos z isaurské Seleukeie

¹²⁶ K tomuto i k některým dalším peripetiím kolem této osoby, a ovšem i pochybnostem o tom, že by Olympiodórova otevřenost byla výsledkem tolerantnosti křesťanského establishmentu, srv. níže str. 195 v pozn. 419.

¹²⁷ Srv. KAIBEL, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, p. 60 nr. 170.

¹²⁸ AVGVSTIN. *Epist.* 233–235.

¹²⁹ Srv. NILVS ANCYR. *Epist.* I 75 init. K Apollodórovi samému srv. dále níže str. 103.

¹³⁰ Srv. NILVS ANCYR. *Epist.* II 42; 145; 264 a 280. Opatrnost TROMBLEYHO, *Christianization*, I, str. 302, který je kvalifikuje jako „possibly pagan sophists“ a „possibly pagan philosophers“ není zejména v případě Aineiově na místě, ostatně srv. explicitní označení za pohany v *PLRE* II 16, s.v. *Aeneas* 1; *tamtéž* II 110, s.v. *Aphrodisius* 3; *tamtéž* II 297, s.v. *Chryseros* 2; *tamtéž* II 418, s.v. *Eulampius*.

¹³¹ Srv. *Suda* Ω 159. K identifikaci zmíněného Theodosia jako Theodosia II. srv. *PLRE* II 569, s.v. *Horapollon* 1. K osudům jeho pravděpodobných synů Héraiska a Asklépiada a jeho syna Hórapollóna však srv. níže str. 79 s pozn. 171; str. 103n. s pozn. 310; str. 143 v pozn. 122; str. 144n.; 145n. a 146.

¹³² Srv. MARIN. *Vit. Procl.* 8. *PLRE* II 812, s.v. *Orion* 1 připouští totožnost tohoto s Óríónem z egyptských Théb, jemuž *Suda* Ω 188 připisuje věnování tří knih *Συναγωγή γνωμῶν ἤγων Ἀνθολόγιον* císařovně Eudokii a jehož IOANN. TZETZES *Chiliad.* X 56–60 prohlašuje za jejího učitele rhétoriky. Tuto identifikaci evidentně schvaloval i CAMERON, *Empress*, str. 280, který však současně Óríóna považoval za pohana „presumably (though not inevitably)“, což však sám považuje za hyperkriticismus. V případě postavy s takovým pohanským backgroundem bych každopádně nečekal, že by zpráva o jeho příslušnosti ke křesťanství z našich pramenů vypadla. Cameron nicméně vzápětí (*tamtéž*, str. 280n.) uvažoval i o tom, kdy a kde byl vlastně spis císařovně věnován, o čemž však je možné se pouze dohadovat, než kromě indicie, kterou ovšem Cameron nezohlednil, totiž že v *Súdě* je adresátka spisu explicitě označena jako *Εὐδοκίαν τὴν βασιλίδαν γυναῖκα Θεοδοσίου τοῦ μικροῦ*, protože se zřejmě lze spolehnout na to, že k věnování došlo až v době, kdy Eudokia již byla císařovnou. Tento závěr s Cameronovým dohadem v rozporu není, podle mě je však sám o sobě jistou indicií toho, že při nejmenším drobné kontakty na své bývalé pohanské prostředí si Eudokia zachovávala, proti čemuž se ovšem Cameron v celé své konstrukci spíše vymezoval. MARIN. *Vit. Procl.* 8–9 zmiňuje ještě jednoho alexandrejského učitele Proklova, sofistu Leónu, v jehož domě Proklos dokonce žil. Tím pádem, myslím, můžeme za pohana považovat i jeho, protože o opaku bychom v takové situaci opět nejspíš byli Marínem výslovně informováni. Přítelem tohoto Leóny byl i výše (str. 51 s pozn. 35) zmíněný (snad) *praefectus Augustalis* Theodóros, jehož spíše za pohana považuji též.

¹³³ Jemuž *Suda* Σ 1662 připisuje i dvě knihy komentáře k orfické theologii (na něž naráží i MARIN.

zůstal bez jakýchkoli známých problémů z toho plynoucích pohanem i přes to, že jej zázračně vyléčila sv. Thekla, což poté přiznával, ale současně tvrdil, že žádat a přijmout to od ní mu poradil Apollón Sarpédonios¹³⁴, a stejně tak i Proklův současník a poslední známý kynický filosof Salústios z Emesy, ačkoli o náboženství hlásal pro křesťany provokativní představy, a to dokonce i tehdy, když ho přemlouvali, aby přijal tu jejich¹³⁵. A o jakémisi filosofovi Euagriovi žijícím v Alexandrii ještě v druhé polovině Iustinianovy vlády vypráví Kedrénos¹³⁶.

Další případy jsou sporné, zejména některých literátů, především Claudiana, v jehož případě nicméně kvitují Cameronův poukaz na svědectví Augustinovo a Orosiovo, jímž moderní pochybovače o jeho pohanství¹³⁷ dle mého názoru odbyl zcela oprávněně¹³⁸, a básníka Nonna z Pánopole, v jehož případě mi přijde názor, že alespoň

Vit. Procl. 26) a spis o bozích u Homéra. ZOS. IV 18,4 cituje jeho hymnos na Achillea jako pramen vylíčení zázračné záchrany Athén a Attiky před zemětřesením v roce 375 (k němuž srv. níže str. 153 pozn. 186a).

¹³⁴ Srv. *Miracula S. Theclae* 39 init.; 40 = BASIL. SELEVCIIENS. *Vita Theclae* II 25 init.; 26 [PG LXXXV col. 609B; 609D-612A], kde jsou navíc obdivovány jeho řečnické schopnosti. K podobnému případu dalšího sofistů Ísokasia, který ovšem později na křesťanství přece jen přestoupil, srv. níže str. 123n., nicméně právě fakt, že oba pohané setrvali i přes zázrak ve svém pohanství, a že tedy líčení z tohoto hlediska nekončí happy endem, zvyšuje podle mě důvěryhodnost tohoto líčení i pramene jako celku, alespoň pokud jde o jeho přirozené komponenty.

¹³⁵ Salústios je zmiňován ve více Damaskiových zlomcích, z nichž srv. zejm. DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 147 vers. 12-16 ὁ γάρ τοι πέμπτην ἀρετὴν ὀνομάσας τὴν περὶ θεῶν δόξαν ἀληθῆ, δοκοῦσαν ἐνεῖναι ποτε τοῖς πονηροτάτοις, Σαλούστιός ἐστιν. ἐτι δὲ πρὸς ἐνίους τῶν ἀλλοφύλων, τὰ μὲν ἄλλα αὐτοῦ ἐπαινοῦντας, ἐν δὲ αὐτῷ λείπειν εἰρηκότας, τὸ μὴ δοξάζειν περὶ θεῶν τὰ αὐτὰ τοῖς πολλοῖς· ἔατε, ἔφη, τοῦτό γε διὰ τὴν νέμεσιν προσεῖναι μοι. Označení ἀλλόφυλοι i πολλοί vztahoval ke křesťanům HAEHLING, *Heiden*, str. 67 s pozn. 82 a 85, zajímaje se ovšem právě o ně a nikoli o Salústia. Obě lze u Damaskia najít ještě jednou, a to jistě myšleny právě takto, srv. DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 194 = Phot. Epit. 258 a k tomu v PGL s.v. ἀλλόφυλος 2 doklady opačného, tedy ve smyslu ‚pohané‘, užití křesťanskými autory a DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 258. ASMUS, *Damaskios*, str. 189 pozn. ke str. 118 ř. 33 „säuisches Wesen“ ovšem uvažoval o tom, zda se později Salústios ke křesťanství přece jen nepřiklonil, ovšem pouze proto, že jej považoval za totožna s jakýmsi Emesiónem, nad nímž a jeho ὑμεῖα vyjádřil Damaskios v pozdějším líčení značné znechucení (DAMASC. *Vit. Isid.* Phot. Epit. 194), k čemuž důvody srv. u ASMUSE, *cit. dílo*, str. 189 pozn. ke str. 118 ř. 32 „Emesion“, kde je poukázáno jednak na to, že Emesión znamená ‚syn Emesy‘, a jednak, že toto označení evokuje i řecký výraz ἔμεσις, tedy ‚blití‘. Současně jej však ztotožňoval i s jakýmsi Nemesiónem, tedy ‚synem Nemesidy‘, a to právě kvůli Salústiovu přihlášení se k této bohyni ve výše citovaném úryvku z Damaskia, k čemuž srv. ASMUS, *cit. dílo*, str. 164 pozn. ke str. 57 ř. 27 „Nemesis“ a dále DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 341, kde je tento Nemesión zmíněn. PLRE II 973, s.v. *Sallustius* 7 však s Asmusovou teorií podle mého názoru oprávněně jako s nedostatečně podloženou nesouhlasí a dává přednost tomu, považovat dotyčného Emesióna/Nemesióna za odlišnou, jinak neznámou osobu. Můj názor je totožný i proto, že bych v případě platnosti Asmusovy identifikace očekával nějaké náznaky budoucího vývoje ve zlomcích, kde Damaskios Salústia chválí, tedy i ve výše citovaném. K eventuálním okolnostem této spíše tedy nepravděpodobné konverse ovšem srv. níže str. 105 s pozn. 320.

¹³⁶ GEORG. CEDREN. *Hist. comp.* 383D [I p. 672 Bekker]. Srv. nicméně níže str. 104 s pozn. 313 účel tohoto vyprávění, jenž ho činí lehce podezřelým.

¹³⁷ Jeden z nich, GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 176n., ho v tomto smyslu přirovnával k Ausoniovi.

¹³⁸ CAMERON, *Poets*, str. 475n. poukazuje na explicitní svědectví AVGVSTIN. *De civ. Dei* V 26 a OROS. *Hist. adv. pag.* VII 35,21, a také na příklad dalších pohanských chvalořečníků na dvorech křesťanských císařů, Themistia a básníka Theotíma. O tomto druhém víme, že složil panegyrikos na Arcadiova *praefecta praetorio* Anthemia (srv. SYNES. CYREN. *Epist.* 49 a k Anthemiovi samotnému výše str. 64n. s pozn. 97), a za pohana jej kromě Camerona považoval i BURY, *Empire*, I, str. 213 pozn. 8, zatímco Cameron sám jej později zmínil v souvislosti, z níž se zdá, že ho za pohana už nepovažoval a ponechal otázku otevřenou, k čemuž srv. výše str. 65 v pozn. 97.

II, Příklad tolerantního postoje vůči pohanům

Dionysiaka napsal jako pohan, též dobře podložen¹³⁹. Poněkud méně jasná je situace v případě *Ióanna Lýda*¹⁴⁰, zatímco pokud jde o jeho současníka *Hésychia Illústria*, autora mimo jiné i sbírky životopisů řeckých pohanských spisovatelů, je naopak jeho pohanství méně pravděpodobné¹⁴¹. Z dalších intelektuálů možná byli pohany rhétoři *Amfiktyón* a méně pravděpodobně i *Leónidés*, káraní *Neilem* z *Ankýry* za pokoutně, a tudíž neoprávněně obdržené pocty, respektive přehnané pěstění svých vyjadřovacích schopností a hanění těch, kdo jimi neoplývají¹⁴².

¹³⁹ Zejména poukazem KEYDELLOVÝM, *Nonnos* 15, sl. 915 na NONN. PANOPOL. *Dionys. XLVIII* 834 οὐκ ἴδων, οὐ πυθόμεν, ὅτι παρθένος νῖα λοχεύει, kterýžto atak proti parthenogenesi tento považoval za skrytou polemiku s křesťanstvím. Za pohana považovali autora *Dionysiaké* též CAMERON, *Poets*, str. 476; KAEGI, *Byzantium*, str. 63 a dříve i Bardenhewer, Krumbacher a von Wilamowitz-Moellendorf citování THRAEDEM, *Epos*, sl. 1001, jenž sám však zřejmě zastával názor, že *Dionysiaka* napsala při nejmenším nábožensky nevyhraněná osobnost, poukazuje jednak na Golegou shromážděné křesťanské ozvuky v *Dionysiakách* a jednak na přesvědčení Petersonovo, že *Dionysiaka* mohl napsat křesťan. GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 176n. dokonce řešení problému Nonnova přesvědčení předpokladem konverse přímo odmítl jako (pouze?) „racionalistické“.

¹⁴⁰ Ten totiž svým zasvěceným výkladem o dávnověku vzbudil podezření už *Fótiou*, srv. *PHOT. Biblioth. CLXXX* 125b 24-28. Z moderních autorů jej za pohana prohlásil *TROMBLEY, Christianization*, I, str. 97 pozn. 419 odvolává se na práci *MAASE, M., John Lydus and the Roman Past: Antiquarianism and Politics in the Age of Justinian*, London 1992 [non vid]. Naproti tomu *TREADGOLD, Historians*, str. 258n. pozn. 105 poukázal na „usual opinion“, dle něž byl vlašným křesťanem, a na místa, kde *Ióannés* prohlašuje tradiční božstva za zlé duchy, a to *IOANN. LYD. De magistr.* III 12; 57 (s *Treadgoldovým* návrhem emendace textu); 58.

¹⁴¹ Prvním, kdo ho z něj podezíral, byl ovšem už kompilátor díla, které z toho jeho mohutně čerpalo, srv. *Suda* H 611 fin. (ke vztahu *Súdy* a tohoto *Hésychiova Onomatologu* srv. níže str. 220 v pozn. 37). V moderní době toto podezření sice odmítl *KRUMBACHER, Litteratur*, str. 323, ovšem pouze na základě faktu, že *Hésychios* byl současníkem *Iustinianovým*, a také *GEFFCKEN, Ausgang*, str. 190, který prohlásil důvody k tomu, považovat ho za pohana, za nedostačující. *TREADGOLD, Historians*, str. 270 s pozn. 130 zase poukázal jako na indicie toho, že *Hésychios* byl křesťan, na to, že svého syna pojmenoval *Ióannés* (*PHOT. Biblioth. LXIX* 34b 39) a že nechal vybudovat kostel v *Mílétu* (srv. *Milet* I 9 no. 343 vers. 7 νηὸς ἀπειρέσιου(ς), který jako kostel identifikují křesťany ve vers. 1; 3; 12, a dále srv. *ibid.* no. 342 vers. 5), a jako na indicie jeho možných sympatií k monofysitismu na jeho chválu *Anastasia* (srv. *PHOT. Biblioth. LXIX* 34b 27-29 ὁν οὐτος ὁ συγγραφεὺς πρόοιτι καὶ ἡμερόιτι ... πολλῶν ἀποσεμνύνει διενεγκεῖν) a „kvalifikovaný obdiv“ *Ióanna Filopona* (*Suda* I 464). Naopak fakt, že jeho matka se jmenovala *Filosofia* (srv. *Suda* H 611; *PHOT. Biblioth. LXIX* 34a 37-39), připsal tomu, že pocházela ze vzdělané, ale nikoli nutně pohanské rodiny. Z těchto argumentů však je jeden problematický, identifikace *Hésychia*, jemuž je připisována stavba kostela v *Mílétu*, s *Hésychiem Illústriem* není široce akceptována, např. *PLRE* I 429, s.v. *Hesychius* 3 jej považuje za advokáta žijícího ve 4. či 5. stol. Ani *REHM*, in *Milet* I 9, str. 170n. se k této možnosti jednoznačně nepřiklonil, jsa si vědom pro i proti. Na nejpodstatnější, dle mého názoru, argument však poukázal už pradávno *MÜLLER, Fragmenta*, IV, str. 143, totiž že *Triboniana* právě *Hésychios* označil jako Ἑλληνα καὶ ἄθεος (srv. výše str. 62 v pozn. 87), k čemuž opět případně přihodil poukaz na *HESYCH. ILLVS. frag. 7,56 [FHG IV p. 174] γεγόνασι δὲ Σίβυλλαι δέκα, ὧν πρώτη ἡ Χαλδαία ἢ περὶ Χριστοῦ προφητεύσσα*. A lze poukázat i na níže (str. 220 v pozn. 37) v této práci presentovanou domněnku, že *Hésychios* z *Onomatologu* vynechal některé protikřesťanské či jinak nepohodlné autory nedávné minulosti. *TREADGOLD, cit. místo* dále odmítl domněnku *Blumovu*, že *Hésychiovým* dědem měl být pohanský lékař *Iákóbos* (k němuž srv. výše str. 71), založenou na předpokladu, že jeho heslo *Suda* I 12 čerpá opět z *Onomatologu* a že *Iákóbus* syn *Hésychios* je totožný se stejnojmenným otcem *Hésychia Illústria* (srv. *Suda* H 611; *PHOT. Biblioth. LXIX* 34a 38-39). *Treadgold* však jednak poukázal na to, že za pramen *Suda* I 12 je považován *Damaskios* a že *Iákóbus* syn byl lékařem a žil v *Konstantinopoli* za *Leonta I.*, zatímco otec *Hésychia Illústria* právníkem žijícím za *Anastasia* v *Mílétu* (*Suda* H 611 však výslovně uvádí jen první z těchto údajů, totiž že byl δικήγορος, se zbylými *Treadgold* evidentně počítá na základě informace téhož pramene, že samotný *Hésychios* se narodil za *Anastasia*, a *PHOT. Biblioth. LXIX* 34a 38, kde pouze je výslovně uvedeno, že vlastní opět *Hésychia Illústria* samotného byl právě *Mílétos*).

¹⁴² Srv. *NILVS ANCYR. Epist.* I 183 a II 291. *TROMBLEY, Christianization*, I, str. 302 sice právě k jejich pohanství žádnou rezervovanost nevyjádřil, určitá ale na místě je, zvláště v případě druhého, jemuž *Neilos*

Někdy je zase spor veden o to, zda byl dotyčný nepochybný pohan skutečně existující osobou. Z korespondence Dionýsia Areipagíta by se totiž zdálo, že jakýsi sofista Apollofanés se počátkem 6. stol. neobával svěřit hierarchovi Polykarpovi se svými námitkami proti způsobu, kterým prý právě Dionýsios využíval klasické autory k protipohanské argumentaci¹⁴³. Dle jiného výkladu však je tento Apollofanés, ostatně s mluvícím jménem, jen jakési ‚pohanské‘ *alter ego* samotného Dionýsia¹⁴⁴.

Jako důkaz tolerance ze strany křesťanského státu vůči pohanským intelektuálům a vůči pohanství obecně bývá dále leckdy poukazováno na existenci, a tedy vůbec možnost bez úhony pro autora vydat silně protikřesťansky zaměřená dějepisná díla, jak to učinili Eunapios ze Sard a Zósimos¹⁴⁵. Na problematičnost operování s případem zejména toho prvního bude poukázáno níže¹⁴⁶. Že však tato tolerance každopádně měla své hranice, ukazuje příklad jiných děl, o nichž je známo, že byla systematicky vyhledávána a ničena¹⁴⁷.

Kněží

I o zřejmě nerušené existenci pohanských kněží i po zákazu pohanských kultů jsme tu i onde informováni. Athéně Parthenos zřejmě nějak sloužili ještě v době Proklova příjezdu do Athén někdy před rokem 431 či 432, alespoň se tak zdálo F. R. Trombleymu na základě zprávy, že když vzápětí spěchal na Akropolis, zastavil jej dveřník, který se právě chystal zamknout bránu buď Propyláji nebo přímo Parthenónu¹⁴⁸. V roce 464 byl perský král Pérózés, intervenující za bezpečnost mágů žijících na římském území, ujištěn, že tito nikterak obtěžováni nejsou¹⁴⁹. Ísidini kněží posvátného okrsku Fílai v Horním Egyptě vztyčovali nápisy k poctě bohyně obzvláště

píše εἴπερ οὖν δοκεῖς μοι Χριστιανὸς ὑπάρχειν. Trombley jej ale možná zaměnil s Leónidou *comitem*, k němuž srv. výše str. 52 s pozn. 40. Každopádně v PLRE II 74n. a 666, s.vv. *Amphictyon* a *Leonides* 1-2 není považován za pohana ani jeden z Leónidů, stejně jako ani Amfiktyón.

¹⁴³ Jak vyplývá z Dionýsiova dopisu Polykarpovi, v němž Apollofanovým námitkám odporuje a z jehož závěru je jasné, že Apollofanés není křesťan, srv. DIONYS. AREOPAG. *Epist.* 7,3. Za informaci týkající se situace 5. či 6. stol. evidentně považoval toto místo např. GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 318 pozn. 247.

¹⁴⁴ O existenci tohoto výkladu i svých sympatiích k němu mě informoval Mgr. JAROSLAV RYTÍŘ.

¹⁴⁵ A srv. níže str. 209n. názory některých moderních badatelů na eventuální rozšíření této skupiny o dochovaná díla další.

¹⁴⁶ Srv. níže appendix B.

¹⁴⁷ Srv. níže str. 174nn.

¹⁴⁸ Srv. MARIN. *Vit. Procl.* 10 a k tomu TROMBLEY, *Christianization*, I, str. 310, dle něž byl Marínem zmíněný θερωπός „*minor temple official*“.

¹⁴⁹ Srv. PRISC. PANIT. frag. 31 [FHG IV p. 105]. HOLUM, *Pulcheria's Crusade*, str. 170n. považoval závazek římského státu chránit na svém území ‚uctívače ohně‘ výměnou za ukončení persekucí křesťanů v perské říši za součást smlouvy uzavřené v roce 422 po nepříteli úspěšně Pulcherií iniciované válce proti Peršanům.

aktivně v letech 449-468¹⁵⁰. V Karrhách měli pohané kněze ještě v roce 537¹⁵¹. Jejich existenci lze navíc předpokládat i všude tam, kde máme doloženo konání obětí, čehož příklady budou probrány níže¹⁵².

Dále lze poukázat na případy, kdy žádnému známému násilí nebyly vystaveny osoby, řeklo by, na v oboru náboženství „samostatně výdělečně činné“. Za určitých okolností totiž bylo i v 5. stol. lze provozovat astrologii či věštění, tedy když se vědělo, na koho se jako zájemce o své služby obrátit. Ióánnés Níkiú totiž tvrdí, že služeb astrologa Mauriána využíval císař Zénón¹⁵³, což další prameny opatrně potvrzují zahalením do obratné formulace ὅστις πολλὰ αὐτῷ προέλεγεν, ἦν γὰρ καὶ μυστικά τινα εἰδῶς, ovšem dodávající zajímavou okolnost, totiž že tento Mauriános byl obdařen *comitatem*¹⁵⁴. Za vlády Iustinianovy měl reputaci dychtivého zákazníka věstců Ióánnés z Kappadokie, přičemž o osudu těchto věstců informováni nejsme, zato jejich věštba byla pro jistotu oklamána¹⁵⁵. Do konce 6. a na počátek 7. stol. bývá kladen život astrologa Rhétoria z Egypta, od něž máme ve výtazích zachováno kompendium řecké astrologie, obsahující horoskop mimo jiné Pamprepiův¹⁵⁶.

¹⁵⁰ Nápisy jsou převážně hieroglyfické i psané démotickým písmem a podrobně se jimi zabývá TROMBLEY, *Christianization*, II, str. 225nn. A ještě MARIN. *Vit. Procl.* 19 zmiňuje Ἴσιν τὴν κατὰ τὰς Φίλας ἔτι τιμωμένην. WILCKEN, *Ägypten*, str. 404n. to považoval za důsledek shovívavosti úřadů a uvažuje o její příčině dal podle mě oprávněně přednost pohledu Letronnovu, dle něž tato byla s ohledem na sousední Blemmye a Nobaty politickou nutností, před Revilloutovým, o němž ovšem referoval ne zcela průhledně, s čímž se ovšem musím spokojit, protože Revilloutova práce není v našich podmínkách dosažitelná (k čemuž srv. níže str. 114 v pozn. 367). Tento badatel však každopádně poukazoval na přetrvávání pohanských kultů i leckde jinde, přičemž ovšem Wilcken neupřesnil, zda za toho příčinu Revillout považoval též právě shovívavost úřadů nebo důvod jiný, patrně nějak související s vnitřní silou tradice kultů samých. Tento druhý aspekt totiž podle mě rozhodně v případě Fíl spolupůsobil, i tak však každopádně souhlasím s tím, že byl tento případ svým přeshraničním aspektem od ostatních odlišný, a shovívavost úřadů tak vyžadoval též. K dalšímu osudu zdejšího kultu však srv. níže str. 149 a 168.

¹⁵¹ Srv. ELIAS *Vita Iohannis episcopi Tellae* p. 43 a 54 Brooks [*CSCO/Syr.*, ser. 3, tom. 25], který líčí tamější zastávku jakéhosi lovce lidí Kométy, vyslaného antiochejským biskupem Efraimem, aby se zmocnil monofysitského světce Ióanna z Telly. Při té příležitosti měl navštívit pohanského kněze, k čemuž hagiograf připojuje poznámku *quid ibi fecerit hic Cometas Deus scit*. Později, když se Kométás Ióanna skutečně zmocnil, nechal jej při zastávce v Karrhách střezit opět v domě jakéhosi pohana a věnoval se persekucím tamních monofysitů (samotného Kométu autor za pohana přímo neoznačuje, ovšem zdůrazňuje, že během persekucí se dopustil i *blasphemia* ..., *quam nobis scribere non licuit*).

¹⁵² Srv. níže str. 78nn.

¹⁵³ IOANN. NIC. cap. 88 [p. 487 Zotenberg].

¹⁵⁴ IOANN. MALAL. *Chronogr.* XV 16 [p. 390 Dindorf]; *Chron. Pasch.* 328A [p. 606 Dindorf]; lehce odlišně formulováno u THEOPHAN. *Chronogr.* A.M. 5982 [vol. I p. 134 de Boor] a GEORG. CEDREN. *Hist. comp.* 354A [I p. 620 Bekker], kteří navíc udávají jméno Mariános. Všechny čtyři prameny se ovšem shodnou na označení τὸν σοφώτατον κόμητα. PLRE II 737, s.v. *Maurianus* volí první variantu jména a za astrologa jej považuje. Že na to však Mauriános možná později přeci jen doplatil, se umožňuje domnívat jeho věštba daná Zénónovi a referovaná GEORG. CEDREN. *Hist. comp.* 354B [I p. 621 Bekker] ἐμὲ δὲ ὀδίκτος ὀποκτενεῖς, což se prý vyplnilo ἐν καιροῖς τοῖς ἰδίοις, nicméně nic bližšího se už nedozvídáme. Další z jeho předpovědí srv. níže str. 132n. s pozn. 58.

¹⁵⁵ K Ióannovu zájmu srv. výše str. 63 v pozn. 88, k oklamání věštby PROCOP. CAES. *Bell. Pers.* II 30,52-54.

¹⁵⁶ Stručné seznámení se základními fakty podává PINGREE, *Rhetorios of Egypt*, str. 1790. Za pohana ho prohlásil CAMERON, *Poets*, str. 500.

Obecně na existenci dalších astrologů, jejichž konsultanty ani osudy už ovšem neznáme, ukazuje ještě jedna indicie. Z pozdního 5. stol. totiž pochází astrologický spis nadepsaný kompilátorem 14. stol. jménem ‚Palchos‘, které však zřejmě vzniklo zkomolením arabského jména jiné části této kompilace. Z textu samotného je nicméně patrné, že spis vznikl v Egyptě¹⁵⁷.

Významní provinciálové

Další skupinou obyvatelstva, o níž máme porůznu zprávy, jsou významní provinciálové. Pátráme-li mezi nimi po státem nikterak neobtěžovaných pohanech, naskytnou se nám postavy athénských předáků, a to jednak *archonta* přelomu 4. a 5. stol. Faidra, syna Zóilova, který dle Paula Graindora nechal při příležitosti velkých Dionýsií provést opravy v Dionýsově divadle¹⁵⁸, a jednak *decuriona* a snad i *archonta epónyma* někdy mezi lety 438 a 450 Archiady, který ze svých ohromných příjmů podporoval nejen veřejný život Athén, ale dle F. R. Trombleyho i chrámy Parthenón a Asklépieion¹⁵⁹. Zámožný občan Afrodísiady konce 5. stol. Pýtheás patřil kromě toho i k senátorské vrstvě a ve svém městě nechal vybudovat při nejmenším lázně a sloupořadí¹⁶⁰. Michaél

¹⁵⁷ Srv. PLRE II 818, s.v. ‚Palchos‘.

¹⁵⁸ Srv. IG III 239 a k tomu GRAINDOR, *Chronologie des archontes athéniens sous l'Empire*, str. 269nn., č. 187, který se sice k náboženskému přesvědčení jednotlivých archontů nevyjadřoval, tohoto však lze za pohana považovat bez obav na základě okolností, které z nápisu vyvodil. Jeho úřad dle něj spadá mezi rok 396 a vládu Theodosia II., kdy byly pohanské kultury definitivně potlačeny, k čemuž poukázal na *Cod. Theod.* XVI 10,22 a 10,25 z let 423 a 426, ovšem srv. výše str. 27 s pozn. 162 možnou tolerantnost prvního a výše str. 29 v pozn. 170 správnou datací druhého do roku 435. Tento *terminus ante quem* tedy není nerozumný, ale vzhledem k výše str. 1 pozn. 2 uváděným obtížím aplikace zákonů do praxe ani neprůstředný.

¹⁵⁹ Srv. TROMBLEY, *Christianization*, I, str. 322 a 325n., dle něž svědčí o financování Panathénají Archiadou DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 273 Ἀρχιάδας ... ἔφη ... εἰ γὰρ Ἀθηνᾶ ἢ Πολιὰς ἐκέλευσεν αὐτὰ ἀναλωσαι Παναθηναίους, πόσου ἂν ἐπριάμεθα τὴν δαπάνην ταύτην; ἀλλὰ τὸν παρόντα ἀγῶνα καὶ Παναθηναίων ἡγεῖσθαι δεῖ καὶ παντὸς ἑτέρου λαμπρότερον τε καὶ εὐσεβέστερον (tímto druhým agónem jsou dle Trombleyho myšleny finanční potíže způsobené zplundrováním části Archiadových pozemků Huny v roce 447), o jeho archontátu MARIN. *Vit. Procl.* 14, dle něž ho Proklos přemluvil ὅλης τε τῆς ἑαυτοῦ πόλεως προῖστασθαι κοινῇ προτροπέμενος, ἕκαστον ἰδρία εὐεργετεῖν, a o tom, že financoval i opravu veřejných budov, MARIN. *Vit. Procl.* 14, dle něž peníze šly i εἰς ἔργον δὲ δημόσιον. Pohanství Archiadovo je dále potvrzeno *ibid.*, kde je charakterisován jako ὁ τοῖς θεοῖς φίλος, a *ibid.* 29, kde prosí Prokla o modlitbu za uzdravení své dcery Asklepigeneie. Že z jeho příspěvků byly financovány i Parthenón a Asklépieion, vyvodil Trombley z toho, že tyto chrámy uzavřeny byly až později (k čemuž srv. níže str. 111n.). GRAINDOR, *Chronologie des archontes athéniens sous l'Empire* sice Archiadu do svého výčtu nezahrnul, ale zmiňuje ho (str. 271) v souvislosti se slavením Panathénají, které vymezuje *terminem ante quem* stejným jako v předch. pozn., kde je uvedena i určitá reserva z mé strany.

¹⁶⁰ Srv. k této postavě ALA² 55–59; 250 a komentář ROUECHÉ, *Aphrodisias in Late Antiquity*, V 19–23 a TROMBLEYHO, *Christianization*, II, str. 61n. O Pýtheově společenském postavení se dozvídáme z ALA² 55 vers. 2–3, v němž ale bohužel lze zrekonstruovat pouze slova [ὁ μ]εγαλοπρ(επέστατο)ς | [καὶ ἰλλ]ουστριος, což dle Roueché neumožňuje zjistit, zda se k tomuto postavení dopracoval politickou kariérou, nebo mu, jak dodává Trombley, náleželo kvůli jeho ohromnému bohatství. Z ALA² 56 plyne, že byl občanem Afrodísiady, a nikoli třeba představitelem státní správy, že své bohatství vynakládal na veřejné účely a že byl pohan, neboť sama Afrodísiás je ve vers. 1 označena jako ἄστ[υ] θεῆς Παφίης, což dle Roueché (V 20) „appears more than a mere antiquarian reference, especially since the poem seems then to describe what the goddess and Pytheas, respectively, have done for the city“. ALA² 57–58 dokumentují zmíněnou stavební činnost a ALA² 250 je zřejmě náhrobní epigram, který dle Roueché též vykazuje spíše pohanský charakter. Zajímavý,

II, Příklad tolerantního postoje vůči pohanům

Syros zase udiveně zmiňuje jakéhosi Marína z Karrh, *un homme païen de nom et de fait*, který měl doručit císaři Iustinianovi údajnou paži Jana Křtitele ze samarského města Sebasty. A kromě toho, že celá akce právě kvůli němu budila nejprve nedůvěru, žádné jiné příkoří vůči tomuto Marínovi nezmiňuje¹⁶¹. V jiných souvislostech jsou níže v této práci zmíněni státem též neobtěžovaní Karthágiňané počátku 5. stol. Pontius, Adventius a Avitianus a z první poloviny 5. stol. Hypsistios z isaurské Klaudiopole, Maximinus z Antiocheie a Aba ze Seleukeie též v Isaurii, kteří se ovšem vyskytují v méně spolehlivých pramenech¹⁶².

Nepřerušené praktikování kultů

Opět z různých drobných náznaků plyne, že na leckterých místech byly pohanské kulty či alespoň některé jejich náležitosti provozovány i po svém zákazu. O Athénách a Afrodísiadě počátku 5. stol. už řeč byla¹⁶³. V lýdské Adrottě byl do kultu jakéhosi místního božstva zasvěcen Proklos¹⁶⁴ a jiný filosof, Aineiás, přinášel krvavé oběti¹⁶⁵. Oběti se údajně konaly za vědomí Hypatia, *hégúmena* kláštera Rúfiniánai v Bithýnii, i v jakémsi tři dny cesty vzdáleném domě¹⁶⁶. V Karrhách zřejmě k zajištění tolerance

leč bohužel neprůhledný je *ALA*² 59, což zřejmě jsou dva zvláštní nápisy přející vítězství v jakési hře jednak Mardaétovi, jehož nápis je opatřen křížem, a jednak Pýtheanítům, bližší význam však není znám. Roueché si sice všimla disproporce, kdy na jedné straně figuruje jméno osoby, zatímco na druhé jméno celé skupiny, řešení, které sama pouze zmínila, ale nepreferovala, totiž že by dotýčný Mardaétos naopak náležel k Pýtheanítům, a nápisy tak nestály proti sobě, ale doplňovaly se, podle mě brání právě inkriminované kříže, protože pravdě blíže zřejmě bude Roueché citovaná Polymnia Athanassiadi, domnívající se, že nápisy nějak reflektují napětí ve městě mezi pohany a křesťany.

¹⁶¹ Srv. MICHAEL SYRVS *Chron.* IX 33 [II p. 270 Chabot]. Na Iustinianovu protipohanskou politiku vrhá tato událost trochu jiné světlo, s nímž by asi bylo nejjednodušší se vypořádat zpochybněním Marínova pohanství. K tomu by jistě mohl posloužit i fakt, že ani ostatek žádnou újmu neutrpěl a císař jej prý i se vším konstantinopolským lidem slavnostně přijal a nechal vložit do zlatého relikviáře. Marínos tak jistě nebyl pohanem ražení císaře Iuliana s jeho vřelým vztahem ke křesťanským relikviím, nicméně ke zpochybnění jeho pohanství to alespoň mně jako důvod nestačí. Žádné jiné vyjádření k této otázce bohužel nikde nenacházím, *PLRE* III B 831nn., s.vv. *Marinus* 1-15 totiž tohoto Marína opomíjí. Naopak z těch, které uvádí, se k eventuální identifikaci hodí jen jeden, respektive dva, ale spíše v tom smyslu, že této identifikaci nic nepřekáží evidentně. Lépe se hodí *Marinus* 2, *comes excubitorum* v letech 561-562, kdy krátce po sobě dvakrát potlačoval násilnosti mezi zelenými a modrými a vzápětí vyšetřoval spiknutí k zavraždění Iustiniana. Jeho původ ani náboženské přesvědčení neznáme, a protože Michaélem líčená akce spadá též do roku 562, je vzájemná identifikace možná, pozitivně podpořena však ničím není. Zcela vyloučit pak nelze ještě jednoho, a to *Marina* 1, *comita* v roce 555, jehož jméno a titul se objevují v dataci jedné mozaiky v kostele ležícím východně od Akry. Ostatní Marínové se nehodí už jen z chronologických důvodů.

¹⁶² O všech srv. níže str. 107n.

¹⁶³ Srv. výše str. 70.

¹⁶⁴ MARIN. *Vit. Procl.* 32. K jeho zasvěcování do dalších kultů v dětství srv. *ibid.* 6 a v době jeho exilu (k čemuž srv. níže str. 144 s pozn. 126) *ibid.* 15.

¹⁶⁵ Srv. výše str. 72 s pozn. 130.

¹⁶⁶ Srv. CALLINICVS *Vita Hypatii* 43,16-23. V domě prý žilo čtyřicet obětujících pohanů, z nichž se jeden, jménem Elpidios, chtěl stát křesťanem. Ostatní ho proto bičovali, až mu způsobili hrozné vředy. Když se to Hypatios dověděl, nechal si pro něj poslat a v klášteře ho vyléčil i pokřtíl. Zbylým pohanům pak vyhrozil hněvem božím, nestanou-li se křesťany, což se nestalo. Během roku je prý opravdu boží hněv stihl, jedni totiž náhle zemřeli, ostatní se rozptýlili a dům schátral natolik, že se stal neobyvatelným. Hagiografovo líčení mi přijde v zásadě akceptovatelné, při nejmenším v tom smyslu, že vše, co je v něm připisováno

II, Příklad tolerantního postoje vůči pohanům

k obětem stačila před polovinou 5. stol. maličkost – úplatek biskupovi¹⁶⁷. Výše zmíněný zákaz papeže Leona Magna účastnit se pohanských obětních hostin¹⁶⁸ naznačuje, že stále byly pořádány, otázkou však je, zda v Římě či naopak někde na venkově. Při nejmenším ještě v roce 466 se oběti zřejmě přinášely v Egyptě¹⁶⁹. Když v téže době zemřel alexandrejský filosof Héraiskos¹⁷⁰, mohl jeho bratr Asklépiadés řádně provést pohřební obřady¹⁷¹, zatímco současné konání obětí a praktikování nekromantie v Bérytu nemělo zřejmě jiné následky, než pozdvižení místních křesťanů¹⁷². V severoitalské Novarii mělo snad teprve v tutéž dobu provozování obětí v chrámu za následek to, že

nadpřirozeným silám, mohlo se dobře přihodit i zcela přirozeně.

¹⁶⁷ Alespoň z toho byl biskup Daniél, odpůrce monofysitismu, obviněn během Loupežnické synody v Efesu v roce 449, srv. *Concilium Chalcedonense*, actio XI 73,17 [ACO II 1,3 p. 26 vers. 13-15].

¹⁶⁸ Srv. výše str. 45.

¹⁶⁹ Abruptně začínající *Vita Moysis* frag. 2 init. [MSHEC II p. 682] líčí, že když v tomto roce umíral archimandrita Sinúthios z Athribi, k jehož úsilí o christianisaci Egypta srv. níže str. 92; 95; 151n.; 171n. a 175 s pozn. 315, předpověděl, že to bude jeden z (zřejmě) přítomných mnichů, Móysés, kdo zastaví oběti a zboží chrámy. Helléni, když se to dozvěděli, byli samozřejmě patřičně zkroušeni, ale protože nevěděli, koho se proroctví týká, očekávali nějakého magistráta. Přes veškerou problematicnost pramene hagiografické povahy bych právě to považoval za indicii toho, že magistráti se v boji s pohanstvím angažovali. Samotné konání obětí potvrzuje i rekonstrukce Damaskiova vylíčení života Ísidórova, srv. ASMUS, *Damaskios*, str. 62, kde je do prostředí alexandrejských filosofů této doby kladen zlomek DAMASC. *Vit. Isid.* Phot. Epit. 96 ὀνέκασιον ὀσίῳ πρὸς τοὺς βωμοὺς.

¹⁷⁰ K čemuž ovšem srv. níže str. 146.

¹⁷¹ Srv. DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 174. ASMUS, *Damaskios*, str. 62 vztahuje ve své rekonstrukci k Asklépiadovi i další zlomek, DAMASC. *Vit. Isid.* Phot. Epit. 95 ἢ δὲ ἱερὰ γενεὰ καθ' ἑαυτὴν διέζη βίον θεοφιλή καὶ εὐδαίμονα, τὸν τε φιλοσοφοῦντα καὶ τὸν τὰ θεῖα θεραπεύοντα.

¹⁷² Několik narážek na konání obětí a uctívání pohanských božstev se objevuje v líčení aféry s magickými knihami místním studentem a životopiscem monofysitských svatých, jež srv. níže str. 176n. Jsou to: ZACHAR. MYTILEN. *Vita Severi* p. 62 [POR II], kde se první z odhalených vlastníků magických knih, student Ióannés Gnafeus z egyptských Théb přiznává, že *avait adoré les idoles*; *ibid.* p. 65, kde křesťané přemýšlejí, jak naložit s informacemi o vlastnicích magických knih, jichž se jim dostalo, a mají při tom spadeno i na *tous ceux qui étaient attachés au paganisme et se livraient à des sacrifices païens*; *ibid.* p. 66-67, kde je o místním profesoru Leontiovi řečeno, že zájemce o své věšdecké služby *amenait à avoir recours aux idoles*, přičemž se navíc zdá, že to bylo všeobecně známo; *ibid.* p. 70 a 73, kde ovšem jsou pohané pouze zmíněni jako terč davových vášní primárně směřujícím proti provozovatelům magie. Aféra s provozováním nekromantie je tímtež pramenem vylíčena podrobněji a i přes svou anekdotičnost stojí za stručné shrnutí při nejmenším jako modelové situace, pokud jde o její vyvrcholení. ZACHAR. MYTILEN. *Vita Severi* p. 70-73 [POR II] totiž líčí, že místní deklasované živly si vymyslely historku, že někdejší perský král Dáreios ukryl ve městě ohromné množství zlata, což se prý měli dozvědět od perských mágů. To namluvili dalšímu ze studentů práv, Chrýsaoriovi z Trallů (k jehož reputaci i další aféře srv. níže str. 176n., zejména v pozn. 318), s tím, že k úspěchu je třeba provést na skrytém místě nekromantické praktiky, k čemuž nabídli vlastního údajného znalce. Chrýsaorios se o informaci rozdělil s hlídačem (παραμονάριος) jednoho z místních kostelů, který mu coby vhodný prostor nabídl hrobky tohoto kostela. V noci se všichni shromáždili, načež deklasované živly předstíraly, že potřebují jakési stříbrné předměty, s nimiž u blízkého moře vyvolají démona strážce pokladu, a když jim je Chrýsaorios dal, uprchli s nimi. Jiný dostal od hlídače z kostelního inventáře stříbrnou kadidelnici, s níž začal vyvolávat duše mrtvých, od nichž se měl dovědět, kde poklad je. V tom se nicméně do hagiografického děje vložil samotný Bůh, který způsobil, že se začala pod jejich nohama třást země, takže hrůzou ani nemohli uprchnout. Tím si jich všimli chudí, kteří v tom kostele spali, spustili křik, takže se o všem dovědělo celé město. Výsledkem nicméně bylo jen pozdvižení, odklizení hlídače pokáraného biskupem na určenou dobu do kláštera a Chrýsaorioův útek, který sice ponechává otevřenou otázku, zda by mu jinak věc prošla beztrápně, nicméně později se mohl vrátit, ovšem prý ho to stálo velké množství zlata. K aféře srv. i výše str. 31 probraný zákon Zénónův, *Cod. Inst.* X 15,1, který zřejmě reagoval na podobné a této přidává na zdání reálnosti jejího jádra.

chrám byl přeměněn na kostel, násilí však v této souvislosti zmiňováno není¹⁷³. Ještě v době Dionýsia Areiopagíta prý byli činní mágové¹⁷⁴.

Ze 6. stol. máme zprávu o neuzavřeném chrámu, kde se přinášely oběti, v Tainii poblíž Lampsaku¹⁷⁵. Slavná Ammónova oasa kvetla i se svými chrámy ještě v době války proti Maurům v letech 546-548¹⁷⁶. V roce 552 zasvěcoval k nevůli místních úřadů jakýsi pohan Kollúthos v egyptských Ombech pohanským božstvům svatyně a přiměl dokonce k návratu k pohanství Blemmye¹⁷⁷. V Héliopoli bylo sluneční božstvo uctíváno až do roku 554, kdy byl jeho chrám zničen, nicméně po zásahu blesku, protože jinak by se toho, dle Ióanna z Efesu, nikdo neodvážil¹⁷⁸. A v Hispanii snad existovali ještě koncem 6. stol. pohané, kteří ve dnech zasvěcených bohům ustávali od práce¹⁷⁹.

Jakési zbytky dřívějších obřadů se však ještě v první polovině 5. stol. konaly i v zájmu státu, Salvianus alespoň tvrdí, že konsulové v jeho době stále běžně věští ze zobání posvátných kuřat, zatímco na další, jímž opovrhovali i dávní pohané, odkazuje už jen neurčitě¹⁸⁰.

Na fakt, že se zakazované obětní praktiky i přes tyto zákazy stále provozují, explicitě narážejí některé z výše probraných zákonů. V roce 438 nad tím vyjádřil své zklamání Theodosius II.¹⁸¹, totéž plyne i ze zákona Markiánova z roku 451¹⁸² a

¹⁷³ Srv. ENNODIVS *Epist.* 98 [*Dict.* 2], zejména §§ 1 a 5. Že snad alespoň některé z popisovaných obřadů mohly být provozovány až do autorovy doby, zdá se plynout z § 9 *purgentur haec templa turpi hactenus dedicata patrociniis. institue, domine, uertendo sacrificia*. Bez dalšího k tomuto prameni coby svědectví kuriosních případů přežívání pohanských obřadů odkazoval O'DONNELL, *Demise*, str. 87 pozn. 161. Mezi případy transformace chrámů na kostely tento zařadil HANSON, *Transformation*, str. 264n., který na to, že budova chrámu jako taková zůstala prakticky nezměněna, usuzoval ze slov § 1 in *alium statum inconcussis migrauerint fundamenta culminibus et, cum ad structuram parum humanus sudor adiecerit, quaecumque fuerunt innouata sint, dum persistunt*.

¹⁷⁴ Srv. DIONYS. AREOPAG. *Epist.* 7,2. Bohužel není řečeno, kde, ale lze předpokládat, že poměry v perské říši by Dionýsios neargumentoval.

¹⁷⁵ Srv. SYMEON METAPHRASTES *Vit. S. Abramii* 9 [PG CXV col. 56A].

¹⁷⁶ Srv. CORIPPVS *Iobannid. seu De bell. Lib.* III 81-90 a dále *ibid.* III 91-106; V 145-176; VI 515-520; VII 300-317.

¹⁷⁷ Srv. *Papyrus Maspero* 67004 vers. 7-9. Oproti Masperovi se domníval WILCKEN, *Papyrus-Urkunden*, str. 443n., že jméno Kollúthos nepatří provinivšímu se pohanovi, ale jednomu z úředníků do věci zainteresovaných, zatímco jméno pohanovo je ztraceno.

¹⁷⁸ Srv. IOANN. EPHE. *HE* pars secunda p. 491. ZACHAR. MYTILEN. *HE* VIII 4 a MICHAEL SYRVS *Chron.* IX 16 [II p. 179 Chabot] informují o shoření chrámu založeného Šalamounem (tak i IOANN. EPHE. *HE* pars secunda p. 490) po zásahu blesku naopak v prvních letech Iustinianovy vlády, po čemž na místě, kde zůstaly nedotčeny jen tři kameny, byla zasvěcena modlitebna Bohorodičce.

¹⁷⁹ Srv. MARTIN. BRACAR. *De correct. rust.* 18. Tento spis je, jak je vysvětleno níže str. 93 s pozn. 261, považován především za doklad přetrvávání pohanských zvyků, nicméně toto místo, kde jsou proti sobě postaveni *illi qui pagani sunt et ignorant fidei Christianum, idola daemonum colentes a nos, qui uerum deum adoramus et credimus filium dei resurrexisse a mortuis*, zdá se, svědčí i o paralelní existenci skutečných pohanů.

¹⁸⁰ SALVIAN. *De gubern. Dei* VI 2,12. GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 181, který na toto místo odkazoval, jistě správně spojoval jeho obsah s Itálií.

¹⁸¹ Srv. *Nov. Theod.* 3,8. Kontext zákona srv. výše str. 29.

¹⁸² Srv. *Cod. Iust.* I 11,7. Kontext zákona srv. výše str. 30.

beztrestné provozování obětí i slavení svátků obecně zmiňuje ve chvíli, kdy proti tomu vystoupil, i císař Iustinianus¹⁸³.

Nejisté případy

Kromě těchto více méně přímých zpráv o jakémisi pokračování pohanských kultů hledali někteří moderní badatelé náznaky téhož i jinde. Tak se domníval Pierre Courcelle, že se i v 5. stol. konala Hekatina mystéria na základě jejich popisu u Martiana Capelly¹⁸⁴. Johannes Geffcken považoval slova pohanského gramatika Maxima z Madaury v dopise dochovaném v korpusu dopisů Augustinových, jenž byl jeho adresátem, za indicii toho, že i v tomto numidském městě byly na počátku 5. stol. pohanské obřady konány zcela veřejně. Indicie to je sice poněkud problematická, protože Maximus mluví o veřejném konání jako o obecné vlastnosti pohanských obřadů, oproti obřadům křesťanským¹⁸⁵, i tak bych však Geffckenovi, vzhledem k dalším informacím, které o Africe té doby máme, za pravdu dal¹⁸⁶, stejně jako zřejmě i Augustyn Eckmann¹⁸⁷.

V Kilikii zase, dle Franze Cumonta, provozovali svou činnost i ve 20. letech 5. stol. mágové. Jejich praktiky totiž popsal v nedochovaném spise *περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς* Theodóros z Mopsuestie, přičemž těžko předpokládat, že by se o nich poučil kdekoli jinde, než v místě svého pobytu, tedy Tarsu a Mopsuestii, jejichž okolí se ostatně zdálo silně mithraistické i dříve Plútarchovi¹⁸⁸. V Isaurii žili obětující alespoň

¹⁸³ Srv. *Cod. Iust.* I 11,10 § 1. Kontext zákona srv. výše str. 34n.

¹⁸⁴ Srv. COURCELLE, *Les lettres grecques en occident*, str. 203nn.

¹⁸⁵ Srv. GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 184 a MAXIM. MADAVRENS. apud AVGVSTIN. *Epist.* 16,3. Obecný význam jeho slov vynikne zejména z Augustinovy odpovědi, srv. AVGVSTIN. *Epist.* 17,4.

¹⁸⁶ Ostatně AVGVSTIN. *Epist.* 17,4 zmiňuje i *decuriones et primates ciuitatis per plateas uestrae urbis bacchantes ac furentes*, přičemž nic nenaznačuje, že by to měla být jen nějaká reminiscence zaniklé minulosti. A v jiném dopise Madauranům, AVGVSTIN. *Epist.* 232,7, zase říká: *epistola mihi a uobis missa est, ut non impudens esset epistola mea, cum, occasione a uobis accepta, idolorum cultoribus de Christo aliquid loqueretur.*

¹⁸⁷ Jenž zřejmě k témuž názoru jako Geffcken dospěl nezávisle na něm, srv. ECKMANN, *Pagan Religion in Roman Africa*, str. 65, kde navíc za odraz aktuálního dění považuje i narážku na kult mystérijní, srv. AVGVSTIN. *Epist.* 17,4 *Liberum illum, quem paucorum sacratorum oculis committendum putatis.*

¹⁸⁸ CUMONT, *Monuments*, I, str. 19. Na konkrétní pasáž u Plútarcha Cumont bohužel neodkázal, ale snad má na mysli PLVT. *Pompeius* 24,7. Operoval však ještě s tím, že Leontios z Byzantia cituje Theodórov spis pod titulem *κατὰ μαγουσαίων*, což je termín, který se dle něj používal právě v Malé Asii. Mně se však tento partikulární argument už moc nezamlouvá, Leontiova zmínka na mě působí spíše jako familiární označení spisu, než citace jeho původním názvem, srv. LEONT. BYZANT. *Adv. Incorrupt. et Nestor.* 37 [PG LXXXVI col. 1376C] *ἀλλὰ καὶ τὰ κατὰ μαγουσαίων ληρήματα ταῦτα κηρύττουσιν κτλ.* Název *περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς* naproti tomu uvádí PHOT. *Biblioth.* LXXXI 63b 33-34. Zcela přijatelný mi naopak připadá Cumontův argument proti čerpání z nějakých starších spisů, proti čemuž dle něj svědčí poznámka arménského spisovatele Ezniga (k němuž srv. níže str. 83 v pozn. 199), který nám Theodórov spis částečně zachoval: *comme les dogmes religieux ne sont pas écrits, tantôt ils disent une chose, et se trompent, tantôt ils en disent une autre, et ils trompent les ignorants* (EZNIG *Refut. sect.* II 9 fin. [p. 381 Langlois]). Ze dvou možných účelů, které pro sepsání tohoto spisu viděl William Smith, pak Cumont dal přednost snaze obrátit místní pohany na křesťanství před tím, že by měl být sepsán pro potřeby misie v Persii. Celkově s Cumontovou interpretací

jedinci snad ještě v první polovině 5. stol. též, Gilbert Dagron tak totiž chápal jednu formulaci ve vylíčení zázraků sv. Thekly právě v této oblasti¹⁸⁹.

Z Alexandreie (snad) konce 6. stol. pochází nástěnný závěs s vyobrazením Hestie Polyolbos, které má, dle Klause Wessela, charakter devočního obrazu a svědčí o živém kultu této bohyně přinejmenším v domech některých řeckých příslušníků vyšších vrstev¹⁹⁰.

Další zpráva je, co do míry své výpovědní hodnoty stran pokračování skutečně pohanského kultu, jen velmi těžko postižitelná. Z města Ammaedara provincie *Africa proconsularis* se totiž dochovaly dva nápisy už křesťanských úředníků, zastávajících nicméně i post označený jako *flamen perpetuus*, a to první, Astius Vindicianus, na přelomu 4. a 5. stol. a druhý, Astius Mustellus dokonce ještě před rokem 525/6¹⁹¹. J. J. O'Donnell vidí nepochybnou spojitost s nějakou místní kultovní aktivitou, proti čemuž ničeho nenamítám¹⁹², nakolik se však jednalo o ještě pohanský kult, či už spíše jen o přežívání původně původně pohanské tradice v ryze křesťanském prostředí, nelze relevantně soudit.

V některých případech naopak domněnku moderní autority o pokračování pohanského kultu akceptovat už zřejmě nelze. Podle Adelheid Hübner se totiž mohla i později po všeobecném zákazu Theodosiově konat Eleusínská mystéria, s tím bych však sám nepočítal¹⁹³.

Vyjadřování nonkonformních myšlenek

Ve prospěch určité tolerantnosti k vyjadřování nekonformních myšlenek lze též některé indicie interpretovat. Leckdy za takovou bývá prohlašována Libaniova řeč *Pro*

jistě souhlasit lze, i proto, že se mágové na území římské říše vyskytovali dokonce i později, jak jsme už viděli (srv. výše str. 75, i tam uvedenou citaci jsem ostatně našel v knize Franze Cumonta).

¹⁸⁹ Srv. *Miracula S. Theclae* 14 init. a k tomu DAGRON, *Thècle*, str. 90. Hypsistios z města Klaudiopole je totiž kvalifikován jako ἀνὴρ τις εὐπατριδῆς καὶ λαμπρὸς ἄριστος ... πολέμιος ... καὶ δαιμόνων φίλος, kterážto poslední poznámka dle Dagrona „*implique une pratique des cultes païens*“.

¹⁹⁰ Srv. WESSEL, *Koptische Kunst*, str. 214n. (text) a 239 č. 132 (vyobrazení).

¹⁹¹ Srv. *CIL VIII* 450 a 10516. *PLRE I* 968, s.v. *Astius Vindicianus* 3 poukazuje v případě prvního na křesťanský emblém a fakt, že byl pohřben v místní basilice, čímž je jeho křesťanství neprůstřelné, druhý je nápisem přímo označen jako FL(amen) P(er)P(etuus) CRISTI|ANVS (vers. 2-3).

¹⁹² Srv. O'DONNELL, *Demise*, str. 61n. Souhlasit lze jistě i s jeho domněnkou, že oba kněží byli nejspíše příbuzní.

¹⁹³ HÜBNER, *Evagrius*, I, str. 156 pozn. 85 to připouští na základě EVAGR. SCHOL. *HE I* 11 fin. γελάσοι δὲ ἂν τις δικαίως ... τιμώμενον καὶ τὰ ἐν Ἐλευσίνι μυστήρια, καθ' ἓν μόνον ἐπαινετὰ ὅτι γε ἥλιος οὐχ ὄρη, ἀλλὰ τῷ σκότῳ συνοικεῖν κατεκρίθησαν. V celé pasáži je však pohanských praktik a božstev vyjmenováno mnohem více, a to dokonce indikativy praesenta, přesto se mi však nezdá, že by měla zachycovat aktuální stav. Také je otázkou, k čemu vlastně ony indikativy praesenta vztáhnout, zda k líčené době – pasáž následuje po vylíčení efeské Loupežnické synody z roku 449 – nebo k Euagriově současnosti, což by mi připadalo gramaticky případnější, ovšem historicky samozřejmě ještě méně akceptovatelné.

II, Příklad tolerantního postoje vůči pohanům

*templis*¹⁹⁴, může jí být však i jiná Libaniova řeč, v níž tento v roce 379 žádal císaře Gratiana a Theodosia o vyšetření smrti Iulianovy, z níž otevřeně obviňoval odpůrce tradičních kultů¹⁹⁵, ovšem to jsme ještě v době před zákazem pohanských kultů.

Známým momentem, kdy se zřejmě pohané vyjadřovali k aktuální situaci velmi intenzivně a vůči stávajícímu stavu věcí negativně, je období bezprostředně následující Alarichovu dobytí Říma v roce 410¹⁹⁶. V podobné souvislosti byl už výše zmíněn rhétor Apollodóros¹⁹⁷. T. M. Lindsay a ještě důrazněji Alan Cameron poukazovali na díla Eunapiovo a Zósimovo, a to nejen na jejich uveřejnění, ale i dochování, a to přímo coby na důkaz tolerantnosti křesťanského státu¹⁹⁸. Dle W. E. Kaegiho se východní pohané obecně dokonce po celé 5. stol. nezdárali publikovat svá stanoviska, jak o tom svědčí existence enormního množství křesťanské literatury s nimi polemizující, sám to nicméně připisuje nikoli tolerantnosti křesťanského státu, ale neúspěchu jeho represe¹⁹⁹.

¹⁹⁴ K ní srv. výše str. 22 s pozn. 124.

¹⁹⁵ LIBAN. *Orat.* XXIV 21 τί λοιπόν ἢ ἐν τοῖς ἡμετέροις εἶναι τὸν φονέα ἢ χαριζομένοις τινὶ τὸ μηκέτ' ἐκεῖνον εἶναι ἢ καὶ σφίσιν αὐτοῖς, ὅπως ἐν ἀτιμίᾳ τὰ τῶν θεῶν εἶη, ὧν τιμωμένων ἀπεπνίγοντο. Že Iuliana nezabil nepřítel, hlásal ostatně Libanios bez úhony už v roce 365, srv. LIBAN. *Orat.* XVIII 274.

¹⁹⁶ K čemuž srv. níže str. 206.

¹⁹⁷ Srv. výše str. 72.

¹⁹⁸ Srv. výše str. IV s pozn. 18, ale i výše str. 67n. k Zósimovi a níže appendix B k Eunapiovi.

¹⁹⁹ KAEGI, *Byzantium*, str. 97. Tentýž badatel podává i základní přehled východní proveniencie této literatury, byť do něj zahrnuje i spisy 6. stol., a to *tamtéž*, str. 63nn. pozn. 11, a řadí k ní Theodóretovy či jemu připisované spisy *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, *De providentia a Graecorum affectionum curatio*, dále *Adversus Iulianum imperatorem libri X* Kyrilla z Alexandreie (k němuž srv. níže str. 205 s pozn. 3), *Apocriticus* Makaria z Magnésie (k němuž srv. níže str. 205 v pozn. 1 a str. 208 s pozn. 15; 16; 17), *Theophrasta* Aineie z Gazy, *De immortalitate animae et mundi consummatione* Zacharie z Mytilény, *De aeternitate mundi contra Proclum* Ióanna Filopona (k němuž i jeho dataci srv. níže str. 194n.) a *De martyrio Sancti Cypriani* císařovny Eudokie. Kromě toho poukázal na mnoho podobně polemických pasáží v dopisech Neila z Ankýry, Sinúthia z Athribi a Ísidóra z Pelúsia a na zmínky protipohanských spisů nedochovaných, totiž Neilova (NICEPH. CALLIST. *HE* XIV 54 [PG CXLVI col. 1256B]) a Ísidórova, který jej doporučuje k četbě dvěma ze svých adresátů, prvnímu k otázce nepochopitelnosti úradku božího, druhému, aby se přesvědčil o neúčinnosti věšteckého umění (srv. ISIDOR. PELVS. *Epist.* II 137 a 228). K tomu bych dodal i jedno přímé svědectví existence velkého množství protipohanských spisů, tvrzení ZACHAR. MYTILEN. *Vita Severi* p. 16 [P^{Or} II] o mnichovi Stefanovi, že četl *nombreux traités des docteurs de l'Église, qui combattent les païens*, a poukaz na dějiny Filippa ze Sidy, zamýšlené jako polemika též (srv. níže str. 205 pozn. 2), a na spis publikovaný v moderní době pod názvem *Theosophorum Graecorum fragmenta*. Zahrneme-li stejně jako Kaegi i spisy 6. stol., je tu možnost existence ještě jedné polemiky Filoponovy s Proklem, k níž srv. níže str. 206 v pozn. 6, a zmínka u PHOT. *Biblioth.* I 12a 33-34 ἀνεγνώσθη δὲ τοῦ αὐτοῦ (sc. Νικίου Μοναχοῦ) ... κατὰ Ἑλλήνων λόγοι δύο. A jen na okraj lze zmínit i spis *Refutatio sectarum* arménského autora 5. stol. Ezniga, a to i proto, že polemika v jeho knihách I (s pohany) a III (s řeckými filosofy) se nezdá příliš aktuální. Pokud jde o provenienci západní, období přelomu 4. a 5. stol., lze se o ní dobře poučit u VON HARNACKA, *Nachträge zur Abhandlung «Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen»*, str. 834n., který poukazuje na spis *Contra Porphyrium* (a přičítá ho Pacatovi, k čemuž srv. níže str. 98 v pozn. 289 a str. 205 v pozn. 1), samozřejmě na Augustinův *De civitate Dei* a dále na dvě díla, jejichž existence vyplývá z AVGVSTIN. *Epist.* 31,8, adresované roku 396 Paulínovi z Noly, srv. *adversus paganos te scribere didici ex fratribus, si quid de tuo pectore meremur, indifferenter mitte ut legamus. nam pectus tuum tale Domini oraculum est, ut ex eo nobis tam placita, et adversus loquacissimas quaestiones explicatissima dari responsa praesumamus. libros beatissimi papae Ambrosii credo habere Sanctitatem tuam, eos autem multum desidero, quos adversus nonnullos imperitissimos et superbissimos, qui de Platonis libris Dominum profecisse contendunt, diligentissime et copiosissime scripsit* (další urgence z následujících dvou let srv. *ibid.* 42; 45,2). V případě Ambrosiově se jedná o nedochovaný spis *De philosophia* (k němuž srv. COURCELLE, *Anti-Christian Arguments*

A ještě v 6. stol. se během svých přednášek vůči křesťanství vymezoval alexandrejský scholarcha Olympiodóros²⁰⁰.

Existence pohanských spolků

Na možnou existenci pohanských spolků v době vlády Theodosia II. ukazuje jen jeden sporný pramen, a to papyrus z Oxyrhynchu publikovaný Ulrichem Wilckenem²⁰¹. Jedná se o závazek příslušným úředníkům uzavřený v roce 426 neznámým občanem Oxyrhynchu, který sám se zapřísahává Pantokratórem a spásou nepřemožitelných císařů a slibuje se zaručit za setrvání jistého Aurelia Soty k dispozici úřadům, podezřelého, že se před hrozbou snad dodatečného dosazení do městské rady hodlá utéci k jakýmsi *παγανικαί συντέλειαι*, tedy dle Wilckena pohanským spolkům²⁰². Wilcken zdůraznil, že tyto spolky musely být úřadům známé, otázkou jejich případné činnosti se však příliš nezabýval²⁰³. Sám však poukazoval především na negativní stránku takového angažování občanů k dohledu nad podezřelými spoluobčany, z hlediska této práce však je jakákoli (i jen dočasná) možnost existence jakýchkoli pohanských spolků důvodem k zařazení této zprávy mezi příklady tolerantního postoje k pohanství²⁰⁴.

and Christian Platonism, str. 158), v případě Paulina z Noly von Harnack sice připouštěl, že Augustinem žádané dílko může být totožné s dochovaným tzv. *Poema ultimum*, takže s eventuálním od něj odlišným prosaickým protipohanským spisem Paulinovým nepočítal stoprocentně, my tak nicméně činit můžeme, protože autorství *Poema ultimum* recentní bádání Paulinovi upírá (srv. níže str. 98 v pozn. 292). Samozřejmě však není jisté, že Paulinus tento spis dokončil a vydal, na což ostatně von Harnack upozorňuje též. I k těmto dílům pak lze ještě jedno dodat, a to *Tractatus IV. contra paganos* připisovaný Maximovi z Taurina.

²⁰⁰ Srv. níže str. 195 v pozn. 419.

²⁰¹ WILCKEN, *Ägypten*, str. 407nn. Ke vši problematičnosti jeho interpretace přistupuje ještě fakt, že tento papyrus byl Wilckenem publikován jen z jeho předběžných poznámek pořízených ve stanu (zřejmě tedy) bezprostředně po jeho nalezení, protože samotný později shořel při požáru.

²⁰² Srv. WILCKEN, *Ägypten*, str. 408 vers. 10 ὑποβληθέντα βουλευτήν καὶ [ὦ]ς καταφυγόντα εἰς παγανικὰς συντελείας a k tomu komentář na str. 409n. Wilcken vysvětluje, že žádné paralelní použití slovesa ὑποβάλλειν nikde nenalezl, ale nakonec se přiklonil k významu „*unterschleiben*“ a interpretaci, že dotyčný měl být dosazen na místo jiného člena rady. Pokud však jde o zmíněné *παγανικαί συντέλειαι*, Wilcken o jiném než uvedeném výkladu vůbec neuvažoval, faktem ovšem je, že LSJ s.v. *παγανικός* s takovým významem nepočítá vůbec, zato však nabízí tři jiné, dosvědčené výhradně papyry z 5. a 6. stol., a to „*civilian*“ v oposici proti στρατιωτικός, „*unofficial*“ a „*lay*“ v oposici proti μοναχικός. Navíc potřebný význam nefiguruje ani mezi ekvivalenty substantivního použití téhož výrazu, protože v jeho případě ke dvěma prvním významům přistupuje jako třetí označení gladiátora dosvědčené v Edesse. S Wilckenovou interpretací však je podle mého názoru třeba počítat jako s přinejmenším možnou, a to tím spíše, že ji podporuje výše str. 38 v pozn. 216 probrané užití výrazu *παγανοί* v *Basilic. II* 3,7.

²⁰³ WILCKEN, *Ägypten*, str. 410 s pozn. 2 je nejprve, coby jedinou myslitelnou možností, charakterisoval jako „*Klubs ... deren Zweck eben die Erhaltung und Pflege des Heidentums war*“, pak si položil otázku, nakolik vůbec mohly před tlakem na vstup do městské rady ochránit, tu však prohlásil za neřešitelnou, a nakonec jen další otázkou nadhodil možnost, zda nenabízely také finanční podporu, a dodal srovnání se vstupem do mnišského stavu, k němuž se v podobných situacích uchýlovali křesťané, o čemž ovšem máme lepší představu. Stran obeznamenosti úřadů s jejich existencí se sice Wilcken nevyjádřil úplně jasně, když si nejprve všiml, že v textu papyru jsou zmiňovány jako „*etwas ganz Bekanntes*“ (str. 410), později je však prohlásil za „*illegalen Fortsetzer der heidnischen Kultvereine der älteren Zeit*“, které „*den Charakter des Geheimen und Unerlaubten haben ... erst durch die Religionsedikte bekommen*“ (str. 411), já sám však s tímto rozporem problém nemám, za platné totiž vzhledem ke svému pohledu nastíněném v násl. pozn. považují oboji.

²⁰⁴ WILCKEN, *Ägypten*, str. 410 totiž považoval celou tehdejší Theodosiovu pohanskou politiku za

Slavení pohanských svátků

Dalšími problematickými indiciemi jsou relativně časté odkazy ke slavení pohanských svátků. Takové akce totiž musely budit značnou pozornost, jak je ostatně patrné i následujícího výčtu, a tak moderní badatelé na mnoze počítají spíše s tím, že tyto oslavy rychle pozbyly svého původně náboženského charakteru a byly provozovány v podstatě jako zábava křesťanským lidem. Je tedy otázkou, zda se jedná opravdu o doklady pokračování pohanských kultů, nebo pouze přetrvávání pohanských zvyků či představ²⁰⁵, čehož doklady uvádím níže²⁰⁶. Pro rozhodnutí takové otázky v každém jednotlivém případě však není v této práci prostor, a proto všechny tyto odkazy uvedu zde.

V Alexandrii se procesí k počtě Ísidině konalo snad ještě roku 398²⁰⁷, ovšem jistě se ještě za Kyrillova patriarchátu slavil svátek Adónidův²⁰⁸. Na počátku 5. stol. ztepali hned dva křesťanští autoři, Asterios z Amaseie a Neilos z Ankýry, slavení Kalend²⁰⁹ a velmi živo bylo v tu dobu i v Africe, Karthágem procházela procesí Gallů²¹⁰ a blíže neurčený svátek slavil průvod tanečníků v Calamě²¹¹. Ve Faleriích v Latii se svátek znovuzrození Osíridova každopádně slavil v roce 417²¹². Po Antiochei se před

neprátelskou (k čemuž citoval i problematický úvod *Cod. Theod.* XVI 10,22, k němuž srv. výše str. 27 s pozn. 162), k čemuž jsem nicméně sám výše (str. 27 s pozn. 162 a 163) zaujal postoj opačný. Právě ten ale případná možnost existence pohanských spolků podle mě podporuje, tím spíše, že o jejich existenci dříve v 5. stol. ani později mi není známo nic, čehož vysvětlení podle mě tkví právě v tom, že se jednalo pouze o dočasné povolení dosažené tehdejšími proponenty tolerantní politiky (k nimž srv. výše str. 27n. pozn. 163), později ovšem odvolané. S Wilkenem nicméně souhlasím v tom, že dotyčné spolky jistě byly úřady přísně sledované, jak ostatně naznačuje i probraný papyrus. Stejně tak ovšem gesto dotyčného ručitele, jistě křesťana, je dalším střípkem do mozaiky naší představy vzájemných vztahů přímo členů obou komunit, které nemusely být jen negativní, protože ručitel v textu zdůrazňuje, že se zaručuje *ἐκουσία καὶ ἀθῆραιπρέτω γνῶμη* (vers. 8), přičemž nevíme, jak by s Aureliem Sotou bylo naloženo v případě, že by se tak nestalo, ale možnost jeho omezování v mnohem větší míře jistě nelze vyloučit.

²⁰⁵ O jejichž oficiálním tolerování ve 4. stol. nás dosti otevřeně informuje AVGVSTIN. *Epist.* 29,9.

²⁰⁶ Viz níže str. 92nn.

²⁰⁷ Srv. CLAUDIAN. *De IV cons. Honor. Aug.* 570-577. Místo takto alespoň interpretuje GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 194.

²⁰⁸ Srv. CYRILL. ALEXANDRIN. *Comment. in Isae. prophet.* II tom. III col. 441AB [PG LXX].

²⁰⁹ ASTERIVS AMASENVS *Hom. adv. Kalend. fest.* [PG XL]; NILVS ANCYR. *Epist.* III 252.

²¹⁰ Srv. AVGVSTIN. *De civ. Dei* VII 26 init. Další soudobé narážky na zřejmě stále aktuální praktikování tohoto kultu jsou PS.PAVLIN. NOLAN. *Poem. ult.* 88 a *Carm. ad sen.* 6-19.

²¹¹ A to contra recentissimas leges, jak zdůrazňuje AVGVSTIN. *Epist.* 91,8, rozčilující se vzápětí nad tím, že poté, co průvod procházel před dveřmi kostela a místní klerikové se ho pokoušeli zastavit, vznikly nepokoje, které po několika dnech, i vinou nečinnosti místních úřadů, jimž místní biskup marně připomínal aktuální legislativu, vyvrcholily zapálením kostela. V následujícím paragrafu pak Augustinus odhaluje příčinu, vlivní lidé v obci totiž byli pohané, srv. AVGVSTIN. *Epist.* 91,9. Nikoli nezajímavé je nicméně i to, že když Augustinus do Calamy přijel místní křesťany uklidnit, neodmítl jednat na jejich vlastní žádost i s pohany, byť bohužel z jeho obecných formulací nepoznáme, proč a o čem přesně (srv. AVGVSTIN. *Epist.* 91,10).

²¹² Srv. RVTEL. NAMAT. *De red. suo* I 371-376. MATTHEWS, *Aristocracies*, str. 353 vyslovil zřejmě oprávněně podezření, že oslavy probíhaly „not without the encouragement ... of some local landowner of conservative sympathies“.

II, Příklad tolerance vůči pohanům

rokem 449 jacísi tanečníci pohybovali zřejmě zcela běžně, a to dokonce za souhlasného zájmu vlivných postav města, z nichž přinejmenším jedna je výslovně označena za pohana²¹³. V Římě 5. stol. se stále slavila každopádně *Lupercalia* a vyloučeny nejsou ani svátky další, a to i ve století následujícím²¹⁴. V Konstantinopoli i dalších městech se svátek *Brytai* slavil až do roku 501, kdy teprv byl zrušen Anastasiem, a to navíc poté, co právě Konstantinopolit'ané nerozpakovali dosti vehementně vystupovat proti vnějším zásahům do oslav²¹⁵. Procesí v čele s dvouhlavým bohem Ianem v den Kalend ve Filadelfeii zmiňuje ještě Ióánnés Lýdos²¹⁶ a tentýž autor naráží i na někoho, kdo kdesi stále slavil *Isidis nauigium*²¹⁷. Ióánnés Malalás prohlašuje zase o *Brumaliích*, že jsou ἐν τῇ Ῥωμαίων πολιτείᾳ stále slavena, a to způsobem, jehož zavedení připisuje Romulovi²¹⁸. Tentýž svátek slavený v Gaze za vlády Iustinianovy zřejmě dobře ilustruje snahu transformovat tento fenomén do přijatelné podoby, ba vytvořit vazbu na nový režim, stejně jako to, že sílu původní tradice se nejspíše příliš zlomit nedařilo, v tomto případě samozřejmě k nevoli místních církevních představitelů²¹⁹. Naopak o pořádání Maiúmy

²¹³ Srv. níže str. 123 v pozn. 22.

²¹⁴ Ke konání *Lupercalií* srv. výše str. 31 v pozn. 183, k jejich odstranění koncem 5. stol. níže str. 191. Dle SALZMAN, *On Roman Time*, str. 239 s pozn. 27 nicméně mohlo jejich už ovšem neoficiální slavení pokračovat i nadále v 6. stol., v němž je dle ní pro Řím doloženo konání jiných tří svátků, totiž *Isidis nauigium*, *Natalis Martis* a *Volcanalií*. Problémem však je, že v literatuře k tomu citované nenacházím doloženo konání ani jednoho z nich, alespoň tedy nikoli v kýženém 6. stol. v Římě. K *Isidis nauigium* je citován DEGRASSI, *Inscriptiones Italiae*, XIII 2, str. 420, jímž je ovšem pouze konstatováno, že se tento svátek slavil „*maxima laetitia per totum orbem*“ až do poloviny 6. stol., k čemuž je ovšem citován nápis z roku 1 či 2 n. l. Z ostatních pramenů citovaných *tamtéž*, str. 419n. zaslouží pozornost IOANN. LYD. *De mens.* IV 45, který skutečně zmiňuje jakési ἔτι καὶ νῦν τελοῦντες ... Πλοιοαφέσια, sice bez geografického upřesnění, nicméně že by reflektoval zrovna situaci Říma není příliš pravděpodobné, tu naopak zřejmě reflektovali Ausonius, Claudianus či Vegetius, jež zase ovšem nelze považovat za svědky 6. stol. Pokud jde o *Natalis Martis*, dokládá pramen, který Salzman uvádí, jeho slavení v severní Itálii v polovině 10. století (srv. níže str. 204 s pozn. 40), což pro situaci v Římě století šestého zakládá spíše pravděpodobnost, ale nikoli jistotu. K *Volcanaliím* je citován opět DEGRASSI, *cit. dílo*, str. 500n., kde ovšem žádnou indicii jejich konání ještě v 6. stol. opět nenalézám, pouze o jejich zrušení císařem Macrinem v roce 217 a obnovení hned v dalším roce a dále citace opět z Ausonia a pseudopaulinovského *Poema ultimum*, snad reflektující jejich současnost. K slavení, tentokrát jistému, Kalend a *Brumalií* ještě v polovině 8. stol. srv. výše str. 44.

²¹⁵ Srv. výše str. 32n. v pozn. 195.

²¹⁶ IOANN. LYD. *De mens.* IV 2.

²¹⁷ Srv. citaci z něj výše na této str. v pozn. 214.

²¹⁸ Srv. IOANN. MALAL. *Chronogr.* VII 7 [p. 179 Dindorf]. CRAWFORD, *De Bruma et Brumalibus festis*, str. 373 reprodukoval Malalovu formulaci slovy „*in Romanorum civitate*“ a dodal, že měl zřejmě na mysli Konstantinopolis, já bych však dal přednost významu „v říši Římanů“. To by nicméně Konstantinopolis samozřejmě nevyklučovalo, tím spíše, že na to, že se jí oslavy týkaly, ukazuje dobrý Crawfordův postřeh, totiž že jejich stále aktuální konání zmiňuje i AGATH. MYR. *Hist.* V 3,2 τὰ ὑπὲρ τῶν ὀνομάτων συμπόσια ἐτελεῖτο, a to ve zprávě týkající se roku 550 dle Crawforda, ale Konstantinopole každopádně. Tentýž badatel (str. 371) však také prohlásil Malalův popis průběhu oslav za odvozený až právě z jeho současnosti.

²¹⁹ Srv. CHORICIVS GAZAEVS *Orat. in Iustinian. Brumal.* passim a k tomu LITSAS, *Choricus of Gaza and His Descriptions of Festivals at Gaza*, str. 427nn., zejm. 429n. a 434n., dle nějž se Chorikios snaží vzbudit dojem absolutní nezávadnosti oslav a jejich účelu v demonstraci loajality obyvatel k císaři i jeho dvoru. Litsasovo podezření, že některé příliš tradiční aspekty oslav, vyvolávající zmíněnou církevní nevoli, však Chorikios zamlčuje, potvrzuje nejen jím zaznamenaná a oproti ostatním svátkům výjimečná neúčast biskupa Markiána při oslavách, ale i IOANN. LYD. *De mens.* IV 158 τὸ γὰρ κατ' ὄνομα χαιρετίζειν ἐν τοῖς Βρουμαλίοις νεωτερόν ἐστι· τὸ δὲ ἀληθέστερον, ἐξ οὗ καὶ ἡ ἐκκλησία ἀποτρέπεται αὐτά, Κρονίας ἑορτὰς αὐτὰς

II, Příklad tolerantního postoje vůči pohanům

v Gerase v roce 535 místním *comitem* [...]soiem jsme informováni veřejným nálezem²²⁰, čímž pádem ale asi nelze počítat s tím, že by si stále zachovávala mnoho, vůbec-li něco, ze svého původního smyslu. Ještě koncem 6. stol. se však v Hispanii slavily Kalendy a *Volcanalia*²²¹ a opět Kalendy, *Vota* a opět *Brumalia* řešil mezi jinými už zmíněný konstantinopolský koncil *in Trullo* ještě koncem století sedmého²²².

Zajímavým, leč těžko postižitelným pramenem je v tomto smyslu i *Laterculus anni CCCCXLIX* sepsaný v letech 448-449 křesťanským spisovatelem Polemiem Silviem a věnovaný lugdunskému biskupovi Eucheriovi. Ačkoli se totiž jeho autor vůči pohanství

λέγουσιν. Právě *Brumalia* přesto jsou dobrou ukázkou ošetnosti tohoto fenoménu jako celku, CRAWFORD, *De Bruma et Brumalibus festis*, str. 375n. totiž cituje několik pramenů, z nichž plyne, že je později v 9. a 10. stol. skutečně slavili Kaisar Bardas, císař León VI., jeho manželka Zoé, bratr Alexandros a CONSTANT. PORPHYROGEN. *De cerim. aul. Byzant.* II 18 [vol. I p. 601sq.; 605sq.; 606 Reiske] zevrubně popisuje oslavy (s přípitkem Bohorodičce) na dvoře Leonta VI., Michaéla III. a své vlastní obnovení oslav po zákazu Rómánem Lakapénem (k němuž srv. výše str. 38 s pozn. 217). Tento zákaz však byl, jak už bylo řečeno, motivován při nejmenším navenek pohanským původem svátku. Další pramen připisuje jeho slavení i Kónstantínovi Koprónymovi v 8. stol., a byť je to pramen vůči němu nepřátelský, zmiňuje některé detaily, z nichž se nezdá, že by šlo o nějakou jen od boku střelenou pomluvu, srv. STEPHAN. DIACON. *Vit. S. Stephan. iun.* col. 1169B [PG C] ὁ δὲ φερώνυμος Δράκων καὶ τυραννώδης βασιλεὺς, ὁ πᾶσαν Ἑλληνικὴν σπονδὴν μυσσαρωτάτως ἐκτελῶν, τὸ κατ' ἐκεῖνο καιροῦ Βρουμάλιον, ἤτοι ἑορτὴν δαιμονιάδῃ, ἐξετέλει, Διόνυσον καὶ Βροῦμον εὐφημῶν εἰς τὴν αὐτὴν τελετὴν, ὡς τῶν σπερμάτων καὶ τοῦ οἴνου γενεσιουργός. Níže v textu navíc hagiograf upřesňuje dobu světceva úmrtí do období, kdy *παρὰ τῶν φιλοδαιμόνων ἐκπομπεῦται Βρουμαλιστῶν* (*ibid.* 1180A [PG C]). Císaře samotného bych však ze slavení pohanského svátku sám nepodezíral ani v nejmenším, a to především proto, že i přes své zneuznání pozdějšími theology byl jeho ikonoklasmus veden snahou pochopit správněji křesťanské náboženství a zbavit je případných deformací pohanstvím. Přesto se mi nezdá, že by na tuto zprávu šlo nahlížet tak jednoduše, jak to činí HALDON, *Byzantium*, str. 334, který prohlásil nejen *Brumalia* slavená na dvoře Kónstantínově, ale i pohanské zvyky probírané koncilem *in Trullo* za pouhé pokračování tradičních rituálů, bez jakékoli vazby k pohanskému kultu. Podle mého názoru jsou tyto zprávy spíše odrazem tehdejší už blíže nepostižitelné reality, v níž ovšem tyto projevy nejsou pouhým pokračováním tradice. Poslední zajímavá zpráva se objevuje u autora 10. stol. Symeóna Logotheta a v tomtéž znění i u Kedréna, srv. SYMEON MAGIST. ac LOGOTHET. *Chron.* cit. e MS apud DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis*, tomus secundus, Appendix ad Glossarium, col. 45 (ani v jedné ze dvou dosažitelných edic příslušné pasáže tohoto problematického textu, tedy Bekkerově v *CSHB* vydané pod jménem ‚Leonta Grammatika‘ a zcela recentní Wahlgrenově, tuto pasáž nenacházím) ≈ GEORG. CEDREN. *Hist. comp.* 147D [I p. 259 Bekker] ἐπετέλεσε (sc. ὁ Φωμόλος) δὲ καὶ τὰ καλούμενα βρουμάλια, καθάπερ οἱ γεωργοὶ μετὰ τὴν γηπονίαν ἀναπαυόμενοι ἀμοιβαδὸν ἑαυτοὺς ἀπέτρεφον πανηγυρίζοντες καὶ ἀγραυλοῦντες ἐπὶ τοῖς ἀλλήλων ὀνόμασιν. CRAWFORD, *cit. dílo*, str. 390 toto místo komentoval, ovšem ne zcela jasně, ale zřejmě považoval první část této zprávy o Romulovi za převzatou z Malaly (srv. v předch. pozn.), druhou o tom, že se svátek dosud slaví na venkově, však z jiného pramene, ovšem s tím, že vztahovat se má k době byzantské a nikoli římské. Současně se domníval, že oslavami rolníci napodobovali císaře a senátory, s odkazem na zprávu Lýdovu (cit. výše v této pozn.) však počítal i se zachováním starých prvků. Sám bych mu dal za pravdu především v tom druhém. Konec oslav na venkově přinesl dle Crawforda (str. 393) zákaz Rómána Lakapéna (srv. výše str. 38) a ani v císařském paláci kvůli jejich ceně na Kónstantína Porfyrogennéta nikdo nenavázal.

²²⁰ *AE* 1903, č. 331.

²²¹ Srv. MARTIN. BRACAR. *De correct. rust.* 10 a 16. K původu tohoto spisu i vyjádření moderních autorit k charakteru jevů, které popisuje, srv. níže str. 93 v pozn. 261. Opět mi není jasný výklad SALZMAN, *On Roman Time*, str. 239, která o Hispanii 6. stol. tvrdí, že v ní máme dosvědčeno konání jakéhosi svátku Herculova, a přitom odkazuje na tutéž moderní autoritu, na níž je v této pozn. odkázáno a která se Martinovým spísem stručně zabývá. O svátku Herculově se však ani ona ani samotný Martinus nezmiňují.

²²² Srv. výše str. 43 s pozn. 254 a ke Kalendám dále ROCHOW, *Die Passio des Hl. Dasius (BHG 491)*, str. 236nn., jejíž přesvědčení, že tzv. *Acta sancti Dasii* s exkursem tepajícím stále aktuální slavení Kalend (v tomto případě explicitě řečeno, že křesťany) mohla a spíše i vznikla až v 7. stol. (a nikoli v pátém), dost možná v době nepříteli vzdálené od konání koncilu, považují za oprávněné.

II, Příklad tolerantního postoje vůči pohanům

lehce vymezuje²²³, zaznamenal současně ještě poměrně mnoho pohanských svátků. To sice, na rozdíl od výše²²⁴ uvedených přímých svědectví, nelze považovat za přímý doklad jejich stálého slavení, M. R. Salzman však možnost, že se v nějaké formě alespoň v Gallii stále slavily, považuje za pravděpodobnou²²⁵, ovšem zdůrazňujíc ztrátu jejich původního náboženského významu ve smyslu, jenž je nastíněn výše²²⁶.

Nerušená existence pohanů

Z dalších zpráv se dovídáme alespoň o nerušené existenci pohanů. Silné postavení měli nepochybně v Římě, zvláště ještě na samém počátku 5. stol., což jednak plyne z již probraných zpráv²²⁷ a jednak lze poukázat i na další²²⁸. Tento fakt bývá většinou spojován s tradicionalismem pohanské senátní aristokracie, s čímž se i přes moderní námitky ztotožňují²²⁹. Spornějšími otázkami je, co lze stran postavení, či vůbec existence soudobých pohanů vyvodit z toho, že ve třicátých letech 5. stol. sepsal Macrobius svá *Saturnalia*²³⁰, a že na přelomu let šedesátých a sedmdesátých stálo

²²³ Srv. POLEM. SILV. *Laterc. a. CCCXLIX* praef. [*Chronica minora* I, p. 518] *dierum necessum non fuit ... ut stulte gentiles locuntur nomina designari, quoniam nullius rei nisi septenarii propter reuolubiles ebdomadas numeri, sicut scriptura caelestis edocuit, appellatione censetur.*

²²⁴ Srv. výše str. 85nn.

²²⁵ SALZMAN, *On Roman Time*, str. 242n. poukazuje na Silviovu inkonzistentnost ve vynechávání pohanských svátků (jež by mohla právě aktuálním stavem jejich provozování být motivována spíše než Silviovým antikvářskými zájmy) a na situaci nastíněnou výše (str. 42) i níže (str. 93 s pozn. 260) četnými poukazy na akta galských koncilií konaných v 5. i 6. stol., která dle ní pokračování pohanských svátků v Gallii dosvědčují. Situaci srovnává i s Afrikou, kde bývalí pohané taktéž opouštěli své staré zvyky, včetně účasti na pohanských slavnostech, jen neradi a těžce, srv. AVGVSTIN. *De catech. rud.* 25,48.

²²⁶ Srv. výše str. 85 a SALZMAN, *On Roman Time*, str. 243nn., kde si všímá Silviovu tendence zdůraznit při vysvětlení původu těch svátků, které nevynechal, jejich historický aspekt před kultickým významem.

²²⁷ Srv. výše str. 55n. a též výše str. 83 reakci pohanů na dobytí Říma Alarichem v roce 410, již lze jistě bez obav spojovat s tímto městem a místními pohany.

²²⁸ V době Radagaisova vpádu veřejně požadovali návrat k tradičním kultům, srv. OROS. *Hist. adv. pag.* VII 37,6-7 a k tomu AVGVSTIN. *De civ. Dei* V 23. Zpráva HIERON. *Epist.* 107,1 z roku 403 moc důvěryhodná není: *fiunt, non nascuntur Christiani. auratum squallet Capitolium, fuligine et aranearum telis omnia Romae templa cooperta sunt, mouetur urbs sedibus suis et inundans populus ante delubra semiruta currit ad martyrum tumulos.*

²²⁹ Námitky Brownovy a Barnesovy srv. výše str. III s pozn. 11 a str. VI v pozn. 21, ovšem s tím, že především ten druhý se vyjadřoval k situaci aristokracie římské říše jako celku. LOMMATZSCH, *Litterarische Bewegungen in Rom*, str. 179n. naopak dle mě oprávněně poukázal v souvislosti s počinem Tamesia Olympia Augustia, k němuž srv. níže str. 162n. pozn. 244, na „*noch so umfangreiche Opferwilligkeit der römischen Nobilität*“ a odkazoval i na AVGVSTIN. *Confess.* VIII 2,3 (cit. i s komentářem výše str. 24 v pozn. 141) a *Carm. contr. pagan.* 23-24 (lze ale dodat i narážku na egregii proceres *ibid.* 106). Nesouhlasím ovšem s Lommatzschovým hodnocením (str. 180 pozn. 2), že aristokracie v bohy s výjimkou Mithry nevěřila, ale bojovala za tradici.

²³⁰ K dataci vzniku *Saturnalií* právě v této době i otázce Macrobiova vlastního náboženského přesvědčení srv. výše str. 58 s pozn. 70 a 71. Názor Cameronův se ovšem vyvíjel i v této otázce, nejprve (CAMERON, *The Date and Identity of Macrobius*, str. 36) pouze neviděl důvod se domnívat, že by *Saturnalia* měla být určena výhradně pohanskému publiku, později (TENTÝŽ, *Pagans*, str. 120) už ale byl stran i jen pouhé existence pohanů v té době přesvědčen o jejich téměř nicotném významu: „*writing as he was for Christian readers*“. Spíše opačného, a to nejen na základě *Saturnalií*, a tím podle mě případnějšího názoru byl HEDRICK, *Silence*, str. 86. Dále srv. výše str. 58n. v pozn. 71 k tomu, že pohan Macrobius v *Saturnaliích* zmiňuje prvek výrazně přítomný v křesťanské tradici, zřejmě ovšem nevědomě, což podle mě ukazuje na to,

II, Příklad tolerantního postoje vůči pohanům

pohanskému filosofovi Severovi za to alespoň vrátit se do Říma a přijmout *praefecturu Vrbi*, eventuálně plánovat pohanský revival²³¹. Ani zákaz papeže Leona Magna účastnit se pohanských obětních hostin se právě Říma možná týkat nemusel²³², ovšem vzhledem k tomu, že jinde existenci pohanů tentýž papež nepřímo zmíní²³³, to každopádně možné, ba spíše pravděpodobné je. I pozdější zprávy jsou nejednoznačné, pro 5. i 6. stol. jsme sice informováni o konání oslav pohanských svátků, ne všichni však už zřejmě chápali jejich náboženský charakter²³⁴. Při stejné příležitosti jsou však zmiňováni i přímo pohané, ovšem jednou spíše posměšně jako něco, co už ani neexistuje, podruhé však způsobem, který s jejich existencí naopak počítá²³⁵. V době Belisariových válek s Góty si možné přítomnosti pohanů všiml Prokopios, samotnému mu však nepřišlo na mysl, že by se skutečně mělo jednat o pohany²³⁶.

Značně pohanský byl na počátku 5. stol. i sever Itálie, což biskupa v Taurinu Maxima jednak přivedlo ke zděšení a jednak přimělo k mohutné propagaci jejich

že rys typický pro pohany konce 4. stol., tedy že křesťanství ignorovali nejen ve svých spisech, ale v podstatě i ve skutečnosti, mohl přetrvávat i v době Macrobiově. Přítomnost pohanů v prominentním postavení v Římě poloviny dvacátých let 5. stol. nepodceňoval ani TREADGOLD, *Historians*, str. 91, když se domníval, že historik Olympiodóros z Théb (k němuž srv. výše str. 47n.) získával během svého pobytu na západě a v Římě, kam se měl dostat v rámci expedice vyslané na západ Theodosiem II., aby odstranila usurpátora Iohanna a dosadila na trůn Valentiniana III., a během níž zřejmě pro císaře mapoval události na západě, informace přímo od protagonistů těchto událostí, z nichž mnozí byli pohané. Po těchto informátorech pátral TENTÝŽ, *The Diplomatic Career and Historical Work of Olympiodorus of Thebes*, str. 724nn., kde uvažoval o Stilichonovu rádcí, právníkovi Iustinianovi (ZOS. V 30,4-5), členu poselstva k Alarichovi v roce 408 Ióannovi (ZOS. V 40,2), Palladiovi, který měl na starosti shromáždění výkupného pro Alaricha od římských aristokratů (ZOS. V 41,5), a kteří oba později zastávali další úřady včetně *praefecturae praetorio*, dále o *comitovi rei privatae* Heliocratovi, který měl v letech 408-409 konfiskovat majetek Stilichonových stoupenců, v čemž si počínal liknavě, a tak ho zachránil pouze asyl kostela, do nějž se utekl (ZOS. V 35,4; 45,3-4), a o Ioviiovi, členu poselstva galského usurpátora Constantina III. k Honoriovi v roce 409 (ZOS. VI 1,1-2). U žádného z nich však o tom, že by měl být pohan, v tu chvíli nepřemýšlel, pouze jejich výčet uzavřel poznámkou, že všichni „*seem to have held views endorsed by Olympiodorus*“. Olympiodóros sám pohan byl (srv. výše str. 48) a o prospěšnosti tradičních kultů pro stát se na několika místech zmínil (srv. níže str. 151 s pozn. 168 a str. 171 s pozn. 294 a 295), Treadgold nicméně žádnou z těchto zpráv s některým z těchto informátorů nespojuje. Trochu jinou představu o právě jejich původu měl ovšem PASCHOUD, *Note sur les relations de trois historiens des IV^e et V^e siècles*, str. 315n., i ta však konec konců při nejmenším s přítomností pohanů v Římě alespoň krátce po jeho pádu v roce 410 počítá. K situaci let třicátých pak srv. ještě jednu indicii níže str. 119 v pozn. 10.

²³¹ Srv. výše str. 60 a k tomu i výše str. 31 s pozn. 181.

²³² Srv. výše str. 45 a 79.

²³³ A to v souvislosti s jiným pohanským zvykem, uctíváním vycházejícího slunce z vyvýšených míst, jehož se dle LEO MAGN. *Serm.* 27,4 dopouštějí nonnulli etiam Christiani (k čemuž a zejména jejich výmluvné motivaci srv. níže str. 92 v pozn. 257), ovšem nejen oni.

²³⁴ K *Lupercaliūm* v tomto ohledu srv. níže str. 191, k situaci jako takové výše str. 86 s pozn. 214.

²³⁵ Srv. níže str. 191 v pozn. 403.

²³⁶ Dle informace PROCOP. CAES. *Bell. Goth.* I 25,18 se totiž jacísi Římané během Vitigova obléhání Říma pokusili otevřít brány Ianova chrámu, k čemuž dále srv. Prokopiov komentář *ibid.* I 25,23-24. Tentýž autor se později zmiňuje i o senátorovi, jehož slyšel šířit okolnosti vzniku věštby vydané jakýmsi Etruskem, které se prý původně všichni vysmáli (PROCOP. CAES. *Bell. Goth.* IV 21,10-11; 21,15-17), nicméně z Prokopiova podání není jasné, jakou motivaci k tomu dotýčný senátor měl, respektive zda i on patřil k těm, kdo věštbě nevěřili a zapamatoval si ji jako kuriositu, nebo zda eventuálně neměl motivaci jinou.

obracení coby prvořadého a neodkladného úkolu každého křesťana²³⁷. Liknavost při obracení místních pohanů vyčítá svým souvěrcům i biskup Brixie Gaudentius²³⁸. O úspěchu praktické realizace jejich výzev však nic konkrétního nevíme²³⁹.

V Africe, v byzacenské Colonií Suffectaně si pohané dokonce troufli vyvolat pouliční bitku a zabít 60 křesťanů, protože jim byla zničena či ukradena socha Hercula. Aféra samozřejmě politování hodná je nicméně pro nás tím zajímavější, že dobře ilustruje, že imperiální protipohanské zákony byly vnímány jako samozřejmě vymahatelné, a pokud jako zde vymáhány nebyly, byla to zásluha místních úřadů obsazených ještě pohany a nikoli tolerantního přístupu křesťanského státu²⁴⁰.

Dostatečné množství pohanů, aby byli schopni dosáhnout toho, že i na přelomu 4. a 5. stol. snad bylo, ovšem opět ve spolupráci s pohanským úředníkem, možné pohnat před soud ničitele chrámů a soch, žilo v egyptské Pánopoli a blízké vesnici Pleuit²⁴¹.

Velmi bezstarostně se v roce 395 cítili i obyvatelé pohanských vesnic v okolí Gazy. Nově ustanovenému biskupovi Gazy Porfyriovi se totiž nerozpakovali zpříjemnit cestu do nového působiště tím, že mu ji zasypali bodláky a trním, lili na ni močůvku a zamořovali ji smrdutým dýmem²⁴². Ani pohanským studentům práv v Bérytu nebylo na konci 5. stol. nijak ubližováno, ačkoli pramen několikrát naráží na to, že se o nich všeobecně vědělo, a líčí i aféry, k nimž se nachomýtli, ovšem vyvázli z nich bez trestu²⁴³. Tuto atmosféru zračí i jedna sice literární postava, ta však může být modelem, dle něž je možné si případné podobné historické dobře představit. V dialogu *Ammónios Zacharie*

²³⁷ Srv. MAXIM. TAVRIN. *Serm.* 91,2 a dále *ibid.* 106,2; 107; 108 i poněkud mírumilovnější MAXIM. TAVRIN. *Tract. IV. contr. pagan.*

²³⁸ Srv. GAUDENT. BRIXIAN. *Serm.* 13 [PL XX col. 940B-941A]. I jeho varování místních neofytů před stykem s čímkoli pohanským, přičemž vyjmenovaných možností je nemálo, působí jednoznačně dojmem aktuálně hrozícího nebezpečí, srv. *ibid.* 4 [PL XX col. 870A-871A].

²³⁹ Srv. i výše str. 61 v pozn. 82, kde Rutilius Namatianus nejspíše odkazuje k pohanskému charakteru provincie Etrurie ještě v roce 417.

²⁴⁰ Srv. AVGVSTIN. *Epist.* 50. Augustinus je v tomto smyslu vůbec dosti instruktivním pramenem, k čemuž srv. výše str. 85 s pozn. 211. Navíc i nepřímo reflektuje i pomalou christianisaci Afriky i starosti, které tento fakt místním křesťanům působil, srv. AVGVSTIN. *Enarr. in Psalm.* 54,13 *ille nobilis si christianus esset, nemo remaneret paganus. plerumque dicunt homines: nemo remaneret paganus, si ille esset christianus. plerumque dicunt homines: et ille si fieret christianus, quis remaneret paganus?*

²⁴¹ *Divers. frag. (incert. oper.) frag. B De abbate Senuti [MSHEC I p. 238] = ZOEGA, Catalogus codicum copticorum*, str. 377. K možné nespolehlivosti zprávy jako celku však srv. níže str. 95 s pozn. 276.

²⁴² Srv. MARC. DIACON. *Vit. S. Porphy.* 17 a dále níže str. 167 k Porfyriovi, který se vzápětí v Gaze pokusil místním pohanům přistříhnout křídélka dosti rasantně, nicméně i tam uspěl, zejména pokud jde právě o lidské zdroje, jen částečně.

²⁴³ Narážky na jejich pohanství srv. výše str. 79 v pozn. 172, na jejich všeobecně známý zájem o magii u ZACHAR. MYTILEN. *Vita Severi* p. 57; 59 a 66 [POR II]. K aférám srv. výše str. 79 s pozn. 172 a především níže str. 176n., zejména osud tří konkrétních, studentů Ióanna Gnafea z egyptských Théb a Chrýsaoria z Trallů a profesora práva Leontia, kterému byl po jeho zatčení a za rozjitřených davových vášní zcela vědomě umožněn útek.

II, Příklad tolerantního postoje vůči pohanům

z Mytilény totiž vystupuje žák alexandrejského pohanského filosofa Ammónia, který sám lehce tíhl k pohanství a tyto své názory se nezdáhal prezentovat před svými křesťanskými spolužáky²⁴⁴.

Když v roce 540 ušetřil perský král Chosroés Karrhy, odmítl výkupné, protože jejich obyvatelé nebyli ve většině křesťany²⁴⁵. V Antiochei prý v roce 551 předpověděli místní ἑλληνίζοντες zničení města zemětřesením²⁴⁶ a v roce 592 přímo pohané nejen že byli ve městě stále přítomni, ale leckteří nepřišli o své děti během epidemie moru, na což, jak sám přiznal, zehral křesťanský dějepisec, který takto ušetřen nebyl²⁴⁷.

Poznatek o existenci pohanů v Konstantinopoli v době počátku vlády Maurikiovy lze vytěžit i z pozdní zprávy značně hagiografického charakteru, dle níž Bohorodička sama potrestala pohany, kteří si na ni při hostině zanádaovali a vysmáli se křesťanské představě spásy²⁴⁸. Pokud bychom ji vzali doslova, konstatujeme, že pozemští křesťané, o něž nám jde, se na těchto pohanech násilí nedopustili²⁴⁹.

Nejisté případy

Pro některá další konkrétní místa je představa nerušené existence pohanů opět až výsledkem interpretace pramenů moderními badateli. Franz Cumont²⁵⁰ dosti rozumně předpokládal, že pohany zůstali ještě nějakou dobu poté, co v roce 397 zabili misionáře Sisinnia, Martyria a Alexandra, obyvatelé alpské Anagnie, přičemž zpráv o jejich dalším rušení už nemáme²⁵¹. Ulrich Wilcken zase na základě sebou zjištěné existence

²⁴⁴ Srv. ZACHAR. MYTILEN. *Ammon. ΥΠΟΘΕΣΙΣ* [p. 81sq. Boissonade], kde autor vysvětluje, že dialog sepsal na žádost svých přátel, před nimiž se v Bérytu φοιτητής τις Ἀμμωνίου ... καὶ ἡρέμα πρὸς ἑλληνισμὸν ἀποκλίνων, který do Bérytu přijel studovat právo, neobával τὰς ἑλληνικὰς τοῦ διδασκάλου περὶ τοῦ κόσμου προτείνειν ἀντιθέσεις. Tento φοιτητής pak je Zachariovým partnerem v dialogu samotném a jeho argumenty se nechá přesvědčit (srv. i níže str. 144 v pozn. 125 k dialogu a níže str. 143n. k Ammóniovi).

²⁴⁵ Srv. PROCOP. CAES. *Bell. Pers.* II 13,7. O silně pohanském charakteru tohoto města svědčí i označení Karrh za ἡ Ἑλλήνων πόλις v aktech chalkédonského koncilu, srv. *Concilium Chalcedonense*, actio XI 73,6 [ACO II 1,3 p. 25 vers. 3-4], a o tomtéž pro pozdní 4. stol. EGERIA *Itiner. vel Peregr. ad loc. sanct.* 20,8 a pro období vlády Valentovy THEODORET. *HE* IV 18,7.

²⁴⁶ *Vita S. Symeon. Styl. iun.* 78.

²⁴⁷ Srv. EVAGR. SCHOL. *HE* VI 23, kde se naráží na události zmíněné a datovatelné podle *ibid.* IV 29. Událost zmiňuje i *Vita S. Symeon. Styl. iun.* 233, kde je ovšem zmiňován jen jeden a navíc pouze podezřelý z pohanství. Výklad k těmto místům podává VAN DEN VEN, *Syméon*, II, str. 235 pozn. 2.

²⁴⁸ NICEPH. CALLIST. *HE* XVIII 33 [PG CXLVII col. 393C-396B] a stručněji GEORG. CEDREN. *Hist. comp.* 394BC [I p. 692sq. Bekker].

²⁴⁹ ROCHOW, *Strömungen*, str. 244 považovala tyto pohany za nominální křesťany, protože dle líčení obou autorů se s tresty na sebe uvalenými ztotožnili. Z toho pak vyvodila, že pouze zastávali stanoviska antických filosofů nebo dokonce jejich náboženské představy, a že tedy patřili k vyšším vrstvám. To vše samozřejmě možné je, nicméně vzhledem k charakteru podání obou historiků bych se já osobně do dalších úvah nepouštěl a spokojil bych se s konstatováním, že jsouc zasazena do mosaiky dalších níže (str. 127 v pozn. 38; str. 158 a možná i 200) probíraných zpráv, i tato potvrzuje existenci pohanů v Konstantinopoli konce 6. stol.

²⁵⁰ CUMONT, *Monuments*, I, str. 348 pozn. 7.

²⁵¹ Události popisuje ve dvou dopisech biskup blízkého Tridenta Vigilius, který misionáře do oblasti vyslal, srv. VIGILIVS TRIDENTINVS *Epíst.* 1–2 [PL XIII col. 549-558].

pohanských spolků odmítl explicitní opačné tvrzení Rufinovo k situaci v Oxyrhynchu počátku 5. stol.²⁵²

Gerald Browne pak dokonce egyptskou Pánopoli prohlásil za centrum pohanské intelektuální reakce proti křesťanství, což mu do určité míry schválil Alan Cameron, poukazuje na to, že z města pocházeli dva z nejmilitantnějších pohanů konce 5. stol., totiž Pampreprios a Hórapollón, současně však zdůrazňuje druhou stranu mince, totiž Bílý klášter stojící na druhém břehu Nilu, jehož archimandritou byl Sinúthios z Athribi²⁵³. Spíše než o nerušené by se zde proto dalo uvažovat o vytrvalé existenci pohanů.

Přežívání pohanských představ a zvyků

Zmínit je možno i přežívání některých pohanských představ, či dokonce zvyků u pravděpodobně už křesťanského obyvatelstva, a to i přes lamentaci církevních autorit, přímo ukázková je zejména ta Augustinova nad jeho současníky²⁵⁴. V 5. stol. se zase biskup Eusebios z Alexandreie obrací sice svým způsobem přesvědčivou, ale zřejmě i tak ne dosti účinnou argumentací proti víře, že každý člověk má na nebi svou hvězdu, která se rozsvítí při jeho narození a spadne, když zemře²⁵⁵. Sinúthios z Athribi vytkl komusi, že v jeho přítomnosti projevil zájem o zakrácání havrana, který se nad nimi objevil, zda může zvěstovat dobrou zprávu, a všechny, kdo praktikují věštění z letu ptáků, slunce, měsíce a hvězd, prohlásil za „*méchants paiens*“²⁵⁶. Papež Leo Magnus si v polovině 5. stol. stěžuje na to, že se někteří křesťané chodí po návštěvě Petrovy basiliky poklonit vycházejícímu slunci²⁵⁷. Etruskové se ještě v době Prokopiově věnovali

²⁵² WILCKEN, *Ägypten*, str. 410n., k čehož kontextu srv. výše str. 84, odkud (zejm. z pozn. 202) je ovšem patrné, že právě to, že dotyčné spolky byly vskutku pohanské, není úplně jisté. Nicméně ano-li, pak by se zcela nedůvěryhodným stalo tvrzení RVFIN. *Hist. monach.* 5 [PL XXI col. 409A] nullus enim ibi inuenitur aut haereticus, aut paganus, sed omnes ciues Christiani, omnes catholici.

²⁵³ Srv. CAMERON, *Empress*, str. 220. K Pamprepriovi srv. výše str. 50n., k Hórapollónovi níže 144n. a 145n. a k tomu ZACHAR. MYTILEN. *Vita Severi* p. 32 [POr II], dle něž byl alexandrejskými křesťany zván Psýchapollón, ale také níže str. 103n. s pozn. 310, k Sinúthiovi níže na této str. a dále str. 95; 151n.; 171n. a 175 s pozn. 315 a k Pánopoli jako takové výše str. 90, níže 113 s pozn. 360 a str. 151n.

²⁵⁴ Srv. AVGVSTIN. *De morib. eccles. cathol. et de morib. manich.* I 34,75. Toto dílko sice Augustinus sepsal už těsně před svým odchodem z Říma v roce 388, lze však předpokládat, že stav, jak jej popisuje, se měnil jen pozvolna, což ostatně, alespoň pro Afriku počátku 5. stol. potvrzuje jednak opět sám AVGVSTIN. *De catech. rud.* 25,48 a *Enarr. in Psalm.* 88,II,14 a jednak SALVIAN. *De gubern. Dei* VIII 2.

²⁵⁵ EVSEB. ALEXANDRIN. *Sermo* 22 [De astronomis] 1 [PG LXXXVI col. 453AB] poukazuje na to, že v době, kdy jedinými lidmi byli Adam a Eva v ráji, musely by na nebi být pouze dvě hvězdy, a v době potopy světa jen osm. Na toto místo odkazuje CUMONT, *After Life in Roman Paganism*, str. 92, a to společně s dalším, velmi instruktivně demonstrujícím rozšíření této víry už dříve mezi pohany, totiž PLIN. *Nat. hist.* II 8,28.

²⁵⁶ BĚSA *Vita Sinuthii* p. 78-79 [MSHEC I].

²⁵⁷ Nicméně jednak nejen křesťané (k čemuž srv. výše str. 89 s pozn. 233) a jednak i v jejich případě vidí Leo pro nás zajímavou motivaci, srv. LEO MAGN. *Serm.* 27,4 quod fieri partim ignorantiae uitio, partim paganitatis spiritu.

II, Příklady tolerantního postoje vůči pohanům

předpovídání budoucnosti²⁵⁸. Když byla v roce 540 dobyta Antiocheia Peršany, spatřoval v tom křesťanský autor trest za pohanské praktiky jejích obyvatel²⁵⁹. A to, že leckteří obyvatelé Hispanie a Gallie neviděli ještě ani koncem 6. stol. problém v tom, provozovat nadále své tradiční zvyky i po přijetí křtu, jsme už jednak informováni ze synodálních akt²⁶⁰, jednak nad tím lkali hispanský biskup Polemius²⁶¹ a papež Gregorius Magnus²⁶². V Hispanii to snad před rokem 587 a Rekkaredovou konversí ke catholicismu bylo místní ariánskou církví trpěno zcela oficiálně, lze-li ovšem věřit slovům vyslance krále Leuwigilda referovaným katolickým dějepiscem²⁶³. Tentýž

²⁵⁸ Srv. PROCOP. CAES. *Bell. Goth.* IV 21,16.

²⁵⁹ *Vit. S. Symeon. Styl. iun.* 57.

²⁶⁰ Srv. výše str. 42 případy, kdy jsou přijatá opatření směřována vůči pohanům či kryptopohanům, zde však lze poukázat i na ty, kdy jsou terčem pouze původem pohanské praktiky provozované křesťany, tedy např. synodou v Arelate v roce 455 zapovězené obětování pokrmů na hrobech zemřelým (*Concilium Arelatense III*, canon 5 = *Capitula collecta a Martino episcopo Bracarense*, capitulum 69 [SCNAC IX col. 857 a srv. i *ibid.* VII col. 907sq. ke koncilu samotnému, jehož kánony ovšem chybí]), synodou v Arelate v roce 524 odsouzené zaklínání se při zatmění měsíce, zařikávání pomocí bylin a slavení nového roku pohanským způsobem (*Concilium Arelatense IV, Decretalia ex Burchardo aliisque*, Lib. X cap. 33 [SCNAC VIII col. 631]), synodou v Turonu v roce 567 pouze konstatované slavení nového roku, a to s důtklivým zdůvodněním, že Ianus byl pouhý člověk, sice král, ale také pohan, avšak v žádném případě bůh, a dále obětování pokrmů zemřelým a pojidání jídel zasvěcených démonům (*Concilium Turonense II*, canon 22 [SCNAC IX col. 803]), synodou v Bracare v roce 572 zmíněné uctívání živlů a pozorování drah nebeských objektů či zařikávání pomocí léčebných bylin (*Concilium Bracarense III*, canones 20 a 21 = *Capitula collecta a Martino episcopo Bracarense*, capitula 72 a 74 [SCNAC IX col. 857sq.]), a synodou v Autissiodoru v roce 578 popsané slavení nového roku vyráběním masek stařen či laní a dáváním si dáreků (*Concilium Autisiodorensis*, canon 1 [SCNAC IX col. 912], srv. nicméně i JONKERS, *Die Konzille und einige Formen alten Volksglaubens*, str. 52 s pozn. 20, který jednak Mansiho čtení uetula, aut ceruolo facere cituje jako uetula uel ceruola facere, aniž ovšem indikuje jakýkoli záměr, který ovšem vyloučit nelze, protože vzápětí Mansiho stenas čte jako strenas, což teprve dává tomuto místu smysl; co se nicméně týče první formulace, parafrasuje ji Jonkers slovy „sich als alte Weiber und Hirsche zu verkleiden“, což jsem v zásadě přijal též; ROCHOW, *Bräuchen*, str. 486 zase zmínila coby součást oslav nového roku průvod lidí oblečených do kozích koží a zřejmě s maskami, jak jej líčí byzantská *Acta sancti Dasii*).

²⁶¹ Jenž si na to v dopise postěžoval svému kolegovi Martinovi z Bracary, který proto pro něj sepsal kázání, v němž všechny tyto nešvary ztepal, srv. MARTIN. BRACAR. *De correct. rust.* 1. I zde se objevily názory, že byt' autor pojímá zbytky pohanství, proti nimž se obrací, jako pohanství původu řecko-římského, jednalo se ve skutečnosti o původ suébský, srv. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, str. 321n. pozn. 5. Naopak LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, str. 371n. z tohoto spisu citoval v rámci velmi stručného náčrtu *Nachleben* římského náboženství, přičemž poukazuje-li na neřímský původ některých zvyků, je to z východu převzaté pojetí Herma coby boha křížovatek, které původní římský Mercurius nespravoval (srv. MARTIN. BRACAR. *De correct. rust.* 7). Právě Latte nicméně také zdůrazňuje naprosto nenáboženský charakter udržování těchto zvyků: „es bedeutete für das geistige Leben nichts mehr, wenn die Bauern an einzelnen Bräuchen festhielten, deren Begründung ihren selbst nicht mehr deutlich war. ... Es sind überwiegend abergläubische Akte, die kaum noch Verbindung mit den Göttern haben“ (srv. k tomu nicméně výše str. 80 s pozn. 179).

²⁶² V dopise královně Brunichildě, v němž ji též nabádá k protiaktím, srv. GREGOR. MAGN. *Epist.* VIII 4.

²⁶³ Totiž GREGOR. TVRON. *Libr. hist.* V 43. Jelikož však Gregorius hned na počátku disputece tohoto vyslance, Agilu, ocenil jako uirum nulli ingenii aut dispositiones ratione conperitum, je otázkou, nakolik lze jeho informaci považovat za kvalifikovanou (tedy samozřejmě, pomineme-li ještě problém hodnověrnosti Gregoriový zprávy). Tímto místem se nicméně zabýval i DÖLGER, *Die Ehrfurchtsbezeugung beim Durchgang zwischen heidnischem Altar und Christlicher Kirche*, str. 69n., kterého především zaujalo, že Gregorius na Agilův výrok reagoval slovy gentilium defensorem ... te esse manifestas, cum ... paganorum spurcitas praedicas adorari, a tázal se, nakolik aktuální toto pohanství mohlo být. Jeho odpověď pak je sice poněkud mlhavá, já bych však především zdůraznil, že případná tolerance se neměla týkat pohanství jako takového, což snad myslel Gregorius, ale pouze jeho prvků, byly-li ovšem doprovázeny

II, Příklad tolerantního postoje vůči pohanům

problém měl, jak jsme viděli, dosti intenzivně na programu ještě i na konci 7. stol. konstantinopolský koncil *in Trullo*²⁶⁴, v roce 721 se jím zabývala synoda v Římě²⁶⁵ a koncem 8. stol. ho s italskými biskupy probíral Karolus Magnus²⁶⁶.

Péče o pohanské kulturní památky

A konečně zmínit je možné i péči o pohanské kulturní památky, již ovšem chápat jako známku tolerantního přístupu k ještě existujícím pohanům není nutné, vyloučit to však nelze. Zasvětit nový chrám bylo, alespoň v Římě, možné ještě v době vlády Constantiovy²⁶⁷ a ještě na počátku Gratianovy alespoň opravit starý²⁶⁸. Ve jménu křesťanských císařů Valentiniana II., Theodosia a Arcadia bylo možné vztyčit alespoň pohanský oltář²⁶⁹. V Karthágu čekaly některé stavby spojené s tradičními kulty na své zničení až do příchodu Vandalů v roce 439²⁷⁰. A ještě v Theodorichově a snad i předtím Odoakerově Římě byly opravovány poničené chrámy a veřejné budovy²⁷¹ a v roce 483

účastí na křesťanské bohoslužbě.

²⁶⁴ Srv. výše str. 43n.

²⁶⁵ Srv. *Concilium Romanum I*, capitulum 12 [SCNAC XII col. 264] anathematisující uživatele různých věštebných praktik.

²⁶⁶ Srv. *Capitula cum Italiae episcopis deliberata* 2–3 [MGH Leg. sect. II *Cap. reg. Franc.* tom. I p. 202].

²⁶⁷ Srv. *CIL VI 45 = ILS 3222*. V Sestinu v Umbrii byla ještě roku 375 Geniu kurie zasvěcena alespoň socha, srv. *CIL XI 5996 = ILS 5519*.

²⁶⁸ CHASTAGNOL, *La restauration du temple d'Isis*, str. 135nn. I v numidské Lambaesis byl krátce předtím, za vlády Valentiniana a Valenta, s jejich souhlasem od základů znovu postaven zborcený chrám, srv. *CIL VIII 2722 = ILS 5358*, zejm. vers. 1 EX INDVLGENTIA DOMINORVM DIVINORVM, ovšem v rámci oprav místního *Fora transitoria*, jehož byl tento chrám součástí. Vettius Agorius Praetextatus nechal jako *praefectus Vrbi* let 367–368 opravit *Porticus deorum consentium*, k čemuž srv. *CIL VI 102*, a zbourat zdi soukromých budov, které byly k chrámům nepatřičně přistavěny, k čemuž srv. AMM. MARC. XXVII 9,10.

²⁶⁹ A to v egyptské Antinoopoli, k čemuž srv. *OGIS 723* (z období let 383–392). K *praefectovi* Tátianovi, který byl za tento akt zodpovědný, srv. níže str. 134n., k restaurátorské činnosti během Eugeniovy usurpace srv. výše str. 24 v pozn. 143 a zřejmě i níže str. 130 v pozn. 49.

²⁷⁰ Srv. VICT. VITENS. *Hist. pers. Afr. prov.* I 3,8 odium, theatrum, aedem Memoriae et uiam, quam Caelestis uocitabant, funditus deleuerunt a k tomu WILCZYŃSKI, *Bemerkungen über das Verhältnis der Wandalenkönige zu den Überresten des Heidentums*, str. 108, který poukázal na spojitost míst s pohanským kultem na základě toho, že objektům zmiňovaným vzápětí, taktéž zničeným nebo jen zabaveným ve prospěch ariánů, patřícím ovšem předtím katolíkům, předsadí Victor poznámku ut de necessariis loquar (VICT. VITENS. *Hist. pers. Afr. prov.* I 3,9). Souhlasit s ním v zásadě lze, byť argument to není bůh ví jaký, protože v případě prvních dvou, tedy ódeia a divadla (Wilczyński ovšem zmiňuje jen divadlo), lze spíše pomýšlet na jejich světský charakter, než přímo spojitost s tradičními kulty, který jistě Victorovi k jejich vyloučení ze skupiny necessaria stačil, zatímco druhé dva spojuje s tradičními kulty už jejich označení, k němuž v případě bohyně Caelestis srv. i níže str. 169.

²⁷¹ CASSIODOR. *Var.* III 31,4 zmiňuje templa etiam et loca publica, quae petentibus multis ad reparationem contulimus, takže by se zdálo, že zásluha o to patřila Theodorichovi. Jinde tentýž autor Theodoricha chválí za to, že za jeho vlády plurimae renouantur urbes, což vzápětí upřesňuje konkrétnějšími počiny (tentokrát ovšem bez zmínky chrámů), a to opět passivy, ovšem tento výčet je uzavřen (shrnut?) formulací magna eius opera, srv. CASSIODOR. *Chron.* 1339. PROCOP. CAES. *Bell. Goth.* IV 22,5–6 naopak za péči o město chválí samotné Římány, ačkoli dle něj byli πολὺν τινα βεβαρβαρωμένοι αἰῶνα. Situaci dále přibližují další Theodorichovy dopisy, v nichž jednak v zájmu obnovy města povoluje patriciovi Albinovi začlenit do soukromého paláce veřejný portikus (CASSIODOR. *Var.* IV 30) a jednak chválí Memmia Symmacha za to, že Řím vyzdobil stavbami (CASSIODOR. *Var.* IV 51,1–2), a kvituje jeho úmysl opravit Pompeiovo divadlo a slibuje mu uhradit náklady (CASSIODOR. *Var.* IV 51,3–4; 51,12),

restaurována dokonce socha Minervy²⁷².

Informování naopak moc nejsme o případném uplatňování zákonů na ochranu chrámů, respektive o trestání jejich překračování. Poslední případ, kdy byl za ničení chrámů či oltářů viník řádně potrestán, byť k velmi kruté smrti, zaznamenáváme celkem nepřekvapivě za vlády Iulianovy²⁷³. Nařízení Valentiniána II., které též mělo vést k potrestání ničitelů, však už ani nemohlo být, jak jsme viděli, uvedeno do praxe²⁷⁴. Naopak věhlasný ničitel chrámů, soch a vůbec všeho pohanského konce 4. a první poloviny 5. stol. Sinúthios z Athribi²⁷⁵ ještě možná před soud pohnán byl, nicméně to, že dle hagiografa ho před odsouzením musel zachránit zázrak, činí tuto zprávu poněkud podezřelou²⁷⁶.

Častěji byli ničitelé chrámů potrestáni nikoli dle zákona, ale zlynčování davem. Zde lze na některé tyto případy poukázat, a to ani snad ne jako na případy tolerantního chování k pohanům, ale spíše jako ukázkou, že ne každý čin, který by jistě jako záminka k akci proti pohanům posloužil dobře, tak byl i využit. Iulianem byli obyvatelé Alexandreie pouze pokáráni²⁷⁷, zejména však nebyli nikterak potrestáni ani žádným z jeho nástupců, kterýžto dovětek platí i pro obyvatele syrské Arethúsy²⁷⁸. Za vlády

k čemuž (samozřejmě Cassiodorus) připojuje exkurs o vzniku, vývoji a formách dramatu, v němž zmiňuje jak jeho náboženský původ, tak i další později zainteresovaná božstva, žádný z hlediska této práce zajímavý závěr však nevyvozuje (CASSIODOR. *Var.* IV 51,5-11).

²⁷² CIL VI 526 = *ibid.* 1664 = ILS 3132.

²⁷³ Srv. HIERON. *Chron.* 243a Aemilianus ob ararum subuersionem Dorostori a uicario incenditur; THEODORET. *HE* III 7,5 ἐν Δοροστόλῳ δὲ (πόλις δὲ αὕτη τῆς Θράκης ἐπίσημος) Αἰμιλιανὸς ὁ νικηφόρος ἀγωνιστὴς ὑπὸ Καπετωλίνου τοῦ τῆς Θράκης ἀπάσης ἄρχοντος παρεδόθη πυρί; THEOPHAN. *Chronogr.* A.M. 5855 [vol. I p. 51 de Boor]; *Chron. Pasch.* 297B [p. 549 Dindorf]. Dle BURGESSE, *A Common Source for Jerome, Eutropius, Festus, Ammianus, and the Epitome de Caesaribus*, str. 173 převzaly všechny tři řecké prameny tuto zprávu od tzv. *Ariánského historiografa*, jehož zpráva se s Hieronymovou doplňuje o důležité detaily. K stětí byl odsouzen i bývalý *dux Aegypti* Artemios, k jehož provinění srv. níže str. 163n. a ke způsobu popravy THEODORET. *HE* III 18,1 a *Antiq. martyr. Artem.* p. 173sq. Bidez a dále AMM. MARC. XXII 11,2, dle něž ho obyvatelstvo Alexandreie obviňovalo i z dalších krutých zločinů (atrocium crimum mole). K dalšímu možnému zásahu Iulianovu proti ničiteli chrámů srv. níže str. 95n. v pozn. 278.

²⁷⁴ Srv. výše str. 19 s pozn. 105.

²⁷⁵ Srv. níže str. 151n.; 171n. a 175 s pozn. 315.

²⁷⁶ Srv. *Divers. frag. (incert. oper.) frag. B De abbate Senuti* [MSHEC I p. 238-240], zejména *il fut aussitôt saisi et élevé au-dessus du tribunal jusque'à la hauteur où un homme qui parle peut être entendu sur terre, selon qu'il l'a témoigné de sa bouche sans mensonge* (u ZOEGY, *Catalogus codicum copticorum*, str. 377 lze konsultovat text latinský, nicméně nikoli překlad, ale stručnější shrnutí obsahu). Naopak prvkem, který důvěryhodnost toho, že k procesu eventuálně opravdu došlo, lehce posiluje, je to, že Sinúthiovým soudcem měl být výše (str. 48) zmíněný pohanský *dux Antinoopoleos*, není-li ovšem i on součástí případné fikce.

²⁷⁷ Srv. IULIAN. *Epist.* 60 [378c-380d] = SOCRAT. SCHOL. III 3,4-25. K příčině, zlynčování ariánského biskupa Geórgia z Kappadokie, srv. AMM. MARC. XXII 11,8; SOCRAT. SCHOL. III 2,10; SOZOM. V 7,3. Níže str. 163 pozn. 247 srv. Geórgiova proviněním vůči chrámům.

²⁷⁸ Jejich kruté zacházení s biskupem Markem líčí GREGOR. NAZIANZ. *Orat.* IV [Contr. Iulian. I] 89 [PG XXXV col. 620AC]; SOZOM. V 10,11-12 a THEODORET. *HE* III 7,8, zatímco LIBAN. *Epist.* 819,6 na aféru jen naráží. V jeho případě se nicméně od Grégoria i Theodóréta vzápětí dovídáme, že oč byl hrůznější způsob, jímž byl Markos mučen, o to spravedlivější byl požadavek jeho mučitelů (pouze SOZOM. V 10,9 ho připisuje Iulianovi), totiž obnovit chrám, který zničil (k čemuž srv. níže str. 163 pozn. 249), nebo jeho obnovu uhradit. Navíc poté, co Markos odmítl přistoupit i na snížený požadavek uhradit aspoň část nákladů

Theodosiovy či později zůstali nepotrestáni obyvatelé Apameie, ti ovšem zásluhou své místní rady, nejasno zda pohanské nebo křesťanské²⁷⁹.

Dobrovolné konverse

Je též známo, že mnozí prominentní pohané konvertovali ke křesťanství. Nás v tuto chvíli zajímají ti, o nichž víme, že tak učinili zcela dobrovolně, nebo alespoň nemáme důvod se domnívat, že tak učinili nedobrovolně. Sice to není přímo důkaz tolerantnosti křesťanů k pohanům, ale jistě další důkaz toho, že zdaleka ne vždy se v případech nějakého kontaktu křesťanství a pohanství setkáváme s násilím.

Magistráti

Pokud se podíváme nejdříve opět na magistráty, jsou na východě dobrými příklady děti athénské pohanského filosofa Leontia Athénais, Gesios a Valerius²⁸⁰, protože vidinu lepšího osudu, naplněnou v podobě postavení císařovny, *praefecta praetorio Illyrici* někdy mezi lety 421 a 437 a úspěšné dvorské kariéry v týchž letech²⁸¹, těžko můžeme považovat za nějaké násilí²⁸². Podobným příkladem ze západu je *praefectus praetorio Galliarum* roku 408 Apollinaris²⁸³, a zejména senátor Turcius Apronianus,

(srv. GREGOR. NAZIANZ. *Orat.* IV [*Contr. Iulian.* I] 90 [PG XXXV col. 621AB]; THEODORET. *HE* III 7,9-10), byl nakonec propuštěn (GREGOR. NAZIANZ. *Orat.* IV [*Contr. Iulian.* I] 91 [PG XXXV col. 621B-624A] a SOZOM. V 10,13 upřesňují, že z iniciativy tehdejšího pohanského prefekta, jehož FOWDEN, *Bishops*, str. 61 pozn. 5 ztotožňoval na základě SOZOM. V 20,1 se Sallustiem, čímž ovšem zřejmě mýl Salutia Secunda).

²⁷⁹ A to za upálení za živa biskupa Markella, jehož přistihli při ničení chrámu v nedalekém Aulónu, k čemuž srv. SOZOM. VII 15,12-14, zatímco níže str. 160 pozn. 230 a str. 164 v pozn. 254 srv. předchozí obdobné Markellovy činy. K nepotrestání mstitelů těchto chrámů srv. SOZOM. VII 15,15, od něž se dovídáme, že ἡ δὲ ἀνὰ τὸ ἔθνος σύνοδος zabránila příbuzným a přátelům Markellovu smrt pomstít s tím, že spíše než pomstu zasluhují její okolnosti důkazy. Kromě zdůvodnění samého, které bych od pohanů úplně nečekal, je podle mě zvláštní i to, že Sózomenos nad tím neprojevuje žádnou nevoli. K případu, kdy potrestání principiálně podobného excesu bránila každopádně pohanská městská honorace, srv. výše str. 90.

²⁸⁰ A snad i jejich strýc z matčiny strany Asklepiadés, snad totožný s *comitem sacrarum largitionum* v roce 422, *praefectem praetorio* let 423-425 a konsulem roku 423 Asklepiodotem, k čemuž srv. výše str. 66 v pozn. 99.

²⁸¹ Valerius byl postupně *comitem rei privatae* v roce 425, *comitem sacrarum largitionum* v roce 427 a *magistrem officiorum* v roce 435 a kromě toho zastával v roce 432 konsulát.

²⁸² Srv. IOANN. MALAL. *Chronogr.* XIV 5 [p. 355 Dindorf]; *Chron. Pasch.* 313A [p. 578sq. Dindorf]. HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 108 sice upozornil, že pokud jde o oba bratry, je historická líčení pozdních kronikářů podepřena pouze tím, že jakýsi *magister officiorum* Valerius je adresátem *Cod. Theod.* VI 28,8 a VII 8,16 z roku 435, nicméně má pravdu pouze v tom, že líčení těchto kronikářů je poněkud schématické, protože oběma bratrům připisuje zastávání hned úřadů nejvyšších, přičemž v případě Gesiové je to úřad jediný známý, v případě Valeriové je ovšem jeho kariéra dokumentována lépe. Jelikož však Valerius zastával úřady dvorské, zatímco von Haehling se zajímal o magistráty správní, ušla právě kariéra Valeriova jeho pozornosti, ne tak však pozornosti PLRE II 1145, s.v. *Valerius* 6, kde je odkázáno ještě k jednomu zajímavému prameni potvrzujícímu upřímnost Valeriovy konverse, totiž CYRILL. SCYTHOPOL. *Vit. Euthym.* 30, dle něž psal v roce 455 Valerius své sestře do Jeruzaléma a vyzýval ji, aby opustila Eutychovu heresi a vrátila se ke katholicismu.

²⁸³ Jehož za to chválí jeho potomek, literát Sidonius Apollinaris, srv. SID. APOLL. *Epist.* III 12,5. Dle HAEHLINGA, *Religionszugehörigkeit*, str. 347 nelze sice tuto konversi datovat, ale lze předpokládat, že svůj úřad zastával už jako křesťan.

II, Příklad tolerantního postoje vůči pohanům

v jehož případě sice nejsme informováni o tom, že by kdy zastával některý úřad, zato však víme, že jeho konverse byla někdy po roce 397 následkem zcela standardní misijní činnosti²⁸⁴.

V některých případech sice přímo o konversi informováni nejsme, nelze s ní však nepočítat, o okolnostech se však lze pouze domýšlet. Typickým příkladem, kdy ovšem jsou tyto okolnosti jen těžko postižitelné, je Domitius Modestus, který byl postupně *comes Orientis* let 358-362, *praefectus urbis Constantinopleos* v letech 362-363 a pak snad znovu v roce 369 a nakonec *praefectus praetorio Orientis* let 370-377²⁸⁵ a k tomu konsul roku 372. Během prvního z těchto úřadů byl prý tajný pohan²⁸⁶, za Iuliana se k pohanství hlásil otevřeně²⁸⁷, později však vystupuje jako arián, přičemž dané indicie by mohly eventuálně svědčit v neprospěch úplné dobrovolnosti této konverse, jiní však na jejich základě vidí v Modestovi pouhého oportunistu, přičemž takovou konversi by pak samozřejmě nebylo lze pokládat za vynucenou²⁸⁸.

²⁸⁴ Srv. PALLADIVS *Hist. Laus.* 54,4 τὸν μὲν μακαριώτατον ἄνδρα καὶ ἀξιόλογον Ἀπρονιανόν, Ἑλληνα ὄντα, κατήχησε (sc. Melania starší) καὶ χριστιανὸν ἐποίησε, πείσασα αὐτὸν καὶ ἐγκρατεῦσθαι μετὰ τῆς ἰδίας γυναικός, ἀνεψιᾶς ταύτης, καλουμένης Ἀβίτας. Narážkou na tuto konversi je i PAVLIN. NOLAN. *Carm.* XXI 215 uetus est senator curiae, Christo nouus. Z prvního z těchto pramenů se dále dozvídáme, že krátce po roce 410 Apronianus odešel jako mnich do Palestiny (tak SUNDWALL, *Studien*, str. 49, č. 33) a dle PLRE II 87, s.v. *Turcius Apronianus* 8 je možná právě on totožný s Apronianem, jemuž Rufinus z Aquileie věnoval svůj překlad Origenova výkladu žalmů (*Explanatio in Psalmos XXXVI-XXXVIII*).

²⁸⁵ S druhou *praefecturou urbis* počítá HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 118, naopak PLRE I 606, s.v. *Domitius Modestus* 2 ji považuje za omyl pramene a jej za *praefecta praetorio* už od roku 369.

²⁸⁶ K čemuž srv. níže str. 117 s pozn. 4.

²⁸⁷ Srv. LIBAN. *Epist.* 791. HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 116 referuje Seeckovu a Enßlinovu domněnku, dle níž v Konstantinopoli prosazoval znovuobnovování tradičních kultů, prohlašuje ji však za nepodloženu v pramenech.

²⁸⁸ Dle HAEHLINGA, *Religionszugehörigkeit*, str. 68 svědčí o jeho konversi brzy po smrti Iulianově LIBAN. *Epist.* 1483 z roku 365 a GREGOR. NAZIANZ. *Orat.* XLIII [In laud. Basil. Magn.] 48 [PG XXXVI col. 557C], čímž odmítl svědectví RVFIN. *HE* XI 5. Tomu naopak spíše důvěřuje PLRE I 605nn., zejm. 608, s.v. *Domitius Modestus* 2, kde je odkázáno i na SOZOM. VI 18,3 coby další svědectví jeho arianismu a, poněkud mimochodem ovšem, i na PHILOSTORG. IX 11, dle něž měl poslat do exilu Eunomia, tedy představitele radikálního arianismu. Pokud jde o Libania, von Haehling bohužel nespécifikoval, co přesně v daném dopise ho přimělo k interpretaci „*schwor er dem Götterglauben ab*“, zatímco svědectví Grégoriovo pochází z pohřební řeči na Basileia z Kaisareie a k Modestovi odkazuje slovy τὸν τῆνικαδτα ὑπαρχον, πολλῶ μὲν τῶ οἰκείῳ θράσει καθ' ἡμῶν μάλιστα χρώμενον, ἐπειδὴ καὶ παρ' ἐκείνων ἦν τῶ βαπτίσματι τελεσθεὶς, ἢ συντελεσθεὶς, čímž pádem svědectvím o oportunistické konversi hned po smrti Iulianově není. I Sózomenos kvalifikuje Modesta jako ariána až pro dobu jeho *praefectury*, ovšem líčí ho jako postavu i přesto spíše kladnou, zasáhnuvší navzdory Valentovi ve prospěch edesských křesťanů. Naproti tomu ho Rufinus v líčení téže aféry prohlašuje za pohana, nicméně potvrzuje jeho konflikt s Valentem. Svědectví Filostorgiovo je sice cenné v tom, že zdůrazňuje, že proti Eunomiovi Modestus vystoupil hned na počátku své *praefectury*, nicméně nikoli nevyvrátitelné v tom, že tak nemohl učinit jako stoupenec Valentem proponovaného semiarianismu. Von Haehling dále poukazuje na zprávy SOCRAT. SCHOL. IV 16 a SOZOM. VI 14, dle nichž měl nechat 80 antiariánských kněží listivě upálit na lodi (jen Sókratés jej však označuje jménem, Sózomenos ovšem pouze hodností, zřejmě proto, že vzhledem ke své vlastní zprávě referované výše v této pozn. v totožnost obou prefektů nevěřil) a na THEODORET. *HE* IV 19,1-8, dle něž byl Valentem vyslán, aby Basileia přemluvil ke společenství se semiarianem Eudoxiem. To se mu nezdařilo, nicméně dle Theodóreta se k Basileiovi choval s respektem a dal mu vybrat trest, jímž měl být stížen, současně ale referoval Valentovi o celé věci natolik příznivě vůči Basileiovi, že císař od potrestání upustil. Dle AMM. MARC. XXIX 1,10-11 působil Modestus negativně na Valenta během antiochejských procesů v letech 371-372, ovšem proto, že se obával o své místo. K jakémukoli hodnocení těchto indicí zde není

II, Příklady tolerantního postoje vůči pohanům

Mnozí další jsou příklady ještě méně dobrými, protože nejistými i v tom, zda se skutečně o konvertity jedná, z různých důvodů je však za ně považují moderní badatelé. Dobrovolnost i těchto případných konversí je pak samozřejmě též otázkou, jistě však lze na tyto případy pohlížet jako na takové, v nichž případné násilí není dosvědčeno a není ani důvod ho předpokládat, což se týká např. již zmíněného Latinia Pacata Drepania²⁸⁹, *proconsula Achaiae* v letech 395-396 Antiocha²⁹⁰ a snad i *proconsula Achaiae* někdy před rokem 382, *comita sacrarum largitionum* roku 382 a *praefecta Vrbi* v roce 395 Basilia²⁹¹. Konvertita je někdy spatřován i v konsulovi roku 382 Flaviovi Claudiovi Antoniovi²⁹². Nejistý je výše probraný případ Anatoliův²⁹³.

Velmi nejistým příkladem čehokoli je postava Caeciny Decia Aginatia Albina.

místo, předběžně však vedle oportunistu nevyklučuji ani variantu, že Modestus nepřijal křest dobrovolně a i nadále jej strach z čehosi, co ho k tomu přimělo, ovlivňovalo v jeho konání.

²⁸⁹ K němuž srv. výše 62. Pohanem byl jistě v roce 389, kdy přednášel svůj panegyrikos na Theodosia, alespoň tak LIPPOLD, *Herrscherideal und Traditionsverbundenheit im Panegyricus des Pacatus*, str. 244nn. interpretoval zejména PACAT. *Paneg.* 4,5 a 6,3-4 (srv. zejm. str. 248). Další badatelé pak sice byli v této otázce opatrnější, nicméně vyloženě za křesťana jej nepovažoval nikdo (srv. resumé MOUCHOVÉ, *Další konvertita 4. století, rec. Anne-Marie Turcan-Verkerk, Un poète latin chrétien redécouvert*, str. 138). Že však zřejmě později ke křesťanství přestoupil se domníval už kdysi von Harnack, byl však pro tu chvíli ještě odmítnut Baehrensem. Zcela nedávno však dodala rozhodující důkaz pro Pacatovu konversi Anne-Marie Turcan-Verkerk, která po pečlivém přezkoumání kodexu *Parisinus* 7558 zjistila, že báseň nadepsaná Incipit uersus Drepani De cereo paschali byla Fabriciem připsána jakémusi (ve skutečnosti neexistujícímu) Drepaniu Florovi jen omylem, zřejmě konfusí se jménem Flora, autora básní, které kodex též obsahuje. Jejím pravým autorem však je právě Latinus Pacatus Drepanius, jenž ji ale, pochopitelně, napsal už jako křesťan, jímž ostatně mohl být už v době svého úřadu na dvoře Theodosiově, protože báseň velmi pravděpodobně vznikla mezi lety 393 a 396. Samotný Pacatus pak zřejmě žil ještě dosti dlouho, měl velmi blízko k hispánským priscillianistům (ne nadarmo tedy už v panegyriku ostře vystoupil proti jejich protivníkům, srv. PACAT. *Paneg.* 29) a možná, kromě jiných, napsal i fragmentárně dochovaný spis *Contra Porphyrium*, vyvracející Porfyriovu protikřesťanskou invektivu (k čemuž srv. i výše str. 83 v pozn. 199 a níže str. 205 v pozn. 1, k celému výkladu pak MOUCHOVÁ, *cit. dílo*, str. 138nn.). Existence zmíněných literárních spisů svědčících o autorově upřímném přijetí křesťanství se zdá svědčit spíše proti možnosti, která se nicméně nabízí, tedy počítat Pacata k ne zcela dobrovolným konvertitům neúspěšné bitvy u Frigidu, k čemuž srv. níže str. 123 s pozn. 21.

²⁹⁰ Srv. ZOS. V 5,2-3, který chválí jeho otce Músónia, mimo jiné za jeho pohanství, i jeho bratry Músónia a Axiocha, kdežto Antiocha prohlašuje za jejich pravý opak a za *αὐτὸ πονηρίας ὄργανον*, nápomocné Rufinovi v jeho plánu umožnit Alarichovi zplundrování Recka. Z toho usoudil HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 172, že Antiochos byl křesťan, a tedy konvertita.

²⁹¹ Jednak pokud se vůbec jedná o tutéž osobu, na čemž se nicméně shodují GROAG, *Die Reichsbeamten von Achaia*, str. 52n.; CHASTAGNOL, *Fastes*, str. 246n. a HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 168n., proti je pouze PLRE I 148n., s.vv. *Basilius* 2-3, a jednak proto, že to, že byl kdy křesťanem, je pouze nikoli sice nesmyslným, ale přesto dohadem moderních badatelů. Že totiž byl *proconsul Achaiae* pohan, plyne především z HIMER. *Orat.* XLVII 7-9 [p. 192-193 Colonna], který jej připodobňuje k Diovi a Apollónovi, ale v podstatě i z obou řečí na Basilia pronesených jako celků, tedy HIMER. *Orat.* XLVI; XLVII, zatímco že podstoupil konversi, se Groag a Chastagnol domnívali proto, že *comitem sacrarum largitionum* jej učinil Gratianus v době gradace své protipohanské politiky, a von Haehling ne-li pro totéž, pak proto, že *praefectem Vrbi* se stal bezprostředně po porážce Eugeniovy usurpace a ve funkci vystřídal mladšího Nicomacha Flaviana.

²⁹² Tak alespoň POINSOTTE, *Le consul de 382 Fl. Claudius Antonius*, str. 298nn., který jej považoval za autora anonymních protipohanských dílek, totiž tzv. *Poema ultimum* a *Carmen ad quandam senatorem*, dochovaných, první pravděpodobně, druhé jistě neprávem, mezi díly Paulina z Noly a Cypriana, a tedy konvertitu. Svou interpretaci založil tom, že v PS.PAVLIN. NOLAN. *Poem. ult.* 1 není, jak se s tím dříve počítalo, Antonius vokativem, ale nominativem, doplňkem k ego.

²⁹³ Srv. výše str. 67 s pozn. 102.

II, Příklad tolerantního postoje vůči pohanům

S tímto jménem může být identifikován dvojnásobný *praefectus Vrbi* let 414 a 426, možný *praefectus praetorio Galliarum* v roce 440 a každopádný dvojnásobný *praefectus praetorio Italiae*, jednak někdy před rokem 443 a jednak v letech 443-448, dále konsul roku 444 a od roku 446 *patricius*. Jisté totiž není ani to, zda se jedná o stále tutéž osobu²⁹⁴, ani jeho náboženské přesvědčení. Je však možné považovat jej za pohana v době jeho první městské²⁹⁵ a za křesťana v době jeho galské prefektury²⁹⁶, a jelikož bližší okolnosti případné konverse, natož doklady její nedobrovolnosti nejsou známy, byl by tak i on příkladem konvertity dobrovolného²⁹⁷. Podobně méně přehledná je i situace potomků pohanského prefekta a konsula Theodosiova Tátiana, a to jednak proto, že taktéž nemáme stoprocentní přehled o jejich identitách²⁹⁸, a jednak proto, že

²⁹⁴ Dva Albiny rozlišovali např. SEECK, *Ceionius* 39 a 41, sl. 1865n. a CHASTAGNOL, *Fastes*, str. 274 a vlastně i *PLRE* II 50n. a 53, s.vv. *Albinus* 7 a 10, na detailech se nicméně vzájemně neshodovali, poslední z nich však připouštěl i jejich totožnost, s níž počítali SUNDWALL, *Studien*, str. 45, č. 14 a HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 327n.

²⁹⁵ Velmi jej totiž chválí RVTL. NAMAT. *De red. suo* I 466-474, což nicméně, jak zdůraznil HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 328, jeho případné křesťanství zcela nevylučuje. Přesto jej za pohana považoval CHASTAGNOL, *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, str. 448.

²⁹⁶ PROSPER TIRO *Epit. chron.* 1341 totiž informuje o tom, že diákon Leo byl před svou volbou papežem v roce 440 zdržen usmiřováním Albina s Aetiem v Gallii, přičemž HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 328n. celkem rozumně pochyboval, že by kterýkoli z těchto mužů mohl v tu chvíli nebýt křesťanem, a přitom přijmout coby zprostředkovatele smíru právě Leona.

²⁹⁷ Tím by ostatně byl, i kdyby se indicie svědčící pro jeho původní pohanství ukázaly jako mylné. Jelikož byl totiž nejspíš synem pohana Caeciny Decia Albina (k němuž srv. výše str. 55), bylo by u něj třeba konversi předpokládat tak jako tak.

²⁹⁸ K Tátianovi samotnému srv. níže str. 134n., k našim informacím o identitách jeho potomků srv. resumé ROUECHÉ, *Aphrodisias in Late Antiquity*, IV 10-13. Jedním z těchto potomků je jiný Tátianos, který v Afrodísiadě nechal vztyčit oslavný nápis svému pohanskému předkovi, tedy *ALP* 37 (k jehož účelu srv. níže str. 135 s pozn. 76). V něm sám sebe označuje slovy formulovanými jakoby oním předkem jako ἐμὸς παῖς ἢ ἐξ ἐμέθεν τρίτατος καὶ ὁμώνυμος (vers. 6-8) a dále πεμφθεὶς ἐκ βασιλῆος ἢ ἑθ' ἄδομένοισιν ἀρωγός (vers. 17-18). Roueché ho proto prohlásila za pravděpodobně správce Kárie a buď dle návrhu Louise Roberta Tátianova vnuka, syna jeho dcery, který za ním dle LIBAN. *Epist.* 899 přijel v roce 388, nebo vzhledem k formulačním konvencím nápisů císařského období za syna jinak neznámého Tátianova syna, který by se též jmenoval Tátianos. Dalšími žhavými kandidáty na to být potomky Tátianovými jsou bratři Tátianos a Iulius, kteří měli počátkem dvacátých let 5. stol. předpovědět pozdějšímu císaři Markiánovi jeho budoucí vládu (k čemuž srv. v násl. pozn.), pročež když ji tento skutečně dosáhl, jmenoval prvního *praefectem urbis Constantinopoleos* (zastávání dosvědčeno pro léta 450-452) a druhého *praesidem Lyciae* (časové údaje neznámé). A jelikož si je předtím vyzvedl v lyckých Sidymech, tedy rodišti Tátianově, ztotožnil už Seeck i tohoto Tátiana opět s vnukem Tátianovým známým z Libania, což přijal Enßlin, který pak sám navrhl jeho ztotožnění i s Tátianem, *patriciem* a vyslancem k Vandalům v roce 464 (PRISC. PANIT. frag. 31-32 [FHG IV p. 105sq.]) a konsulem roku 466, což je zase přijato v *PLRE* II 1053n., s.v. *Tatianus* 1. Proti této druhé identifikaci však už Roueché oprávněně namítla, že naráží na chronologické obtíže, protože Tátianův vnuk zmiňovaný Libaniem jako véος (LIBAN. *Epist.* 899,1-2) mohl být narozen nejpozději v roce 380, čímž by mu ale v době konstantinopolské *praefectury* bylo kolem sedmdesáti a v době vyslanectví a konsulátu kolem pětáosmdesáti let. Proto navrhla dvě možnosti náhradního řešení, tedy jednak ztotožnit *praefecta urbis Constantinopoleos* s vyslancem a konsulem a považovat tuto osobu za dalšího, mladšího člena rodiny, nebo ztotožnit vnuka zmiňovaného Libaniem pouze s *praefectem urbis Constantinopoleos* a vyslance považovat za nejspíše jeho syna. Tato druhá možnost se sice na první pohled jeví méně preferovatelná, nicméně Roueché si všimla i indicie na její podporu, totiž že citovaný PRISC. PANIT. frag. 31-32 [FHG IV p. 105sq.] označuje vyslance pouze za *patricia*, zatímco ke jménu paralelně vysílaného vyslance k Peršanům Constantia dodává i stručný přehled jeho úřední kariéry. S tímto vyslancem pak i původně, v první tištěné edici své knihy publikované v roce 1989, ztotožnila výše probraného Tátiana, správce Kárie a autora oslavného nápisu na nejstaršího Tátiana, který by tento úřad spravoval v době konstantinopolské *praefectury*

není zcela jisté, v které generaci a kdo všechno se stal křesťany²⁹⁹.

svého otce, jenž by zase právě tehdy nechal obnovit památku Proklovu, tedy syna nejstaršího Tátiana, k němuž srv. níže str. 134n. Dle mého názoru tuto možnost samozřejmě nelze vyloučit, na překážku ji však je absence správcovství Kárie v Priscově zprávě o Tátianovi vyslanci. Sama Roueché ji však opustila z jiných důvodů, formulace nápisu ἐξ ἐμέθεν τρίτατος by tak totiž musela znamenat třetí Tátianos bez ohledu na pořadí generace, která by tak byla až čtvrtá, protože mezi Tátianem otcem konstantinopolským *praefectem* a nejstarším Tátianem by figurovala dcera tohoto a matka onoho, což sice Roueché prohlásila za tehdejší běžnou praxi (byť příklad, s nímž operovala, zcela analogický není), přesto však nakonec dala přednost variantě, kdy je Tátianos správce Kárie a autor nápisu považován za vnuka nejstaršího Tátiana a syna jinak neznámého Tátiana, a nemusel tak být narozen před rokem 380. Toho pak výslovně navrhla ztotožnit s Tátianem *praefectem urbis Constantinopoleos*, zatímco o vyslanci k Vandalům se už nezmínila, takže netuším, zda tuto variantu neupřednostnila i proto, že by eventuálně řešila i totožnost vyslance, byť stále navzdory Priscovi, respektive počítajíc s disproporčností jeho zprávy o vyslancích k Vandalům a Peršanům. Se sympatiemi, ale přesto s rezervou pak Roueché zmínila i návrh Livreův považovat Tátiana autora nápisu kvůli jeho literární eleganci za totožného s básníkem a homérským centonistou Tátianem zmíněným pochvalně, pokud jde o styl, císařovnou Eudokií, srv. EVD. AVG. *Epigr.* 19-29 [p. 518-520 Rey]. Fakt, že oprávněnost její identifikace by tato posilovala, protože by autora nápisu činila při nejmenším vrstevníkem Eudokiiným, a tedy těžko člena až čtvrté generace od nejstaršího Tátiana, přitom ale nikterak nerefletovala. Jak si však všiml REY, *Centons*, str. 24 pozn. 1, Tátianos centonista je jistě totožný s nejstarším Tátianem, jemuž LIBAN. *Epist.* 990,2 připisuje ὑπὸ σοῦ γεγεννημένης ποιήσεως συναφθείσης τῆ παρ' Ὀμήρου δι' αὐτῶν τῶν Ὀμήρου (i dle testimonia Eudokiina nebylo Tátianovo cento biblické, ale líčilo dobytí Tróje). Pokud jde o můj názor, považuji též za nutnou eliminaci Tátiana zmiňovaného Libaniem, byť připustit zastávání konstantinopolské *praefectury* v sedmdesáti letech bych se až tak nezdráhal (paralelou by bylo zastávání *praefectury praetorio* Nicomachem Flavianem ml. ve zřejmě podobně pozdním věku, k čemuž srv. níže str. 121 v pozn. 17), nicméně spíše jako vrchol úspěšné kariéry, což by zřejmě případ tohoto Tátiana nebyl. Jeho případný konsulát po pětaosmdesátce však už vylučuji každopádně. Tím pádem souhlasím s identifikací *praefecta urbis Constantinopoleos* Tátiana s odlišným, každopádně mladším, ale stejnojmenným vnukem nejstaršího Tátiana, správcem Kárie a autorem nápisu. Toho bych považoval i za konsula roku 466, zatímco identifikace vyslance k Vandalům záleží na tom, zda dáme přednost tomu, že by Priscus v případě, že by to měl být stále tentýž, resumoval stručně jeho kariéru, anebo tomu, že v případě, že by se jednalo o jeho mladého syna, by v tom smyslu situaci nějak upřesnil. PLRE II 1053n., s.v. *Tatianus* 1 poukazuje ještě na to, že Tátianos *praefectus* a konsul není v pramenech (jež srv. i v násl. pozn.) před rokem 464 titulován jako *patricius*, což by jeho identifikaci i s vyslancem nasvědčovalo.

²⁹⁹ Že Tátianos zmiňovaný Libaniem byl zřejmě pohan, napovídá jeho chvála v inkriminovaném dopise (srv. LIBAN. *Epist.* 899,1-2). Jeho zřejmě oprávněná eliminace z dalších identifikací však činí tento předpoklad irelevantním. Naopak zpráva o předpovědi Tátiana, pozdějšího *praefecta urbis Constantinopoleos*, a jeho bratra Iulia Markiánovi, že se stane císařem, budí dojem, že museli či aspoň mohli být v té době pohany, zřejmě neoprávněně, bratři totiž pouze pochopili seslané znamení, jímž byl veliký orel, který zastíňoval svými křídly Markiána, když tento spal, a téhož znamení se dostalo později i Geiserichovi, který Markiána zajal během římské výpravy vedené proti sobě Asparem. V pramenech této zprávy, výhradně křesťanských, ostatně žádný náznak toho, že by kdokoli z protagonistů nebyl křesťan, nenacházím (srv. THEOPHAN. *Chronogr.* A.M. 5943 [vol. I p. 104sq. de Boor]; GEORG. CEDREN. *Hist. comp.* 344BD [I p. 603sq. Bekker]; ZON. XIII 24,6-19; NICEPH. CALLIST. *HE* XV 1 [PG CXLVII col. 12B-13A]). Otázkou navíc samozřejmě je autentičnost této zprávy, ROUECHÉ, *Aphrodisias in Late Antiquity*, IV 14 se totiž sice přímo k ní nevyjádřila, ale tím, že zdůraznila sílu vlivu Tátianovy rodiny, který si tato udržela i v 5. stol. a přes události konce čtvrtého (k nimž srv. níže str. 134n.), aniž by ji tím přímo odmítla, při nejmenším poskytla alternativní vysvětlení Tátianova a Iuliova postupu pro případ, kdy by skutečně odmítnuta být měla. Určitým náznakem, že v době předpovědi bratři náboženství svých předků ještě opustit nemuseli, může naopak být fakt, že tehdy zřejmě nebyli členy senátu, v tom smyslu totiž bývá interpretován slib, který jim Markiános dal a později dodržel, že je učiní *πατέρες* (srv. PLRE II 642 a 1054, s.vv. *Iulius* 4 a *Tatianus* 1), nemohl-li ovšem být toho příčinou fakt, že jejich otec, zřejmě jinak neznámý Tátianos, na rozdíl od svého otce a bratra Prokla o úřední kariéru neusiloval. Právě u Tátiana ovšem existují indicie, pro něž ho lze považovat za křesťana v době jeho konstantinopolské *praefectury*, jednak LEO MAGN. *Epist.* 82,1 init., kde je zmiňován dopis Markiánův doručený per ... filium meum Tatianum, což Tátianovo pohanství sice ještě úplně nevyklučuje (obdobně nejasný případ srv. výše str. 53 s pozn. 42), průkaznější však je jeho čtverá účast na zasedáních chalkédonského koncilu (srv. *Concilium Chalcedonense*, gesta actionis primae 2,3 [ACO II 1,1 p. 55 vers. 11]; actio III 1,3 [ACO II 1,2 p. 69 vers. 11]; actio III 1,3 [ACO II 1,2 p. 84 vers. 17]; actio VI 2,3 [ACO II 1,2 p. 138 vers. 21sq.]). Řešení se tak nicméně nabízí vícere, konvertitou mohl být jak už Tátianos, jinak neznámý otec obou bratrů, tak i až později oba bratři, ba případně i jen Tátianos *praefectus* a konsul sám, což by eventuálně mohlo vysvětlovat, proč pouze on dosáhl nejvyšších postů, zatímco

II, Příklad tolerantního postoje vůči pohanům

Z jiného důvodu je nejistý případ snad *comita Orientis* v roce 386, *praefecta urbis Constantinopoleos* v letech 400-402 a *praefecta praetorio Illyrici* někdy mezi lety 402 a 407 Klearcha, protože jeho křesťanství je až nikoli nezpochybnitelným dohadem moderních badatelů, a i v případě jeho správnosti je domněnka, že právě on podstoupil konversi, jen pravděpodobná³⁰⁰. Celkově rozporuplné jsou zprávy o vojevůdci iberského původu Bacurioví, sloužícímu jako *tribunus sagittariorum* v bitvě u Hadrianopole, následně jako *dux Palaestinae* a *comes domesticorum* a poté v roce 394 *magister militum* v Theodosiově vojsku a velitel barbarských oddílů v bitvě u Frigidu, v níž měl i padnout. Z některých pramenů by se totiž zdálo, že byl pohan, z některých, že křesťan, což by samozřejmě představa eventuální konverse řešila³⁰¹.

Dosti málo průhledný je i případ pro nás anonymního mladíka z galské

v případě Iuliově o tom nejsme informováni (byť *PLRE* II 642, s.v. *Iulius* 4 připouští i možnost, že výše v této pozn. zmíněné povýšení mezi *πατέρες* může odkazovat k patriciátu, udělenému ovšem tím pádem až později během Markiánovy vlády, kdy by Iulius zastával nějaký nám neznámý vyšší post). Důvody mohly samozřejmě být i jiné, jeden možný, totiž že Tátianos byl starší, však jedna drobnost nepodporuje, ačkoli totiž nesl tradiční rodinné jméno, je ve všech čtyřech výše v této pozn. citovaných pramenech, v okamžiku, kdy jsou oba bratři uváděni do děje, jmenován až jako druhý. Z hlediska této práce by možnost rozdílného zacházení s oběma bratry kvůli jejich náboženskému přesvědčení samozřejmě byla zajímavou variantou jevu, k němuž srv. níže str. 124n. a 129nn.

³⁰⁰ I v tomto případě jde totiž vlastně o Klearchy dva, snad otce a syna (tak *PLRE* I 212nn., s.vv. *Clearchus* 1-2), z nichž otec byl nepochybně pohan (srv. jeho chválu u EVNAP. *Vit. soph.* VII 5 [479-480 Didot] a k tomu BALDWIN, „*Perses*“: *A Mysterious Prefect in Eunapius*, str. 7 s pozn. 9, jenž opravuje WRIGHT, *Lives*, str. 451 pozn. 2, kde je patrné, že oba Klearchy mylně považovala za jednoho). Syna naopak považovali za křesťana, respektive anonymní, ale jistě ke křesťanství se hlásící terč Eunapiovy kritiky, Mazzarino, Chastagnol, Ridley, Matthews a BALDWIN, *cit. dílo*, passim, který vývoj této domněnky i s citacemi resumuje (str. 5, pouze Ridleyho cituje na níže v této pozn. uvedeném místě Blockley). Inkriminovaným místem je EVNAP. frag. 78 [*FHG* IV p. 49], v němž je coby neslýchaný čin vylíčeno, jak prefekt zvaný Persés vystavil v cirku vyobrazení boží ruky, která ční z oblaků a zahání barbary na útěk, čímž byly dle Eunapia zsměšněny zásluha císaře a vojáků. S identifikací tohoto Persa právě s mladším Klearchem počítali už předešlí badatelé, nicméně až Baldwin ji (téměř) uspokojivě zargumentoval. Mladší Klearchos dle něj není uveden jménem právě kvůli svému stejnojmennému otci, jehož si Eunapios vážil a nechtěl ho blamovat. Zahnaní barbari souvisí s ohrožením Konstantinopole revoltou Gainovou, kteréhož ariána ovšem ve skutečnosti eliminoval pohan Fravitta, což nejspíše byla pro propagaci celé akce poněkud překerní okolnost, s níž se Persés taktó důmyslně vypořádal. Jeho přezdívkou Eunapios odkazoval k bratrovi Hésiodovu, který se na pomoc z nepatřičných míst spoléhal též (srv. HESIOD. *Oper.* 394-403). Slabinou identifikace je ovšem fakt, který Baldwin sice zmínil, nicméně pouze promyšleje jeho eventuální důsledky, byl-li by akceptován, ale nezdůvodňuje jeho neakceptování. Eunapios totiž Persa explicitě označuje jako *ἐν Ῥώμῃ ἑπαρχος*, pročež BLOCKLEY, *Historians*, str. 161n. pozn. 64, dle něž Eunapios Konstantinopoli Římem nikde nenazývá, identifikaci s Klearchem rovnou odmítl. Jeho námitka ovšem vypadá opodstatněně jen na první pohled, protože předpokládá exkurs v Eunapiově líčení Gainovy revolty k západní revoltě Gildonově, což samozřejmě nelze vyloučit, nicméně nezdá se pravděpodobným, protože sám EVNAP. frag. 74 [*FHG* IV pp. 46sq.] si stěžuje na nedostatek pramenů k situaci na západě té doby. Sám bych proto viděl problém např. v textové tradici inkriminovaného místa a dal za pravdu Baldwinovi. I tak však situace, jak si ji právě on představoval, mohla samozřejmě být výsledkem nejen konverse Klearcha syna, ale i už Klearcha otce, případně přítomností ještě jiného křesťanského elementu v jejich rodině – nejspíše manželky, respektive matky – jehož vlivem by Klearchos syn byl jako křesťan vychován a nikoli na křesťanství později obrácen.

³⁰¹ Jako na pohana se na něj obracel LIBAN. *Epist.* 1060 a za indicii téhož lze považovat i to, že jeho odvalu i charakter oceňoval ZOS. IV 57,3. Naopak RVFIN. *HE* X 11; XI 33 ho popisuje jako zbožného křesťana, který mu dodal informace o christianisaci Ibérie (dnešní Gruzie). *PLRE* I 144, s.v. *Bacurinus* tento rozpor pouze konstatuje, zatímco SZIDAT, *Usurpation*, str. 504 o jeho pohanství v létě 392, do kdy je datován Libaniův dopis, nepochybuje, zatímco pro pozdější dobu se mu jevil už jako křesťan.

II, Příklady tolerantního postoje vůči pohanům

aristokratické rodiny, na nějž poukazuje Rutilius Namatianus, a to jednak proto, že si nemůžeme být jisti, že před tím, než se slovy básníkovými ‚zřekl lidí i světa‘ a stal se mnichem, byl pohanem či křesťanem, a jednak právě kvůli mladíkově anonymitě, kvůli níž se lze jen dohadovat, zda vůbec a případně které úřady zastával³⁰².

Nalezneme však opět i příklady magistrátů prohlášených za konvertity zřejmě neprávem, tedy v tom smyslu, že ve skutečnosti zůstali pohany, jako *praefectus Vrbi* let 389-391 Ceionius Rufius Albinus³⁰³ či *consularis Campaniae* v době vlády Valentinianovy Avianius Valentinus, na kteroužto případně velmi pikantní možnost eventuální konverse v nejužší rodině samotného Symmachu upozornila M. R. Salzman podle mě mylně³⁰⁴. Za konvertitu na základě známých faktů nelze považovat ani naopak křesťana, *praefecta praetorio Galliarum* v letech 451-452/3 Tonantia Ferreola a ani André Loyen to zřejmě neměl na mysli, byť jeho formulace tak na první pohled vypadá³⁰⁵.

³⁰² Srv. RUTIL. NAMAT. *De red. suo* I 519-524. K pokusům tuto postavu identifikovat srv. DOBLHOFER, *Rutilius*, str. 25 s pozn. 51.

³⁰³ Jakýsi Albinus se totiž zřejmě natolik zajímal o christologické otázky, až mu jeho vrstevník Ambrosius věnoval spis, srv. PHOT. *Biblioth.* CCXXX 271b 29-30. S Albinem prefektem tohoto Albina ztotožnil SEECK, *Symmachus*, str. CLXXXn., a proto jej i prohlásil za křesťana, s čímž souhlasili RAUSCHEN, *Jahrbücher der Christlichen Kirche*, str. 304 pouze váhavě a SUNDWALL, *Studien*, str. 44, č. 12 bez námitek, kdežto LIÉNARD, *Un courtisan de Théodose*, str. 72nn. šel ještě dále a domníval se, že Albinus konvertoval pod dojmem porážky Maximovy v roce 389. BROWNOVI, *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy*, str. 7 pozn. 60 se tato představa, kterou označil za „ingenious theory“, nejspíš zamlouvala, naopak proti byl CHASTAGNOL, *Fastes*, str. 235n., který sice připouštěl, že křesťankou byla Albinova manželka Albina, nicméně poukazyval na to, že jeho otec, bratr i syn (tedy Rufius Antonius Agrypnius Volusianus, k němuž srv. výše str. 57, nicméně i níže 118n.) byli přesvědčenými pohany a Albina samotného si vybral jako jednoho z účastníků své učené debaty Macrobius. Tyto dva argumenty prohlásil za závažnější i HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 393n., zatímco fakt, že právě Albinovi byl adresován *Cod. Theod.* XVI 10,10 (k němuž i náznaku možného protiargumentu srv. výše str. 22 s pozn. 129), dle něj výpovědní hodnotu nemá, ba naopak brzké nahrazení Albina tehdejšími křesťany Alypiem (k němuž ovšem srv. níže str. 113n. s pozn. 365) může též spíše potvrzovat jeho pohanství. K tomu lze dále dodat, že právě Albinova manželka mohla v dedikaci spisu sehrát hlavní roli a její motiv tak mohl být podobný jako v případě korespondence jejich syna Volusiana s Augustinem (k níž srv. výše str. 57 s pozn. 68). A to, samozřejmě, pouze v případě oprávněnosti identifikace tohoto Albina s dedikantem spisu, což ovšem taktéž jistě není. Na druhou stranu ovšem lze jednu z námitek proti Liénardově představě Albinovy konverse otupit tím, že dramatickým datem Macrobových *Saturnalií* je nejspíše konec roku 384, kdy i dle něj Albinus měl být stále pohan. Přesto se mně představa jeho konverse nezdá dostatečně podložena.

³⁰⁴ Srv. SALZMAN, *On Roman Time*, str. 199nn., kde se vyslovila pro identifikaci tohoto Symmachova pravděpodobného bratra s Valentinem dedikantem kalendáře na rok 354 dochovaného jako součást souboru tzv. *Chronographa anni CCCLIV*, který křesťan téměř jistě byl. Tato konverse by tedy byla poněkud dřívější, s rokem 354 coby *terminem ante quem*, přesto stojí za to ji právě kvůli její případné pikantnosti zmínit. Právě tato pikantnost je však podle mě i protiargumentem, protože možnost, že bychom o této dosti paradoxní situaci nebyli z jiných zdrojů informováni, považuji za téměř vylučitelnou, a to zvláště ve chvíli, kdy se nabízí několik jiných Valentinů, s nimiž je možné dedikanta kalendáře identifikovat snáze (jejich výčet, stejně jako detailnější shrnutí argumentace M. R. Salzman i mou protiargumentaci srv. u PRCHLÍKA, *Christians among Symmachi*, str. 141nn.; další domněnky stran případného křesťanství Symmachových příbuzných srv. výše str. 65 s pozn. 98 a níže str. 130 v pozn. 49). Samozřejmě ovšem ani v případě, kdy bychom M. R. Salzman dali za pravdu, nevíme, zda právě tento Valentinus se sám teprve na křesťanství obrátil, či už některý z jeho předků, a zda to případně učinil dobrovolně, obojí bych však v takovém případě předpokládal.

³⁰⁵ Sidonius Apollinaris, sám už biskup, se totiž snažil v dopise právě Ferreolovi rozptýlit despekt, který zřejmě byl ke vstupu do duchovního stavu pocitován, a současně vyjádřil i určité zklamání, že Ferreolus do něj nevstoupil též, protože v něm *minimum religiosus*, a to *secundum bonorum sententiam*,

Intelektuálové

Co se týče intelektuálů, je velmi známý případ z poloviny 4. stol., kdy konvertoval věhlasný římský rhétor Marius Victorinus, a dokonce odmítl nabídku učinit tak tajně³⁰⁶. V první polovině 5. stol. zřejmě konvertoval ke křesťanství rhétor Apollodóros, po několika dnech se však vrátil zpět k pohanství³⁰⁷. Lékař Dioscurus se v roce 428 stal křesťanem sice spíše nedobrovolně, nicméně nikoli násilím pozemských křesťanů³⁰⁸. Koncem století přijali křesťanství profesor latinské gramatiky v Konstantinopoli Urbanus³⁰⁹ a alexandrejský gramatik Hórapollón, o němž přímo Damaskios tvrdí, že ἀπ' οὐδεμιᾶς γὰρ ἀναγκαίας τύχης εἶναι δοκούσης αὐθαίρετον εἶλετο τὴν μεταβολήν, ἔτι ἐπὶ ἐλπίσιν ἴσως ἀπλήστου τινὸς ἐπιθυμίας. οὐ γὰρ ἄλλο τι ἔστι προχειρίσασθαι ῥαδίως εἰς ἀπολογίαν τῆς μεταστάσεως (DAMASC. *Vit. Isid.*

praestantior ... computatur honorato maximo. To vše pak zakončuje pozdravem ora pro nobis (SID. APOLL. *Epist.* VII 12, zejm. § 4). LOYEN, *Sidoine*, III, str. 194 pozn. 3 to pak komentuje slovy „l'expression minimus religiosus, de même que la changement mentionné à la fin du § 2 et au début du § 1, la finale ora pro nobis, semblement bien indiquer que Tonantius Ferreolus, à la fin de sa vie, s'est «converti» et est entrée dans les ordres, peut-être come moine (inter perfectos Christi)“. Předpokládám ovšem, že touto „konverzí“ myslel jen přestup z laického do mnišského stavu. Co se týče vůbec možnosti Ferreola za konvertitu považovat, je pravda, že jako nepřímé indicie některé známé okolnosti chápat lze. O tom, že by se narodil do křesťanské rodiny, totiž informování nejsme, zatímco na to, že křesťanem byl, ukazuje kromě tohoto dopisu z roku kolem 476, tedy přes dvacet let po jeho *praefectuře*, i obsah knihovny v jeho ville poblíž Nemausu (dle SID. APOLL. *Epist.* II 9,4 se v ní mimo jiné nacházely spisy Augustinovy a Prudentiovy), o němž jsme informováni přibližně k roku 465 (HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 354 však s touto indicí nepočítal). Co se jeho rodinného zázemí týče, z žádného ze Sidoniových komentářů neplyne, že by některý z Ferreolových předků křesťanem byl, Sidonius zdůrazňuje pouze jejich úspěšné kariéry, srv. SID. APOLL. *Epist.* VII 12,1, Ferreola samého jim však nadřazuje, srv. *ibid.* 12,2, což sice může být jen lichotka, ale též náznak toho, že Ferreolus byl na rozdíl od nich křesťan. U jediného jménem z nich známého se odjinud dozvídáme upřesnění vzájemného vztahu, srv. *ibid.* I 7,4 Tonantius Ferreolus praefectorius, Afranii Syagrii consulis e filia nepos, nicméně naši představu Ferreolova náboženského vývoje to ve výsledku neupřesní, protože ani v případě Syagriově, ani v případě jeho dcery a Ferreolovy matky jejich náboženské přesvědčení neznáme, srv. HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 299; PLRE I 862, s.v. *Flavius Afranius Syagrius* 2; *tamtéž* II 1238, s.v. *Anonyma* 10). V případě Syagriově by snad bylo lze uvažovat o tom, že byl pohan, v případě že by opravdu zastával galskou *praefecturu* za Eugenia, kteroužto možnost ovšem pouze nadhazuje PLRE I 862, s.v. *Flavius Afranius Syagrius* 2 jako možné řešení toho, že jsme informováni jen o dvou jeho *praefecturách* (Vrbi v roce 381 a italské v roce 382), zatímco SID. APOLL. *Epist.* VII 12,1 naráží na *triplices praefecturas*, přičemž ovšem onu chybějící mohl samozřejmě zastávat i za Maxima.

³⁰⁶ Tak AVGVSTIN. *Confess.* VIII 2,5. Jeho konverzí, s upřesněním, že k ní došlo ve značně pokročilém věku, zmiňuje i HIERON. *De vir. illustr.* 101, ovšem IDEM *Comment. in Epist. Paul. ad Galat.* prologus [PL XXVI col. 308A] mu vytýká, že se zabýval především sekulární literaturou a nevyznal se v Písmu.

³⁰⁷ Srv. NILVS ANCYR. *Epist.* I 75 fin.

³⁰⁸ AVGVSTIN. *Epist.* 227 líčí, jak mu ve stáří onemocněla na smrt jediná dcera, pročez slíbil, že se stane křesťanem, uzdraví-li se. Když se to opravdu stalo, Dioscurus se zdráhal svůj slib splnit, načež sám oslepl. Slíbil tedy znovu totéž, a když se mu zrak vrátil, skutečně podstoupil křesťanství, vymlouval se však, že si nemůže zapamatovat vyznání víry. A tak mu pro změnu ochrnlou všechny údy, než se je naučil. Moderní autority, konkrétně SUNDWALL, *Studien*, str. 69, č. 127 a PLRE II 367, s.v. *Dioscurus* 3, s Dioscurem jako konvertitou počítají, druhá z nich navíc jeho konverzí explicitě přičítá uzdravení jeho dcery. Důležitou okolností celého příběhu je, že Augustinus odkazuje na dva zdroje, jež mu ho měly nezávisle na sobě vyprávět, totiž blíže neurčený bratr Paulus a *comes* Peregrinus, který měl být společně s Dioscurem pokřtěn.

³⁰⁹ Srv. ZACHAR. MYTILEN. *Vita Severi* p. 37 [P^oR II]. Křesťanství přijal ještě jako student v Berytu.

frag. 317)³¹⁰. Příkladem zklamání se v pohanských kultech je konverse Paralia a možná i jeho bratrů Démochara a Prokla, významných to postav Afrodísiady konce 5. stol.³¹¹ Proslulý profesor práva v Bérytu Leontios a přinejmenším jeden z pohanských studentů práv tamtéž koncem 5. stol., totiž Ióannés Gnafeus z egyptských Théb, konvertovali poté, co byli zapleteni do různých afér, byli odhaleni, avšak nepotrestáni³¹². I výše zmiňovaný alexandrejský filosof poloviny 6. stol. Euagrios prý nakonec dobrovolně přijal křest³¹³. Konversi, ovšem za zcela neznámých okolností, lze předpokládat i v případě Nonna z Pánopole³¹⁴.

³¹⁰ Sám Damaskios nicméně předesílá, že to nebylo žádné překvapení, srv. DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 317. Moderní badatelé však jsou méně přísní, např. FOWDEN, *The Pagan Holy Man*, str. 54 hodnotil tuto konevrsi tak, že Hórapollón „had no stomach for such treatment“ (co je tím myšleno, srv. níže str. 145n.).

³¹¹ ZACHAR. MYTILEN. *Vita Severi* p. 14-27; 37-44 [POr II]. Démocharés působil jako *scholastikos*, Proklos jako *sofistés* (TROMBLEY, *Christianization*, II, str. 21 pozn. 95 ovšem pochyboval, že by formulace „Proclos ... était le sophiste (σοφιστής) de la ville“, v Trombleyho podání „he was the sophist of the city“, mohla mít ten význam, že by Proklos byl jediným profesorem rétoriky v Afrodísiadě). Svého bratra Paralia poslali do Alexandreie studovat gramatiku k Hórapollónovi s přísným zákazem setkat se s jejich posledním bratrem Athanasiem, který žil v klášteře Enaton jako mnich. Paralios to přesto učinil a díky tomu absolvoval rozmluvu s učeným mnichem Stefanem, bývalým sofistou, který dokázal rozptýlit jeho pochybnosti o křesťanství a naopak mu vnukl jiné o pohanských kultech. Navíc mu doporučil, aby tyto pochybnosti konsultoval s Hórapollónem i se vším dalším výkvětem pohanské inteligence tehdejší Alexandreie, tedy Héraiskem, Asklépiodotem, Ammóniem a Ísidórem. Paralios to skutečně učinil, uspokojivé odpovědi ale tentokráte nedostal. K tomu přistoupila následující aféra. Asklépiodotos se oženil a po marné snaze počít potomstvo uvěřil věštbě, že mu bude pomoheno, navštíví-li s ženou Ísidin chrám v Menúthidě. Nepomohly však ani oběti a obřady v tomto chrámu vykonané, v podání hagiografově samozřejmě patřičně bizarní, a tak neplodní manželé nakonec vzali zavděk další radou místního kněze, ovšem presentovanou jako boží vůli, vzdálili se na čas do blízké vesnice a za určitou sumu stříbra tam přijali za své dítě narozené kněžce dotyčného chrámu a vydávali je za vlastní. V Alexandreii to vyvolalo nadšení pro Ísidu i Menúthis a Paralios neváhal vyprávět o všem Athanasiovi coby důkazu moci pohanských božstev. Opět Stefanos však doporučil, aby jako důkaz byla nějaká důvěryhodná výše postavená žena pověřena zjistit, zda má Asklépiodotova žena mléko. Paralioův návrh v tomto smyslu však filosofové odmítli s tím, že pravdomluvnost Asklépiodota a jeho ženy nelze zpochybňovat. Další text je sice porušen, ale je patrné, že Paralios se pohanským kultům odcizil. Později se Paraliovi samotnému dostalo v chrámu v Menúthidě ve snu varování před spolužákem údajným kouzelníkem, nicméně po čase zjistil, že téhož varování před ním se dostalo i právě onomu spolužákovi. Ponouknut opět Athanasiem a Stefanem se do Menúthidy vrátil, další odpovědi se mu tam už ovšem nedostalo. Tím se s pohanstvím rozloučil definitivně, nicméně poté, co se mu vysmál před svými spolužáky, počkali si pohané na vhodnou chvíli a důkladně ho zbili. Zachránili ho však křesťané (mezi nimi i autor tohoto textu) a dopravili do kláštera Enaton. Dalších bouří už se Paralios účastnil na straně křesťanů, a to i jako udavač svých bývalých souvěrců a zrádce chrámu v Menúthidě (k němuž srv. níže str. 149n. a 168). Poté přijal křest a vzápětí se stal mnichem. Svě zbývající dva bratry se nejprve pokoušel přimět ke konverzi dopisy, v nichž jim mimo jiné připomínal neúspěch pohanských nadějí v Ílloovo povstání (k nimž srv. výše str. 50 v pozn. 31). Nakonec se do Kárie i s Athanasiem vrátil *pour convertir ses frères*. Zda se mu to skutečně podařilo, řečeno není, ale lze to předpokládat (byť právě opomenutí této informace může jistě naopak být signifikantní též), každopádně tam však založil křesťanskou komunitu.

³¹² Srv. ZACHAR. MYTILEN. *Vita Severi* p. 73 a 64-65 [POr II], resumováno níže str. 177 v pozn. 322 a str. 176 v pozn. 318, a dále k jejich aféram, po nichž nebyli potrestáni, výše str. 79 v pozn. 172; str. 90 v pozn. 243 a níže str. 176n., k naději některých křesťanů, že odhalení hříšníci (i další než jen tyto dva) konvertují, níže str. 176 v pozn. 319. V případě Ióannově to byl nicméně návrat k náboženství, od něž před tím odpadl, k čemuž srv. níže str. 113.

³¹³ Srv. výše str. 73 a GEORG. CEDREN. *Hist. comp.* 384A [I p. 673 Bekker], dle něž se tak stalo θεοῦ συνεργῶντος τῆ τοῦ ἐπισκόπου διδασκαλία, přičemž zmíněný biskup byl Euagriovým přítelem, který se snažil ho na křesťanství obrátit.

³¹⁴ K jeho pravděpodobnému pohanství v době vzniku *Dionýsiak* srv. výše str. 73n. s pozn. 139, vznik jeho dalšího díla, hexametrické parafrase Janova evangelia, však lze asi nejsnáze odůvodnit právě konverzí, již explicitě předpokládal i CAMERON, *Poets*, str. 476.

Některým zprávám tohoto typu se však opět moc nevěří, jako v případě údajné konverse romanopisce zřejmě konce 4. stol. Héliodóra z Emesy³¹⁵. Další mediálně známý případ (téměř) dobrovolné konverse počátku 5. stol., kdy se křesťanem měl v rámci přijetí biskupství v Ptolemaidě stát novoplatónský filosof Synesios z Kyrény³¹⁶, byl v poslední době přehodnocen, takže dnešní *communis opinio* počítá s tím, že křesťanem, tolerantním a s určitými výhradami k věrouce, byl už od svého narození do zřejmě křesťanské rodiny a křest přijal už dříve³¹⁷. Naopak v případě učitele rhétoriky a básníka Severa Sancta Endelechia považují domněnku, že ke křesťanství až konvertoval, a to též někdy na počátku 5. stol., za oprávněnou, byť nikoli jedinou možnou³¹⁸. Situaci je dále třeba ujasnit i v případě Augustinově, protože právě jej prohlásil J. J. O'Donnell v jeho období před přijetím křtu za typičtějšího pohana, než se obvykle počítá. V takovém případě by ovšem i zde měl figurovat mezi příklady dobrovolných konvertitů, sám se však ztotožňuje s O'Donnellem odmítaným stanoviskem, dle něž Augustinus nikdy pohanem v pravém slova smyslu nebyl³¹⁹. Pokud by konvertitou byl i kynický filosof druhé poloviny 5. stol. Salústios z Emesy, měli bychom i důvod domnívat se, že jeho konverse nebyla násilná³²⁰. A svého času byl

³¹⁵ Srv. níže str. 186n.

³¹⁶ Kterýžto pohled se ovšem zakládal na téměř dobových hodnocení Synesia u EVAGR. SCHOL. HE I 15, který ho před jeho křtem klade mimo křesťanství, a PHOT. *Biblioth.* XXVI 5b 34-36, který ho za pohana přímo označuje. V moderní době tento názor naposledy zaznamenávám u BREGMANA, *Synesius of Cyrene*, passim, srv. zejm. str. 177nn.

³¹⁷ Synesia, který jako filosof nebyl vůči křesťanství nikterak nepřátelský, a navíc se oženil s křesťankou, zvolilo za svého biskupa obyvatelstvo Ptolemaidy, ačkoli nebyl pokřtěn. Synesios zpočátku vzdoroval a mimo jiné si vymínil, že bude i nadále zastávat své názory, z nichž některé byly s křesťanskými dogmaty v rozporu, a že nebude nikoho přesvědčovat k opuštění jeho přesvědčení (srv. SYNES. CYREN. *Epist.* 105 a k tomu ovšem i MARROU, *Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism*, str. 146n. a DIMITROV, *Synesius of Cyrene and the Christian Neoplatonism*, str. 149nn., kde je nekompatibilita těchto názorů s křesťanskou věroukou minimalisována). Jiná dogmata Synesios naopak uznával (srv. SYNES. CYREN. *Hymn.* III [V] 1-3). Rozhodování mu trvalo šest měsíců, ale nakonec přijal (srv. SYNES. CYREN. *Epist.* 96 a k tomu *ibid.* 11). Dle BREGMANA, *Synesius of Cyrene*, str. 177n. však jeho konverse nebyla úplná, což mu dokazuje Synesiovo vlastní přihlášení se k neznalosti svatých písem (srv. SYNES. CYREN. *Epist.* 13 fin.) a způsob myšlení a argumentace odlišný od křesťanských myslitelů nereflektováním Ježíše Krista, Nového zákona a církevní otců. S názorem, že Synesios naopak konvertitou ani nebyl, vystoupil jako první MARROU, *La „conversion“ de Synésius*, str. 477nn. (a srv. i TENTÝŽ, *Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism*, str. 141n.), jehož podpořil LIEBESCHUETZ, *rec. Bregman, Synesius of Cyrene*, str. 222n. a TENTÝŽ, *Why Did Synesius Become Bishop of Ptolemais?*, str. 184n., zatímco jeho lehce modifikovanou podobu brilantně zargumentovali CAMERON – LONG, *Barbarians*, str. 19nn.

³¹⁸ Srv. výše str. 69 v pozn. 113.

³¹⁹ Srv. O'DONNELL, *Demise*, str. 63n., kde ovšem zdůrazňoval, že Augustinus nebyl fanatickým stoupencem mystérijních kultů, což prý ovšem od západního vzdělance ani nelze očekávat, a tedy by zřejmě patřil k druhému z O'Donnellem vymezených pojetí pohanství (k tomu srv. výše str. IX v pozn. 30). Názorem, vůči němuž se O'Donnell vymezoval, s nímž však naopak sám vzhledem ke svému postoji k O'Donnellovým vymezením (srv. tamtéž) souhlasím, je BROWN, *Augustine of Hippo*, str. 41 „*paganism meant nothing to Augustine*“.

³²⁰ K Salústiovi srv. výše str. 73 s pozn. 135, kde je ovšem možnost, že byl konvertitou, spíše odmítnuta. Zmiňovaným důvodem by nicméně bylo vyjádření SIMPLIC. *Comment. in Epict. enchir.* 14,299-302 [p. 40 Dübner] τὸν ἐφ' ἡμῶν Σαλούστιον, ἀνθρακα πεπορακτωμένον ἐπιθέντα γυμνῶ τῷ μηρῷ, καὶ

za konvertitu, v tom případě jistě dobrovolného, prohlášen i Ióannés Filoponos, nicméně i zde se vyskytly zřejmě oprávněné námitky v tom smyslu, že byl křesťanem od narození³²¹.

V dalších případech není zpochybňována jen historičnost konverse, ale rovnou historičnost údajného konvertity, jako v případě athénskému vzdělance šedesátých let 4. stol. Anthemia³²².

Kněží

Ke křesťanství konvertovali i někteří kněží tradičních kultů, ještě ve 4. stol. např. *vestalis maxima* Claudia³²³. K nim je opět možné přiřadit osoby, jež tradiční kultury živily,

φυσῶντα αὐτὸν καὶ δοκιμάζοντα ἑαυτὸν μέχρι πόσου δύναται καρτερεῖν, které ovšem současně svědčí spíše proti tomu, že Salústios vůbec konvertoval, protože nepředpokládám, že by to Simplicios ve svém obdivu nezohlednil.

³²¹ Srv. níže str. 195 pozn. 417.

³²² Dle GEORG. ALEXANDRIN. *Vit. S. Ioann. Chrysost.* 4 [p. 78 Halkin] byl πεπαιδευμένος εἰς ἄκρον τὴν πᾶσαν τῶν γραμμάτων σοφίαν, ὥστε διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν καὶ στήλην αὐτῷ ἀνεγείρει ἐν τε Ἀθήναις καὶ ἐν Ῥώμῃ. Že se jedná o postavu historickou, nevěřil zcela ani editor tohoto textu, srv. HALKIN, *Chrysostome*, str. 78 pozn. 7, který zdůraznil, že ho z jiného pramene neznáme a že celá dlouhá kapitola Geórgiova textu, v níž se vyskytuje, je jeho vlastní, a tudíž podezřelá. Naopak důvody pro její alespoň částečnou důvěryhodnost našel F. R. Trombley v pasáži citované i shrnuté níže str. 157 v pozn. 218 a srv. dále tamtéž níže. Pokud jde přímo o Anthemia, poukázal (TROMBLEY, *Christianization*, I, str. 295n. s pozn. 75) na další podezřelou okolnost, totiž že není zmíněn Eunapiem v Βίοι σοφιστῶν, což však vysvětloval tím, že „*Eunapius must have omitted the biographies of many minor figures out of personal spite or political dislike*“ a dokládá minimálním prostorem věnovaným Libaniovovi a Porfyriovi právě z těchto důvodů. Jeho názor zcela neodmítám, protože jeden prvek charakterisující Anthemia se mi nezdá typický pro fabulaci, totiž zmínka jeho čestných nápisů v Athénách a Římě (TROMBLEY, *cit. dílo*, I, str. 339 je téhož názoru). Za důležitý detail svědčící pro historičnost Anthemiovy postavy považuji i jeho jméno nedosvědčené attickými nápisy, čímž pádem musel být cizinec, což ovšem athénský učitelé bývali, zatímco druhá hlavní postava celé epizody, archón Démostenés, k němuž srv. níže str. 108 s pozn. 330, musel být Athénan a jeho jméno se skutečně v nápisech 2. a 3. stol. objevuje celkem osmnáctkrát (srv. TROMBLEY, *cit. dílo*, I, str. 338n. s pozn. 23 a 31). Pokud jde o Anthemiovu údajnou konversi, srv. GEORG. ALEXANDRIN. *Vit. S. Ioann. Chrysost.* 4 [p. 86-87 Halkin], v kteréžto pasáži ovšem i TROMBLEY, *cit. dílo*, I, str. 302n.; 334n. a 337 ohodnotil některé scény jako vysoce nepravděpodobné a i kvůli espritu pozdního 5. stol., jež v ní detekoval (ve skutečnosti ale třicátých let 6. stol., protože jde o resonance se zákony Trombleym mylně datovanými, k čemuž srv. výše str. 31 s pozn. 185), ji prohlásil za nedůvěryhodnou. Tato oprávněná námitka se ovšem *sensu stricto* týká průběhu a nikoli eventuálního faktu konverse jako takového, který by, jak už bylo naznačeno, naopak dobře vysvětloval mlčení Eunapiovo o Anthemiovi (TROMBLEY, *cit. dílo*, I, str. 338 je ovšem mylně vysvětloval tím, že Eunapios opustil Athény příliš brzy, než aby se s ním seznámil, z resumé moderní debaty o chronologii Eunapiova života LUCIANIM, *Note sulla cronologia della vita e sui maestri di Eunapio di Sardì*, str. 237nn. však plyne, že podle drtivé většiny badatelů opustil Eunapios Athény až ve druhé polovině šedesátých let 4. stol. (výjimkou je jen Ch. W. Fornara s rokem 362), zatímco Anthemios by každopádně byl v Athénách přítomen v roce 367 či 368, k čemuž srv. níže str. 157, a naopak námitku, že Eunapios nepohrdl tímž způsobem křesťanem Proairesiem, bych sám odmítl přijímaje výklad GOULETŮV, *Prohérésius le païen*, str. 209nn., podle něhož Proairesios ve skutečnosti křesťanem nebyl, jemuž jistě sympatie projevil i LIEBESCHUETZ, *Pagan Historiography and the Decline of the Empire*, str. 178 pozn. 4, odmítl ho však LUCIANI, *cit. dílo*, str. 246nn.).

³²³ Srv. PRUDENT. *Peristeph.* 2,525-528 a k tomu CIL VI 32422 = ILS 4938, z něž bylo pravděpodobně odstraněno právě Claudiino jméno. Tak se domníval už LANCIANI, *Ancient Rome in the Light of Recent Discoveries*, str. 170n., jenž odstranění jména kladl mezi roky 364, kdy byl nápis dedikován, a 394, kdy bylo kolegium Vestálek zrušeno, a podivoval se tomu, že o konversi nejvyšší Vestálky, jež musela být považována za ohromný úspěch křesťanství, se nikdo jiný než Prudentius nezmiňuje. Proč jsou ovšem nejružnější webové stránky přímo zahlceny informací, že později během svého života na křesťanství přestoupila i poslední *vestalis maxima* Coelia Concordia, netuším (stránky vyhledá www.google.com

byť jako soukromníky s římským státem nesvázané, tedy např. astrology. Jednoho takového představil svému publiku v Karthágu poč. 5. stol. Augustinus³²⁴.

Provinciálové

Existují i zprávy o dobrovolných konverších významných provinciálů, avšak zejména v pramenech hagiografické povahy, pročež je třeba je považovat spíše za modelové situace³²⁵ a eventuálně z nich extrahovat i jakousi typografii pohanů v těchto vrstvách skutečně existujících. V Karthágu byli nedlouho po začátku 5. stol. po zázračném uzdravení své dcery a manželky obrácení senátor Pontius a zřejmě též příslušník městské nobility Adventius³²⁶. Už zmiňovaný Hysistios z isaurské Klaudiopole přijal křest poté, co mu to uložila sv. Thekla uzdravující ho z nemoci, již na něj sama seslala³²⁷. Díky téže světici se obrátili i bohatý občan Antiocheie Maximinus, když vyléčila jeho dělníka Leontia, který jediný z mnoha přežil pád lešení, ale tak ošklivé

zadáním celého Vestálčina jména v uvozovkách).

³²⁴ Srv. AVGVSTIN. *Enarr. in Psalm.* 61,23. Zajímavé je, že tento astrolog křesťanem už jednou byl, srv. *ibid.* init. I tak však právě kvůli povaze jeho mimokřesťanského angažmá mu návrat do církve nijak usnadněn nebyl, srv. *ibid.* fin. K datu a místu, kde bylo toto kázání prosloveno, srv. přehlednou tabulku dostupnou z http://www.augustinus.it/italiano/esposizioni_salmi/index2.htm kliknutím na *Tavola cronologica delle Esposizioni sui Salmi*, v níž jsou uvedeny a řádně citovány názory Zarbovy, Rondetovy a La Bonnardière. Toto kázání konkrétně umístil do Karthága Zarb a datoval rokem 412 též on, zatímco rokem 415 Rondet. K spálení knih s touto konversí spojenému srv. níže str. 187 s pozn. 382.

³²⁵ Podobně jako zprávy o konverších provinciálů nevýznamných téže provenience, jako výše str. 78 v pozn. 166 zmíněný případ Bithýňana Elpidia.

³²⁶ Srv. *De mirac. sanct. Stephan. protomart. libr. duo = Mirac. fact. Uzali c. ann. 420 iussu Evodii conscr.* II 2,1-8 [PL XLI col. 843-848]. Hlavní zásluhu připisuje neznámý hagiograf samozřejmě mučedníkovi Stephanovi. Dotyčnou dcerou a manželkou byla křesťanka Megetia, jež byla během těhotenství postižena jakýmsi ochrnutím obličej, což ji jednak znetvořilo a jednak bránilo v jídle a pití. Pontius, Adventius a též jeho otec Avitianus, slovy hagiografovými utpote adhuc gentilitatis erroribus adstricti, se snažili veškerými sobě dostupnými prostředky zajistit její vyléčení (tedy non solum per industrias medicorum, uerum etiam per artes daemoniorum ac superstitiosarum figmenta uanitatum), ovšem bez výsledku. Její stav se částečně zlepšil poté, co její matka, též křesťanka, Vitula navštívila v blízké vesnici Uzale hrob mučedníka Stephana. Megetia porodila a porod přežila, její obličej však zůstal ochrnutý. Další snaha pohanů k úplnému úspěchu opět nevedla, a tak Vitula žádala, aby další léčba proběhla v její režii. Pontius, už katechumen, protože konvertoval následkem modliteb, jimiž Vitula prosila mučedníka Stephana nejen za uzdravení dcery, ale i za to, i Adventius s tím souhlasili. K hrobcu mučedníka proto vyrazila matka i s dcerou a po dvanácti dnech modliteb, proseb a slz a díky několika vizím, jež Megetia správně pochopila, se její obličej uzdravil. Adventius pohnut zázrakem nakonec také konvertoval. Příslušnost Pontiovu k senátorskému stavu indikuje přímo text, srv. *ibid.* 2,4 [PL XLI col. 845]; eventuálně i *ibid.* 2,1 [PL XLI col. 843]. Na příslušnost Adventiovu a Avitianovu, který nejspíš pohanem zůstal, ke kartháginské nobilitě usuzuje PLRE II 10 a 194, s.vv. *Adventius* a *Avitianus*. Důvod sice neuvádí, ale ve faktu, že byli manželem a tchánem dcery senátora, jej lze spatřovat velmi případně.

³²⁷ K Hysistiovi srv. především výše str. 82 pozn. 189 a k jeho konversi *Miracula S. Theclae* 14. I on měl za manželku křesťanku, která se k Thekle za jeho konversi modlila. Zajímavé je, že jemu se světice v době jeho nemoci zjevila v podobě, slovy hagiografovými, ἄγαλμά τι ... θεοειδές, ke konversi ho sama vyzvala a velmi přesně a podrobně mu vymezila cíl této konverse, aniž mu ovšem základní theologické a christologické termíny a formulace, jimiž ho doslova zasypala, jakkoli vysvětlovala. Samozřejmě při povaze tohoto pramene z toho nelze vyvozovat žádné dalekosáhlé závěry, nicméně fakt, že Hysistios je kvalifikován i jako οὐδενὸς οὐ ρήματος οὐ πράγματος βλασφήμου καὶ δυσσεβοῦς ἀφειδῶν, ho eventuálně umožňuje považovat za uvědomnělého odpůrce křesťanství, jemuž nebylo potřeba vysvětlovat, ale naopak přesně určit, kterou variantu křesťanství si vybral.

si zlámal nohu, že byl také počítán k mrtvým³²⁸, a žena ze vznešené seleukejské rodiny Aba, které vyléčila nohu silně poraněnou pádem z mezka³²⁹. Z podobně méně důvěryhodného pramene, ale zato důvěryhodnějším způsobem, argumentací teprve budoucího světce, měl být obrácen athénský archón šedesátých let 4. stol. Démostenés³³⁰. Naopak ze spolehlivějšího pramene víme, že koncem 5. stol., po smrti Proklově, jehož podobně jako jeho tchán Archiadás podporoval, dostal se však do konfliktu s jeho nástupci v čele Akademie, přijal křest i athénský archón (a *patricius*) Theagenés³³¹.

Zajímavé svědectví některých aspektů procesu obracení prostého obyvatelstva poskytuje vylíčení zázraků sv. Kosmy a Damiána. I zde se sice jistě jedná pouze o modelové situace, jejichž protagonisté ani nejsou hagiografem nějak pojmenováni, a nelze je podle ničeho datovat, než pouze 4. stol. a později, protože Kosmas a Damiános byli oběťmi Diocletianova pronásledování, nicméně první kontakt těchto protagonistů s křesťanstvím proběhl způsobem, které podle mě lze považovat za zcela běžné a rozšířené. Jeden z těchto pohanů se totiž doprošuje pomoci světců, které ovšem považuje za Kastora a Polydeuka, druhý pravidelně doprovází svého přítele křesťana do kostela³³².

³²⁸ Srv. *Miracula S. Theclae* 17 a k tomu DAGRON, *Thècle*, str. 90n., který ho považuje za pohana, ale kvalifikuje jako spíše skeptika. Samotný hagiograf ho označuje jen jako τις τῶν εὐδαιμόνων a tvrdí, že se vysmál Thekliným možným Leontiovi pomoci, což vzápětí vysvětluje slovy τῶν ἔτι ἀπίστων ἦν ὁ ἄνθρωπος.

³²⁹ K její charakteristice srv. *Miracula S. Theclae* 18 = BASIL. SELEUCIENS. *Vita Theclae* II 2 [PG LXXXV col. 568B-569A] ἐλληνικὴ μὲν ἦν ἔτι, οὐτε δὲ ἰουδαίους ἐβδελύττετο, οὐτε χριστιανούς ἀπεστρέφετο: ἐπλανῶτο δὲ περὶ τε πάντας καὶ πάντα, s čímž koresponduje to, že jí před Theklou nepomohli Židé (dle DAGRONA, *Thècle*, str. 93 lékaři, jejichž metody vykazovaly jakési náboženské konotace), zařikávání ani Apollón Sarpédonios a že do Theklina kostela se nechala odnést o své vůli.

³³⁰ GEORG. ALEXANDRIN. *Vit. S. Ioann. Chrysost.* 4 [p. 79 Halkin] jej označuje jako ἑπαρχος τῆς πόλεως a nadále pak jen ἑπαρχος, což ovšem musel TROMBLEY, *Christianization*, I, str. 295 špatně přecíst, protože jiný důvod (např. různocnění) pro jeho mylné tvrzení, že jej označil jako πατήρ πόλεως, nevidím. Tím je ovšem oslaben jeho podpůrný argument pro historičnost tohoto Démosthena, totiž to, že jakémusi Δημοσθένει πατρὶ πόλεως je adresována NILVS ANCYR. *Epist.* II 36. Na druhou stranu má TROMBLEY, *cit. dílo*, I, str. 338 nejspíše pravdu v tom, že tento Démostenés měl být *archontem epónimoem*, označení ἑπαρχος pak ovšem příliš nepodporuje jeho argumenty, založené na překvapivé přesnosti Geórgiem použité terminologie, pro alespoň částečnou důvěryhodnost této pasáže, jež srv. níže str. 157 v pozn. 218, byť správný výraz ἄρχοντες se v textu objevuje alespoň v plurále též (GEORG. ALEXANDRIN. *Vit. S. Ioann. Chrysost.* 4 [p. 78 Halkin]). Jiný, platný argument pro Démostenovu historičnost však srv. výše str. 106 v pozn. 322. HALKIN, *Chrysostome*, str. 79 pozn. 8 nicméně opět poznamenal, že ani tuto osobu odjinud neznáme (stejně jako Anthemia, k němuž srv. výše str. 106 s pozn. 322), což tedy Trombley zpochybnil jen problematicky. Nezaznamenal ho ani GRAINDOR, *Chronologie des archontes athéniens sous l'Empire*, byť tím jeho historičnost ani explicitě neodmítl. Co se týče jeho converse, srv. GEORG. ALEXANDRIN. *Vit. S. Ioann. Chrysost.* 4 [p. 84 Halkin], kde se nejprve hlásí k apostasii, a zejména *ibid.* [p. 86-87 Halkin]. Z těchto dvou pasáží ovšem i TROMBLEY, *cit. dílo*, I, str. 301nn.; 334n. a 337 prohlásil tu druhou za nedůvěryhodnou, z téhož důvodu (ale ovšem i se stejným omezením) jako výše str. 106 v pozn. 322 v případě Anthemiiově.

³³¹ Srv. DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 258. I přesto jej PLRE II 1064, s.v. *Theagenes* považuje za pohana.

³³² Srv. *Miracula SS. Cosmae et Damiani* 9–10 [p. 114-120 Deubner]. Ve druhém z těchto vylíčení je coby součást pohanství zmíněno i θύειν εἰδώλους ἀψύχοις, což by mohlo lákat k stanovení jeho alespoň dramatického data před definitivní zákaz obětí v roce 392, podle mě však neoprávněně (k čemuž srv. výše

Hromadné obrácení obyvatelstva

Co se týče prostých obyvatel imperia, jsme samozřejmě v míře přímo abundantní zásobování zprávami o jejich obrácení pomocí učení a zázraků asketů a světců. Tak měli být už před polovinou 5. stol. obráceni např. obyvatelé Karrh Abrahámem³³³, syrských Gabal Thalelaiem³³⁴ či širokého okolí syrské hory Koryfé, na níž měl svůj sloup Symeón Stylítés³³⁵. Do druhé poloviny 5. stol. by zase spadalo údajné napravení obyvatel norického kastelu Cucullis Severinem³³⁶. V 6. stol. prý obracel obyvatelé okolí Antiocheie a blízké Epifaneie Symeón Stylítés mladší³³⁷. A též pouze exhortatione obrátil obyvatelé okolí Monte Cassina Benedictus z Nursie³³⁸.

V téže souvislosti pak lze poukázat i na stížnost Rutilia Namatiana, který svou invektivu vůči mnichům zakončuje posteskem, že křesťanství mění smýšlení jeho současníků, což mi přijde zajímavé jednak proto, že i jeho odpůrce reflektuje zřejmě upřímné a uvědomělé přijímání nového náboženství, a jednak, že přitom nezmiňuje nic, co bychom klasifikovali jako násilí³³⁹.

Místa kultické praxe

Konvertována byla i místa kultické praxe³⁴⁰, a leckdy se i to obešlo bez násilí. Informace o Grégoriovi z Nazianzu je ovšem nejednoznačná, i pokud jde o to, zda opravdu změnil pohanský chrám v kostel, byť právě to tvrdí Garth Fowden, a i co do přítomnosti jakéhokoli násilí při této akci³⁴¹. Za vzor snad může sloužit Synesios z Kyrény, který už jako biskup nedaleké Ptolemaidy možná založil (v roce 413)

str. II pozn. 8).

³³³ Srv. THEODORET. *Hist. relig.* 17,5, který potvrzuje silně pohanský charakter tohoto města (k němuž srv. výše str. 76 s pozn. 151; str. 78n. a 91 s pozn. 245 a především níže str. 160 a 200 s pozn. 16), zatímco zpráva o pronikavém úspěchu nového *proedra* je spíše v rozporu s tím, co se o Karrhách dovídáme z jiných pramenů, avšak ve shodě s Theodóréovým všeobecným optimismem, co se týče úspěchu obrácení pohanů jako takových (srv. níže str. 199).

³³⁴ THEODORET. *Hist. relig.* 28,5.

³³⁵ THEODORET. *Hist. relig.* 26,13-14, kde je ale zdůrazněno obrácení především Arabů a dále Ibérů, Arménů a Peršanů, nicméně srv. i *ibid.* 26,11, kde je okruh jeho příznivců představen jako mnohem širší.

³³⁶ K okolnostem, které je takto napravily, srv. níže str. 153 s pozn. 189.

³³⁷ *Vit. S. Symeon. Styl. iun.* 141; 143; 184; 188; 221; 222.

³³⁸ GREGOR. MAGN. *Dialog.* II 19,1.

³³⁹ Srv. RVTIL. NAMAT. *De red. suo* I 525-526 num, rogo, deterior Circaeis secta uenenis?/tunc mutabuntur corpora, nunc animi. Ačkoli je tento povzdech dovětkem ke zmínce jednoho konkrétního pravděpodobného konvertity (k němuž srv. výše str. 101n.), považuji v něm použitý plurál za funkční.

³⁴⁰ Klasickým shrnutím této problematiky je DEICHMANN, *Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern*, byť TROMBLEY, *Paganism*, str. 330 pozn. 19 volá po jeho aktualizaci. V této práci nebude přihlíženo k hledisku, o němž se zajímal HANSON, *Transformation*, str. 257nn., totiž zda byl konvertován přímo chrám jako takový, nebo tento nejprve zcela zbořen a pouze na jeho místě vybudován kostel.

³⁴¹ FOWDEN, *Bishops*, str. 62 interpretoval jako odkazující k přeměně pohanského chrámu na kostel GREGOR. NAZIANZ. *Epigr.* 30 [PG XXXVIII col. 99A] ἀρχαία πόλις εἰμὶ δαίμοσι καμουῦσα,/αἰθεὶς ἀνηγέρθη παλάμαις Γρηγορίου./ναὸς ἐτύχθη Χριστοῦ· δαίμονες, εἴξατέ μοι.

II, Příklad tolerantního postoje vůči pohanům

v pohanském chrámu klášter, ale už nejspíš opuštěném³⁴². Totéž zřejmě v horách nad maloasijskými Trally učinil později Ióannés z Efesu, u nějž ovšem nemůžeme počítat s tolerantností coby motivací, jako spíše s tím, že chrám, svého času velmi významný, už prostě opuštěný našel a rozhodl se ho využít³⁴³.

Velmi progresivní se křesťané ukázali ve městě spočinutí sv. Thekly, tedy v Seleukeii Tracheótis v Isaurii, a to i v tom smyslu, že, alespoň dle Gilberta Dagróna, zareagovali na aktuální legislativu³⁴⁴, a tři ze čtyř místních chrámů, Apollóna Sarpédonia na břehu moře, Athény Kanétidy na akropoli a Diův, využili pro své potřeby, když v prvním zřejmě zřídili klášter a druhé dva přeměnili na kostely. Pramen přitom žádné násilí nezmiňuje, vzhledem k jeho hagiografické povaze však je třeba číst spíše mezi řádky a např. z informace, že konkrétně Apollónia Sarpédonia Thekla už dlouho předtím umlčela, vyvodit, že alespoň tento chrám již zřejmě byl opuštěn, zatímco v případě Athény, jejíž vyhnání je popsáno indikativem prézentu a zdůrazněno, že nebyla schopna obrany, o konfliktu s pohany uvažovat lze, stejně jako v případě chrámu Diova, o němž je řečeno, že po předchozích úspěších byla válka obrácena proti němu. Čtvrtý z chrámů, Afrodítin, ovšem vyhovujícím shledán nebyl, a tak byl zřejmě zbořen, přičemž informace, že Afrodíté byla z města vyhnána biskupem Dexiánem, jehož coby Dioméda proti ní vyzbrojila opět Thekla, konflikt s místními pohany opět nevylučuje³⁴⁵.

³⁴² Alespoň tak nacházíme interpretovánu zmínku SYNES. CYREN. *Epist.* 126 fin. ἴν' ἔχωμεν ὕδωρ ψυχρὸν, ὕδρῖαν ἢ πίθον ἐκ μαρμάρου ζιτῶ. ὅσῳ μείζων, τοσοῦτ' ἀλλῆλιον. κείσεται δὲ ἐν Ἀσκληπιῶ τῷ ποταμῷ παρ' αὐτῷ γὰρ κτίζω τὸ ἀσκητήριον, καὶ ἀγνὰ σκεύη προευτρεπέζομαι, ovšem bohužel nejisto, zda Augustinem Fitzgeraldem nebo neznámým autorem pozn. 1 doprovázející anglický překlad tohoto dopisu dostupný na http://www.livius.org/su-sz/synesius/synesius_letter_126.html. Samotný překlad je převzat z *The Letters of Synesius of Cyrene, translated into English with introduction and notes by Augustine Fitzgerald, Oxford 1926* [*non vidl*], ovšem zda i poznámky, není řečeno. V této se nicméně kromě jiného praví: „*obviously, Synesius was converting an ancient shrine into a monastery, which was a common practice when Theophilus was patriarch of Alexandria*“. Že byla svatyně už opuštěna, s tím zřejmě na základě právě této interpretace počítal JONA LENDERING, autor stručného životopisu Synesiova na týchž stránkách (http://www.livius.org/su-sz/synesius/synesius_cyrene.html), s copyrightem 2006 (a revizí 14. dubna 2008), kde bez dalšího vysvětlení i odkazu zmiňuje jako jednu z činností Synesia biskupa, jež zmínil ve svých dopisech, „*he ... founds a monastery in an abandoned pagan shrine*“. Sám jsem toho názoru, že je-li správná výše uvedená interpretace citované Synesiovy poznámky, pak jistě vzhledem k tomu, co o Synesioových náboženských postojích víme (srv. výše str. 105 v pozn. 317), můžeme s tím, že k žádnému násilí přitom nedošlo, počítat bez obav.

³⁴³ Totiž jako základnu pro svou misijní činnost, k níže srv. níže str. 154n. S tím, že chrám už byl opuštěný, počítala ENGELHARDT, *Mission und Politik in Byzanz*, str. 17 odkazujíc bez dalšího na IOANN. EPHESES. *HE* pars tertia III 36. V jeho líčení to ale explicitě řečeno není, spíše se tak zdá z toho, že o jeho bývalém významu Ióanna informovali „*senes*“, méně už z toho, že o obětech přinášěných zde démonům Ióannés mluví v minulém čase, protože to by mělo smysl i ve chvíli, kdy by jejich provozování ukončil právě on sám. Chrám samotný však byl stržen a klášter vybudován pouze na jeho místě, což se ovšem neobešlo bez fyzických útoků těchto démonů na bourající kleriky, u nichž bych ovšem nevylučoval, že za ně Ióannés skryl odpor místních pohanů.

³⁴⁴ Srv. DAGRON, *Thècle*, str. 81 pozn. 1, kde vztahuje k následujícím akcím účinek *Cod. Theod.* XVI 10,16 a 10,25 (k nimž srv. výše str. 25 a 29), z nichž ovšem aktuální byl zřejmě právě ten druhý z roku 435, sám o sobě ovšem přísnější než praxe, k níž se v Seleukeii uchýlili.

³⁴⁵ Srv. *Miracula S. Theclae* 1–4 init. a k tomu DAGRON, *Thècle*, str. 81nn., který v případě chrámu

II, Příklad tolerance postoje vůči pohanům

Velmi taktně, ovšem neznámo kdy, zřejmě proběhla i přeměna posvátného pramene zvaného Leucothea poblíže Consilina, přejmenovaného na Marcellianum, v Lucanii na křesťanské baptisterium, aniž se podstatně změnila kultovní praxe³⁴⁶. Příklad severoitalské Novarie a transformace tamního chrámu v kostel někdy krátce před rokem 500 už byla zmíněna³⁴⁷.

Bez násilností se možná obešla i transformace hlavních athénských chrámů v kostely, zde však zřejmě následkem toho, že pohané si zde udrželi takový vliv, že z jejich chrámů mohly zřejmě být jen odstraněny kultovní sochy a po určitém čase přirozeného chátrání byly přeměněny na kostely³⁴⁸. Výjimkou snad bylo jen Asklepieion, v jehož případě předpokládala Alison Frantz odstranění kultovní sochy někdy krátce před smrtí Proklovou v roce 485, poté zničení chrámu, ovšem nejisto, zda přímo křesťany, na přelomu 5. a 6. stol. a výstavbu kostela po uzavření Akademie v roce 529³⁴⁹. Dalším celkem jistým faktem je, že i Athéna Parthenos byla ze svého

Afrodítina připouští trojí scénář, „fermé, démoli ou transformé“, sám bych s poslední nepočítal, protože v případě všech tří ostatních je toto více méně explicitně konstatováno, zatímco v případě Afrodítina nikoli, na rozdíl despektu k jejímu kultu, který vyjádřen je. V případě chrámu Athénina zaujme tvrzení ποιείται δὲ τῆς τοῦ Χριστοῦ δεσποτείας, ἡσπερ καὶ ἄνωθεν ἦν.

³⁴⁶ Srv. CASSIODOR. *Var.* VIII 33,5-8 a k tomu BARNISH, *Religio in stagno: Nature, Divinity, and Christianisation of the Countryside*, str. 387nn., zejm. 389 a 391, kde je zdůrazněno, že se jedná o pouhou domněnku, podle mě však velmi rozumnou (v Barnishem nezohledněném Cassiodorově § 1 je totiž v souvislosti s tímto místem naráženo na jakési praesumptiones illicitae rusticorum). Navzdory poznámce v § 5 a conditore sanctorum fontium Marcellianum nomen accepit je ovšem Barnish (str. 391 pozn. 19) přesvědčen, že dotčným „Christianiser“ se nejmenoval Marcellus, a odmítá proto pokusy o jeho identifikaci se známými nositeli toho jména, protože označení In Marcelliana je dosvědčeno už v antoninovském itineráři už ze 3. stol. (čímž je zřejmě myšleno *Itinerarium provinciarum Antonini Augusti* 110,2). Naproti tomu O'DONNELL, *Demise*, str. 87 pozn. 161 Cassiodorovu zprávu bez dalšího cituje coby příklad přežívajících ještě pohanských kultů, což snad souvisí s tím, že dopis zasláný v roce 527 jménem ostrogótského krále Athalaricha *correctorovi Lucaniae et Bruttii Severovi* začíná (§§ 1-2) popisem obtíží, které místní rustici působí trhovcům docházejícím na přilehlé nejvýznamnější tehdy tržiště celé Lucanie, a nařízením potrestat je s pomocí místních vlastníků a nájemců půdy holí a veřejně pranýřovat. A ačkoli jsou ony obtíže kvalifikovány jako *hostilis direptio*, jejíž následkem trhovci *egentes turpiter inanesque discederent*, nelze podle mě vyloučit jejich příčinu v tom, že místní pohané změněný, zřejmě tedy nedávno, stav věcí neakceptovali a o svá původní práva se takto hlásili. O dotčných venkovanech je totiž též řečeno, že nesmějí na tržiště přicházet *causa nefandae litis*, a to nejen oni, ale i *cuiuslibet loci homo*, což by eventuálně mohlo poukazovat k tomu, že do obrany posvátného místa se zapojili nejen místní pohané. V případě správnosti této domněnky by se samozřejmě tato zpráva z této kategorie nenásilných vztahů mezi pohany a křesťany přesouvala do kategorie násilných.

³⁴⁷ Srv. výše str. 79n. s pozn. 173.

³⁴⁸ Dle FRANTZ, *From Paganism to Christianity*, str. 201 neměli křesťané o bohoslužebné prostory nouzi, takže okamžitá transformace chrámů v kostely by pro ně ani nebyla přijatelná, zatímco pro pohany by byla urážlivá.

³⁴⁹ FRANTZ, *From Paganism to Christianity*, str. 194n. tak odmítla teorii Johna Travlose, dle něž k přestavbě došlo na kostel už v polovině 5. stol. Ve sporu se bohužel nelze opřít o interpretaci archeologických nálezů, protože vykopávky z roku 1876 s cílem odhalit pozůstatky z klasického období zničily všechny datovatelné stopy této přestavby. S Travlosovou představou však není kompatibilní obraz, který podává MARIN. *Vit. Procl.* 36, dle něž v době Proklovy smrti v roce 485 byla Akademie stále centrem jakéhosi posvátného okrsku, jehož posvátnost by jistě křesťanský kostel narušil. Navíc poznámku, jež se zmíněnou datací zdá podporovat, totiž MARIN. *Vit. Procl.* 29 καὶ γὰρ ἠδὲ τότε τὸ τοῦ Σωτῆρος ἱερόν není dle ní třeba datovat už do poloviny 5. stol., termín ἀπόρητον může mít význam ‚nevyrabovaný‘, a nemusí tedy být chápán jako ‚zničený‘, a z textu nikterak

chrámu odstraněna někdy před Proklovou smrtí v roce 485³⁵⁰. Jak Parthenón, tak i Erechtheion a tzv. Théseion zasvěcené Héfaistovi pak byly zřejmě někdy před rokem 663 přeměněny na kostely³⁵¹.

Podobně se nejspíše vyvíjela situace v Římě, kde jsme poměrně dobře informováni o nejznámější tamní transformaci, totiž Pantheonu. Papež Bonifatius IV. si k tomu v roce 609 vyžádal souhlas byzantského císaře Fóky³⁵², jemuž byl zřejmě i z vděčnosti za něj na *Foru Romanu* vztyčen ravennským *exarchem* Smaragdem sloup³⁵³.

Apostasie

Existují však i případy postupu opačného, tedy apostasie k pohanství, a to i, jak už víme, navzdory speciálním zákonům proti právě tomuto jevu³⁵⁴. Přímým dokladem tolerantnosti křesťanského státu vůči pohanství to sice opět není, ale náznakem, že určitý prostor mu ještě zbýval, určitě. Příklad dalo celkem pochopitelně krátké období vlády Iulianovy³⁵⁵, ale ani koncem 4. stol. to ještě zřejmě nebyl jev úplně řídký, jak si

neplyne, že k tomuto vyrabování, čímž by zřejmě bylo myšleno právě odstranění kultovní sochy, či zničení došlo bezprostředně po líčené episodě. Navíc lze předpokládat i to, že Proklův vliv byl dost značný na to, aby k přestavbě Asklépieia na kostel za jeho života ještě nedošlo. Kromě křesťanů je kandidátem na zničení chrámu i zemětřesení (tak DEICHMANN, *Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern*, str. 137n.), dle Frantz však Athény na rozdíl od zbytku Řecka na silná zemětřesení schopná zničit budovu příliš často netrpěly.

³⁵⁰ Srv. MARIN. *Vit. Procl.* 30. Dle TROMBLEYHO, *Christianization*, I, str. 82 a 86 byly právě tehdy jak Parthenón, tak i Asklépieion i uzavřeny, a to v důsledku porážky Ílloova povstání.

³⁵¹ Srv. FRANTZ, *From Paganism to Christianity*, str. 200nn. Ani v případě Parthenónu bohužel nelze pracovat s archeologickými poznatky, protože i zde byl veškerý interpretovatelný materiál v 19. stol. odstraněn. Každopádným *terminem ante quem* však je rok 694, z nějž pochází nejstarší křesťanské graffiti (CIG 9350). V Erechtheiu a Théseiu určité datovatelné zbytky transformace zbyly a v obou případech ukazují na konec 6. či počátek 7. stol. (dřívější data v případě toho druhého Alison Frantz odmítla). Vzhledem k významu jednotlivých chrámů i jejich lokalit počítala tato badatelka s postupnou transformací v pořadí Parthenón, Erechtheion a jako poslední Théseion. Rok 663 pak je rokem zastávky byzantského císaře Kónstanta II. v Athénách (PAVL. DIACON. *Hist. Lang.* V 6), a je tak dle Alison Frantz poslední příležitostí k uskutečnění probíraných transformací. Další aktivitu totiž v Athénách zaznamenáváme až v době vlády zde narozené císařovny Eirény (797-802).

³⁵² Srv. *Lib. pontif.* 68,2; BEDA VENER. *Hist. eccl. gent. Angl.* II 4 fin.

³⁵³ Věnovaný mu ovšem PRO INNUMERABILIVS PIETATIS EIVS | BENEFICIIS ET PRO QUIETE | PROCVRATA ITAL(iae) AC CONSERVATA LIBERTATE (CIL VI 1200 = ILS 837 vers. 8-10).

³⁵⁴ Srv. výše str. 19; 20n.; 23; 24; 30; 34 a 37.

³⁵⁵ Jeho konkrétní apostaty srv. níže str. 117; 141n. a 142 a dále PHILOSTORG. VII 10, kde jsou uvedeni čtyři další, totiž Iulianův strýc Iulianus, Felix, Elpidios a jeden anonym, první tři za vlády Iulianovy zastávající úřady *comita Orientis*, *comita sacrarum largitionum* a *comita rei privatae*. O všech čtyřech nás ovšem církevní historik ihned s tradičními nechutnými detaily ujišťuje, že změnu názoru odpykali krutou smrtí, a to kromě Elpidia ještě za Iulianovy vlády, tento pak ještě stihl podporovat usurpátora Procopia, být odhalen a uvězněn. Některé detaily pak dodávají či potvrzují další prameny, přímo apostasii v případě Iulianově *Passio Artemii* 23 [p. 82 Bidez], v případě Felicově a Elpidiově THEODORET. HE III 12,3 a v případě Felicově ještě LIBAN. *Orat.* XIV 36 (a anonymně i *ibid.* XVIII 125, k čemuž srv. PLRE I 332, s.v. *Felix* 3), brzkou smrt Iulianovu a Felicovu včetně nechutných detailů THEODORET. HE III 13,1-3 (Iulianus) a 13,4-5 (Felix, na zřejmě jehož smrt narážejí anonymně i další křesťanské prameny citované v PLRE I 332, s.v. *Felix* 3), fakt, že všichni tři, jež známe jménem, působili ve státní správě už za Constantia, LIBAN. *Epist.* 764,1 (Iulianus v čele Frygie, identifikován PLRE I 470, s.v. *Iulianus* 12), AMM. MARC. XX 9,5; 9,8 (Felix *notariem*, jmenován Constantiem Iulianovým *magistrem officiorum*, ten však již dříve jmenoval Anatólia, a Felicia proto nepřijal), LIBAN. *Epist.* 448,1 (Elpidios v nespecifikované dvorské funkci, k čemuž srv. PLRE

II, Příkladů tolerantního postoje vůči pohanům

alespoň stěžují v 80. letech Ambrosius³⁵⁶ a už po zákazu tradičních kultů neznámý autor tzv. *Poema ultimum* neprávem připsaného Paulinovi z Noly³⁵⁷. Z 5. stol. lze kromě výše zmíněného Apollodóra³⁵⁸ jmenovat ještě též už zmíněného studenta práv v Bérytu konce 5. stol. Ióanna Gnafa z egyptských Théb³⁵⁹ a jako určitý model i blíže nspecifikované obyvatelstvo Pánopole³⁶⁰. Počítat lze nejspíše i s tím, že k pohanství odpadl básník doby Anastasiovy Christodóros z Koptu³⁶¹, a dle W. E. Kaegiho musel na pohanství přestoupit i Proklův životopisec, Samaritán Marínos z Neápole³⁶².

Athénský archón šedesátých let 4. stol. Démosthenés je líčen jako apostata též, problematická však je jeho historičnost³⁶³. Dalšími méně vhodnými příklady jsou možná neznámý Augustinův astrolog, odpadl-li k pohanství ještě před jeho zákazem³⁶⁴, a určitě

I 415, s.v. *Helpidius* 6). V případě Elpidiově jsme nicméně i výslovně informováni o tom, že ve svém úřadu setrval i za Ioviana, srv. LIBAN. *Epist.* 1120,1, ba zdá se, že v roce 364 zastával prokonsulát Asie, k čemuž srv. LIBAN. *Epist.* 1180,2 a PLRE I 415, s.v. *Helpidius* 6. O obecném charakteru iulianovských apostatů měl jasno GREGOR. NAZIANZ. *Orat.* IV [*Contr. Iulian.* I] 11 [PG XXXV col. 541A] οἱ, σπαρέντες οὐκ ἐπὶ τὴν στερεὰν πέτραν καὶ ἄσειστον, ἀλλ' ἐπὶ τὴν ξηρὰν τε καὶ ἄγονον· εἰσὶ δὲ οἱ τῷ λόγῳ προσελθόντες ἐπιπολαίως καὶ ὀλιγόπιστοι, καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς, εὐθέως ἐξανατείλαντες, καὶ προκύψαντες, ἴνα τοῖς πλησίον ἀρέσωσιν. Než tito však dle něj byli horší jiní, k nimž srv. níže str. 117 v pozn. 5.

³⁵⁶ AMBROS. *Epist.* 17,4.

³⁵⁷ PS.PAVLIN. NOLAN. *Poem. ult.* 89.

³⁵⁸ Srv. výše str. 103.

³⁵⁹ Srv. ZACHAR. MYTILEN. *Vita Severi* p. 62-63 [*POr* II]. Během aféry s magickými knihami, která tehdy v Bérytu propukla, se nicméně zachránil pohotovým návratem ke křesťanství, k čemuž srv. výše str. 104 a níže str. 176 v pozn. 318, širší kontext naopak níže str. 176n.

³⁶⁰ Srv. *Vita Sinuthii Arabica* p. 439-440 [*MSHEC* I]. Na pánopolském tržišti totiž stál měděný idol, do nějž dle hagiografa vstoupil šéf bandy démonů vyslané satanem žárlivým na Sinúthiovy úspěchy v christianisaci města. Ostatní démoni pak vyvolávali nemoci a neduhy, které idol léčil, čehož následkem obyvatelé přestali chodit do kostela a uctívat boha. Ani při vši problematickosti daného pramene i podání určitě nelze nepočítat s tím, že k podobným jevům vlivem nečekaných a obyvatelstvem samým obdobně interpretovaných událostí docházelo.

³⁶¹ Respektive lze kvůli jeho jménu počítat s tím, že jeho rodiče byli křesťané, zatímco o tom, že on sám jím zřejmě nebyl, svědčí titul jeho díla *περὶ τῶν ἀκροατῶν τοῦ μεγάλου Πρόκλου*, na nějž odkazuje IOANN. LYD. *De magistr.* III 26. Např. BAUMGARTENOVÍ, *Christodoros*, sl. 2450n. však pohan jménem Christodóros přišel natolik neuvěřitelný, že koketoval s myšlenkou ztotožnit jej s Christodórem z Théb, autorem *θαύματα τῶν ἁγίων Ἀναργύρων, Κοσμά καὶ Δαμιανοῦ*, o němž informuje *Suda* X 526. A O'MEARA, *Platonopolis*, str. 22 jej rovnou za křesťana prohlásil a nadhodil domněnku, že Proklovy vztahy ke křesťanům nemohly být vždy špatné. Při nejmenším pokus toho prvního však oprávněně odmítl CAMERON, *Poets*, str. 475 pozn. 33 jako neopodstatněný. Cameronovo stanovisko lze podpořit poukazem na to, že i autor *Súdy* oba autory rozeznával, Christodórovi z Koptu je totiž věnováno samostatné heslo *Suda* X 525, v němž nicméně jakákoli zmínka díla o posluchačích Proklových chybí, k čehož možné signifikantnosti srv. níže str. 181 s pozn. 349. Jak se z Christodóra stal pohan, je samozřejmě otázkou, vysvětlení je totiž možných více, jeho vlastní zavržení křesťanství, zavržení křesťanství jeho rodiči v době jeho dětství, díky čemuž by on sám sice byl vychován jako pohan, ale do našeho výčtu by se přesunuli právě jeho rodiče, eventuálně vyloučit nelze ani to, že křesťanem mohl být jen jeden z jeho rodičů, který prosadil jeho křesťanské jméno, Christodóros sám však jeho náboženství nikdy nepřijal.

³⁶² Srv. KAEGI, *Byzantium*, str. 96. Věc samu ostatně zmiňuje i DAMASC. *Vit. Isid.* Phot. Epit. 141 fin., nicméně nikoli tak, že by Marínos odpadl od křesťanství, srv. *Σαμαρείτης οὖν τὸ ἀπ' ἀρχῆς ὁ Μαρίνος γεγωνὸς ἀπετάξατο μὲν πρὸς τὴν ἐκείνων δόξαν, ἄτε εἰς καινοτομίαν ἀπὸ τῆς Ἀβράμου θρησκείας ἀπορρῶεισαν, τὰ δὲ Ἑλλήνων ἠγάπησεν*. Podobně se ve prospěch filosofie svého náboženství zřekl alexandreský Žid Zénón, srv. DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 239.

³⁶³ Srv. výše str. 108 v pozn. 330.

³⁶⁴ Srv. výše str. 107 v pozn. 324. Bylo-li však kázání proneseno v roce 412 či 415, není to příliš

II, Příklady tolerantního postoje vůči pohanům

magistráti Marcianus, Leucadius a Alypius, protože k pohanství odpadli sice až po jeho zákazu, ale v rámci režimu, který při nejmenším tohoto zákazu nedbal³⁶⁵. A celkově těžko postižitelným případem je neznámý římský senátor, jehož se může i nemusí týkat stejná námitka jako těchto tří³⁶⁶.

Naopak bezejmenného mnicha uneseného a přinuceného obětovat Blemmyi zařadil Roger Rémondon mezi „*exemples d'apostats*“ velmi přísně, odhlédnuto od nepatřičnosti jeho zařazení do kontextu 5. a 6. stol.³⁶⁷, a stejně tak lze souhlasit s J. J. O'Donnellem v tom, že není nutné považovat za apostatu konsula roku 399 a dedikanta Augustinova spisu *De beata uita Mallia Theodora*, ba spíše ještě posunout jeho hodnocení v tom smyslu, že to je nerozumné³⁶⁸.

pravděpodobné.

³⁶⁵ K Marcianovi srv. výše str. 54. O Leucadiovi je známo právě pouze to, že během Eugeniovy usurpace odpadl od křesťanství a byl pověřen funkcí zřejmě *rationalis rei privatae* v Africe (srv. *Carm. contr. pagan.* 78-86, zejm. 85 a k povaze svědectví tohoto pramene výše str. 54 v pozn. 48). Co se týče Alypia, je jeho apostasie částečně závislá na identifikaci s Faltoniem Probem Alypiem (k níž srv. MATTHEWS, *Aristocracies*, str. 244), tedy synem křesťanské centonistky Proby. Během usurpace ho nicméně Symmachus poslal do Mediolana s doporučovacím dopisem, srv. SYMM. *Epist.* II 83, což CROKE, *Editing*, str. 545 pozn. 64 bryskně vyhodnotil v tom smyslu, že „*he clearly became an apostate*“, kterýžto názor sdílím (srv. jednak v textu odkazovaného dopisu, adresovaného Flavianovi, *ideo in conspectum tuum alacer occurrit, ut beneficiis uotiu reddat officia et sancti animi tui fretu nubem inuidiae superioris abstergeat. quod illi arbitror ex uoto esse cessurum*; a jednak PLRE I 47, s.v. **Alypius!** 7, kterážto zřejmě ve skutečnosti neexistující postava, údajný, dle martyrologií referovaných v *ASS* Ianuarii tomus I p. 31, *praefectus Vrbi* odsoudivší k trestu smrti mučedníka Almachia neboli Télemacha, byla dle PLRE nejspíše pojmenována právě po Alypiovi, který byl *praefectem Vrbi* v roce 391, což bych ovšem přičetl i později živému povědomí o tom, že se vůči křesťanství nějak provinil. Naopak SZIDAT, *Usurpation*, str. 502 o Alypiově apostasii vůbec neuvažoval a případnou identifikaci považoval za důkaz toho, že i křesťanští senátoři se s Eugeniovým režimem identifikovali. Že se nicméně během Eugeniovy usurpace zřejmě nejednalo o jediné případy apostasie srv. i v násl. pozn.

³⁶⁶ Proti jakémusi křesťanskému senátorovi obrátivšímu se k tradičním kultům je namířeno tzv. *Carmen ad quendam senatorem*, dochované pod jménem Cyprianovým, ale vzniknuvší zřejmě koncem 4. stol., takže je otázkou, zda i tento senátor neodpadl během Eugeniovy usurpace. K aktu samému srv. *Carm. ad sen.* 1-3; jeden z pokusů identifikovat skutečného autora výše str. 98 s pozn. 292.

³⁶⁷ Srv. RÉMONDON, *Résistance*, str. 69 pozn. 5. Mnich byl totiž současníkem Pachómiovým, za jehož života k incidentu patřícímu proto do první poloviny 4. stol. došlo. Událost líčí *Vit. S. Pachomii abbatís* 54 [*ASS* Maii tomus III p. 317], dle níž byl mnich Blemmyi odveden a nucen k libaci, což sice nejprve odmítl, ale pod pohrůžkou smrti ji vykonal. Později uprchl do Pachómiova kláštera, jemuž vše vylíčil, a dostalo se mu od něj nejen pokárání za zmařenou příležitost dosáhnout mučednictví, ale i naděje, že vše může odčinit patričním pokáním. Rémondon sám ovšem znal tuto epizodu z citace u REVILLOUTA, E., *Mémoire sur les Blemmyes, à propos d'une inscription copte trouvée à Dendur* [= *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, tome VIII/2], Paris 1874, str. 21n. [*non vidē*], tedy práce v našich podmínkách nedosažitelné, o jejímž obsahu mě nicméně po konzultaci přímo v Paříži informoval dr. MARTIN BAŽIL. Revilloutovo podání čerpá z řeckého překladu koptské verse životopisu (*tamtéž*, str. 20 pozn. 4) a liší se od výše shrnutého tím, že mnich sám je líčen jako někdo, kdo po mučednické smrti velmi toužil, a že kromě libace snědl i maso oběti. Pasáž o útěku a rozhrěšení od Pachómia už zde chybí, protože zřejmě Rémondon nabyl dojmu, že dotýčný mnich už zůstal pohanem.

³⁶⁸ Srv. O'DONNELL, *Demise*, str. 61, který poukázal na Augustinovo pozdější vyjádření AVGVSTIN. *Retract.* I 2 *displacet autem illic quod Manlio Theodoro, ad quem librum ipsum scripsi, quamuis docto et christiano uiro, plus tribui quam deberem, a jeho komentář „it is not necessary to assume, as some have done, outright apostasy by Theodorus“*, bohužel bez jakékoli bližší specifikace. Sám O'Donnell viděl, podle mě správně, příčinu rozdílné v hloubce pochopení křesťanství jako takového oběma muži, čímž se nicméně Theodorus jeví jako další možný příklad nepochopení exklusivnosti tohoto náboženství.

Pohané utíkající se o asyl do kostelů

Dalším jevem, na nějž lze jako na příklad nenásilných kontaktů mezi pohanstvím a křesťanstvím poukázat, je občasné hledání a poskytování asylu pohanům v křesťanských kostelech. Tento jev má možná v tomto přehledu svou výpovědní hodnotu tím spíše, že zainteresovaný představitel křesťanství by v těchto případech snadno dosáhl eliminace inkriminovaného stoupence tradičních kultů, aniž by sám byl na této eliminaci přímo vinen. Na druhou stranu však je otázkou, zda bezprostředním motivem této shovívavosti nebyla spíše úcta k asylu, jež kostely poskytovaly a jejich kněží si jej netroufali porušit, než tolerantnost přímo k pohanům.

Ve smyslu, zdá se, spíše prvním jsou dosti ilustrativní následující dva případy, třebaže první z nich ve své podstatě ne zcela jistý a časově ne zcela v rámci našeho zájmu. Bývalý prokonsul Afriky Claudius Octavianus byl totiž zachráněn jakýmsi épeirským presbyterem, který za to byl vzápětí sám popraven, z čehož lze vyvodit, že při nejmenším jeho exekutory pak bylo lze jeho pomoc prohlásit za odmítnutelnou³⁶⁹. Mediálně známějším případem pak je záchrana samého Symmachu, který se kompromitoval během Maximovy usurpace tím, že na téhož pronesl panegyrikos, a proto se utekl o asyl právě do kostela, načež se za něj u Theodosia úspěšně přimluvil římský novatiánský biskup Leontius, přičemž jeho motivem jistě mohl být kladný vztah přímo k Symmachovi³⁷⁰.

³⁶⁹ Octavianův prokonsulát spadá do let 363-364 a byl jmenován Iulianem společně s dalšími třemi osobami, které projevovaly sympatie k pohanství, jak zdůraznil O'DONNELL, *Demise*, str. 64 (informaci podává AMM. MARC. XXIII 1,4). V jednom nápise je navíc titulován *pontifex maior*, srv. CIL IX 2566 = ILS 1253, který je z roku pozdějšího po 363, kněžství v něm však předchází úřadu zastávanému roku 352. V roce 371, kdy k aféře došlo, už tedy pohanem být nemusel. O tehdejších událostech nás informuje především HIERON. *Chron.* 371d, protože AMM. MARC. XXIX 3,4 je textově poškozený.

³⁷⁰ Srv. SOCRAT. SCHOL. V 14,4-9. Navíc je možné, že Symmachus nebyl jediným tehdy omilostněným kajícím, byť druhý možný kandidát je výsledkem až vysoce hypotetické kombinace indicií i poněkud spekulativního charakteru. ZECCHINI, *Ricerche di storiografia latina tardoantica*, str. 245 totiž promýšlel identifikaci navrženou kdysi SEECKEM, *Alexandros* 75, sl. 1446 dějepisce Sulpicia Alexandra, známého pouze z citací u GREGOR. TVRON. *Libr. hist.* II 9, s Alexandrem, tribunem a *notariem* přítomným na dvoře Maximově, jenž byl v dobrých vztazích právě se Symmachem (srv. SYMM. *Epist.* V 39). Zecchiniho totiž mimo jiné zaujala loajalita k Theodosiovi, která je z Alexandrových zlomků patrná, pročť uvažoval, zda nemohla být podmíněna tím, že se Alexander předtím ocitl v posici analogické Symmachově. Později (ZECCHINI, *Latin Historiography: Jerome, Orosius and the Western Chronicles*, str. 334) navíc upřesnil, že tento Alexander snad byl ještě pohan. To je sice pouhá domněnka, přesto mi však tato konstrukce připadá akceptovatelná, byť neprokazatelná, a s tím, že je současně třeba mít na paměti, že kromě možnosti, s níž je třeba počítat vždy, tedy že dějepisce Alexander není totožný s žádným známým nositelem téhož jména, se nabízí ještě další možnost jeho identifikace, které se do této konstrukce už ale příliš nehodí, a to alternativní Seeckova (SEECK, *cit. místo*) s *praesidem* neznámé západní provincie v roce 380, známým též ze Symmachovy korespondence (SYMM. *Epist.* I 107), kteréžto možnosti si ZECCHINI, *Ricerche di storiografia latina tardoantica*, str. 245 pozn. 16 byl vědom, ale považoval ji za méně přesvědčivou. K tomuto aspektu však zdůrazňoval PASCHOUD, *Les descendants d'Ammien Marcellin*, str. 142, že pouze na základě fragmentů, které máme k dispozici, je identifikace Alexandrova pouhou „*petit jeu*“, v jejímž rámci poukázal na syna rhétora, advokáta a *agenta in rebus* Alexandra, jemuž v letech 364 a 365 často psal Libanios, jako kandidáta, jehož stejným způsobem nic nevylučuje, ale ani nedoporučuje. Navíc, chtěl-li tím upozornit i na to, že současných nositelů jména Alexander známe poměrně dost a ani ty nelze zcela opomínat, je třeba mu dát za pravdu i v tom, srv.

II, Příklady tolerantního postoje vůči pohanům

O významných pohanech uteknuvších se do kostela a za něž se měl přimlouvát při nejmenším Ambrosius, jsme informováni i v souvislosti s porážkou Eugeniovy usurpace, v jejich případě však není jisté, zda jejich záchrana byla skutečně nezištná³⁷¹. A opět anonymně ‚mnohé‘ zmiňuje pohoršlivě Augustinus v souvislosti s Alarichovým dobytím Říma v roce 410, kterážto situace je ovšem jiná nejen tím, že nebezpečí zde představoval neřímský prvek, ale zejména tím, že v dané situaci zřejmě nelze počítat s konkrétními křesťanskými přímluvci, ale pouze úctou Gótů ke křesťanství jako takovému³⁷².

Několik obdobných případů je v této práci zmiňováno i jinde, není v nich však jisto, zda inkriminovaní asylanti skutečně pohany byli, ba je to spíše nepravděpodobné³⁷³.

Toponyma

Posledním spíše jen symbolem možné tolerance je pojmenování konstantinopolského přístavu pro lodě zásobující město obilím z Egypta po jeho zakladateli Iulianovi, respektive fakt, že se tohoto názvu používalo až do doby vlády Iustina II. Ten jej pak sice přejmenoval po své manželce Sofii, avšak nikoli ze zášti k Iulianovi, ale protože jej nechal prohloubit proti zanesení. I v pozdějších pramenech se nicméně pojmenování po Iulianovi vyskytuje³⁷⁴, což lze jistě považovat za odraz jeho stále rozšířeného používání.

PLRE I 39nn., s.vv. *Alexander* 1-21 a *Iulius Valerius Alexander Polemius* (Seeckovy návrhy jsou č. 10 a 11, Paschoudův synem č. 9). Zecchiniho domněnka tak je opravdu čirou hypotézou, na druhou stranu však nikoli nezajímavou v tom smyslu, že snaží identifikovat další osobu s osudem, který ani podle mě spíše nebyl vyjímečný.

³⁷¹ Srv. níže str. 120 s pozn. 15, kde je jeden z nich i dosti pravděpodobně identifikován, nicméně z formulace pramene není zřejmé, zda byli nejprve zachráněni a poté nezávisle na tom vystaveni jistému násilí, či zda akceptování tohoto násilí rovnou byla podmínkou jejich záchrany. K Ambrosiovým přímluvám srv. PAVLIN. MEDIOL. *Vit. S. Ambros.* 31 a též AMBROS. *Epist.* 61,7; 62,3-4.

³⁷² Srv. AVGVSTIN. *De civ. Dei* I 1.

³⁷³ Srv. výše str. 63 v pozn. 88; str. 89 v pozn. 230 a níže str. 131 v pozn. 52 případy Ióanna z Kappadokie, Heliocrata a Theodota Kolokyntia.

³⁷⁴ Za tuto informaci vděčím dr. JANU KOSTĚNCOVI, který ji zmínil během své přednášky *Konstantinopol – Nový Řím* prosloušené 2. března 2010 v rámci cyklu *Byzanc – dědička východořímské říše ve středověku* pořádaného *Národním muzeem* v Praze, po jejímž skončení mi ochotně objasnil další detaily.

III, PŘÍKLADY NETOLERANTNÍHO CHOVÁNÍ K POHANŮM

Drobným úvodem k této kapitole může být odkaz na výše probrané zákony Honoriův a Theodosia II. zapovídající násilí na pohanech, z nichž plyne, že k němu docházelo¹. A zároveň lze poukázat na jakousi jen velmi mírnou formu násilí, lépe řečeno rozdmýchávání negativních emocí a netolerance vůči pohanství obecně ve chvále absolutního stranění se čehokoliv pohanského Grégoriem z Nazianzu².

Magistráti

Jak už bylo naznačeno³, byli magistráti poměrně snadným terčem násilí, které tak z počátku ani nemuselo bývat příliš drastické, aby plnilo svůj cíl.

Zatajování vlastního přesvědčení

Nejméně drastickým příkladem určitého násilí na pohanech je zatajování svého pohanství. Příkladem mezi magistráty by, zdálo by se z pramene, mohl být Constantiův *comes Orientis* let 358-362 Domitius Modestus, moderní bádání v něm však vidí spíše typického oportunistu⁴. Počet podobných magistrátů však byl zřejmě vyšší, alespoň se tak zdá z nářku Grégoria z Nazianzu, který sice apostatům mezi (zřejmě) magistráty období Iulianovy vlády připisuje výhradně nízkou motivaci, sám bych však nevyločoval to, že leckteří z nich pouze využili příležitosti odložit masku, k jejímuž nasazení se cítili přiměně předchozím režimem⁵. O pozdějších tajných pohanech se dovídáme především při příležitostech jejich odhalení, tu i onde však prameny zminí i jev sám o sobě^{5a}.

¹ Srv. výše str. 25 a 27.

² Srv. GREGOR. NAZIANZ. *Orat.* XVIII [*Funebr. in patr.*] 10 [PG XXXV col. 996C].

³ Srv. výše str. III v pozn. 11 a str. VI v pozn. 21.

⁴ K jeho náboženskému přesvědčení v době vlády Constantiovy srv. LIBAN. *Epist.* 804,5 πρὸς τῶν θεῶν, οὗς πάλοι θαυμάζων νῦν ὠμολόγησας, psaný ovšem v době vlády Iulianovy. Zmiňuje ho však, a to v souvislosti s procesy roku 359 ve Skythopoli, k nimž srv. níže str. 125; 145; 151 a 156, AMM. MARC. XIX 12,6, a to slovy datumque est negotium Modesto ... apto ad haec et similia, protože tehdejší *praefectus praetorio* byl prý považován za příliš mírného. Za oportunistu Modesta považoval HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 67n., k čemuž srv. výše str. 97 s pozn. 288.

⁵ Srv. GREGOR. NAZIANZ. *Orat.* IV [*Contr. Iulian. I*] 11 [PG XXXV col. 541AB] καὶ τούτων (srv. předch. text výše str. 113 v pozn. 355) ἔτι χεῖρους ..., ὅσοι ... ἐκ περιουσίας ἐφάνησαν πονηροὶ τε καὶ εὐωνοί, οὐδὲ πρὸς ὀλίγον ἀντισχόντες, οὐδὲ γενομένης τινὸς αὐτοῖς θλίψεως, ἢ πειρασμοῦ, διὰ τὸν Λόγον σκανδαλισθέντες, ἀλλὰ προσκαίρου κέρδους, ἢ θεραπείας, ἢ δυναστείας μικρᾶς, οἱ δαίλαιοι τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν ἀπεμπολήσαντες. Srv. však i výše str. 112n. v pozn. 355 apostaty vypočtené Filostorgiem, na něž jistě Grégorios myslel též, ale není známo nic, co by snad právě je k pohanům tajícím své přesvědčení řadilo.

^{5a} Zejména prameny vlády Iustinianovy, totiž PROCOP. CAES. *Hist. arc.* 11,32 a IOANN. EPHESES. *HE pars tertia* II 29. K odhalením tajných pohanů mezi magistráty srv. níže str. 125 s pozn. 32; str. 126

Nedobrovolné konverze

Při nedobrovolných konverzích magistrátů ke křesťanství se většinou nejednalo o nějaké brunátné násilí, ale spíše o v zásadě dobrovolného vyhovění jakýmsi snad dokonce jen domnělým vnějším tlakům. V tomto ohledu jsou dosti ilustrativní dva případy, v nichž sice nelze hovořit přímo o nedobrovolnosti, nicméně ani o naprosté a spontánní dobrovolnosti konverze⁶. V případě prvním bylo použito donucovacího prostředku jen zcela mírného, třebaže pro nás už ne úplně co do své mírnosti či nemírnosti postižitelného.

Je jím již zmíněný Rufius Antonius Agrypnius Volusianus. Ten přijel po úspěšné kariéře a stále jako pohan⁷ v roce 436 jako vyslanec Valentiniana III. do Konstantinopole, tam však onemocněl. Do města za ním mezitím přijela i jeho neter Melania, která jej začala přemlouvat, aby na smrtelném loži přijal křesť⁸. Volusianus nakonec souhlasil, nicméně jeho slova, jak je zaznamenal křesťanský hagiograf, svědčí o tom, že se domníval, že jinou možnost ani nemá: ὁ δὲ ὡς ἴσθετο αὐτὴν βουλευομένην περὶ τούτου τοῖς βασιλεῦσιν ἀνενέγκαι, ἐν πολλῇ κατανύξει γενόμενος ἔφη πρὸς αὐτὴν παρακαλῶ τὴν σὴν θεοσεβείαν, μὴ ἀφέλης ἀπ' ἐμοῦ τὸ τοῦ ἀντεξουσίου δῶρον, ᾧ ἡμᾶς ὁ Θεὸς ἐξ ἀρχῆς ἐτίμησεν· καὶ γὰρ ἐτοιμῶς ἔχω καὶ εὐχομαι ἀπολούσασθαι τὸν ῥύπον τῶν πολλῶν μου παραπτωμάτων, ἀλλ' ἐὰν κατὰ πρόσταξιν τῶν βασιλέων τοῦτο ποιήσω, εὐρίσκομαι ὡς κατὰ βίαν ἐπὶ τοῦτο ἐρχόμενος καὶ ἀπόλλω τὸν μισθὸν τῆς ἐμῆς προαιρέσεως (GERONTIVS *Vit. S. Melan. Gr.* 53)⁹.

v pozn. 35; str. 127 v pozn. 38; str. 128 a 159n. v pozn. 227.

⁶ Případně třetí, platí-li vše, co bylo výše str. 67 v pozn. 102 uvedeno o Anatolioví. Považovat totiž takovou konverzi za zcela dobrovolnou jistě nelze, byť je třeba poukázat i na citovaný dopis Ióanna Chrysostoma, z něž plyne, že se s svým křesťanstvím zřejmě celkem ztotožnil.

⁷ K jeho kariéře i pohanství srv. výše str. 57. SUNDWALL, *Studien*, str. 145, č. 514 a 515 jako jediný vztáhl všechny indicie Volusianova pohanství nikoli k tomuto, ale k jinak neznámému Volusianovi, *comitu rei priuatae* v roce 408, k němuž však, a tím pádem zmatečně, vztáhl i zprávu PHOT. *Biblioth.* LIII 14a 19-20 ἔγραψε (sc. Constantius III.) δὲ τὴν κατ' αὐτοῦ (sc. Caelestioví, stoupenci Pelagia) ψῆφον (sc. o vyhnanství, k němuž byl odsouzen synodou v Karthágu v roce 411, jejíž akta zde Fótios resumuje) πρὸς Οὐλοσιανὸν ἑπαρχὸν πόλεως. Rufia Antonia Agrypnia Volusiana Sundwall zřejmě naopak pokládal za křesťana, protože zdůraznil, že byl synem Ceionia Rufia Albina, jehož za něj prohlásil explicite (k čemuž i k protiargumentům srv. výše str. 102 s pozn. 303), kdežto tohoto druhého Volusiana považoval za syna *consulara Numidiae* někdy mezi roky 364 a 367 Publilia Caeionia Caeciny Albina, tedy Caeciny Albina Macrobiových *Saturnalií* a pohana nejen tím pádem nepochybného (o němž ještě v roce 403 musel ve známé anekdotě Hieronymus jen nepochybovat, že se teprve stane křesťanem, srv. HIERON. *Epist.* 107,1; opatrnost PLRE I 35, s.v. *Publius Caeionius Caecina Albinus* 8, dle níž je identifikace s Hieronymovým Albinem jen pravděpodobná, není obecně sdílena, nicméně o jeho pohanství svědčí i v Numidii nalezený nápis dosvědčující jeho (neznámou) činnost na mithraeu, totiž *CIL VIII 6975 = ILaG II 541*). Tím by tedy oba Volusianové byli bratrance. Jelikož však za účastníka vzápětí zde probíraných událostí pramen explicite prohlašuje Rufia Antonia Agrypnia Volusiana, utekl se Sundwall k dosti nouzovému, a proto nepřesvědčivému předpokladu, že jejich účastníci byli oba Volusianové, které proto měl pramen omylem splést dohromady v jednu osobu.

⁸ GERONTIVS *Vit. S. Melan. Gr.* 50; 53; *Lat.* II 19; 22 Boll.

⁹ Latinské redakce životopisu mají text mnohem méně instruktivní, srv. GERONTIVS *Vit. S. Melan. Lat.* II 23 Boll.; GERONTIVS *Vit. S. Melan. Lat.* 53,6 Laurence.

III, Příklad netolerantního chování k pohanům

Doslovnost těchto slov je samozřejmě třeba brát s rezervou, ale soudě pouze z nich, projevil Volusianus mimořádné pochopení smyslu křesťanské spásy. Zrovna tak z nich ale vyplývá, že třebaže sám své rozhodnutí prezentuje jako zcela dobrovolné, obával se, že kdyby je neučinil, byl by k němu stejně přinucen. Další věcí pak ovšem je, že měl pouze sám tento dojem, že by mu Melania skutečně něčím vyhrožovala, z textu totiž neplyne¹⁰.

Druhým případem, v němž zase ke konverzi došlo pravděpodobně spíše z nechuti nadále vzdorovat, než z nějakého přílišného donucování, je případ synů Viria Nicomacha Flaviana. Tento velmi prominentní člen pohanské římské senátní aristokracie se ještě koncem 4. stol. přidal ke vzpouře, kterou proti tehdy vládnoucímu Theodosiovi I. vyvolal franský vojevůdce v římských službách Arbogast za pomoci *magistra scrinii* Eugenia, jehož prohlásil vzdorocísařem. Usurpace, která, neměla-li ho od začátku, postupně získala pohanský a protikřesťanský charakter¹¹, byla poražena roku 394 ve slavné bitvě u řeky Frigidu¹², po níž či během níž byl Eugenius popraven a Arbogast a Flavianus spáchali sebevraždu. V případě toho druhého toho však Theodosius litoval, přičemž ujišťování, že jej měl v úmyslu omilostnit¹³, zřejmě můžeme věřit, protože o pět let dříve tak v případě Symmachově opravdu učinil¹⁴.

¹⁰ V tomto smyslu mi proto nepřipadá zcela opodstatněné tvrzení KAEGIHO, *Twilight*, str. 266 „she found it necessary to threaten to invoke anti-pagan legislation against him.“ Fakt, že Volusianus křest přijal daleko od Říma (i Karthága), naopak potvrdil dvacet čtyři let starý úsudek Augustinova korespondenta Marcellina (srv. výše str. 57 v pozn. 68), dle něž mělo na Volusiana „špatný“ vliv jeho okolí, srv. AVGVSTIN. *Epist.* 136,1. Z událostí kolem Volusianovy konverse plyne nicméně ještě jeden pro nás zajímavý poznatek. O patriarchovi Proklovi, s nímž se na prosbu Melanie setkal, prý Volusianus pronesl: τρεις ἄνδρας εἰ εἶχομεν ἐν τῇ Ῥώμῃ, οἷος ἐστὶν ὁ κύριος Πρόκλος, οὐκ ἂν ὠνομάζετο ἕλληνα ἐκεῖσε (GERONTIUS *Vit. S. Melan. Gr.* 53 fin. ≈ *Lat.* II 22 fin. Boll. ≈ *Lat.* 53,8 Laurence). Aniž bych chtěl možnosti tohoto pramene přeceňovat, myslím, že logický závěr, tedy že ve třicátých letech 5. stol. bylo, navzdory chmurným představám některých moderních badatelů (srv. níže str. 191 s pozn. 403), v Římě ještě dost neobrácených pohanů, podceňovat nelze (k situaci v Římě 5. stol. srv. výše str. 88n.).

¹¹ Arbogast byl, stejně jako Flavianus, pohan (HEDRICK, *Silence*, str. 49 předpokládal, že původně, vzhledem ke svému postavení na dvoře Theodosiově, se velmi pravděpodobně hlásil ke křesťanství, což nicméně sám naprosto nepovažuje za nutné ani pravděpodobné vzhledem k níže (str. 121 v pozn. 15) citovanému srovnávání Auspiciovu s jeho potomkem, v němž o tom není ani zmínka), zatímco Eugenius zřejmě nepřilíš horlivý křesťan (k čemuž srv. výše str. 23). Spornou otázku počátečního charakteru usurpace se zde zabývat nepotřebujeme, nicméně lze konsultovat článek SZIDATŮV, *Usurpation*, passim (jenž sám se ovšem domnívá, že usurpace dostala charakter náboženské války až v pozdějších pramenech, ale neměla ho vlastně vůbec, cituje však i literaturu zastávající opačný názor, podle mě však je jeho argumentace přijatelná jen pro počáteční fázi usurpace, kdy nejspíše čistě politické motivy silně převažovaly, nicméně v náboženskou se díky svému průběhu změnila). Pokud jde o Flavianovu činnost během usurpace, srv. PRCHLÍK, *Virius Nicomachus Flavianus*, str. 1nn.

¹² Pro účely tohoto přehledu opět můžeme pominout otázku průběhu bitvy, o jehož podání v pramenech se v podstatě nepochybovalo, až než jej SPRINGER, *Die Schlacht am Frigidus als quellenkundliches und literaturgeschichtliches Problem*, str. 45nn. zřejmě odůvodněně prohlásil za legendu a výsledek propagandy.

¹³ Srv. AMBROS. *De obit. Theod.* 4 (Theodosius) quin etiam iis, qui in se peccauerant, doluit quam dederat perisse indulgentiam et ueniam denegatam; *CIL* VI 1783 vers. 16-17 = *ILS* 2948 vers. 16-17 EVM (sc. Flavianum), QVEM VIVERE NOBIS SERVARIQ(ue) VOBIS – QVAE VERBA EIVS (sc. Theodosii) APVT VOS FVISSE I PLERIQ(ue) MEMINISTIS – OPTAVIT.

¹⁴ Okolnosti srv. výše str. 115. Na Flaviana samého sice byla uvalena *damnatio memoriae*, ale nejspíš

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

Nás ovšem především zajímá, jak se Theodosius zachoval k těm účastníkům usurpace, kteří zůstali naživu, z nichž nejprominentnějším byl Flavianův syn Nicomachus Flavianus mladší. A právě jeho a se nepochybně týká Augustinova poznámka: (Theodosius) inimicorum suorum filios, quos, non ipsius iussus, belli abstulerat impetus, etiam nondum Christianos ad ecclesiam confugientes, Christianos hac occasione fieri uoluit et Christiana caritate dilexit, nec priuauit rebus et auxit honoribus (AVGVSTIN. *De civ. Dei* V 26)¹⁵. Flavianus mladší pak, jak víme, zaznamenal

ne Theodosiem. O této *damnatio* jsme totiž informováni z Flavianova rehabilitačního nápisu, srv. *CIL* VI 1783 vers. 17-18 = *ILS* 2948 vers. 16-18 EVM (sc. Flavianum) ... IN MONVMENTA VIRTVTVM SVARVM TITVLOSQ(ue) REVO|CEMVS. Dle GRÜNEWALDA, *Der letzte Kampf des Heidentums*, str. 482 se určitě nejednalo o *damnatio* „in ihrer schärfsten Form“, protože jeho rodině nebyl zkonfiskován majetek (k čemuž srv. níže str. 121 v pozn. 16) a jeho syn Flavianus ml. se brzy mohl vrátit do politického života (k čemuž srv. níže str. 120n.), vzápětí ji pak označil za „abgemilderte Form“, je nicméně otázkou, co tím vlastně myslel. Dle HEDRICKA, *Silence*, str. 93 totiž žádná konkrétně stanovená podoba této *damnatio* vlastně neexistovala, jen množství opatření, která byla uplatňována v různých kombinacích. Další cenné postřehy lze nalézt už u DE ROSSIHO, *L'iscrizione della statua ristabilita di Nicomaco Flaviano seniore*, str. 73, totiž že na Flaviana byla uvalena proti vůli Theodosiově, k čemuž velmi případně poukazyval na narážky na jakési Flavianovy nepřátele u SYMM. *Epist.* III 86,2; VI 1,2; a zejména u AMBROS. *De obit. Theod.* 4, který k výše (v předch. pozn.) citovaným slovům připojuje sed non negabunt filii quod donauit pater, non negabunt, etiamsi quidam interturbare conatus sit. Obecně o existenci osobních animosit nás informuje i Augustinus, který nicméně pohotově dodává, že Theodosius jejich vliv na řešení situace nepřipustil, srv. AVGVSTIN. *De civ. Dei* V 26 in neminem post uictoriam priuatas inimicitias ualere permisit. To a nejen to samozřejmě budí otázku, kdy a kým tedy byla *damnatio* na Flaviana uvalena. HEDRICK, *cit. dílo*, str. 220nn. se této otázce věnuje poměrně intenzivně, přičemž počítá s tím, že se tak stalo ještě před Theodosiovou smrtí, a tedy že to byl on, kdo podlehl nátlaku Flavianových nepřátel. Přitom poukazuje na několik formulací rehabilitačního nápisu, v nichž tím pádem vidí snahu Theodosiovu vinu oslabit (srv. *CIL* VI 1783 vers. 18-21 = *ILS* 2948 vers. 18-21 VT QVIDQVID IN ISTVM CAECA INSIMVLATIONE COMISSVM EST, PROCVL AB EIVS | PRINCIPIS VOTO FVISSE IVDICETIS; CVIVS IN EVM EFFVSA BENEVOLENTIA ... EXCITAVIT LIVOREM IMPROBORVM a *ibid.* vers. 9-10, kde je poukazováno na CASVS CONDICIONIS | HVMANAE) až zastřít (srv. *ibid.* vers. 15, kde je rehabilitace kvalifikována jako DIVI AVI NOSTRI VENERATIONEM ESSE). GRÜNEWALD, *cit. dílo*, str. 483 řeší pouze otázku, zda k *damnatio* mohlo dojít bez Theodosiova vědomí, a je přesvědčen, že nikoli. Naproti tomu HEDRICK, *cit. dílo*, str. 95nn. zdůrazňuje Theodosiův smířlivý postoj i to, že před svou smrtí už nestihl právní vypořádání s obdobím Eugeniových usurpace, které tak zbylo až na Honoria. K této, Hedrickem sice zřejmě nemyšlené, interpretaci bych se ovšem já přiklonil a považoval bych uvalení *damnatio* na Flaviana za akt současný s dalšími Honoriovými opatřeními, která se k usurpaci vracela, zejména nařízení Flavianovi ml. vrátit plat svého otce (k čemuž srv. níže str. 121 v pozn. 16). Současně mám za to, že Honoriovy zákony z května, respektive června roku 395, jimiž je účast na usurpaci v postatě promíjena (*Cod. Theod.* XV 14,11-12) a které se dovolávají otcovského vzoru (*Cod. Theod.* XV 14,11 fas est sequi nos paternae dispositionis arbitrium) korespondují spíše se situací v níž, dosud žádné tresty nepadly. Tím by se ovšem z formulací, které mají Theodosiovu vinu oslabit, staly formulace, které oprávněně poukazují k jeho nevině. Vina by totiž (ovšem asi sotva fakticky) ležela na Honoriovi, který nicméně v textu vůbec nevystupuje, a nemusí tak být z ničeho vyvíňován. Že čtenáře znalé věci tato spojitost asi napadala, je věc jiná a ve chvíli, kdy se císařský dvůr k rehabilitaci uvolil, každopádně nevyhnutelná, nicméně právě i v tom, může být jistý argument pro Honoria, pro císařský dvůr Gally Placidie jistě bylo přijatelnější zrušit opatření Honoriovo než Theodosiovo. Svou váhu by navíc získalo i v této pozn. citované Augustinovo svědectví, které Hedrick nezmiňuje, avšak svou interpretací vlastně zpochybňuje. A pro Honoria nakonec podle mě hovoří i psychologický aspekt věci, v tomto případě natolik triviální, že si jím i jako neodborník troufnu operovat. Případají mi totiž důvěryhodná ujištění o Theodosiově osobní lítosti nad Flavianovou smrtí, v jejichž světle by se ovšem uvalení *damnatio* ještě Theodosiem jevílo jako výraz dosti pokročilého stadia schizofrenie. A byť ve způsobu vlády tohoto císaře jako celku určitou dávkou schizofrennosti pozorovat lze, této míry myslím nedostoupila. Další možné aspekty Flavianovy *damnatio* srv. níže str. 139 v pozn. 98 a str. 181 v pozn. 351.

¹⁵ Že byli nějací Theodosiovi odpůrci uteknuvši se do kostela omilostnění, potvrzuje i PAVLIN. *MEDIOL. Vit. S. Ambros.* 31 a obecně Theodosiovu mírnost chválí i CLAVDIAN. *De IV cons. Honor. Aug.* 111-121, v jehož textu jsou nicméně narážky na omilostnění soupeřů též patrné, srv. *ibid.* 113-114 a 119, i OROS. *Hist. adv. pag.* VII 35,20. Např. O'DONNELL, *The Career of Virius Nicomachus Flavianus*, str. 138 (a před ním i

po určitých úvodních peripetiích¹⁶ skutečně úctyhodnou kariéru¹⁷, což by napovídalo, že Theodosiovu práci, alespoň navenek, vyhověl¹⁸. Faktem nicméně je, že se o jeho náboženských postojích z pramenů už nic jistého nedovídáme¹⁹ a výše uvedený výčet

další, diskusi resumuje CHASTAGNOL, *Fastes*, str. 242 a pozn. 225) sice nebyl zcela srozuměn s tím, že by se Augustinova poznámka měla týkat právě konkrétně mladšího Flaviana, dle mého názoru je však možné debatu vést snad jen o tom, zda se mohla týkat kromě něj ještě i někoho dalšího. Jejím vztažení právě na něj totiž podle mě naprosto nic nebrání, *belli impetus* je sice poněkud eufemistické označení sebevraždy, nicméně kromě jiných může být jeho důvodem i zahrnutí staršího Flaviana do plurálu *inimici*, který by tak byl funkční, čemuž ostatně napovídá jednak plurál *filii*, třebaže ten sám o sobě by mohl ukazovat i na některého či některé z bratrů Flaviana ml., ke kterýmto možnostem srv. v násl. pozn., jednak zpráva Paulinova odkazovaná výše v této pozn. a jednak velmi nepřímý i fakt, že v dějinách 5. stol. se, *coby comes Treverorum* v roce 477, objevuje i stejnojmenný potomek Arbogastův, už také křesťan, třebaže to, jak došlo ke konverzi v této rodině, není známo, srv. AVSPICIVS TVLLENSIS *Epist. ad Arbogast.* vers. 31-32 [PL LXI col. 1007B], který oba Arbogasty srovnává, přičemž ten mladší *uere maior est, / quod Christi nomen inuocat religioni deditus*, a SID. APOLL. *Epist.* IV 17,3, jenž odmítá žádost tohoto mladšího Arbogasta o sepsání jakýchsi *paginae spirituales*. Navíc potvrzuje shovívavost právě Theodosia a právě vůči při nejmenším Flavianovi ml. SYMM. *Epist.* IV 4,2. Případné podezření, že zprávy o Theodosiově mírnosti jsou pouze výsledkem propagandy, je samozřejmě jako vždy v podobných případech na místě, v tomto však proti němu podle mě mluví celkem značná shoda značného množství pramenů na detailech, jimiž se měla projevat, pročez pokud by se jednalo o propagandu, musela by být propracována do značných detailů. Dále srv. výše str. 116 v pozn. 371 k nejasnosti Augustinovy formulace, pokud jde o vzájemnou provázanost jednotlivých kroků, jimiž se tato shovívavost měla projevit.

¹⁶ Jednak musel strpět uvalení *damnatio memoriae* na svého otce způsobené jakýmsi nepřátelem staršího Flaviana (ke všem známým okolnostem srv. výše str. 119n. pozn. 14) a jednak, ovšem až po smrti Theodosiově (z pramenů probraných v pozn. výše i následujících plyne, že tento císař vůči Flavianovi ml. žádnou nepřiznání neprojevil), mu bylo nařízeno, aby vrátil plat, který obdržel jeho otec v Eugeniových službách, což by pro něj bylo likvidační, srv. SYMM. *Epist.* IV 19; IV 51. Pohledávka pak zřejmě byla nějakou dobu vymáhána dosti intenzivně a do záležitosti byl zapleten i blíže neurčený bratr Flaviana ml., o jehož *engagement* v celé aféře ale jinak nevíme nic (než pouze, že by mohl být zahrnut do Augustinova plurálu *filii*, k čemuž srv. v předch. pozn.), srv. SYMM. *Epist.* VI 12,3 a k identitě tohoto bratra CALLU, *Symmaque*, III, str. 154 pozn. 8, který bez dalšího poukazuje na shodné stanovisko Arnalda Marconeho a Sergia Rody, dle nichž se nemělo jednat o známějšího Venusta, ale Clementiana, Symmachova snaha ovšem nakonec slavila úspěch, srv. SYMM. *Epist.* V 47,1. Adresáti těchto dopisů, kteří se ve věci mladšího Flaviana angažovali, byli Protadius, Florentinus a Felix, přičemž jejich souhrnné označení *tu ac tui similes*, jímž Symmachus počastoval Florentina, lze podle mě považovat za další indicii, že všichni tři byli pohané (srv. výše str. 53 a 55), třebaže pro to nehovoří známý fakt, že dalším zachráncem Flaviana ml. byl Stilicho, k čemuž srv. SYMM. *Epist.* IV 6.

¹⁷ Ke dříve zastávaným úřadům konsulára Kampánie někdy před rokem 382 a prokonsula Asie v letech 382-383 se mu sice oficiálně nepočítala *praefectura Vrbi* zastávaná za Eugeniovy usurpace, později ji však zastával ještě dvakrát, a to v letech 399-400 a poté v roce 408. V letech 431-432 pak byl *praefectem praetorio Italiae, Illyrici et Africae*. V roce 414 byl navíc v rámci zvláštní komise vyslán do Afriky, aby prošetřil stížnosti tamních provinciálů a zjistil, jak je nakládáno s armádními dodávkami.

¹⁸ Čehož další indicii viděl FLAMANT, *Macrobe et le néo-platonisme latin*, str. 58 a 65 v absenci mladšího Flaviana v Macrobových *Saturnaliích*, ačkoli jiní jeho vrstevníci v nich alespoň okrajové role hrají. Flamant to považoval za výraz odsudku tohoto konvertity kruhy, které zůstaly pohanství věrné. Toto své vysvětlení pak upřednostnil před alternativním Cameronovým, které sice tento badatel promýšlel v jiných souvislostech, nicméně bylo by je lze aplikovat i na případ mladšího Flaviana, Flamant je však prohlásil za nepřesvědčivé. CAMERON, *The Date and Identity of Macrobius*, str. 30n. byl totiž přesvědčen, že Macrobius dodržel pravidlo formulované kdysi CIC. *Epist. ad Attic.* XIII 19,3 *neminem includere in dialogos eorum qui uiuerent*, které by ovšem v případě mladšího Flaviana muselo být porušeno. Sám bych s ním nicméně souhlasil i navzdory Flamantovi poukazujícímu na to, že v Brutovi uvedením na scénu právě Bruta a Attika sám Cicero toto pravidlo nedodržel (FLAMANT, *cit. dílo*, str. 58 pozn. 218). Cameron sám si však všiml nejen dalších výjimek, ale především toho, že Cicero nikdy nokombinoval osoby ještě žijící s již zemřelými, a dále, že zmíněné pravidlo dodržel i Tacitus, zatímco nevýhodu jeho nedodržení glosoval OVID. *Trist.* II 467-468.

¹⁹ Některé aspekty však jistou výpovědní hodnotu mají. V nesouladu s tímto výkladem se např. zdá Symmachova poznámka v dopise Flavianovi ml. z roku 397, srv. SYMM. *Epist.* VI 29,3 *cogites, contra interuentum tot antistitum quid possit, magis quam quid debeat, impetrari; neque enim iustitiae et*

pohanských magistrátů celkem umožňuje tuto domněnku zpochybnit. Není mi však známo, že by tak kdokoli učinil²⁰.

innocentiae deferri plurimum potest, cum illis reuerentia religionis opponitur; a k ní resumé CALLUHO, *Symmaque*, III, str. 157n. koment. ke str. 19 pozn. 3, který uvádí McGeachyho a Matthewse jako zastánce názoru, že dotčení antistites reprezentují křesťanskou církev, zatímco sám se hlásil k názoru Paschoudovu, že se jedná naopak o pohanské kněze. Samotnému mi smysl dává jen první varianta, z níž by se ovšem zdálo, že Flavianovi soupeři jsou zvýhodňováni svým křesťanstvím, a tedy že Flavianus přinejmenším stále jako standardní křesťan vnímán nebyl (srv. i níže str. 129 v pozn. 47 Matthewsův komentář k tomuto dopisu). Co se týče Flavianova vnitřního přesvědčení, existují indicie, které naznačují, že v něm představy spojené s tradičními kultury stále hrály svou roli. Tou nejzávažnější je slavný diptych SYMMACHORVM / NICOMACHORVM, jehož interpretaci SIMON, *The Diptych of the Symmachi and Nicomachi*, str. 56nn. dále rozvedl a domyslel HEDRICK, *Silence*, str. 73nn. Diptych vznikl pravděpodobně u příležitosti svatby členů obou rodů, což v principu umožňuje pomýšlet jak na vznik v době Eugeniovy usurpace, kdy si bral Flavianus ml. dceru Symmachovu, tak rok 401, kdy si Symmachův syn Quintus Fabius Memmius Symmachus bral dceru Flaviana ml., dle Hedricka však mezi badateli převažuje datace pozdější. Na tabulce Nicommachů je vyobrazena Koré (v této souvislosti je zajímavá i informace o statcích v okolí Henny, které rodina vlastnila, k čemuž srv. subskripcce k Liviovi citované u ZETZELA, *The Subscriptions in the Manuscripts of Livy and Fronto*, str. 40, a jež byla centrem kultu Démétrý a Kory a dříve razila mince s podobným vyobrazením), ovšem některé další prvky odkazují k Afrodítě. Na tabulce Symmachů je vyobrazena Koré též, tentokrát s aspekty zřejmě bohyně Iuventas. Obě bohyně obětují u oltáře, první v prostředí, které odkazuje ke kultu Kybely a Attida, u druhé se objevují prvky se vztahem k Iovovi Capitolinovi. Náboženský aspekt považoval Hedrick, vedoucí paralely k slavnému epitafu Praetextatovu a jeho manželky Aconie Pauliny (*CIL VI 1779 = ILS 1259*), za natolik výrazný, že ho nelze vysvětlit pouze kulturním dědictvím již christianisovaných rodin. Za druhou z těchto indicí, byť ne zcela jistě se vztahující právě k Flavianovi ml., lze považovat komentář, který připojil jeden z emendátorů k textu Liviovu o potrestání provinivší se Vestálky Minucie tradičním trestem pohřbení za živa, totiž *Comm. in Liv. VIII 15,7 miror autem, cum defossa(m) (sc. Vestalem Minuciam) indicat, omississe illum ex libris Sibillinis hoc esse praeceptum, ut legisse me in ipsis apud Flegontem temporis istius uersibus recolo. PECERE, La tradizione dei testi latini tra IV e V secolo*, str. 68n. (dle nějž text komentáře citují) považoval totiž za jeho autora právě Flaviana ml., což sice ve skutečnosti nelze ničím podložit, nicméně rozhodně lze souhlasit s HEDRICKEM, *cit. dílo*, str. 186n., že celkem bezpečně lze považovat tento komentář za vzniklý v pozdní antice, kdy pouze máme v latinsky psaných pramenech doložen zájem o dílo Flegontovo (srv. HIERON. *Lib. Hebr. quaest. in Genes. comm. ad cap. 10 vers. 4 [PL XXIII col. 952A]; SCRIPT. HIST. AVG. Sev. 20,1*). Tím se ovšem okruh kandidátů pouze rozšiřuje na dva, protože z výše v této pozn. odkazovaných subskripcí k Liviovi plyne, že kromě Flaviana ml. jím mohl být i Tascius Victorianus, přičemž rozhodnout mezi oběma nelze (i další Hedrickův dobrý postřeh, že o dávný trest pro provinilé Vestálky se zajímal i Symmachus, k čemuž srv. níže str. 196n., zejm. pozn. 424 a 427, potvrzuje jen to, že komentář vznikl někdy v jeho době, ale na jednoho z obou kandidátů neukazuje), Flavianus ml. však každopádně zůstává vhodným kandidátem. Autor komentáře pak nesporně měl přinejmenším zájem a s reáliemi tradičních kultů byl dobře obeznámen, a třebaže lze namítnout, že obojí mohl mít i jako upřímný křesťan, považuji to za méně pravděpodobné. Za další indicii považuji literární produkci, která obvykle bývá s prostředím kolem Flaviana ml. spojována, tedy zejména *Historii Augustu* a *Epítome de Caesaribus* (k jejich spojování s tímto prostředím i k eventuálnímu autorství Flaviana ml. v případě *Historie Augusty*, srv. BIRLEY, *The Historia Augusta and Pagan Historiography*, str. 133, respektive FESTY, *Pseudo-Aurélius Victor*, str. LV a LIXn. a k tomu i níže str. 210 v pozn. 25). Ačkoli se totiž nejedná o díla výrazně pohansky či dokonce protikřesťansky profilovaná, je buď evidentní jejich odtažitost od křesťanství, proti kteréžto kvalifikaci *Historie Augusty* snad nebude námitek, nebo návaznost na tradici nesenou ve 4. stol. právě pohany, jako v případě *Epítome de Caesaribus*, a každopádně absence jakýchkoli známek toho, že by jejich autory měli být křesťané. Vznikla-li tedy tato díla s vědomím, či dokonce podporou Flaviana ml., což považuji za svrchované pravděpodobné, je to i známka při nejmenším jeho stálého souhlasného zájmu o činnost těch osob ve svém okolí, které ke křesťanství nekonvertovaly. A vynechat nelze ani Baldiniho oprávněné podezření (BALDINI, *Eunapio, Olimpiodoro ed una tradizione occidentale post-Flaviana*, str. 175nn.; TENTÝŽ, *Un'ipotesi su una tradizione occidentale post-Flaviana*, str. 27nn.), že po Flavianově smrti pokračoval jakýsi rodinný pokračovatel v jeho annálech a zanechal v dílech dalších autorů stopy vyznačující se představou dobytí Říma Alarichem jako trestu za konversi senátu ke křesťanství a nepřátelstvím vůči rodu Aniciů Probů a císaři Honoriovi, který je presentován jako silně slabomyslný. Ani v tomto případě samozřejmě není jisté, že by to měl být právě Flavianus ml., vhodným kandidátem však je. Velmi případná tak je řečnická otázka, kterou pokládá HEDRICK, *cit. dílo*, str. 210, „should Flavian the Younger have been any less ambivalent about his past than Jerome and Augustine were about theirs“.

²⁰ Jistým náznakem, že ze strany císařského dvora mu skutečně nebylo co vytknout, je i to, že se mu

III, Příkladny netolerantního chování k pohanům

Osud Flavianových synů, zdá se, nebyl po katastrofě u Frigidu ojedinelý, bohužel jsou však prameny těchto událostí značně tendenční. Jistě však můžeme počítat s tím, že Theodosius na konverse mezi římskými aristokraty naléhal a zřejmě se na ně v tomto smyslu i při určité příležitosti obrátil, na výsledku se však prameny neshodují²¹.

K lehce kuriosní konversi došlo i za vlády Leonta I. V roce 467 byl totiž z pohanství obviněn *quaestor sacri palatii* (a filosof) Ísokasios²². Byl proto zatčen a zbaven hodnosti a po určitých peripetiích souzen *praefectem praetorio* a konsulem Púsaie, s nímž byl v přátelském vztahu²³. Přitom se pak odehrála nečekaná scéna,

společně se svým synovcem či synem z prvního manželství, každopádně však Flavianovým vnukem Appiem Nicomachem Dexterem v roce 431 podařilo dosáhnout odvolání výše (str. 119n. pozn. 14) zmiňované *damnatio memoriae*. Na druhou stranu, i v jimi vztyčeném rehabilitačním nápisu (totiž *CIL VI 1783 = ILS 2948*), kde je pohanství staršího Flaviana taktně zamlčováno, k němu jistý nenápadný hint je. Nápis (respektive socha, pod níž byl umístěn) byl totiž dedikován *ID[ibus] SEPT(em)B(ribus)* (srv. HEDRICK, *Silence*, str. 5 in *latere sinistro vers. 1* a k tomu *tamtéž*, str. 248 vysvětlení, že úlolek s datací byl nalezen až dodatečně a rozpoznán teprve v roce 1969 Barbierim, pročez toto datum nefiguruje ve standardních edicích), tedy v den, jak si všiml HEDRICK, *cit. dílo*, str. 228nn., zasvěcený Iovovi, k čemuž tentýž vzápětí dodal, že *MACROB. Sat. I 15,14-18* dokládá stálou povědomost tohoto faktu v kruzích, v nichž se oba Flavianovi potomci pohybovali. V římské tradici to byl den, v němž byl dedikován capitolský chrám Iovovi Optimovi Maximovi, a proto slaven velkolepou hostinou (*epulum Ioui*), což dle Hedricka též zatím nemohlo být zcela zapomenuto (podobnou popisuje *MACROB. Sat. III 13,10*). Navíc právě Iuppiter ve spojitosti s Flavianem hrál důležitou roli v bitvě u Frigidu, což je další postřeh Hedrickův (o sochách vztyčených v Alpách a obrácených proti Theodosiovu vojsku informuje *AVGVSTIN. De civ. Dei V 26*, iniciativu Flavianovi v tomto připisoval *SZIDAT, Usurpation*, str. 505n., zatímco *DUVAL, Les aurea fulmina des Alpes Juliennes*, str. 101n. zcela oprávněně odmítl názor *LE GALLÚV, Jupiter et les grands cols des Alpes Occidentales*, str. 171nn., dle něž byly tyto sochy zasvěceny po keltském způsobu Arbogastovými vojáky, k čemuž ho přivedla Augustinovo vyjádření *nescio quibus ritibus uelut consecrata*, v čemž nicméně Duval viděl výraz Augustinova opovržení, který ostatně používal častěji). To vše ale ve mně vyvolává dojem, že zamlčení Flavianova pohanství bylo požadavkem císařského dvora a dost možná i podmínkou rehabilitace a celý případ tak mohl být modelem zacházení s pohanskou minulostí římské senátní aristokracie, o jejíž zapomenutí císařský dvůr zřejmě usiloval, ba vítanou ukázkou toho, co všechno je možné při ochotě na tomto procesu alespoň vnějškově participovat. Flavianus ml. evidentně k této vnějškové participaci ochoten byl. Skrytý hint k tradičním kultům však podle mě svědčí o tom, že prostě jen upřednostňoval rehabilitaci svého otce před čímkoli jiným, což samozřejmě může svědčit jen o síle rodinného pouta, může to ale svědčit i o trvalé vnitřní věrnosti Flavianova ml. k otcovým ideálům.

²¹ Na jedné straně je líčení pronikavého úspěchu u *PRVDENT. Contr. Symm. I 603-612*, na druhé jen nepatrného u *ZOS. IV 59,1-2*. Tuto versi sice sám Zósimos později spíše vyvrací, srv. *ZOS. V 41,3*, ale aspoň částečně ji potvrzuje *SOZOM. IX 6,3*, který se v souvislosti s těmiž událostmi zmiňuje o *τοῖς ἑλληνίζουσι τῆς συγκλήτου*. Ostatně i *Prudentius* sám si všiml, že Theodosiova opatření nemají trvalý účinek, a to už v roce 402, srv. *PRVDENT. Contr. Symm. I 1-8*. Výše str. 98 s pozn. 289 srv. případ možného, byť méně pravděpodobného konvertity právě v důsledku těchto událostí, a jen hypotetický i níže str. 129 v pozn. 47.

²² Jenž už dříve opovážlivě pohrdl sv. Theklou, která ho údajně vyléčila z nemoci zjevivši se mu ve snu, když usnul v jí zasvěceném kostele, srv. *Miracula S. Theclae 39 = BASIL. SELEVCIENTS. Vita Theclae II 25 [PG LXXXV col. 609BC]*. Během Loupežnické synody v Efesu byl antiochejský biskup Domnus obviněn z toho, že na svůj stolec nebyl řádně zvolen, ale získal jej přičiněním právě „pohana Ísokasia“ a dalších, „*die den Tänzern (ὄρχηστῶν) nachzulaufen pflegen*“, k čemuž srv. *Concilium Ephesenum II*, p. 127 [*FLEMMING – HOFFMANN, Akten*]. Psával mu i biskup Theodóretos z Kyrrhu, a to kupodivu přátelsky a obdivně k jeho pedagogickým schopnostem i cílům, pro něž k němu i posílal zájemce o studium, a aniž by jakkoli k jeho tehdejšímu pohanství odkazoval, srv. *THEODORET. Epist. 27; 28; 38; 52* a zejm. 44. Tato chvála totiž nemůže být následkem událostí vylíčených v zápětí v textu, protože ve zmíněném roce 467 byl Theodóretos už mrtev, a to každopádně, třebaže datum jeho smrti není známo, protože možnosti se pohybují v rozmezí let 453-466 (k čemuž srv. *TREADGOLD, Historians*, str. 158 s pozn. 170), jistě ale může souviset s nevolí, již k Ísokasiovi chovali Theodóretovi monofysitští odpůrci.

²³ Zásahu na tomto vývoji měl lékař Iákobos, o němž srv. výše str. 71 s pozn. 120. O náboženském smýšlení Púsaiové není známo nic, u *O'MEARA, Platonopolis*, str. 21 ho (byť spíše neoprávněně ztotožněna

Ísokasia se zmocnil lid, odvedl jej do kostela, kde byl prý poučen o základech víry a pokřtěn a poté propuštěn. O tom, zda křest přijal dobrovolně a zda mu byl vrácen jeho úřad, jsou zprávy méně jisté²⁴.

Zastavený karierní postup

Byl-li křest naopak odmítnut, jako v případě novoplatónského filosofa Severiana, který zřejmě jako správce některé východní provincie²⁵ odmítl císařem Zénónem nabízený karierní postup, jehož podmínkou ovšem byla konverse, vyšší hodnosti se alespoň tento už nedočkal²⁶. Později ovšem zorganizoval proti Zénónovi spiknutí, to však někteří jeho spolupiklenci, mezi nimi Asparův syn Hermanarich, zradili, což nicméně Severiana kupodivu jen málem stálo život²⁷.

Propouštění z úřadů

Další pohanští magistráti už byli výslovně právě kvůli svému pohanství přímo persekuováni. Blíže neurčené a i neurčitelné množství pohanů bylo dosti pravděpodobně ze státních v roce 408 Honoriem propuštěno, nicméně ti se, díky

s jeho zřejmě příbuzným Fl. Illem Pusaem D[...], jemuž navíc O'Meara pozměnil jméno na Illustrius, který též zastával *praefectura praetorio Orientis*, a to někdy mezi lety 480 a 486, a k němuž srv. *PLRE* II 339, s.v. *Fl. Illus Pusaemus D*) však nacházím zařazena do seznamu Proklových žáků, a tudíž prominentních pohanů, nicméně srv. výše str. 31 v pozn. 182 k otázce, zda to tak opravdu bylo autorem zamýšleno, nicméně ano-li, pak není čím tuto domněnku ani potvrdit, ani vyvrátit, a to v zásadě ani poznámkou, je-li vůbec autentická, jsouc však s drobnými obměnami zaznamenána ve všech čtyřech v násl. pozn. citovaných pramenech nemůže být zcela přehlížena, ὁρῶς σαυτὸν, Ἰσοκάσιε, ἐν ποίῳ σχήματι καθέστηκες (takto IOANN. MALAL. *Chronogr.* XIV 38 [p. 370 Dindorf]), byť samozřejmě asi nejlepší smysl dává představa, že se tak obrací na svého přítele pohana křesťan, který ho před podobnou situací dříve varoval.

²⁴ Na vylíčeném průběhu se v podstatě shodují IOANN. MALAL. *Chronogr.* XIV 38 [p. 369-371 Dindorf]; *Chron. Pasch.* 322BD [p. 595sq. Dindorf] a IOANN. NIC. cap. 88 [p. 475sq. Zotenberg]; pouze THEOPHAN. *Chronogr.* A.M. 5960 [vol. I p. 115 de Boor] vynechává scénu v kostele a tvrdí, že Ísokasia propustil přímo císař. Kladnou odpověď na dvě dodatečné otázky má pouze Ióánnēs Níkiú.

²⁵ V *PLRE* II 998n., s.v. *Severianus 2* se na takový post usuzuje na základě DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 278 εἰς τὴν πολιτείαν ἑαυτὸν καὶ εἰς ἀρχὰς ἐξέωσε φέρων (tak i *ibid.* frag. 278a = Phot. Epit. 285) a z jeho označení jako ἀρχων (DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 281 = Phot. Epit. 286). Na východ je pak jeho provincie umístěována proto, že oba fragmenty informují i o tom, že Severianus odmítal ustupovat nadřazeným autoritám, jíž nejlépe byl *magister militum per Orientem* Ardabur, k čemuž srv. v násl. pozn.

²⁶ Srv. DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 305. Nabízenou funkcí měla být dle HAEHLINGA, *Heiden*, str. 63 i *PLRE* II 999, s.v. *Severianus 2 praefectura praetorio*. GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 189 a 309 pozn. 120 se naopak divil tomu, že Severianus musel dostat výjimku ze zákonů zapovídajících vstup do státních služeb než pouze orthodoxním křesťanům (k jehož východní verzi srv. výše str. 26n. s pozn. 161), podle mého názoru však aféra celkem dobře dokumentuje praxi, kdy o tyto zákony zřejmě bylo pečlivě dbáno až od vyšších karierních postů. Vzhledem k Zénónově nabídce totiž nelze uvažovat o tom, že by Severianus své pohanství zatajoval, stejně jako kvůli sporu s Asparem a Ardaburem, protože v něm mu DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 304 explicitě připisuje nevýhodu pramenící z jeho pohanství. Že však zřejmě neexistovaly nějaké standardisované postupy, vyplývá z toho, že sám Severianus připisoval své opomíjení před tím, než přišla Zénónova nabídka, tomu, že vynášel přísné tresty, a to včetně trestů smrti vynesených ještě k tomu neoprávněně (tak DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 280).

²⁷ Srv. DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 303 vers. 14-19 = Phot. Epit. 290 vers. 11-15. Damaskiovu zařazení tohoto spiknutí mezi pokusy restaurovat pohanství zřejmě věří *PLRE* II 999, s.v. *Severianus 2*, dle níž se ho Severianus účastnil „apparently to revive the cause of paganism“. Naopak HAEHLING, *Damascius*, str. 88 považoval to, že Severianus o život nepřišel, za náznak, že možná ve spiknutí až tak prvořadou roli nehrál.

Generidovi, po čase zase mohli vrátit²⁸.

Vyhnanství

Příčina odsouzení *praefecta Aegypti* let 357-359 Parnásia během skythopolských procesů²⁹ není v pramenech podána jednoznačně, s jeho pohanstvím však každopádně souvisela³⁰. Potrestán byl vyhnanstvím, z něž ho však možná povolal zpět už Iulianus³¹.

Lynčování

Další pohané už dopadli hůře a mohli ještě hůře, zejména *praefectus Augustalis* někdy mezi lety 482 a 490 Entrechios a jeho pro nás bezejmenný *πάρεδρος*³². Toho druhého totiž během soudního slyšení, kdy byla projednávána stížnost na provozování pohanských kultů v Menúthidě, napadl dav rozvášněných kleriků a *Φιλόπονοι*, kteří se jím cítili uraženi, a prefekt ho jen stěží zachránil³³.

Systematické vystoupení Iustinianovo

Zcela rozhodně vystoupil proti pohanským magistrátům Iustinianus, nicméně bližší okolnosti jsou díky zmatenému líčení pramenů ne zcela jasné. Poprvé se tak stalo v roce 529, kdy téměř jistě bývalý *praefectus* Asklépiodotos spáchal sebevraždu, ale *referendarius* Makedonios byl zřejmě jen zbaven majetku, *quaestor sacri palatii* v letech 528-529, čestný konsul a člen komise kompilátorů Iustinianova kodexu Thómás zřejmě jen vězněn a *silentarius* někdy před rokem 526, *patricius, praefectus praetorio Orientis* v roce 532 a *iudex pedaneus* v Konstantinopoli v roce 539 Fókás zcela jistě jen

²⁸ Srv. výše str. 25n. s pozn. 156 a kromě toho i výše str. 55 v pozn. 52 případy, v nichž Doblhofer uvažoval o jakési „*innere Emigration*“, které by v případě oprávněnosti této domněnky patřily rovněž sem.

²⁹ K nimž srv. níže str. 145; 151 a především 156n.

³⁰ Že byl pohanem, je evidentní především z LIBAN. *Epist.* 822,2. HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 200 k tomu dodal další dva méně jisté odkazy, jednak označení za homo simplicium morum u AMM. MARC. XIX 12,10 a jednak IVLIAN. *Epist.* 33 [389d-390b], jejímž adresátem skutečně byl spíše pohan než křesťan, tento adresát, též bývalý *praefectus Aegypti*, se však jmenuje Hermogenés. O jeho identifikaci s Parnásiem sice von Haehling (str. 199) nepochyboval, v PLRE I 423n., s.v. *Hermogenes* 4 a 667n., s.v. *Parnasius* 1 však ztotožnění nejsou. Na základě podání Libaniova (srv. níže str. 151) by se zdálo, že odsouzen byl za konsultaci astrologa, dle AMM. MARC. XIX 12,10 však kvůli tomu, že kdysi často vyprávěl o svém snu, v němž ho na cestě za úřední kariérou doprovázelo mnoho postav oblečených v tragických hábitech.

³¹ Ovšem srv. AMM. MARC. XIX 12,10 Parnasius ... eo deductus periculi, ut pronuntiaretur capitis reus, itidem pulsus est in exilium. Iulianem byl každopádně zpět z vyhnanství povolán adresát IVLIAN. *Epist.* 33 [389d-390b] Hermogenés, nicméně v případě, že by to nebyla tatáž osoba jako Parnásios, bylo by jistě lze i v jeho případě o tomtéž uvažovat celkem rozumně.

³² ZACHAR. MYTILEN. *Vita Severi* p. 25 [POr II] označuje Entrechia za tajného, jeho spolupracovníka, zřejmě *assessora praefecti Augustalis*, však dokonce za otevřeného pohana, což moderní badatelé neodmítají, srv. PLRE II 394, s.v. *Entrechios* 2 a HAEHLING, *Heiden*, str. 62 k Entrechiovi a PLRE II 1235, s.v. *Anonymus* 108 k jeho *assessorovi*, kteréžto postavení je mu přisuzováno *tamtéž*.

³³ ZACHAR. MYTILEN. *Vita Severi* p. 26 [POr II]. Je ovšem třeba uznat, že to, čeho se násilníci dožadovali, bylo vlastně naplnění tehdejšího zákonného stavu: *il ne convient pas que quelqu'un qui est de religion païenne soit un assesseur du gouvernement, et prenne part aux affaires du gouvernement, car les lois et les édits des empereurs autocrates (αὐτοκράτορες) le défendent.*

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

vyšetřován, ale neutrpěl žádnou újmu³⁴. Tento poslední je pak jmenován i v souvislosti s druhým pronásledováním, v letech 545-546, kdy ovšem už spáchal sebevraždu³⁵. Dle jednoho moderního badatele vystoupil Iustinianus proti prominentním osobám i v roce 562³⁶.

Procesy s krutými tresty smrti za Tiberia II. a Maurikia

I v krátké době vlády císaře Tiberia II. byli ve státní správě a dokonce i v církvi

³⁴ K tomu srv. ještě níže str. 130n. s pozn. 51 nejistý případ Ménūv a eventuálně i str. 131 s pozn. 52 Theodotův, byť ten každopádně nepatří do této souvislosti. Osudy mužů uvedených zde podává takto THEOPHANES *Chronogr.* A.M. 6022 [vol. I p. 180 de Boor], zatímco druhý pramen, IOANN. MALAL. *Chronogr.* XVIII 42 [p. 449 Dindorf], se s ním shoduje jen co se týče Asklepiodota, zatímco o ostatních třech tvrdí, že byli též zabiti. To ovšem musí být přinejmenším ve Fókově případě omyl, protože s ním se setkáváme i po tomto roce. Co se týče Makedonia, nevíme o něm už nic, Thómu ještě pochvalně zmiňuje *Nov. Inst.* 35, z níž je patrné, že je už mrtvý, nicméně z faktu, že je chválen, plyne přinejmenším to, že pokud byl v roce 529 jakkoli postižen, byl později rehabilitován. HAEHLING, *Heiden*, str. 64 pozn. 69 ale proto vyslovuje jisté pochybnosti o tom, zda tito muži skutečně pohany byli, či zda nebyli spíše z pohanství pouze obvinění svými osobními nepřáteli. Přinejmenším u Fóky je totiž zřejmé, že se později do veřejného života vrátil, a vyloučit to nemůžeme ani u Thómy, ba dokonce ani u Makedonia, což ovšem, dle tohoto badatele, svědčí spíše proti jejich pohanství. Já osobně bych však zase nevyklučoval souvislost těchto případů s někdy v té době (srv. výše str. 34n. s pozn. 204) vydaným *Cod. Inst.* I 11,10 a jeho § 6 ὅσοι δὲ ἄν προφάσει τοῦ στρατεῖαν ἢ ἀξίωμα ἢ οὐσίαν ἔχειν αὐτοὶ μὲν ἐσχηματισμένως προσήλθον ἢ προσέλθοιεν τῷ σωτηριώδει βαπτισματι κτλ. Totéž pak zřejmě činí i CORCORAN, *Anastasius*, str. 201, který nicméně vzápětí označuje tyto muže za, mimo jiné, i možné kryptopohany, s čímž ovšem také nesouhlasím. Podle mého názoru šlo o pohany zcela uvědomělé, byť možná skrývající se za předstíranou konverzi, k čemuž mě vedou jednak okolnosti zmíněné v násl. pozn. a jednak vztažení slov Prokopiových odkazovaných výše str. 117 v pozn. 5a i na tyto události, jak to dle mě zcela případně činí HARL, *Sacrifice*, str. 24. Podobný názor měl už IRMSCHER, *Paganismus im Justinianischen Reich*, str. 685, dle něž konkrétně Fókás a Thómás oportunisticky využili tříměsíční lhůty, kterou Iustinianus obviněným poskytl k nápravě (k níž srv. níže str. 158 v pozn. 220).

³⁵ IOANN. EPHESES. *HE* pars secunda p. 482; MICHAEL SYRVS *Chron.* IX 24 [II p. 207 Chabot]; *Chronicon ad ann. 1234 pertinens* 57 [CSCO 109/Syr. 56 p. 152]. Právě Fókova reakce na druhé pronásledování dosti svědčí pro jeho pohanství, pro což ho zřejmě za pohana považuje i PLRE II 881n., s.v. *Phocas* 5. Pro to, že ve skutečnosti eventuálně mohl spíše být křesťanem, by naopak svědčila chvála IOANN. LYD. *De magistr.* III 73–76 za mimo jiné příspěvek církvi v Pessinúntu (k choulostivé otázce Lýdova náboženského přesvědčení srv. výše str. 74 s pozn. 140). S tím operoval LIEBESCHUETZ, *Decline*, str. 242 s pozn. 92, který na základě toho naznačoval možnost, že informace o sebevraždě je smyšlená a že Fókás zemřel během vyšetřování. Sám bych však nepodceňoval to, že pohané doby Iustinianovy nejspíše nejen nemohli své přesvědčení dávat najevo, ale spíše ho museli maskovat, a to navíc leckdy činy, které jim při přirozené tolerantním postoji a eventuálním novoplatónském synkretismu ani nemusely být proti mysli. Nejbližší skutečnému průběhu událostí tak zřejmě bude HARL, *Sacrifice*, str. 22n., dle něž všichni muži, kromě Asklepiodota, zmiňovaní v souvislosti pronásledování v roce 529 přestoupili na křesťanství, a mohli tak ve státních službách zůstat (o kterémžto nařízení referují literární prameny cit. výše str. 35 v pozn. 204, přičemž neztotožnění tohoto nařízení s *Cod. Inst.* I 11,10, u něž souhlasím až s lehce pozdější datací Wattsovou, k čemuž též srv. výše str. 35 v pozn. 204, opět usnadní rekonstrukci průběhu událostí, zatímco ztotožnění by bylo buď argumentem pro dataci *Cod. Inst.* I 11,10 už do roku 529, nebo naopak pozdější dataci Iustinianova vystoupení, nebo pro předpoklad jeho delšího trvání, zatímco literární prameny by vše shrnuly v rámci událostí jednoho roku). Fókás na to konto přispěl na stavbu kostela, ale později znovu odpadl k pohanství, protože v roce 545-546 spáchal sebevraždu, protože věděl, že za apostasií *Cod. Inst.* I 11,10 trest smrti stejně předepisuje. Celá aféra tak je dalším důkazem toho, že s uplatňováním protipohanských zákonů se počítalo, a to i v případě, kdyby Fókás i ostatní pohany vskutku nebyli, protože mohli být kvůli bytí i jen třeba zdánlivému pohanství pronásledováni, a to, jako v případě Fókově, dokonce až za hrob, srv. IOANN. EPHESES. *HE* pars secunda p. 482 *quand l'empereur l'apprit, il ordonna avec justice qu'on l'enterrât comme un âne, qu'il n'y eût aucun cortège pour lui ni aucune prière. Ainsi sa famille le mit durant la nuit sur une litière, l'emporta, fit ouvrir un tombeau et l'y jeta comme un animal mort* (totéž, ale méně sugestivně, uvádějí i Michaél Syros a anonymní kronikář).

³⁶ Srv. níže str. 158 v pozn. 220.

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

odhalení pohané, přičemž procesy s nimi trvaly od druhého roku jeho vlády až do jeho smrti a nástupu Maurikiova. Jejich obětmi se stali velekněz Rufinus³⁷, *vicarius praefecti praetorio a praeses Osrhoenae* v roce 579 Anatolios, jeho *notarius* Theodóros a v ohrožení se ocitl i *praefectus urbis Constantinopoleos* Sebastianus, který nicméně byl pouze odvolán ze svého úřadu. Mezi udanými byli dokonce i biskupové, antiochejský Grégorios a pozdější alexandrejský Eulogios, tehdy Grégoriův synkellos, díky čemuž byl obyvateli Konstantinopole ze sympatií k pohanství podezříván i jejich vlastní biskup Eutybios. Usvědčení a krutě popraveni však byli, kromě mnohých dalších, jacísi jiní nejmenovaní klerikové a jako pohané jsou zmiňováni i další hodnostáři³⁸. O necelých deset let

³⁷ V pramenech (viz v následující pozn.) je označován pouze takto, ale lze souhlasit s ROCHOW, *Heidenprozesse*, str. 127 v tom, že jistě patřil k vyšším vrstvám. HARL, *Sacrifice*, str. 25 jej bez vysvětlení označil za „*vice-prefect*“, možná omylem místo postavy, která v tomto výčtu vzápětí následuje. Autory PLRE byl tento Rufinus bohužel opomenut.

³⁸ Velmi plastický, byť občas trochu zmatečný, popis událostí tentokrát podává IOANN. EPHE. *HE pars tertia* III 27–34, jehož o různé detaily doplňují jinak stručnější MICHAEL SYRVS *Chron.* X 12 [II p. 318–320 Chabot] a EVAGR. SCHOL. *HE* V 18 (=NICEPH. CALLIST. *HE* XVIII 4 [PG CXLVII col. 332D–336A]). Vše začalo vysláním Tiberiova agenta Theofila (jeho pověření prameny bohužel nespécifikují, PLRE III B 1308, s.v. *Theophilus* 2 jej označuje jako „*commissioner*“) proti pohanům v Héliopoli (k čemuž srv. níže str. 159). Přitom byl jako velekněz udán Rufinus, dostižený nakonec v Edesse, kde se účastnil jakéhosi Iovova svátku. Pohané tak byli dopadeni při činu, přičemž Rufinus spáchal sebevraždu, ale ostatní uprchli, kromě jednoho starce a stařeny, kteří za příslib zachování života udali mimo jiných i Anatolia (dle Euagria však byl dopaden přímo při jinak nespécifikovaném obětování bodům). Ten se mezitím pokoušel zajistit si lší alibi u biskupa, po udání však byl zatčen a odveden do Antiochie (podle Euagria se však u tamního soudu málem zachránil a byl se svými společníky propuštěn tím, že podplatil τὸν τῆς ἐφῶς ἡγούμενον, tedy, jak specifikuje STEIN, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Reiches*, str. 87, *comita Orientis*, zabránil tomu však pobouřený lid). Tam vypověděl na mučidlech Theodóros, že v noci v Dafné obětovali chlapce, a to za účasti i Grégoria (jehož nicméně hájí Euagrios tvrzením, že Anatolios proti němu nemohl nic říci ani na mučidlech později v Konstantinopoli) a Eulogia. Anatolios se snažil dokázat, že je křesťan, nicméně obraz (dle Euagria Bohorodičky), k němuž se modlil, aby to dokázal, se prý od něj třikrát odvrátil, a naopak byla v jeho domě nalezena socha Apollónova. Anatolios se poté přiznal (a podle Michaéla byl hned zabit), zatímco Theodóros mezitím zemřel ve vězení (pokud se tak nestalo později), z čehož samozřejmě povstalo podezření, že byl zavražděn, aby už dále nevypovídal. Poté byli pohané posláni do Konstantinopole a tam souzeni. Ukázalo se však, že mnozí *patricii*, ἄρχοντες, ἀντιγραφείς a *scholastici*, kteří je měli soudit, jsou pohanství též nakloněni, a navíc byli prý podplaceni. Záležitosti se proto chopil dav, který vyhrožoval i svému biskupovi považuje ho též za sympatisanta pohanů. Pak vtrhl do budovy, kde byli pohané souzeni, ale zmocnil se jen jednoho muže a ženy, které upálil v loďce (dle Euagria byl davem v loďce upálen neurčený počet pohanů pouze odsouzených do vyhnanství, dle Michaéla povolil upálení pohanů císař). Při tom dav skandoval „*evrantur ossa paganorum*“ a „*christiani sumus, et propter Christum congregati sumus, et propter paganos Christianismi ultionem quaerimus*“, kteréžto varianty samozřejmě jsou pouze Brooksovými překlady syrského textu, první z nich, směřované tentokrát k ariánům, se však u Ióanna objevuje i dříve, a to v řeckém originále, srv. IOANN. EPHE. *HE pars tertia* III 26 ἀνασκαφή τὰ ὀστέα τῶν Ἀρειανῶν. Druhé mělo být jednohlasnou odpovědí na nabídku zlata, na něž dav během hledání pohanů narazil. Uklidnil je až Sebastianus, o němž se ovšem také říkalo, že je pohan, a poté i císař, který Sebastiana vzápětí odvolal. Po dalších peripetiích byl pod hrozbami svolán senát, který odsoudil k smrti Anatolia, který byl postupně mučen, předhozen šelmám a nakonec ukřižován (což ovšem nestačilo Euagriovi: οὐδὲ οὕτω τῶν ἐνταῦθα ποινῶν λύσιν εὐράμενος: λύκοι γὰρ τὸ μικρὸν αὐτοῦ σῶμα καταγαγόντες, οὐχ ἰστορηθὲν πώποτε, πρὸς θοίνην διενείμαντο; tentýž autor ještě zmiňuje jakéhosi μέγας εἰς τῶν βασιλικῶν οἰκιῶν προεστῶς, který se měl Anatolia velmi zastávat, až se mu prý zjevila Bohorodička s dotazem, jak dlouho to ještě bude činit, když Anatolios urazil jejího syna, proč se samozřejmě vkrádá myšlenka, zda nešlo o dalšího vysoce postaveného tajného pohana, který tak od sebe úspěšně odvrátil případné podezření). Vše nakonec vyústilo v hromadné pronásledování pohanů, k němuž srv. níže str. 159 v pozn. 227. Tento závěr, ale i další okolnosti přivedly ROCHOW, *Heidenprozesse*, str. 125 k přesvědčení, že pohané odsouzení během tohoto pronásledování museli ve skutečnosti být původně křesťany, kteří nicméně k tajnému provozování pohanství skutečně odpadli. STEIN, *cit. dílo*, str. 88 a srv. i 100 pozn. 1 zase uvažoval o možné souvislosti lidových bouří, které procesy

později možná měla celá aféra dohru pro Grégoria, který byl povolán do Konstantinopole, vzal s sebou však dostatečné množství darů, a tak se mu podařilo naklonit si všechny své protivníky a vyvázl bez potrestání³⁹.

Několik dalších pohanských senátorů bylo prý potrestáno, smrtí či vyhnanstvím, za Maurikia, jak však zděšeně tvrdí křesťanský historik, objevilo se mezi nimi tehdy pohanů takové množství, že se tento císař spokojil jen s potrestáním těchto několika, zatímco ostatní ponechal na pokoji⁴⁰. Za téhož císaře byli v roce 583 popraveni i vysoký státní hodnostář Paulínos, který doma prováděl jakési pohanské obřady, a jeho syn, jehož s nimi seznámil. K této popravě nicméně Maurikios svolil jen nerad, a to až na dosti brutální nátlak patriarchy Ióanna Nésteuta opírajícího se o souhlas lidu⁴¹. Dle Ióanna Níkiú navíc nebyl tento Paulínos nějakým solitérem, ale stála za ním určitá vlivná skupina, která jeho představy sdílela a málem dosáhla jeho osvobození⁴². Dle Ilse Rochow⁴³ patřila tato skupina k senátorské vrstvě, a tento konkrétní případ proto považuje za součást výše zmíněné akce proti pohanským senátorům.

Za vlády téhož císaře byl v Karrhách ukřižován i Akindynos, zřejmě tamější vojenský velitel, který prý tajně obětoval, ačkoli navenek se hlásil ke křesťanství. Svým písařem Honoriem, který byl vzápětí povýšen na jeho místo, byl totiž udán biskupovi Stefanovi⁴⁴.

doprovázely, s katastrofálním hladomorem, k němuž došlo vinou neúrody v roce 581/82.

³⁹ Tak alespoň situaci líčí Grégoriovi nepřítel nakloněný IOANN. EPHE. HE pars tertia V 17. Naopak EVAGR. SCHOL. HE VI 7 (=NICEPH. CALLIST. HE XVIII 12 [PG CXLVII col. 352B-353A]) Grégoriovo vyšetřování do souvislosti s obviněním z pohanství neklade a tvrdí, že byl obviněn z incestu se svou vlastní sestrou, navíc provdanou, že však celou situaci vysvětlil a obvinění byl zproštěn. Sám sebe navíc Euagrios prohlašuje za Grégoriova poradce a účastníka slyšení v Konstantinopoli. Ani moderní badatelé nepočítají s tím, že by Grégoria byl i jen jeho žalobci snad opravdu za pohana považovali, srv. LIEBESCHUETZ, *Decline*, str. 269 a o něco méně striktně WHITBY, *John of Ephesus*, str. 124. K dataci události, s možnostmi 587 nebo 588, srv. ROCHOW, *Vorwurf*, str. 142n. pozn. 33; LIEBESCHUETZ, *cit. dílo*, str. 268 bez bližšího vysvětlení počítá s rokem 589.

⁴⁰ Srv. IOANN. EPHE. HE pars tertia V 15.

⁴¹ THEOPHYL. SIMOC. *Hist.* I 11; IOANN. NIC. cap. 98 [p. 533–535 Zotenberg]; NICEPH. CALLIST. HE XVIII 32 [PG CXLVII col. 392C-393C]. Způsob Paulínovy popravky byl navíc dosti drastický, srv. THEOPHYL. SIMOC. *Hist.* I 11,21 ὁ μὲν οὖν Παυλῖνος ἀνασκολοπίζεται ξύλῳ στερωτῶ τὴν πρὸς τὸ ἄναπτες κεχηνότι ἀκρώρειαν, ἐνέρσει τε τοῦτου ἅμα τῷ φάρυγγι τοὺς ἐν τῷ τραχήλῳ σφονδύλους ἀπαγχονιζόμενος ἀπεπνίγετο, οὕτω τε τὸν ἀσεβῆ κατεστρέψατο βίον, προτεθεαμένος τὴν ἀποτομὴν τοῦ παιδός (podobně, třebaže stručněji, též NICEPH. CALLIST. HE XVIII 32 [PG CXLVII col. 393C], dle IOANN. NIC. cap. 98 fin. [p. 535 Zotenberg] byl Paulínos upálen). LIEBESCHUETZ, *Decline*, str. 267 s pozn. 90 tento případ uvádí jako příklad už pouze údajného pohanství a čarodějnictví, zatímco ROCHOW, *Bräuchen*, str. 490, zdůrazňujíc, že v tomto případě šlo spíše o pohanské praktiky než o čarodějnictví, poukazuje na spory ve vládnoucích vrstvách jako na pozadí procesu, čímž pádem pro ni oprávněnost obvinění byla pouze nejistá. WHITBY, *John of Ephesus*, str. 123 s pozn. 21 pak upozorňuje na zahalení reálného jádra celé aféry do vylíčení zázraku, s jemuž podobným navíc operuje ELEVSIVS GEORGIVS DICTVS *Vita sancti Theodori Siveotae* 42.

⁴² IOANN. NIC. cap. 98 [p. 535 Zotenberg].

⁴³ ROCHOW, *Strömungen*, str. 244.

⁴⁴ MICHAEL SYRVS *Chron.* X 24 [II p. 376 Chabot]; *Chronicon ad ann. 1234 pertinens* 79 [CSCO 109/Syr. 56 p. 169]. Jméno písaře není zcela jisté, Michaél Syros totiž uvádí Iyários, co se týče Stefana a jeho

Nejisté případy

I v případě persekuovaných magistrátů lze narazit na takové, v jejichž případech je to, že měli být spíše ovšem pouze znevýhodnění než persekuováni právě pro své pohanství, až domněnkou moderních badatelů⁴⁵. Možná kvůli tomu, že jako pohan neplnil příliš horlivě Gratianovy pokyny stran ztěžování života heretickým donatistům, mohl být ze svého úřadu propuštěn *vicarius Africae* let 376-377, již zmiňovaný Virius Nicomachus Flavianus⁴⁶. Symmachovu klientovi a *praefectovi annonae* roku 396 či 397 Caecilianovi zase nejspíše hrozil pouze nepatřičný zásah do soudního sporu, v němž byl zainteresován, z posice biskupa⁴⁷. Dalšího Symmachova korespondenta, *vicaria Hispaniae* v roce 383 Mariniana potkalo možná propuštění z úřadu i zastavený karierní postup⁴⁸. Tím ostatně mohl být stížen i Symmachův syn Quintus Fabius Memmius

činnosti, srv. níže str. 160.

⁴⁵ Jakýsi náznak Doblhoferův v tomto smyslu, který by nejspíše odpovídal zastavenému kariernímu postupu, týkající se Protadia, Victorina a Rutilia Namatiana srv. výše str. 55 v pozn. 52.

⁴⁶ Vysloužil si totiž nejprve Gratianovo napomenutí (*Cod. Theod.* XVI 6,2 = *Cod. Iust.* I 6,1) a později, zřejmě až když už úřad opustil, i hanu (*Cod. Theod.* XVI 5,4). Jeho podpora donatistů však zřejmě byla natolik vehementní, že samotný Augustinus jej později dokonce přímo označil za donatistu, srv. AVGVSTIN. *Epist.* 87,8 uos (sc. Donatistae) Flauiano quondam uicario, partis uestrae homini, quia legibus seruiens nocentes, quos inuenerat, occidebat, non communicastis?

⁴⁷ SYMM. *Epist.* III 36 totiž zakončuje svůj dopis, v němž žádá Ambrosia, aby nezasahoval do sporu ve prospěch Caecilianova odpůrce Piraty, slovy *sunt leges, sunt tribunalia, sunt magistratus, quibus litigator utatur salua conscientia tua*, což v uvedeném smyslu interpretoval MATTHEWS, *Symmachus*, str. 193n. Při tom není ovšem jisté ani to, že Caecilianus byl tehdy pohan a Pirata křesťan (srv. PLRE II 244nn. a 886, s.vv. *Caecilianus* 1 a *Pirata*). V případě prvního však existují dvě dosti významné indicie jeho pozdější příslušnosti naopak ke křesťanství, jednak chvála u AVGVSTIN. *Epist.* 86 *per alias Africae terras te unitati catholicae mirabili efficacia consuluisse gaudemus* a jednak fakt, že k pozdější prefektuře Caecilianovi pomohl Olympius, k čemuž srv. ZOS. V 44,1-2. Koncem roku 413 byl už Caecilianus křesťanem každopádně, srv. AVGVSTIN. *Epist.* 151,14 *unum ... in te molestissime fero, quod cum sis et huius iam aetatis, et huius uitae ac probitatis, adhuc uis esse catechumenus*. Matthews navíc zdůrazňoval, že Symmachovou motivací není náboženský nesouhlas, ale strach z nepatřičného zásahu i vůči jeho patronským povinnostem, dodával nicméně, že náboženský faktor může být u Symmachova 'sekularisován' charakterem jeho korespondence, která nebyla k vyjadřování náboženských stanovisek určena (tento komentář se vztahuje i k SYMM. *Epist.* VI 29 probrané výše str. 121n. v pozn. 19). Jistě pak není bez zajímavosti ani to, že Caecilianus následně prošel slušnou kariérou, sestávající snad už ze správy neznámé provincie před inkriminovaným rokem 396 či 397 a poté každopádně vikariátu nejspíš Afriky v roce 404 a snad i následujícím, kdy eventuálně mohl být i prokonsulem tamtéž, a *praefectury Italiae et Illyrici* roku 409, k čemuž navíc byl zřejmě v roce 400 a jistě na přelomu let 408 a 409 v době obležení Říma Alarichem *legatem senatus* a v roce 414 společně s Flavianem ml. členem zvláštní komise vyslané do Afriky, k čemuž srv. výše str. 121 v pozn. 17. Co se týče jeho náboženského přesvědčení a výše uvedených indicí, první může být pouze Augustinovým zveličováním, ostatně v rámci stížnosti, že v oblasti Hipponu Caecilianus se stejnou rozhodností nepostupuje, druhou je třeba zařadit do kontextu neuspokojení požadavků vyslanců, které se možná Olympius svými jmenováními snažil pouze uchlácholit, jmenoval totiž současně *comitem sacrarum largitionum* pohana Prisca Attala (k čemuž srv. výše str. 55). HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 313n. však Caecilianu za křesťana už v době jeho prefektury považoval, protože Augustinovu výtku z konce roku 313 považoval za pramenící z výrazného překročení tehdy předepsaného tříletého katechumenátu, protože jeho překračování samo o sobě výjimečné nebylo. Pokud bychom ho však v inkriminovaném roce 396 či 397 považovali naopak za pohana, museli bychom počítat s jeho konverzí, v kterémžto případě by nešlo vyloučit ani možnost, že i on patřil ke konvertitům spíše nedobrovolným událostí po bitvě u Frigidu (srv. výše str. 121n. v pozn. 19 k problému Flaviana ml., který už zřejmě jako křesťan byl též obhajován Symmachem a též bylo náboženství proti němu).

⁴⁸ SEECK, *Symmachus*, str. CXXVII a PLRE I 559n., s.v. *Marinianus* 2 jej totiž ztotožnili s anonymním

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

Symmachus⁴⁹ a uvažovat o tom lze i v případě *praesida Lyciae* někdy mezi lety 450 a 457 Iulia⁵⁰. V případě dvojnásobného *praefecta praetorio*, poprvé neznámo kdy a v které prefektuře a podruhé v letech 528-529 zřejmě *Orientis*, dále (snad jen) honorárního *ex praefecto urbis Constantinopoleos* a *patricia Mény* se eventuální (nám známá) persekuce

vicarium Hispaniarum, který dle SVLPIC. SEVER. *Chron.* II 49,3 protežoval heretické priscillianisty. Tíží jej na základě této identifikace považovali za pohana, s čímž počítal i SUNDWALL, *Studien*, str. 102, č. 299. SEECK, *cit. místo* navíc poukazoval na podobnost jednání tohoto *vicaria* s výše str. 129 s pozn. 46 referovaným postupem Flavianovým i všeobecně známým Iulianovým. Jeho případné propuštění z úřadu je ovšem jen ničím dalším nepodloženou domněnkou, zatímco na zastavený karierní postup lze usuzovat o něco průkazněji, protože dle našich informací už Marinianus žádný další úřad nezastával, ačkoli žil při nejmenším do roku 409, kdy byl schopen vykoupit za 30,000 solidů svého syna Maximiliana z Alarichova zajetí (ZOS. V 45,4).

⁴⁹ Totiž jediný ze známých přímých mužských potomků i předků Symmachových, který nezaznamenal prakticky žádnou úřední kariéru, kterou ostatní pravidelně korunovali konsulátem (pravděpodobný děd Symmachův Aurelius Valerius Tullianus Symmachus v roce 330, otec Symmachův Lucius Aurelius Avianus Symmachus byl zřejmě designován na rok 377, nicméně zemřel dříve, Symmachus sám v roce 391, Symmachův pravděpodobný vnuk a syn Quinta Fabia Memmia Symmacha Quintus Aurelius Symmachus (není mi jasné, proč PLRE II 1042n., s.v. *Symmachus* 3 počítá pouze se jménem Symmachus, kompletní podobu jeho jména však správně udává SEECK, *Q. Aurelius Symmachus* 29, sl. 1160, třebaže z jeho tří zdrojů je jen jeden nezpochybnitelný, totiž *Nov. Valent.* 21,1 § 7, zatímco CIL VI 32162 vztahuje PLRE II 1044, s.v. *Q. Aurelius Memmius Symmachus iunior* 9 až k synovi tohoto a v CIL VI 32182 žádný Symmachus nefiguruje) v roce 446, pravděpodobný pravnuček Symmachův a syn tohoto Quintus Aurelius Memmius Symmachus v roce 485 a jeho vnukové, synové jeho dcery Rusticiany, Flavius Symmachus a Flavius Boethius jako děti v roce 522. Naproti tomu kariéra Quinta Fabia Memmia Symmacha sestává z *quaestury* zastávané v devíti a *praetury* v sedmnácti letech v roce 401, tedy ještě za života Symmachova (srv. SYMM. *Epist.* IV 8,2; 12,2; V 22). O žádném dalším úřadu nejsme informováni a žádným se nechlubí ani on sám v subskripcích ke knihám dopisů svého otce, jež po jeho smrti vydal (ke kterémuž počíná i odkaz na tyto subskripce srv. níže str. 137 s pozn. 89). PLRE II 1047, s.v. *Q. Fabius Memmius Symmachus* 10 jej navíc identifikuje s dedikátorem chrámu Flořina, k čemuž srv. *Carm. contr. pagan.* 112-114, s čímž se ztotožňují. Samozřejmě vzájemné usouvztážením právě těchto dvou poznatků je čistě hypotetické, nicméně absencí úřední kariéry Symmachova syna by nemilost tímto aktem (či eventuálně jen jeho zachováním věrnosti tradičním kultům, i když to je méně pravděpodobné vzhledem k tomu, že pohané jen kvůli svému pohanství z úřadů zpočátku evidentně vyloučení nebyli) způsobená vysvětlovala dobře a naopak tato identifikace Symmachova syna s dedikátorem chrámu Floře by byla dalším argumentem ve sporu o identifikaci záporného hrdiny pramene této informace, tedy *Carmen contra paganos*, k němuž srv. výše str. 54 v pozn. 48, a to ve prospěch Flavianův oproti ostatním adeptům. Celá konstrukce má však ještě jeden čistě hypotetický, a navíc problematisovatelný komponent, totiž otázku, který z potomků Quinta Fabia Memmia Symmacha křesťanství opravdu přijal. Konstrukce sama totiž implicitně počítá s tím, že to byl už jeho pravděpodobný syn Quintus Aurelius Symmachus, který právě proto mohl dosáhnout konsulátu v roce 446. O této postavě ovšem s jistotou nevíme nic jiného, lze se pouze přít o to, zda právě k tomuto Symmachovi je třeba vztáhnout výše v této pozn. zmíněný CIL VI 32162, což by znamenalo, že kromě konsulátu zastával neznámo kdy i *praefecturu Vrbi*. Na druhou stranu eventuální indicie toho, že tento Symmachus křesťanem ještě nebyl, by ve skutečnosti nerušila zde nastíněnou představu, že jeho otec Quintus Fabius Memmius Symmachus byl o případnou úřední kariéru připraven svým pohanstvím, ale byla by spíše indicíí toho, že později se poměry z nějakých důvodů uvolnily nebo toho, že v případě jeho otce opravdu hrála roli nějaká specifická příčina jako dedikace Flořina chrámu. Indicie toho, že Symmachus konsul roku 446 křesťanem ještě být nemusel, pak opravdu existuje, totiž poznámka v tzv. *Anecdotu Holderi*, k němuž srv. výše str. 69 v pozn. 113, kde je o jeho pravděpodobném synovi, tedy Quintovi Aureliovi Memmiovi Symmachovi, konsulovi roku 485, řečeno *antiqui Catonis fuit nouellus imitator*, sed *uirtutes ueterum sanctissima religione transcendit* (*Anecd. Hold.* vers. 8-9), kterážto formulace sama o sobě odkazuje spíše pouze k faktu, že tento Symmachus už křesťan byl, a nikoli přímo k jeho konverzi, nicméně vzhledem k tomu, že text *Anecdota* je pouze výtahem z textu rozsáhlejšího (srv. výše str. 69 v pozn. 113), nelze podle mě vyloučit možnost, že v původním textu byla právě zpráva o konverzi až tohoto Symmacha. Tomu by napovídalo i to, že o jeho veřejné činnosti máme přebohaté informace, zatímco o jeho otci, konsulovi roku 446, jak už bylo řečeno, prakticky žádné.

⁵⁰ Srv. výše str. 100n. v pozn. 299.

zřejmě omezila jen na propuštění z úřadu⁵¹. A případ *comita Orientis* někdy před rokem 522 a *praefecta urbis Constantinopoleos* snad už v roce 522 a každopádně 523 Theodota, zvaného Kolokyntios, je zase poněkud nejasný i co do vyjádření samotného moderního badatele⁵².

Pohanství jako záminka

Další kategorií jsou úředníci z pohanství obvinění a posléze i nějak postižení, ačkoli pohany ve skutečnosti jistě nebyli. Ty, paradoxně, lze též považovat za dobrý

⁵¹ CORCORAN, *Anastasius*, str. 201 s pozn. 72 si všiml časové koincidence jeho nahrazení v *praefecturae praetorio Orientis* Démostenem v roce 529 s eliminací mužů obviněných v téže době z pohanství (k nimž i ke Corcoranovu pohledu na situaci srv. výše str. 125n. s pozn. 34). K tomu poukázal na epigram publikovaný recentně Marwanem Rashedem a přisuzující Ménovi reputaci Platonika a současně mlčky přijal identifikaci tohoto Mény i Thómy, jednoho z údajných pohanů, s hlavními postavami platónského dialogu *περὶ πολιτικῆς*, který vznikl nejspíše ke konci Iustinianovy vlády, jehož dramatickým datem je ale zřejmě rok 528/9, je dochován pouze fragmentárně na palimpsestu, ale zprávu o něm podává PHOT. *Biblioth.* XXXVII (tyto nejzákladnější informace podávají O'MEARA, *Platonopolis*, str. 172nn. a MACCOULL, *Menas and Thomas: Notes on the Dialogus de scientia politica*, str. 301n.). Tato identifikace však není úplně samozřejmá, problémem je jednak fakt, že v dochovaných fragmentech dialogu vystupují jako mluvčí jacísi Ménodóros a Thaumasioi, v čemž však O'MEARA, *cit. dílo*, str. 174 zřejmě po právu odhalil platonisaci jmen Ménás a Thómás, která navíc explicite uvádí PHOT. *Biblioth.* XXXVII 8a 2, a jednak to, že Ménás je Fótiem označen jako *πατρικίος*, zatímco Thómás jako *ῥεφερενδάριος* (srv. *ibid.*), což se ovšem s našimi informacemi o kariérách těchto dvou mužů snoubí právě jen v případě Ménově, protože je jeho identifikace s mluvčím dialogu připouštěna už v PLRE II 755n., s.v. *Menas* 5-6, zatímco v případě Thómově nikoli, a zřejmě proto s ní tatáž autorita nepočítá (srv. PLRE II 1113, s.v. *Thomas* 6 a *tamtéž* III B 1314n., s.v. *Thomas* 3). Přesto ji podle mě rozumně navrhl Averil Cameron (srv. O'MEARA, *cit. dílo*, str. 173). Samotný Corcoran považuje spojení obou mužů v dialogu za indicium jejich úzké vzájemné vazby i ve skutečnosti, s čímž lze souhlasit. Ménás tak podle mého názoru pohanem stejně jako ostatní mužové eliminovaní v roce 529 být mohl (k mému pohledu na jejich pohanství srv. výše str. 126 v pozn. 34), ale samozřejmě nemusel, důkaz podle mě neexistuje ani pro jedno, ani pro druhé. Pasáž dialogu citovanou MACCOULLEM, *cit. dílo*, str. 310n., v níž Ménás hovoří o *οἱ κοροβαντίωντες*, což MacCoull překládá „*people celebrating a pagan ritual*“, ve 3. os., a jeví se tak spíše jako křesťan, za takový důkaz nepovažují, a to nikoli jen proto, že postavy platónských dialogů nebývají příliš věrnými kopiemi svých historických předloh, ale zejména proto, že všichni pohané eliminovaní v roce 529 zřejmě museli před svým okolím své pohanství skrývat. Otázka by nicméně mohla získat ještě jeden zajímavý rozměr, kdyby bylo možné potvrdit názor objevitele fragmentů dialogu, kardinála Angela Maie, jenž jeho autorství připisoval Petru Patrikiovi (srv. O'MEARA, *cit. dílo*, str. 173), tedy dalšímu prominentnímu Iustinianovu úředníkovi, jehož kariéra se ovšem zřejmě obešla bez, alespoň nám známých, turbulencí, k čemuž srv. stručné shrnutí ANTONOPOULOSOVO, *Petrus Patricius, Some Aspects in His Life and Career*, str. 49. Dojem Rashedův (srv. O'MEARA, *cit. dílo*, str. 173 pozn. 59), že by autorem dialogu mohl být přímo Ménás sám, nesdílím každopádně. O Ménových osudech po propuštění z *praefecturae* už tak ovšem nevíme nic, což samozřejmě posouzení otázky, zda opravdu byl pohan a jak byl případně potrestán, komplikuje.

⁵² Theodotův osud líčí především PROCOP. CAES. *Hist. arc.* 9,37-42, dle něž byl z popudu Iustinianova, jenž mu zazlival horlivě prováděné vyšetřování excesů spáchaných Modrými, obviněn z travičství a čarodějnictví, nicméně svým *quaestorem* Proklem byl očištěn. Císař Iustinus jej poté pro jeho vlastní bezpečí vypověděl do Jeruzaléma, ale i tam za ním Iustinianus poslal nájemné vrahy, což se Theodotos dozvěděl. Proto se ukryl v chrámu (ἐν τῷ ἱερῷ) a tam prý strávil zbytek svého života, než zemřel. Aféru zmiňují i IOANN. MALAL. *Chronogr.* XVII 12 [p. 416 Dindorf] a IOANN. NIC. cap. 90 [p. 503 Zotenberg], ale v detailech rozdílně a bez, zde zřejmě klíčového, obvinění z travičství a čarodějnictví. Každopádně TROMBLEY, *Christianization*, I, str. 89 a pozn. 379 právě tento případ označil za jediný, a to *perhaps aberrant*, případ konfiskace majetku kvůli obvinění z provozování obětí ve 30. letech 6. stol. Prokopios však, kromě toho, že Theodota za pohana sám neoznačuje, nezmiňuje ani osud jeho majetku, což navíc Trombley sám bryskně dodal. Kromě toho bychom ho museli považovat za dalšího pohana, který byl ochoten využít asyly kostela (k jevu jako takovému srv. výše str. 115n.), což se ovšem samozřejmě vyloučit nedá. Na základě známých informací však spíše právě jen nelze vyloučit, že v Theodotově případě nějak pohanství figurovalo, ať už jako záminka, nebo že jím opravdu i byl, nic tomu ale nenasvědčuje.

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

doklad násilí páchaného na pohanech, protože bylo-li je možné postihnout jen proto, že byli za pohany prohlašováni, nelze pochybovat o tom, že by přinejmenším stejně postiženi byli i kdyby pohany opravdu byli, zatímco to, že jimi ve skutečnosti zřejmě nebyli, je jen důkazem toho, že právě případné pohanství přinášelo svým nositelům problémy.

Příkladem takového osudu je především *praefectus urbis Constantinopoleos* v roce 426 a podruhé v letech 439-441, kdy byl současně i *praefectus praetorio*, a řádný konsul roku 441 Flavius Taurus Seleucus Cyrus Hierax, jinak též ve své době slavný básník, historikům literatury známý jako Kýros z Pánopole. Ten byl z pohanství obviněn císařem Theodosiem a potrestán exilem ve fryžském Kotyiaieiu, kam byl poslán jako biskup, skutečnou příčinou jeho trestu však byla spíše jeho obliba u lidu, jíž se zřejmě císař obával⁵³. I moderní historikové pak Kýra namnoze za pohana považovali⁵⁴, Raban von Haehling a Alan Cameron nicméně ukázali, že celá řada indicíí svědčí spíše pro to, že byl křesťan⁵⁵.

Z pohanství byl nejspíš obviněn i *patricius* Pelagios popravený v roce 490⁵⁶ Zénónem, v jehož případě je situace též poněkud nepřehledná, ovšem jiným způsobem. Většina pramenů totiž uvádí pouze skutečnou příčinu jeho trestu, totiž že ho Zénón

⁵³ Srv. k ní IOANN. MALAL. *Chronogr.* XIV 16 [p. 361sq. Dindorf]; totéž, byť stručněji, říkají i PRISC. PANIT. frag. 3a [FHG IV p. 73sq.] = *Chron. Pasch.* 318BD [p. 588 Dindorf] a THEOPHAN. *Chronogr.* A.M. 5937 [vol. I p. 96sq. de Boor]; *Suda* Θ 145 fin. pak ke Kýrovým obviněním přidává i přímo βασιλείαν ἐλπίζων.

⁵⁴ Např. BURY, *Empire*, I, str. 227n.; RÉMONDON, *Résistance*, str. 67; CAMERON, *Poets*, str. 473; KAEGI, *Twilight*, str. 265; *Byzantium*, str. 64n.; KAZHDAN – TALBOT, *Paganism*, str. 1552; TROMBLEY, *Christianization*, I, str. 97.

⁵⁵ HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 88nn.; CAMERON, *Empress*, str. 239nn. Kýros totiž v Konstantinopoli nechal vybudovat kostel zasvěcený Bohorodičce, jak nás informují THEOPHYL. SIMOC. *Hist.* VIII 8,11; *Patria Constantinopoleos* III 111 [II p. 252 Preger] a GEORGIVS CODINVS *De aedif. Constantinopol.* 54A [p. 107 Bekker]. Ostatně prameny, které s jeho pohanstvím operují, jej z něj samy neobviňují, IOANN. MALAL. *Chronogr.* XIV 16 [p. 362 Dindorf] a *Suda* Θ 145 totiž říkají, že byl z pohanství Theodosiem obviněn, THEOPHANES *Chronogr.* A.M. 5937 [vol. I p. 97 de Boor] přímo to, že sympatie k pohanství si Theodosius vzal za záminku, a *Chron. Pasch.* 318C [p. 588 Dindorf], že za pohana jej považovali obyvatelé Smyrny, kam byl dle tohoto pramene coby biskup poslán. Oba moderní badatelé se nicméně neshodli v tom, zda Kýra považovat křesťana formálního, či upřímného. Ve prospěch toho druhého uvádí CAMERON, *cit. dílo*, str. 243n. dosti zajímavý argument, totiž Kýrovo údajné první kázání v Kotyiaieiu zaznamenané IOANN. MALAL. *Chronogr.* XIV 16 [p. 362 Dindorf] Ἀδελφοί, ἡ γέννησις τοῦ θεοῦ καὶ σωτήριος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ σιωπῇ τιμάσθω, ὅτι ἀκοῆ μόνῃ συνελήφθη ἐν τῇ ἀγία παρθένῳ· λόγος γὰρ ἦν. αὐτῷ ἢ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν, které považuje za výraz upřímné víry i theologické zorientovanosti a nikoli cynického pohrdání theologickými nuancemi, a poukázal na to, že tak je přijali i obyvatelé Kotyiaieia.

⁵⁶ K němuž událost řadí MARCELL. COM. *Chron.* 490 a *Chron. Pasch.* 328B [p. 606 Dindorf], čemuž dává PLRE II 857n., s.v. *Pelagius* 2 před ostatními možnostmi přednost, aniž to ovšem jakkoli komentuje. Způsob popravy udávají některé prameny též, IOANN. MALAL. *Chronogr.* XV 16 [p. 390 Dindorf] a IOANN. NIC. cap. 88 [p. 487 Zotenberg] se shodují, že byl v noci zardoušen svými strážci a jeho tělo hozeno do moře, MARCELL. COM. *Chron.* 490 a *Chron. Pasch.* 328B [p. 606 Dindorf] upřesňují, že byl uškrcen provazem, ale vhození do moře nezmiňují a MARCELL. COM. *Chron.* 490 upřesňuje i místo, srv. Zeno imperator Pelagii gulam in insula quae Panormum dicitur laqueo frangi praecepit.

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

podezíral, že se na něj vztahuje předpověď jeho astrologa Mauriána⁵⁷ označující jeho nástupce⁵⁸, a také otevřenou kritiku císařových činů⁵⁹. To, že obviněn byl z pohanství, udává jen jeden pozdní pramen⁶⁰, nicméně nevidím důvod mu nevěřit, protože tím ostatním neprotirečí. O tom, že by pohanem opravdu byl, se neuvažuje⁶¹, jeho křesťanská poslední modlitba zachycená Kedrénem⁶² sice je sotva autentická, ovšem tomu, že ho Theofanés označil za zbožného⁶³, bych určitou váhu přikládal. Naproti tomu jeho literární zájmy by mohly být jen podpůrnou indicií, byly-li by po ruce i nějaké pádnější⁶⁴.

Dle Prokopia z Kaisareie bylo obvinění z pohanství jedním z oblíbených prostředků Iustinianových, jak si dopomoci k majetku těch, jež považoval za bohaté⁶⁵.

Pohanství neprávem zpětně projektované

Do předchozí skupiny by zdánlivě mohly patřit i některé další postavy, avšak právě pouze zdánlivě, protože přesto, že ze strany křesťanského státu újmu utrpěli a za pohany by je někteří snad i mohli chtít považovat, bylo by to neoprávněné, protože příčina i záminka jejich postihu byla jiná. Nejznámější je případ Boethiův (tedy konsula roku 510, *magistra officiorum* v letech 522-523 a *patricia* Anicia Manlia Severina Boethia), který pohanem jistě nebyl ani nebyl popraven právě proto, že by za něj byl považován. Navíc by se možná leckteří zdráhali považovat právě jej za oběť křesťanského násilí, i kdyby opravdu tajným pohanem byl, jelikož byl odsouzen nikoli ‚pravověrným‘

⁵⁷ O němž srv. výše str. 76.

⁵⁸ Předpověď byl jen neurčitě označen *τις ἀπὸ σιλεντιαρίων*, kterýžto dvorský úřad Pelagios zastával přinejmenším v roce 479, ne-li už v roce 473 (a je to vlastně jediná známá položka jeho kariéry), protože na něj Zénón předpověď promptně vztáhl, srv. IOANN. MALAL. *Chronogr.* XV 16 [p. 390 Dindorf]; *Chron. Pasch.* 328B [p. 606 Dindorf] a IOANN. NIC. cap. 88 [p. 487 Zotenberg], jehož podání nicméně aithiopský překladatel zkomolil v tom smyslu, že výraz *silentiarius* pochopil jako vlastní jméno (srv. *ibid.* not. 3), a tudíž počítá se Silentiariem aktuálním, za nějž přesto Zénón považuje Pelagia. U THEOPHAN. *Chronogr.* A.M. 5982 [vol. I p. 134sq. de Boor] je předpověď v pořádku a její souvislost s popravou je dána tím, že jejich vylíčení následuje vzápětí po sobě. GEORG. CEDREN. *Hist. comp.* 354B [I p. 620sq. Bekker] uvádí předpověď i popravu zvláště a souvislost mezi ně neklade vůbec žádnou. CAMERON, *Poets*, str. 507 nicméně celou tuto versi prohlásil za *post eventum*, které mělo očistit památku Pelagiovu a očernit Zénónovu, k čemuž ho přivedl fakt, že Zénónovým nástupcem se opravdu stal jeden z jeho silentiariů, totiž Anastasios.

⁵⁹ Srv. GEORG. CEDREN. *Hist. comp.* 354C [I p. 621 Bekker]; ZON. XIV 2,29-30.

⁶⁰ ZON. XIV 2,29-30.

⁶¹ Jak je patrné z jeho formulace, neverčil tomu ani sám Zónarás, srv. odkaz v předch. pozn.

⁶² Srv. GEORG. CEDREN. *Hist. comp.* 354CD [I p. 621 Bekker].

⁶³ THEOPHAN. *Chronogr.* A.M. 5982 [vol. I p. 134 de Boor].

⁶⁴ Srv. THEOPHAN. *Chronogr.* A.M. 5983 [vol. I p. 135 de Boor]; GEORG. CEDREN. *Hist. comp.* 354D [I p. 621sq. Bekker]. Na první velmi zběžný pohled může ještě zaujmout to, že Kedrénos na popravu Pelagiovu bezprostředně naváže popravu rhétora Zósima z Gazy, jehož ztotožnění s pohanským dějepisem Zósimem je však problematické, a proto odmítané (srv. výše str. 68 v pozn. 109).

⁶⁵ Srv. PROCOP. CAES. *Hist. arv.* 19,11. LIEBESCHUETZ, *Decline*, str. 243 však toto místo prohlásil za rhétorický topos, počítal ale s tím, že Prokopios má na mysli skutečné pohany, a nikoli osoby z něj pouze obviněné.

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

katholíkem, ale ariánem Theodorichem. Pro úplnost však dodejme, že příčinou jeho smrti nebylo ani jeho katholicství, ale důvody čistě politické⁶⁶. Přesto jeho uvedení na tomto místě svůj smysl má, protože mezi zločiny, z nichž byl obviněn, figurovalo i *sacrilegium ob ambitum dignitatis*⁶⁷, tedy, jak pohotově vysvětlil J. F. Matthews⁶⁸, pravděpodobně použití magických a věšebných prostředků. Tentýž badatel poukázal i na nebezpečí, které v této době takové obvinění představovalo⁶⁹, a soudil, že v případě Boethiové bylo použito na podporu obvinění hlavního, tedy v podstatě pro jistotu. Je to tedy další příklad toho, jak alespoň spojení s tradičně s pohanstvím spojovanými praktikami mohlo uškodit někomu, kdo je neprovozoval, pročez nelze pochybovat o tom, jak mohlo takové spojení uškodit někomu, kdo by se k nim, případně k pohanství jako takovému opravdu hlásil⁷⁰.

Z důvodů též čistě politických, respektive obecně trestních, byli na počátku vlády Iustina II. st'ati i dva vlivní senátoři, totiž Aitherios, *curator divinae domus Antiochi* v letech 560-565 nebo 566 a od téhož roku *patricius*, a Fl. Marianus Iacobus Marcellus Aninas Addaeus, *praefectus praetorio Orientis* v roce 551, *praefectus urbis Constantinopoleos* v roce 565 a též *patricius*. První byl usvědčen z úmyslu otrávit císaře, druhého jmenoval jako komplice, ten sice obvinění odmítl, těsně před exekucí se však přiznal, že pomocí kouzel zahubil *praefecta praetorio Orientis* v letech 546-547 nebo 548 Theodóra⁷¹. Za pohany je sice ani prameny, ani moderní badatelé neprohlašují, jsou však vyličení způsobem, který to nevylučuje⁷².

Pohané postižení z nenáboženských důvodů

Další magistráti naopak pohany byli nepochybně, nicméně moderní badatelé

⁶⁶ Celou aféru zcela uspokojivě objasňuje BEDNAŘÍKOVÁ, *Stěhování národů*, p. 127nn.

⁶⁷ Srv. BOETH. *De cons. phil.* I pr. 4,37.

⁶⁸ MATTHEWS, *Anicius Manlius Severinus Boethius*, str. 36.

⁶⁹ Počátkem 6. stol. totiž byli z provozování magie obviněni senátoři Basilius a Praetextatus. Byli proto uvězněni, prvnímu se sice podařilo uprchnout (GREGOR. MAGN. *Dialog.* I 4,16), ale byl dopaden, počemž měli oba být souzeni pěti dalšími senátory, které k tomu Theodorich určil (srv. CASSIODOR. *Var.* IV 22–23). Basilius pak dle GREGOR. MAGN. *Dialog.* I 4,17 byl upálen, o osudu Praetextatově není známo nic.

⁷⁰ Srv. k tomu zejm. CASSIODOR. *Var.* IV 22,1; 22,3.

⁷¹ EVAGR. SCHOL. *HE* V 3 (=NICEPH. CALLIST. *HE* XVII 34 [PG CXLVII col. 308AB]); THEOPHAN. *Chronogr.* A.M. 6059 [vol. I p. 242 de Boor]; GEORG. CEDREN. *Hist. comp.* 390B [I p. 683 Bekker]. Oproti nim uvádí IOHANNES BICLARENSIS *Chron.* 567,4 [p. 60 Cardelle de Hartmann] jiný způsob popravy, Aitherios měl být předhozen šelmám, Addaios upálen.

⁷² Využívali totiž služeb kouzelníka, jehož vysoce uznávali a jehož služby nabídli i Iustinianovi, k čemuž srv. níže str. 151. IOANN. EPHE. *HE* pars tertia II 29 navíc obviňuje Aitheria, že ve svém umění vyučil Anastasia, jemuž nemůže přijít na jméno (srv. výše str. 63 s pozn. 89). ROCHOW, *Bräuchen*, str. 490 naopak upozornila na zapojení obou do dogmatických sporů, v nichž vystoupili proti konstantinopolskému patriarchovi Eutychievi, který odmítal Iustinianem tehdy prosazovaný ařthartodokétismus, což mu přivodilo pád (o čemž informuje EVSTRATIVS *Vit. Eutyh. patriarch. Constantinopol.* pp. 36; 69sq. Laga). Jejich proces proto označila za politický.

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

pochybují o tom, že když bylo později proti nim zakročeno, bylo příčinou právě jejich pohanství. Jedná se o Flavia Eutolmia Tatiana a jeho syna Prokla, první postupně *praefectus Augustalis* v letech 367-370, *consularis Syriae et comes Orientis* někdy mezi roky 370 a 374, *comes sacrarum largitionum* 374-380, *praefectus praetorio Orientis* 388-392 a k tomu řádný konsul roku 391, druhý nejprve někdy před rokem 382 spravoval, neznámo s jakým titulem, Palestinu, poté v letech 382-383 Foiníku a poté byl v letech 383-384 *comes Orientis*, 386 *comes sacrarum largitionum* a 388-392 *praefectus urbis Constantinopoleos*. Oba byli pohané⁷³ a oba byli svých úřadů zbaveni těsně před Theodosiovým rozhodujícím vystoupením proti pohanům. Jako *spiritus movens* je však uváděn nikoli císař, ale všemocný intrikán Flavius Rufinus⁷⁴, který byl navíc poté dosazen do Tátianova úřadu. Tátianovi samotnému byl naopak přikázán pobyt v jeho rodné Lykii a Proklos byl dokonce popraven⁷⁵. Po Rufinově pádu však byli oba rehabilitováni⁷⁶.

Flavius Asclepiades Hesyhius, který mezi lety 384 a 388 byl nejprve *assessore* a poté spravoval neznámou provincií a později v letech 390-391 byl *praesidem Thebaidos* a poté zřejmě čestným konsulem, byl popraven též, a to někdy v roce 393 či později před Theodosiovou smrtí, ovšem z důvodů čistně trestních, eventuálně kvůli osobnímu nepřátelství s židovským patriarchou Gamaliélem VI. Ve snaze získat proti němu nějaký kompromitující materiál totiž dle slov Hieronymových ukradl za pomoci patriarchova písaře jakési jeho písemnosti⁷⁷.

⁷³ V případě Tátianově srv. LIBAN. *Epist.* 855; 899; *Orat.* LVI 16 a zřejmě i *ibid.* XXX 53 (kde ovšem není jmenován), v případě Proklově *SEG* VII 195. Navíc ZOS. IV 52 je, tak jako ostatní pohany, líčí s velkými sympatiemi a jako ryzí charaktery, což je ovšem v případě toho druhého poněkud zkaleno tím, co se dovídáme porůznu od Libania, dle něž si jako *comes Orientis* počínal brutálně, nicméně přesto prý byl populární (odkazy v *PLRE* I 746, s.v. *Proculus* 6), a v případě Tátianově tím, k čemu poukazoval SACKS, *The Meaning of Eunapius' History*, str. 62, totiž že v Theodosiově kodexu se objevují obvinění, že se obohacoval dodatečnými daněmi a konfiskacemi, a že moderní badatelé je považují za oprávněná. Jeho reputaci tak nezachraňuje ani *AL²* 37 vers. 3-4 δίκης | πτολίεθρα ξάωσας, k němuž srv. níže na této str. v pozn. 76.

⁷⁴ Srv. ZOS. IV 52. CLAUDIAN. *In Ruf.* I 246-249 aféru zmiňuje též, ovšem bez uvedení jmen postižených, a EVNAP. frag. 59 [*FHG* IV p. 40] zase bez uvedení jména Rufinova, ale jistě má formulaci οἱ περὶ τὸν βασιλέα Θεοδοσίου na mysli i jeho, ostatně v latinském překladu Eunapiových zlomků figuruje v závorce dodatek *Rufinus eiusque socii* (*FHG* IV p. 40).

⁷⁵ K pramenům citovaným v předchozí ponámce srv. ještě ASTERIVS AMASENVS *Hom. adv. Kalend. fest.* col. 224C-225A [*PG* XL] (Tátianos) a *Chron. Pasch.* 305D [p. 565 Dindorf] (Proklos).

⁷⁶ K rehabilitaci Tátiana srv. *Cod. Theod.* IX 38,9 z roku 396, kde je navíc znovu označen jako *illustris*, a dále evidentní narážky v *AL²* 37 věnovaném jeho stejnojmenným potomkem právě až po této rehabilitaci (s komentářem HEDRICKOVÝM, *Silence*, str. 129, k tomuto potomkovi srv. výše str. 99n. v pozn. 298). Tím však nemusí být zpochybněno tvrzení Asteriovo (ASTERIVS AMASENVS *Hom. adv. Kalend. fest.* col. 225A [*PG* XL]) a neznámého životopisce Athanasiova (PHOT. *Biblioth.* CCLVIII 484b 36 – 485a 1), že zemřel v nemilosti jako slepý žebrák, protože jeho smrt pád Rufinův předcházela. K rehabilitaci Prokla srv. *ILS* 821,1 vers. 5 a 821,2 vers. 3, což jsou metrické nápisy z podstavce obelisku vztyčeného v konstantinopolském hippodromu oslavující císaře Theodosia, první latinský daktylským hexametrem, druhý řecký v elegických distichách, z nichž obou bylo jméno Proklovo nejprve odstraněno a později restituováno, v druhém řeckém ovšem ve špatném pádě.

⁷⁷ Srv. HIERON. *Epist.* 57,3. Že byl pohan, plyne z LIBAN. *Epist.* 855,1; 894,3; 946.

Intelektuálové

Na násilí ze strany téměř všech reprezentantů křesťanského náboženství (na rozdíl od magistrátů, na něž měla páky především státní moc) naráželi pohanští intelektuálové.

Nevyjadřování nonkonformních myšlenek

Ač se zdá, některé indicie mohou svědčit o tom, že s vyjadřováním nonkonformních myšlenek nemuseli mít poslední pohané problém⁷⁸, v jiných případech tomu mohlo být naopak. Augustinus to naznačuje dosti výmluvně, když se zmiňuje o tom, že kdosi se obává publikovat svou už hotovou polemiku s prvními třemi knihami jeho *De civitate Dei*⁷⁹. Jinak jsme ale v této otázce odkázáni spíše jen na poměrně obtížně postižitelný fenomén autocensury literátů, jehož přítomnost v konkrétních případech však bývá předmětem sporů.

Celkem nepokrytě na ni poukazuje Libanios, určitým paradoxem však je, že se k ní uchýlil za vlády Iulianovy – choulostivé informace se měly týkat Iulianova nevlastního bratra Galla, jehož vad si navíc Iulianus byl vědom⁸⁰. Svobodně se ovšem Libanios necítil ani za vlády Iulianových nástupců⁸¹. Probrán už byl případ Themistiův a jeho možná autocensura před Valentem⁸².

Další příklady jsou současně ukázkou špatné, a tudíž samozřejmě sporné postižitelnosti tohoto fenoménu. Nezávisle na sobě projevíli moderní badatelé svůj názor na to, zda autocensurou je či není ovlivněno podání Ammiana Marcellina. Analýza E. A. Thompsona vyznívá pro autocensuru knih XXV–XXXI, vzniklých dle

⁷⁸ Srv. výše str. 82nn.

⁷⁹ AVGVSTIN. *De civ. Dei* V 26 quorum tres priores cum edidissem et in multorum manibus esse coepissent, audiui quosdam nescio quam aduersus eos responsionem scribendo praeparare. deinde ad me perlatum est, quod iam scripserint, sed tempus quaerant, quo sine periculo possint edere. quos admoneo, non optent quod eis non expedit. ... nam si non ad libertatem uera dicendi, sed ad licentiam maledicendi tempus expectant etc. Augustina zde asi nelze chytat za slovo, nicméně jeho vyjádření vypadá jako kdyby sám potvrdil, že jeho odpůrci nemají, a tudíž musí čekat nejen na licentiam maledicendi, ale dokonce i na libertatem uera dicendi.

⁸⁰ THOMPSON, *The Historical Work of Ammianus Marcellinus*, str. 109 totiž právě na Galla vztahoval slova LIBAN. *Epist.* 283,4 ἀλλ' ἔστι δέος μὴ τῷ μὲν λόγῳ τὸ μέρος ἔχη καλῶς, τὸ καλὸν δὲ τοῦτο κακὸν τέκη τῷ ποιητῇ δύναται γὰρ καὶ τεθνεῶς ἐκεῖνος διὰ τοῦ ζῶντος. ὅστις οὖν οὐκ ἐπιθυμεῖ βεράθρου, κρύψαι λόγον αἰρήσεται μᾶλλον ἢ διδοῦς τρέμειν; zatímco k Iulianově pohledu na Galla poukazoval na IULIAN. *ad Athen.* 4 init. [271d]. Iulianus pak literární produkci týkající se své osoby možná opravdu kriticky sledoval, v jiném případě však, jak víme, dal své nespokojenosti průchod pouze výtkou v dopise, srv. EVNAP. frag. 14,7 [FHG IV p. 20], dle něž takto pokáral jakéhosi Kyllénia za to, že ve svém výkladu zkreslil jeho tažení proti jednomu z kmenů v Gallii.

⁸¹ Dle THOMPSONA, *The Historical Work of Ammianus Marcellinus*, str. 109 vyjádřil Libanios své obavy v LIBAN. *Epist.* 1196 a vztahovat se samozřejmě měly k Iulianovi (srv. zejm. § 4 τὸ σαφὲς δὲ γράφειν μὲν σφαλερόν).

⁸² Srv. výše str. 18 v pozn. 97.

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

něj po roce 392, dosti přesvědčivě⁸³ a také Josef Česka u Ammiana „*uváženou autocenzurou*“, spočívající konkrétně v zamlčení odstranění Victoriina oltáře ze senátu během Constantiovy návštěvy Říma, nacházel⁸⁴. Naproti tomu a v podstatě Thompsonovi navzdory poukazoval Arnaldo Momigliano na podobný charakter pasáže napsané před a po roce 392⁸⁵ a J. J. O'Donnell⁸⁶ na dva Ammianovy exkursy, totiž o geniích a obětním býku Ápiovi⁸⁷, jež „*would have been repugnant to any Christian audience*“, což mu k odmítnutí jakékoli autocensury stačilo, ačkoli sám zdůrazňoval jejich ojedinělost u Ammiana i koncentraci v iulianovské pasáži jeho díla⁸⁸.

Tradičně bývá za objekt sice ne přímo autocensury, ale censury ze strany vydavatele považován dochovaný korpus Symmachovy korespondence, publikovaný jeho synem Quintem Fabiem Memmiem Symmachem⁸⁹, a tradičně proti tomu bývá protestováno. V tomto korpusu totiž mnozí postrádají dopisy, které mohly autora nějakým způsobem kompromitovat, tedy zejména dopisy usurpátorům a jejich proponentům, především Maximovi, Eugeniovi a Arbogastovi. Že takové dopisy či zmínky korpus nemohl neobsahovat, a proto, neobsahuje-li je dnes, musely být vyjmuty, se domníval jeho první moderní editor Otto Seeck a po něm mnozí další⁹⁰. Proti tomu

⁸³ Srv. THOMPSON, *The Historical Work of Ammianus Marcellinus*, str. 108nn., kteroužto i jinak velmi podnětnou pasáž bohužel není možné v této práci zcela zužitkovat. Alespoň za zmínku však stojí zřejmě dobrý postřeh (str. 110), že na jakousi censuru ze strany Theodosiovy poukazuje *Epit. de Caes. 9 simplicia ingenia aequae diligere, erudita mirari, sed innoxia*.

⁸⁴ ČEŠKA, *Konfrontace minulosti a přítomnosti v pozdněřímském dějepisectví*, str. 43 poukazuje na AMM. MARC. XVI 10. Vše uvádí v souvislosti s hrozbou, kterou podle něj představoval *Cod. Theod. XVI 1,2*, k čemuž srv. výše str. 20 s pozn. 109.

⁸⁵ MOMIGLIANO, *Pagan and Christian Historiography*, str. 97.

⁸⁶ O'DONNELL, *Demise*, str. 56n.

⁸⁷ AMM. MARC. XXI 14; XXII 14,7-8.

⁸⁸ Z mého pohledu je O'Donnellova argumentace stejně nepatřičným způsobem paušalisující jako ta, o níž mluvím v úvodu (srv. výše str. II), byť podle poněkud odlišného vzorce, totiž jsou-li u Ammiana nábožensky choulostivá místa, nemohl praktikovat autocensuru, protože kdyby ji praktikoval, nebyla by u něj žádná. O'Donnell tím pádem vylučuje autocensuru z jakýchkoli důvodů nedokonalou, ať už proto, že Ammianus daná místa za závadná považovat nemusel (i kdyby se pletl, přesto tomu tak být mohlo, a navíc mohl mít specifické důvody, o nichž my už prostě netušíme), nebo je do díla zařadil v době, kdy autocensuru ještě za nutnou nepovažoval, a později je už neodstranil, nebo prostě nedokázal být důsledný. Tím samozřejmě nepovažuji Thompsonovu a Českovu domněnku za prokázanou (k další, byť podle mě nikoli protichůdné, interpretaci Ammianova opominutí zmínit Victoriin oltář srv. odkaz výše str. 18 v pozn. 93), za oprávněnou však na rozdíl od O'Donnellovy ano.

⁸⁹ Někteří sice soudí, že mnohem horší stav knih VIII–X tohoto korpusu, v nichž dopisy nejsou seskupeny podle adresátů a mnoha chybí hlavička, je způsoben tím, že až právě tyto připravil k vydání Symmachův syn sám, zatímco knihy I–VII připravoval ještě samotný Symmachus, srv. CROKE, *Editing*, str. 533 s pozn. 3. Oprávněně proti však je MATTHEWS, *The Letters of Symmachus*, str. 67n., který jako na okolnosti s touto představou obtížně slučitelné poukázal na subscripce Symmachova syna dochované na koncích knih II a IV a začátku knihy X (jejich text srv. u SEECKA, *Symmachus*, str. XXIII pozn. 42), na evidentní záměr napodobit vydaný korpus korespondence Pliniovy a na fakt, že v knihách IV; V a VII jsou zařazeny dopisy z let 401-402, tedy těsně před Symmachovou smrtí.

⁹⁰ SEECK, *Symmachus*, str. XXIII. Tento názor poté přijali Peter, Glover, Enßlin, Hartke, McGeachy, Bloch a Richard Klein, jejichž práce cituje CROKE, *Editing*, str. 534 pozn. 6; 7; 8, stejně jako práce Cameronovu, Lippoldovu a Matthewsovu, kteří vyjádřili určité pochybnosti, ovšem stran souvislosti

III, Příklad netolerantního chování k pohanům

ovšem namítl Brian Croke⁹¹, že v korpusu narážky na Symmachovy kontakty s při nejmenším Eugeniovým režimem zůstaly⁹², dále že není zřejmé, ba naopak je nepravděpodobné, že Symmachus Eugenia a též Arbogasta vůbec znal, a že kontaktu s Eugeniou usurpací se Symmachus po své negativní zkušenosti s Maximovou⁹³ obával, a navíc že měl v té době plno jiné práce. J. J. O'Donnell vzápětí připustil možnost pouze censury z politických důvodů a týkající se pouze události usurpace Maximovy, myšlenku případné censury z náboženských důvodů však prohlásil za naprosto nepodloženu důkazy⁹⁴. Postřeh Philippe Bruggissera poté censuru vzhledem k Maximově usurpaci prakticky potvrdil, od Libania totiž víme, že mu Symmachus dopis, v němž na její události narážel, skutečně poslal, v korpusu ovšem chybí⁹⁵. I Alan Cameron censuru z politických důvodů připustil, odmítl však, že by měly být odstraněny narážky na Symmachovo angažmá v aféře Victoriina oltáře, a to s tím, že jeho tehdejší akce byly všeobecně známy a jeho třetí relace široce čtena a obdivována⁹⁶. K tomu všemu je ještě třeba dodat, že na jakéhosi Eugenia, jehož Symmachus dvakrát zmiňuje, je při námitkách proti případné censuře poukazováno neoprávněně, protože totožný s usurpátorem být nemůže⁹⁷, a možnost, že korpus censurován byl, může

anonymních adresátů s případnou censurou.

⁹¹ CROKE, *Editing*, str. 535nn.

⁹² Srv. SYMM. *Epist.* II 46,2; 81,2; 83–84; V 49,2; 53; IX 119 a k prvním dvěma SEECK, *Symmachus*, str. XXIII pozn. 43, ke čtvrtému *tamtéž*, str. CLV. Konsulem, na nějž se naráží v posledních dvou, je míněn Flavianus.

⁹³ K níž srv. výše str. 115.

⁹⁴ O'DONNELL, *Demise*, str. 69 s pozn. 103 s odvoláním na MCGEACHYHO, *The Editing of the Letters of Symmachus*, str. 222nn.

⁹⁵ Srv. BRUGGISSER, *Libanios, Symmaque et son père Avianus*, str. 28 pozn. 56 a LIBAN. *Epist.* 1004 adresovanou Symmachovi. Pro Libaniovu narážku v § 8 fin. τοιγαροὺν ἦσθην τε πλεοντος ἐξ οὐρίων κὰν τῆ παραχῆ τῆς θαλάττης ἔδεισα καὶ πάλιν λείας γενομένης ἐχάρην totiž Bruggisser přijal interpretaci, že se vztahuje k nebezpečí, do nějž Symmachu přivedla právě jeho participace na Maximově usurpaci, z čehož dosti rozumně vyvodil, že Symmachus se ve svém dopise o ní zmiňoval (interpretace Libaniovy narážky si byl vědom i CROKE, *Editing*, str. 543 pozn. 48, žádný další závěr z ní však nevyvozoval).

⁹⁶ CAMERON, *Pagans*, str. 113. Navíc poukazuje na Symmachem v dopisech běžně zmiňované slavení pohanských svátků a činnost kněžských kolegií. Nicméně, právě to, že svátky byly slaveny a kolegia fungovala, bylo též všeobecně známo, a dotyčné narážky tak nikoho nekompromitovaly. Naopak cokoli, co kompromitovat mohlo, např. právě Cameronem postrádané lobování o podporu v aféře, bylo nejspíš předmětem tajných jednání a dohod a jako takové to samozřejmě kompromitovat mohlo. Cameronova argumentace proto podle mě důvodem k vyloučení možnosti censury i z náboženských důvodů není.

⁹⁷ Srv. SYMM. *Epist.* III 60; III 61. Oba dopisy jsou sice datovány před období Eugeniovy usurpace a adresovány Richomerovi, který měl Eugenia budoucího usurpátora jako svého přítele doporučit Arbogastovi (srv. ZOS. IV 54,1; IOANN. ANTIOCH. frag. 187 [FHG IV p. 609]), a proto o vzájemné identifikaci nepochyboval CROKE, *Editing*, str. 541 (který právě proto nakonec možnost kontaktů Symmachu s Eugeniem před usurpací připustil) a další badatelé ji aspoň připouštěli, srv. SEECK, *Symmachus*, str. XXIII pozn. 43; MCGEACHY, *The Editing of the Letters of Symmachus*, str. 224 pozn. 13; STROHEKER, *Zur Rolle der Heermeister fränkischer Abstammung*, str. 327 pozn. 4, podle mého názoru však proti ní vznesl zcela oprávněnou a eliminační námitku už kdysi SIEVERS, *Das Leben des Libanios*, str. 157n. pozn. 37, totiž že titul, jímž Symmachus tohoto Eugenia označuje, tedy *vir clarissimus*, Eugeniovi usurpátorovi nenáležel, protože o něm víme, že dosáhl pouze dvorské hodnosti hodnosti *magistra scrinii* (srv. SOCRAT. SCHOL. V 25,1; PHILOSTORG. XI 2).

posilovat ještě jedna či dvě okolnosti⁹⁸.

Pro Costera, Lanu a Doblhofera bylo zřejmé, že autocensuru praktikoval i Rutilius Namatianus⁹⁹. Naopak Alan Cameron¹⁰⁰ neviděl v textu jeho invektiv¹⁰¹ nic, co by nasvědčovalo tomu, že svému přesvědčení nedal zcela volný průchod.

Dalším dílkem, v němž někteří cosi postrádají a připisují to autocensuře, je Marínův životopis jeho učitele Prokla. Dle Garthe Fowdena je v něm totiž dosti málo narážek na Proklovu propohanskou činnost právě kvůli autorovu strachu z odplaty¹⁰², zatímco dle F. R. Trombleyho se z téhož důvodu Marínos vyhýbal narážkám na Ílloovo povstání, které dle něj muselo vzbudit ohlas i v Athénách¹⁰³.

Stejně reprezentativním příkladem jsou Macrobiova *Saturnalia*, reprezentativní ale spíše tím, že autocensura v nich zřejmě uplatněná měla nejspíš odlišnou motivaci od té,

⁹⁸ CALLU, *En amont de l'Histoire Auguste*, str. 95n. totiž navrhol ztotožnit neznámého adresáta SYMM. *Epist.* IX 110, v níž je nejmenovaný senátor povzbuzován, aby pokračoval ve svém dějepisném díle, a jehož tradiční identifikaci s Ammianem Marcellinem oprávněně odmítl CAMERON, *The Roman Friends of Ammianus*, str. 15nn., s Nicomachem Flavianem. S tím souhlasím a za známku autocensury to považuji proto, že se domnívám, že Flavianovy nedochované annály se snažily využít momentální Theodosiovy rozepře s Ambrosiem a nenápadně na něj působit směrem k toleranci tradičních kultů (k čemuž srv. PRCHLÍK, *Zosimus, Praetextatus, and Valentinian I*, str. 320n.), a tak se později staly hlavní, byť neoficiální příčinou jeho *damnatio memoriae*, což vydavatele Symmachova korpusu přimělo odstranit Flavianovo jméno právě z tohoto dopisu, kvůli současné zmínce jeho dějepisného díla, ale nikoli už z mnoha ostatních, v nichž se taková zmínka nenacházela. K případné druhé okolnosti srv. níže str. 197 v pozn. 425. Navíc je třeba dodat, že Crokovy argumenty nedokazují, že korpus kompromitující dopisy a zmínky obsahovat nemohl, ale pouze to, že eventuálně nemusel. Že by ovšem Eugenius s Arbogastem v rámci jednání se senátní aristokracií o podpoře svého režimu sami Symmacha neoslovili, či případně, že by ten jim neodpověděl, mi však přijde naprosto nepřesvědčivé, a to i ve chvíli, kdy možnost jejich kontaktů před usurpací byla Crokem alespoň v případě Arbogastově zpochybněna nejspíše oprávněně (pokud však jde o Eugenia, pak méně oprávněně, protože taktikou, s níž se naprosto neztotožňuji, tedy poukážem na to, že o něm před usurpací téměř nic nevíme, a tak je riskantní takové kontakty předpokládat – podle mě je totiž právě proto zcela stejně riskantní s nimi vůbec nepočítat – což ovšem nakonec ani Croke sám nedělá, jak je patrné výše str. 138 v pozn. 97). Problémem Crokovy argumentace je však její jakási chladná objektivita, již nejlépe zračí jeho otázka „*whether any letters would be likely to contain information for which the family of Symmachus could be prosecuted after 402*“ (CROKE, *Editing*, str. 542), svědčící o pochopitelné neschopnosti badatele spojeného svým životem s Velkou Británií a Austrálií pochopit podmínky života v totalitní společnosti (stejně jako ji svého času stejně pochopitelně projevil GLOVER, *Life and Letters in the Fourth Century*, str. 149 „*Fabius Symmachus was, I am afraid, a dull man ... He carefully removed anything unsafe etc.*“), a do určité míry i argumentace v kruhu, jíž se dopouští, když svou posici obhájí poukazováním na absenci těch prvků v korpusu, které právě mohly být případnou censurou eliminovány. O'Donnellově argumentaci lze v tomto smyslu dokonce vytknout určitou inkonsistenci, protože zatímco v případě Ammianově mu proti autocensuře svědčí její případná nedokonalost (srv. výše str. 137), v případě Symmachova korpusu naopak její případná dokonalost. Do určité míry však je třeba mu dát za pravdu v tom, že je při nejmenším obtížné odlišit, nakolik by motivy případné autocensury byly klasifikovatelné jako náboženské a nakolik spíše jako politické.

⁹⁹ Srv. COSTER, CH. H., *Late Roman Studies*, Cambridge, Mass. 1968, str. 210 [non vidí] „*The time had passed for open criticism of Christianity, especially for such criticism by a man who had occupied at least two of the highest positions in the state*“; LANA, *Rutilio Namaziano*, str. 167 „*È ovvio che Rutilio nel suo poemetto non può parlare liberamente come vorrebbe. ... Per questo egli si scaglia contro i monaci in particolare – non potendo direttamente attaccare il cristianesimo, religione di Stato*“, kterážto oba autory souhlasně cituje DOBLHOFER, *Rutilius*, str. 33 s pozn. 93 (citaci z Costerovy knihy, kterou jsem bohužel neměl k dispozici, jsem převzal právě od Doblhofera).

¹⁰⁰ CAMERON, *Pagans*, str. 118.

¹⁰¹ Probraných výše str. 56.

¹⁰² FOWDEN, *The Pagan Holy Man*, str. 53.

¹⁰³ TROMBLEY, *Christianization*, I, str. 82.

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

o níž lze uvažovat v předchozích třech případech¹⁰⁴. Alan Cameron totiž svého času obrátil pozornost mimo jiné k faktu, že ačkoli se děj *Saturnalií* odehrává v roce 384, nenajdeme v nich sebemenší ohlas sporu o oltář Victorie¹⁰⁵. Uspokojivé řešení navrhl vzápětí Walther Ludwig, dle něž Macrobius pouze nechtěl tuto ve své době už efemérní a pro pohanství neúspěšnou záležitost, pro niž by stejně žádné zvláštní sympatie nezískal, připomínat¹⁰⁶. Toto řešení navíc vyhovuje i přesvědčení Flamantovu, že znalost *Saturnalií* byla až doby Boethiovy omezena jen na několik aristokratických rodin, které si k pohanství uchovaly příznivý vztah, např. Symmachy¹⁰⁷.

V *Saturnaliích* nicméně zaujme ještě jedno místo, byť jeho výpovědní hodnota je dosti nejednoznačná, může však na obtíže spojené s vyjadřováním nonkonformních myšlenek zcela obecně v posledku odkazovat též. Vyhlášený potíživista Euangelus totiž doprovodí své entrée podezřením, že shromážděná společnost probírá něco nekalého¹⁰⁸. Praetextatus ho ovšem ubezpečí, že tomu tak není a že se zabývají pouze tím, co fas et iura permittunt¹⁰⁹. Je však samozřejmé, že vzhledem k povaze tohoto díla, tedy literárního dialogu a nikoli klasického historického pramene, lze na základě toho pouze vytknout fakt, že Macrobiovi v jeho době to, že by Praetextatova společnost byla takto podezírána, nepřipadlo nepřipadné¹¹⁰.

Spor o případnou autocensuru v literárním díle panuje i kolem jednoho jen troskovitě dochovaného díla, a to dějin Eunapia ze Sard. O těch díky Fótiovi víme, že byly vydány ve dvou zpracováních (πραγματεῖαι), která svým líčením pokrývala totéž období, první však bylo silně protikřesťanské a oslavující pohanskou „pověru“, druhé

¹⁰⁴ Nakonec ale i v případě Macrobiově o takové uvažovat lze a činila tak SHANZER, *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's De nuptiis Philologiae et Mercurii*, str. 136, když počítala s jeho „unwillingness to get involved in the possible legal consequences of professed paganism“.

¹⁰⁵ CAMERON, *Paganism*, str. 23. Ke sporu samému srv. níže str. 188nn.

¹⁰⁶ LUDWIG apud CAMERON, *Paganism*, str. 32.

¹⁰⁷ Srv. FLAMANT, *Macrobe et le néo-platonisme latin*, str. 136nn. VAN DER NAT apud CAMERON, *Paganism*, str. 35n. byl navíc přesvědčen, že dva momenty v *Saturnaliích* byly nejspíše přímo namířeny proti křesťanství, a to Praetextatova solární theologie (MACROB. *Sat.* I 17–23), za níž se mu od ostatních účastníků dostává ocenění coby jediného znalce božích tajemství, a postava Euangela (k oběmu srv. i výše str. 58 v pozn. 71). Sám bych však situaci takto nehrotil, přece jenom Symmachové a zřejmě i další inkriminované rodiny si sice příznivý vztah k pohanství nejspíše uchovaly, současně však už šlo o rodiny více méně křesťanské.

¹⁰⁸ MACROB. *Sat.* I 7,4 casusne, inquit, hos omnes ad te, Praetextate, contraxit, an altius quiddam cui remotis arbitris opus sit cogitaturi ex disposito conuenistis? quod si ita est, ut aestimo, abibo potius quam me uestris miscebo secretis, a quibus me amouebit uoluntas, licet fortuna fecisset inruere.

¹⁰⁹ MACROB. *Sat.* I 7,8.

¹¹⁰ Svědectví je to však problematičtější i v dalších ohledech, např. i kdybychom se mohli spolehnout na to, že jde o věrohodnou reflexi poměrů doby, bylo by otázkou, které spíše, tedy zda současnosti Praetextatovy, či až Macrobiovy. Naopak výše str. 58 v pozn. 71 naznačený spor o postavu Euangelovu je diskvalifikovat nemusí, podezřelé společnosti pohanů se mohl stranit i jako křesťan, respektive postava, která by měla křesťanství evokovat, i jako opatrný pohan, je-li skutečně jeho spojování s křesťanstvím vadné.

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

(*véα ἔκδοσις*) sice co do útočnosti mírnější, avšak stále nesoucí známky toho, že jeho byl autorem pohan. Jeho líčení však bylo leckde nejasné, protože autor do něj přebíral odpovídající pasáže zpracování prvního, silně je však zkracoval¹¹¹. O interpretaci těchto informací, tedy zda považovat Eunapiův počín za projev vlastní autocensury, nebo zda se jednalo o výsledek činnosti pozdějšího křesťanského expurgátora, který byl Eunapiovi připsán jen omylem, se ovšem badatelé intensivně přou¹¹².

Opuštění potenciálně závadné činnosti

Někteří pohané se násilí ze strany křesťanských císařů, alespoň dle názoru svých současníků, snažili vyhnout tím, že se vzdali činnosti, o níž se domnívali, že by mohla být považována za závadnou, jako v případě novoplatónského filosofa Antonina, který se koncem 4. stol., ovšem ještě před rozhodujícím vystoupením Theodosiovým, vzdal theúrgie právě z tohoto důvodu, jak alespoň soudil Eunapios¹¹³.

Zatajování vlastního přesvědčení

I v případě intelektuálů lze počítat s tím, že ze strachu před persekucí někteří tajili přímo své přesvědčení, byť oba následující příklady jsou poněkud specifické. Notoricky známým pohanem a v tu dobu i pouze intelektuálem, který se k tomu musel uchýlit, byl budoucí císař Iulianus¹¹⁴. V jeho případě však nelze opomenout jeden netypický aspekt, který jej k tomu jistě přiměl, totiž že patřil do císařské rodiny, která křesťanství protežovala, a tudíž jistě měla v tomto ohledu na své členy zvláštní nároky. Druhým příkladem je biskup Ília Pégasios, jehož Iulianus učinil knězem své konkurenční pohanské hierarchie. Dle Iuliana o něm jeho tehdejší nepřátelé tvrdili, že během Constantiovy vlády tajně obětoval, i to bychom však spíše než obecným podmínkám

¹¹¹ PHOT. *Biblioth.* LXXVII 53b 34 – 54b 3.

¹¹² 19. a první polovina 20. stol. počítala s druhou variantou, pro první se však dosti přesvědčivě vyslovil CHALMERS, *The NEA EKΛΟΣΙΣ of Eunapius' Histories*, str. 165nn., jehož dalším argumentem podpořil BLOCKLEY, *Historians*, str. 3. Tím se z ní naopak stala *communis opinio* současnosti, někteří badatelé však přesto neviděli Eunapiovu motivaci k přepracování díla právě v autocensuře, SACKSOVI, *The Meaning of Eunapius' History*, str. 64nn. se totiž nepozdávalo, že by Eunapiovou motivací mohlo být pouze odstranění některých protikřesťanských pasáží, a na základě několika míst v Βίοι σοφιστῶν i dochovaných zlomcích dospěl k tomu, že látka přidaná do druhé edice měla být jakási ponaučení plynoucí z životů a smrti moudrých mužů. Toto nové pojetí v druhé edici mohlo dle Sackse být jakýmsi odpolitováním jeho dějepisného díla způsobeným porážkou u Frigidu a zřejmostí toho, že oficiální restaurace se pohanství v dohledném čase nejspíš nedočká, a Eunapiovým záměrem už nemusela být polemika s křesťanstvím, ale jakýsi „návod k přežití“ pro pohanství, z něž mohl určitou potřebu alespoň předstíraného přizpůsobení se vyvodit i sám pro sebe. Toto rozšíření látky však dle Sackse nemuselo zaujmout Fótia, který by proto zdůraznil jen okleštění protikřesťanských pasáží. TREADGOLD, *Historians*, str. 83 zřejmě počítal pouze s odstraňováním protikřesťanských pasáží, připouští však jako důvod kromě opatrnosti i snahu zaujmout širší publikum. Relativně nedávno se však objevily i pokusy resuscitovat variantu s křesťanským expurgátorem, srv. BAKER, *Eunapius' Νέα Ἐκδοσις and Photius*, str. str. 389nn.; BURGESS, *rec. Marasco (ed.), Greek and Roman Historiography in Late Antiquity*. K otázce dále srv. níže str. 215n.

¹¹³ Srv. EVNAP. *Vit. soph.* VI 10,7 [471 Didot].

¹¹⁴ Srv. AMM. MARC. XXII 5,1-2.

pochoptitelně přičetli právě jeho postavení biskupa¹¹⁵.

Naopak konstantinopolský sofista Hekébolios, u nějž v době svého mládí Iulianus studoval a který v době vlády Constantiovy křesťanství prý jen předstíral, v době Iulianovy však byl pohanem, nicméně po jeho smrti opět křesťanem, je už v pramenech současně líčen jako oportunist, snad oprávněně, byť ani jeden z nich není nezaujatý¹¹⁶.

Zákaz výkonu povolání

Později opravdu začaly být i pohanským intelektuálům určité činnosti zapovídány. Zákaz vyučovat byl součástí několika výše probraných zákonů¹¹⁷, s praktickým dopadem podobného se zřejmě setkal Ísidóros, který ho však nedbal¹¹⁸. Jeho životopisec Damaskios a šest dalších athénských filosofů v roce 529 však už zřejmě jinou možnost neměli¹¹⁹.

Nedobrovolné konverse

V dalších případech už lze mluvit o konfrontování přímo s násilím. Začneme-li opět nedobrovolnými konversemi a pomineme-li Hórapollóna, jehož jsem i přes námitky moderních badatelů přece jen zařadil mezi dobrovolné konvertity¹²⁰, narazíme na další případ, kdy je nedobrovolnost konverse v prameni jen naznačena. Alexandrejský těsnopisec nebo snad sofista a přítel Ísidórovův Leontios ji totiž podstoupil snad ze strachu o své místo¹²¹.

¹¹⁵ Srv. IVLIAN. *Epist.* 79. Za svou motivaci k převzetí biskupského úřadu později často před Iulianem prohlašoval ὑπὲρ τοῦ σωσαι τῶν θεῶν τὰ ἔδη, τὰ ῥάκια ταῦτα περιαιπέσχετο καὶ τὴν ἀσέβειαν μέχρις ὀνόματος ὑπεκρίνατο (*ibid.*).

¹¹⁶ Jeho myšlenkový vývoj podává kompletně SOCRAT. SCHOL. III 13,5-6, kde právě ho obviňuje, že za vlády Constantiovy křesťanství pouze předstíral (διαπύρως Χριστιανίζειν ὑπεκρίνατο). Naopak *ibid.* III 1,10-11 chválí Constantia za to, že dbal o to, aby Iulianus měl křesťanské učitele, mezi nimiž je jmenován i Hekébolios, a netíhl tak k pohanství. Toto místo ale může být ovlivněno LIBAN. *Orat.* XVIII 12, který Hekébolia nařkl z toho, že dostal zapláceno za to, že před Iulianem haněl bohy, *ibid.* XVIII 14 však vzápětí budí pochybnost o Libaniově objektivnosti – Hekébolios měl totiž přimět Iuliana přísahat, že se nestane žákem Libaniovým. Sókratés nicméně právě Libaniovu řeč znal a shrnul, a to včetně narážky na Hekébolia, srv. SOCRAT. SCHOL. III 23,5. Ze Sókrata pak čerpají obě hesla v *Súdě*, v nichž je Hekébolios zmíněn, tedy *Suda* E 431 a M 201 fin. K identifikaci obou ve skutečnosti anonymních zmínek Libaniových srv. PLRE I 409, s.v. *Hecebolius* 1.

¹¹⁷ Srv. výše str. 33 a 34.

¹¹⁸ Srv. DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 336 a k tomu ASMUS, *Damaskios*, str. 116n.

¹¹⁹ K celé známé episodě srv. níže str. 191n. K zákazu, jímž byl zřejmě stížen Ísidóros, přirovnal tento ASMUS, *Damaskios*, str. 188 pozn. ke str. 116 ř. 35 „*verbotten*“.

¹²⁰ Srv. výše str. 103n. s pozn. 310 a eventuálně i níže str. 166 v pozn. 261 další možný, byť podle mě jen velmi málo pravděpodobný případ konverse Helladiovy, jejíž okolnosti bychom ovšem vůbec neznali, ale v její případnou spontánnost a dobrovolnost bych příliš nevěřil.

¹²¹ Dle rekonstrukce ASMUSOVY, *Damaskios*, str. 28 se totiž Leontia týká zlomek DAMASC. *Vit. Isid.* Phot. Epit. 44 ὑπηρεσίαν ἐτέλει, ἢ πρὸς τάχος ἐπετέτακτο γράφειν τὰ ὑπὸ τῶν ἀρχόντων προσταττόμενα. περὶ οὗ ἔρω κατὰ τὸν ἰκνούμενον λόγον κτλ. Následující zlomek, tedy *ibid.* 45 ὁ εἰδὼς οὐ λέγω ὡς μηδὲ ἀκοῦσαι ὄφελον vztahoval Asmus ovšem k Ammóniovi (což dává dobrý smysl, srv. níže str. 143n.), sám

III, Příklad netolerantního chování k pohanům

V dalším případě nás už o nedobrovolnosti konverse informuje přímo soudobý pramen. O lékaři Gesiovi z Petry, žijícím za císaře Zénóna¹²², totiž říká sám křesťanský hagiograf, že τὸ ἀκούσιον αὐτοῦ ἐθριάμβευε βάπτισμα, ὅπερ ἀπειλήν φοβηθεὶς βασιλικὴν ἐβαπτίσσατο, což dal tento najevo tím, že vystupuje z lázně pronesl homérický verš:

Αἶας δ' ἐξαπόλωλεν, ἐπεὶ πῖεν ἀλμυρὸν ὕδωρ (δ 511)

a rozdějí ἄλλα τε πολλὰ βδελυρῶς ἐρευγόμενος, v čemž sám hagiograf viděl zesměšňování křesťanství a svých světců a rozhodně to nekviťoval. O žádném dalším násilí vůči Gesiovi se však už nezmiňuje¹²³.

Další případ ne zcela dobrovolného křtu není nijak zvlášť jistý, protože v případě Ammóniově hovoří pramen pouze o jakési dohodě, kterou tento k pohoršení ostatních pohanů uzavřel s alexandrejským patriarchou Athanasiem II.¹²⁴, přičemž to, že její

bych však nevyklučoval ani to, že se týká stále Leontia, a Damaskiova mlčenlivost tak není, jak by byla v případě Ammóniově, motivována pohoršením, ale diskretností (k možné podobné vůči lékaři Gesiovi srv. níže str. 143 s pozn. 122 a 123), protože se jedná o citlivou informaci, již byl Leontios vydírán. Vzápětí následuje informace o Leontiově konversi, která mu ale stejně nepomohla, srv. *ibid.* 46+47. PLRE II 670, s.v. *Leontius* 14 vztahuje k Leontiovi pouze zlomek DAMASC. *Vit. Isid. Phot. Epit.* 46, kde je přímo jmenován, i tak však za jeho smysl považuje to, že Leontios konvertoval ke křesťanství ze strachu před pronásledováním. Jako muže hodného Damaskiovy zmínky ho však současně považuje za sofistu a oběť týchž událostí jako Hórapollóna a Ammónia. Za sofistu tohoto Leontia považoval i CAMERON, *Empress*, str. 273nn., který ale o něm jinak měl zcela jinou představu, totiž že se jedná o otce Athénáidy, tedy budoucí císařovny Eudokie. Ten sice bývá v moderní době označován za filosofa, avšak Cameron zřejmě oprávněně poukázal na to, že nejranější a v podstatě soudobý pramen, tedy SOCRAT. SCHOL. VII 21,8, jej označuje za sofistu. K témuž pak vztáhl informaci OLYMPIODOR. THEB. frag. 28 [FHG IV p. 63], že jistému Leontiovi pomohl v roce 415 právě Olympiodóros k místu sofisty v Athénách, a to proti jeho vůli. Tohoto Leontia pak ztotožnil s Leontiem Damaskiovým, v čemž viděl i vysvětlení, proč se Leontiovi nedostalo místa sofisty dříve, tedy proto, že se do Athén teprve krátce předtím přestěhoval z Alexandrie, a proč se zdráhal místo přijmout, totiž proto, že ho nepovažoval za slučitelné se svým novým náboženstvím. Navíc tím považoval za objasněnu otázku, proč měla Athénáis učitele, kteří působili v Alexandrii (k Óríónovi srv. výše str. 72 v pozn. 132, kromě něj uvádí Tzetés ještě Hyperechia). Tato konstrukce mně osobně a priori nemožná nepřipadá, výhrady, kvůli nimž ji zatím nepřijímám, k ní ale mám. Cameron totiž nepočítal s nedobrovolností Leontiovy konverse, a byť ani nezduřaznil opak, počítal při nejmenším s tím, že se jí Leontios cítil do budoucna zavázán, což podle mě úplně nekoresponduje s tím, co naznačuje Damaskios. Dále se mi nezdá, že by se konvertita stěhoval z Alexandrie právě do Athén, než jen v případě, kdy by tam hledal náhradu za místo ztracené v Alexandrii. Navíc důvěřuji Asmusovi, pokud jde o vztahení výše citovaného DAMASC. *Vit. Isid. Phot. Epit.* 44 k tomuto Leontiovi, který tak ale podle mě nebyl sofistou, ale nějakým nižším úředníkem (totéž zřejmě činil i HAEHLING, *Heiden*, str. 82 pozn. 171, který Leontia označil jako „*Tachygraph*“). Nezamlouvá se mi ani představa Olympiodóra pomáhajícího zrádci svého náboženství (k jeho náboženskému přesvědčení srv. výše str. 48, k jeho výrazu i níže str. 151 s pozn. 168 a str. 171 s pozn. 294 a 295). A Athénáidiny alexandrejské učitele lze, v případě potřeby, eliminovat i tím, že je zmiňuje až dosti pozdní zdroj, zatímco Sókratés, jemuž Cameron důvěřoval, pokud jde o postavení jejího otce Leontia, zdůrazňuje jako původce jejího vzdělání právě jeho.

¹²² Jehož chválí Damaskios za nezištnou pomoc, kterou poskytl filosofovi Héraiskovi pronásledovanému Zénónovými agenty (k čemuž srv. níže str. 146), srv. DAMASC. *Vit. Isid. frag.* 334.

¹²³ SOPHRONIVS *Miracula sanct. Cyri et Ioann.* 30,2-3. Odhlédnuto ovšem od „násilí“, jehož se na něm, dle autora, dopustili světci a které teprve ho přivedlo k upřímnému přijetí křesťanství. HARL, *Sacrifice*, str. 22 spojuje Gesiovu konversi s událostmi v Alexandrii následujícími Ílloovo povstání (k nimž srv. níže str. 145n. s pozn. 137), nejspíše oprávněně, nicméně zajímavé je, že ji přímo s nimi nespojuje jako v případě Hórapollónově Damaskios, respektive o ní vůbec neví (možné vysvětlení srv. výše na této str. v pozn. 121).

¹²⁴ Srv. DAMASC. *Vit. Isid. frag.* 316 = *Phot. Epit.* 292 a *ibid. Phot. Epit.* 179. Navíc srv. i výše str. 142 v pozn. 121 další zlomek, který se dle Asmuse týká téhož. Dále ASMUS, *Damaskios*, str. 186 pozn. ke

součástí měl být i Ammóniův křest, je až moderní interpretací, s níž ovšem ne všichni souhlasí¹²⁵.

Dočasný exil

Křest jako formu záchrany před nebezpečím však zřejmě podstoupili jen málokterí filosofové. Ti ostatní se pak leckdy kvůli svému pohanství do nebezpečí dostávali, což nicméně bylo někdy možné vyřešit útekem z města a dočasným exilem. Dostí známý je v tomto směru případ Proklův¹²⁶, ale totéž se přihodilo i jeho nástupci

str. 110 ř. 22 „*Athanasios*“ upřesnil, že se jedná právě o Athanasia II., nástupce Petra Monga na alexandrejském stolci v letech 489-496. S toutéž identifikací počítali i SAFFREY, *Le chrétien Jean Philopon*, str. 400 pozn. 2 a WESTERINK, *Prolegomena*, str. XI.

¹²⁵ Respektive TANNERY, *Sur la période final de la philosophie grecque*, str. 276n. a SAFFREY, *Le chrétien Jean Philopon*, str. 400n. o křtu vůbec neuvažovali. Tannery pouze poukazoval neurčitě na snažší kompatibilitu aristotelské filosofie s křesťanstvím a ve svědectví SIMPLIC. *In Arist. de caelo* p. 271 vers. 19-21 Heiberg ὁ ἡμέτερος καθηγημὼν Ἀμμώνιος ἐν ὄλῳ τῷ βιβλίῳ τοῦτο δεικνύς, ὅτι οὐ τελικὸν μόνον, ἀλλὰ καὶ ποιητικὸν αἴτιον οἶδε τοῦ κόσμου τὸν θεὸν ὁ Ἀριστοτέλης, viděl výsledek právě této dohody. V tomto bodě s ním sice Saffrey nesouhlasil (str. 400 pozn. 3), protože v tom, že Simplikios Ammónia cítuje bez námitek a na podporu svého vlastního stantoviska, viděl spíše výraz snah o harmonisaci myšlenek Aristotelových s Platónovými, o niž pozdní novoplatonikové usilovali (Tannery v tomtéž viděl výraz hloubky novoplatónské „*confusion dans les idées*“), jinak byl však konkrétnější než Tannery tím, že se přímo domníval, že v rámci oné dohody se Ammónios ve výuce omezil právě pouze na filosofii Aristotelovu, která byla pro křesťany o dost méně konfliktní než platónská. Proti tomu však oprávněně namítl WESTERINK, *Prolegomena*, str. IXnn., že Aristotelés sice měl být Ammóniovou specialisací (dle DAMASC. *Vit. Isid. Phot. Epit.* 79), přičemž připouštěl, že k tomu mimo jiné mohl být veden opatrností, nicméně poukázal i na zprávy o tom, že Platóna ze své výuky ani po údajné dohodě nevynechával (OLYMPIODOR. ALEXANDRIN. *In Platon. Gorg.* 39,2 [p. 199 vers. 8-10 Westerink] naráží na přednášku ke *Gorgiōvi*, ASCLEPIVS TRALLIANVS *In Arist. Metaphys.* p. 70 vers. 31 Hayduck na výklad *Theaitēta* a *ibid.* p. 77 vers. 4 Hayduck na jakési Πλατωνικαὶ συνουσία). K tomu zdůraznil Damaskiovo pohoršení i fakt, že v dialogu *Ammónios Zacharie* z Mytilény Ammónios coby literární postava nakonec konvertuje, což i přes možnou ahistoričnost tohoto dílka svůj význam má, protože Zachariova argumentace by asi nemohla mít patřičný efekt, kdyby o historickém Ammóniovi naopak bylo známo, že zůstal pohanem, dále poukázal na výrok zachovaný u IOANN. PHILOPON. *In Arist. de anim.* p. 104 vers. 21-23 Hayduck βίᾳ μὲν οὖν τυράννων δόγμα ἀσεβῆς ὁμολογήσειε (sc. ψυχῇ), συνθέσθαι μέντοι καθ' ἕξιν καὶ δοξάσαι τι βίᾳ αὐτὴν ἀδύνατον, který považoval za reflexi vlastních zkušeností, a to spíše Ammóniových, byť vyloučit, že jde až o vlastní dodatek Ióannův, nemohl, a na absenci vlivu křesťanství na Ammóniovo myšlení a naopak zmínky s ním nekompatibilních výkladů Aristotela, u nichž jejich referent Asklépios z Trallů vždy pro jistotu zdůrazňuje, že jsou Ammóniovy. Dohoda tedy dle Westerinka neměla žádný trvalý vliv na Ammóniovo učení, pročež byl spíše pro to, že jejím obsahem byl formální křest. Tyto argumenty v zásadě považují za oprávněné, byť u jednoho je třeba se pozastavit, totiž u údajné konverse Ammónia coby literární postavy Zachariovy. Z Westerinkovy formulace „*he could scarcely have ended with Ammonius's conversion*“ (WESTERINK, *Prolegomena*, str. XII) totiž není úplně jasné, zda za Ammónia nepovažoval mylně postavu B, která skutečně v závěru dialogu nikterak neprotestuje proti závěrečné promluvě postavy A, v níž je démiúrgos identifikován s křesťanským bohem (ZACHAR. MYTILEN. *Ammon.* p. 150-152 Boissonade). Každopádně však je tímto A samotný Zachariás, ovšem B je nikoli Ammónios, ale anonymní stoupenec jeho filosofických názorů, k němuž srv. výše str. 90n. Ammónios v dialogu vystupuje jen nepřímo, v debatách, jež referuje opět postava A, tedy Zachariás, v nichž je sice Ammónios šokován Zachariovými odpověďmi, vykáže proto dokonce některé nespolehlivé studenty z místnosti a zakáže jim obsah debaty dále šířit, ba nechá si vysvětlit princip sv. trojice, nakonec však pouze odvede řeč jinam (ZACHAR. MYTILEN. *Ammon.* p. 125-131 Boissonade). Zda to nějak ovlivní váhu Westerinkova argumentu, nepovažují ale za příliš podstatné, ze čtyř uvedených ho totiž považují za nejméně závažný. Z pozdějších badatelů počítal Ammónia k odpadlíkům HAEHLING, *Heiden*, str. 82 pozn. 171 a ke konvertitům KAEGI, *Twilight*, str. 255 a HARL, *Sacrifice*, str. 22, jenž opět počítal s návazností jeho konverse na alexandrejské události po neúspěchu Ílloova povstání (k čemuž srv. níže str. 145n. s pozn. 137).

¹²⁶ Srv. MARIN. *Vit. Procl.* 15. TROMBLEY, *Christianization*, I, str. 327 vyslovil dle mě správné podezření, že příčina Proklova exilu netkvěla v nějaké změně místních poměrů v Attice, kde bylo jeho pohanství věcí všeobecně známou a nejspíše i akceptovanou.

v čele Akademie a životopisci Marínovi¹²⁷ a v Alexandrii zase Hórapollónovi¹²⁸ a Ísidórovi¹²⁹.

Zatýkáni a věznění

Někteří pohané byli též zatýkáni, eventuálně vězněni, a to jednak Ísidóros spolu s Iulianem, bratrem jeho životopisce Damaskia¹³⁰, a jednak Agapios a další nespecifikovaní alexandrejští filosofové¹³¹. Blíže nespecifikované problémy si přivodil i Proklův žák Hégiás, který si je, pravda, vykoledoval tím, že se tajně nechával zasvěcovat do i už zapomenutých kultů, a k tomu byl nechutně bohat¹³². Různě šikanován byl i alexandrejský gramatik Palladás¹³³.

Tělesné násilí

V dalších případech jsme informováni i o tělesném násilí. V roce 358/9 byl mezi jinými při procesech konaných ve Skythopoli¹³⁴ souzen a mučen i filosof Démétrios Kythrás. Doba však byla ještě taková, že když trval na tom, že obětoval, aby si usmířil božstvo, a nikoli aby dosáhl vyššího postavení, byl propuštěn¹³⁵. Alexandrejský filosof poloviny 5. stol. Hieroklés byl v Konstantinopoli fysicky napaden, když se tam pokoušel učit¹³⁶. Hérais kos a Hórapollón byli mučeni jakýmsi Níkomédem, který pátral po

¹²⁷ Srv. DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 266 = Phot. Epit. 277. FOWDEN, *The Pagan Holy Man*, str. 53 sice připouští, že se může jednat o tytéž události, které z Athén vyhnaly Prokla (srv. výše str. 144 s pozn. 126), já bych však spíše očekával, že v takovém případě by se Marínos o tom, že Athény spolu s Proklem opustil i on sám, ve svém textu zmínil.

¹²⁸ ZACHAR. MYTILEN. *Vita Severi* p. 26-27 [P^{Or} II].

¹²⁹ Srv. rekonstrukci Damaskiových zlomků ASMUSOVU, *Damaskios*, str. 111nn. a v ní zejm. DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 321 = Phot. Epit. 310 καὶ ἦτοι παρ' ἐμοὶ ὑποδοχὴν λαμβάνουσιν a DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 327 = Phot. Epit. 297 εἰς Ἀθήνας καὶ Πρόκλον ἀπαίρει ἔτι διακρατούμενον ἐν τῷ σώματι. S tímto, ale eventuálně i s kterýmkoli z dalších problémů, které Ísidóra potkaly (k nimž srv. výše str. 142 a níže na této str.), může souviset i poznámka, již ho, jako by se jednalo o věc všeobecně známou, ZACHAR. MYTILEN. *Vita Severi* p. 22 [P^{Or} II] odliši od ostatních pohanských filosofů, totiž že právě on byl usvědčen z praktikování magie a narušování veřejného pořádku (*lequel finit par être reconnu un magicien manifeste et perturbateur*).

¹³⁰ Srv. DAMASC. *Vit. Isid.* Phot. Epit. 184. K identifikaci těchto filosofů srv. rekonstrukci ASMUSOVU, *Damaskios*, str. 111.

¹³¹ Srv. DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 328. K okolnostem srv. ASMUS, *Damaskios*, str. 114n.

¹³² Srv. DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 351.

¹³³ Srv. níže str. 166 v pozn. 261.

¹³⁴ K nimž srv. též výše str. 125, níže 151 a především 156n.

¹³⁵ Srv. AMM. MARC. XIX 12,12. Před tímž soudem stál i další pohanský intelektuál, básník Androníkos z Hermopole, který se též obhájl, přičemž o mučení se v jeho případě nedozvídáme (srv. AMM. MARC. XIX 12,11 a k jeho pravděpodobnému pohanství i dalším detailům, včetně možného přispění Libaniova k jeho osvobození, CAMERON, *Poets*, str. 475 a 487nn.).

¹³⁶ Srv. DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 106. S tím, že k incidentu došlo z uvedené příčiny, počítal KAEGI, *Twilight*, str. 267. Názor BURYHO, *Empire*, I, str. 376, dle něž s incidentem Hierokleovo pohanství nesouviselo, protože jeho pojetí platonismu bylo velmi kompatibilní s křesťanstvím, odmítli DE LABRIOLLE, *La réaction païenne*, str. 483 a CAMERON, *Poets*, str. 476 pozn. 37.

Ísidórovi a gramatikovi Harpokrovi podezřelých z napojení na Ílloovo povstání¹³⁷ a z téhož důvodu vzápětí i Iulianus¹³⁸.

Popravy

Případy, kdy byli prominentní pohanští intelektuálové odsouzeni k smrti, jsou známy už ze 4. stol., a třebaže skutečnou příčinou byly opět spíše intriky na císařském dvoře, jejich pohanství k jejich smrti jistě přispělo. Již za Constantina byl popraven proslulý filosof Sópatros, obviněný, že spoutal větry, kvůli čemuž se do Konstantinopole nedostala žádná plavidla a ve městě vypukl hlad, ve skutečnosti však proto, že jeho konkurenti žárlili na přízeň, kterou mu císař projevoval¹³⁹, a obětí známé aféry s věštěním Valentova nástupce se zase stal Maximus z Efesu, doplativší ve skutečnosti jako i mnoho jiných na své vřelé vztahy k již mrtvému Iulianovi¹⁴⁰.

Bližší okolnosti, ba i přesnější chronologické údaje postrádáme v případě visionáře a theúruga Maximina popraveného v Konstantinopoli¹⁴¹. Během útěku před Zénónovými agenty nakonec zemřel i Héraiskos¹⁴².

Lynčování

Asi nejznámějším a jistě nejdrastičtějším případem je Hypatiá, obdivovaná alexandrejská filosofka, již roku 415 zlynčoval dav rozvášněných mnichů vedených

¹³⁷ Srv. DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 314; 315. K domněnce, že Níkomédés v Alexandrii působil coby císařův *notarius* nebo *agens in rebus*, srv. PLRE II 783n., s.v. *Nicomedes*. Další detaily spojené s jeho alexandrejskou misí včetně negativního podílu monofysitského patriarchy Petra Monga rekonstruoval na základě Damaskiových zlomků ASMUS, *Damaskios*, str. 109nn., k čemuž dále srv. *tamtéž*, str. 63, kde je do předcházejícího děje zasazen zlomek DAMASC. *Vit. Isid.* Phot. Epit. 103 ἕως οἱ ἡγεμόνες αὐτῶν διέστησαν εἰς ἔριν πολιτοφθόρον, přičemž tyto ἡγεμόνες ASMUS, *Damaskios*, str. 167 pozn. ke str. 63 ř. 23 „Führer“ identifikoval právě jako Petra Monga a dyofysitského patriarchu Ióanna Talaiu. Pokud jde o zmíněné hledané osoby, o Ísidórovi je známo dost a presentováno i v této práci, o Harpokrovi ale jinak nic. Že však předmětem zájmu úřadů ani on být nepřestal, lze předpokládat.

¹³⁸ Srv. DAMASC. *Vit. Isid.* Phot. Epit. 185. K okolnostem srv. ASMUS, *Damaskios*, str. 111.

¹³⁹ Srv. EVNAP. *Vit. soph.* VI 2,9-12 [462-463 Didot] a dále ZOS. II 40,3. Asi méně důvěryhodná, i proto, že rozporuplná, byť nikoli nezajímavá, je informace, kterou podává *Suda* Σ 845 ὃν ὁ Καῖσαρ Κωνσταντῖνος ἀνεῖλεν εἰς πίστιν τοῦ μὴ ἐλληνίζειν ἔτι τὰ κατὰ θρησκείαν ... ὅτι τὸν Σῶπατρον Κωνσταντῖνος ἀνεῖλεν, οὐ καλῶς ποιῶν· ὁ γὰρ Χριστιανὸς ἐξ ἀγάπης, οὐκ ἐκ ἀνάγκης.

¹⁴⁰ EVNAP. *Vit. soph.* VII 6,3-7 [480 Didot]; AMM. MARC. XXIX 1,42; ZOS. IV 15,1. Zajímavá je Ammianem zaznamenaná Maximova reakce na obvinění: oraculi supra dicti uersus audisse insimulatus, seque conperisse adsensus, sed reticenda professionis consideratione non effudisse, uerum ultro praedixisse consultores ipsos suppliciis poenalibus perituros. I dle Eunapia byl Maximus s věštbou seznámen, jako pravý věstec však hned poznal i to, že i jemu přinese zkázu. HAEHLING, *Heiden*, str. 83 pozn. 177 počítal (po vzoru Straubově?) mezi „heidnische confessores“ i filosofa Símónida upáleného během téhož procesu, což se mi zdá oprávněné i přesto, že AMM. MARC. XXIX 1,37-39 ho výslovně za pohana neoznačuje a za vinu mu připisovanou udává to, že o věštbě byl informován.

¹⁴¹ Srv. DAMASC. *Vit. Isid.* Phot. Epit. 204. Dle PLRE II 743, s.v. *Maximinus* 12 k tomu došlo někdy ve druhé polovině 5. stol. Mně ne zcela jasná (Fótiova) formulace πλὴν δυσσεβῶν ἄλοος je zde evidentně chápána ve smyslu „convicted of impiety“ a s odkazem na *Cod. Theod.* IX 16,4 = *Cod. Iust.* IX 18,5 (k němuž srv. výše str. 9n.) je dále nadhozena možnost, že Maximinus mohl být usvědčen z praktikování magie.

¹⁴² Srv. výše str. 143 v pozn. 122 a případně i výše str. 145n.

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

lektorem Petrem, ale ve skutečnosti ve službách biskupa Kyrilla¹⁴³. Křesťanský stát tu tak není přímo pachatelem, nicméně patřičně potrestat viníky i přes určitou snahu nedokázal¹⁴⁴. A přestože dle některých není Hypatiin případ úplně typický, protože skutečnou příčinu jejího konce vidí nikoli v jejím pohanství, ale ve vlivu, který měla na jednoho ze svých četných obdivovatelů, *praefecta Augustalis* Oresta, který, ač sám také křesťan¹⁴⁵, byl přesto na kordy s Kyrillem, takže její pohanství mohlo být a bylo v boji proti ní Kyrillem jen zneužito. Sám se však ztotožňuje s Alanem Cameronem a příčinu Hypatiiny smrti v jejím pohanství vidím¹⁴⁶.

¹⁴³ SOCRAT. SCHOL. VII 15; DAMASC. *Vit. Isid. frag.* 102; PHILOSTORG. VIII 9. Na drastickém způsobu Hypatiiny navíc úkladné smrti se shoduje jak pramen křesťanský, SOCRAT. SCHOL. VII 15,5, tak i pohanský, srv. DAMASC. *Vit. Isid. frag.* 102. Ani křesťanský pak nešetří odsudky, srv. SOCRAT. SCHOL. VII 15,6, zatímco jiný nemůže později uvěřit, že by takový čin jeho souvěrci spáchali, srv. PHILOSTORG. VIII 9 λέγει δ' ὁ δυσσεβής Θεοδίου τοῦ νέου βασιλεύοντος διασπασθῆναι τὸ γύναιον ὑπὸ τῶν τὸ ὁμοούσιον πρεσβευόντων (dochovaný text je výtahem Fótiovým). Zadostiučinění vyjadřuje pouze IOANN. NIC. cap. 84 [p. 464-466 Zotenberg]. O Kyrillově odpovědnosti je v moderní literatuře veden spor, k němuž srv. CHUVIN, *Chronicle*, str. 86nn.; ROUGÉ, *La politique de Cyrille d'Alexandrie*, str. 485nn., zejm. 495nn.; CAMERON – LONG, *Barbarians*, str. 39nn., zejm. 59nn.; HAAS, *Alexandria in Late Antiquity*, str. 307nn.; CANFORA, *Dějiny řecké literatury*, str. 683n.; DZIELSKA, *Learned Women in the Alexandrian Scholarship*, str. 138nn. Nepochyboval o ní Cameron, Canfora ho prohlásil za přinejmenším spoluviníka, Chuvin a Haas ji považovali za věc již nezjistitelnou, první si ovšem všiml přítěžující okolnosti, totiž že k vraždě došlo v Kyrillově patriarchálním kostele, Rougé mu přičítal odpovědnost jen nepřímou a Dzielska zdůrazňovala zaujatost Damaskiovu, tedy jediného pramene, který Kyrillovi odpovědnost klade explicite, aniž by ji ovšem sama stejně explicite popírala. Navíc, jedním z brilantních postřehů Cameronových je, že paradoxně pohanský pramen, tedy Damaskios, je vůči Hypatii coby představitelce konkurenční novoplatónské školy a vůbec přístupu k filosofii zaujatý, kdežto pramen křesťanský, Sókratés, vzhledem ke svým alexandrejským kořenům a kladnému vztahu k prostředí pohanských intelektuálů, v němž se mu dostalo vzdělání, příznivý. Dost málo kompetentní, zato plný apelů na preciznost a nepředpojatost historické práce, je výklad WHITFIELDŮV, *The Beauty of Reasoning*, str. 14nn., který Kyrillovu odpovědnost minimalisoval. Sám jsem toho názoru, že pochybovat nelze při nejmenším o Kyrillově vině na eskalaci konfliktu, pročež už není tak důležité, zda k útoku na Hypatii došlo na jeho přímý pokyn či byl spontánním aktem jeho stoupenců, které neměl pod kontrolou.

¹⁴⁴ Srv. DAMASC. *Vit. Isid. frag.* 102.

¹⁴⁵ A dokonce už pokřtěný, jak informuje SOCRAT. SCHOL. VII 14,4. Možnost, že jeho křest ovšem mohl být jen výrazem Orestova oportunismu, nadhodil ROUGÉ, *La politique de Cyrille d'Alexandrie*, str. 492n. klada si otázku, proč, jak se zdá ze Sókratova líčení, informace o něm mnichy ve chvíli, kdy Oresta ohrožovali, zřejmě ještě více rozzuřila. Sám však tuto možnost vzápětí vyloučil, protože zákon vylučující pohany ze státních služeb, který eventuálně mohl k takovému oportunismu vést, byl na východě vydán až roku 415 (srv. výše str. 26n. s pozn. 161). Proto se přiklonil k tomu, že rudým hadrem bylo pro mnichy spíše jméno a post konstantinopolského biskupa Attika, vůči němuž zřejmě vládla mezi alexandrejskými mnichy značná animosita.

¹⁴⁶ První z těchto názorů se ovšem v náznaku objevuje i v zasvěceném výkladu Sókratově, srv. SOCRAT. SCHOL. VII 15,4 a též DAMASC. *Vit. Isid. frag.* 102. V moderní době byl spor veden v též literatuře, která je citována výše na této str. v pozn. 143. Příčinu Hypatiiny smrti v jejím pohanství spatřoval Cameron, souvislost s Kyrillovým protipohanským tažením viděl i Haas a Chuvin sice Hypatiino pohanství za přímou příčinu její smrti nepovažoval, za její slabinu v konfliktu však ano. Naproti tomu Rougé, Canfora a Dzielska považovali Hypatiinu smrt za zapříčiněnou právě přede vším jejím vlivem na Oresta a jeho spory s Kyrillem, tedy důvody čistě politickými. Whitfield jakoukoli, než pouze že přispělo k její zranitelnosti, roli Hypatiina pohanství v její smrti zcela odmítl. Podle mě však vůbec nelze od sebe náboženský a politický motiv útoku oddělovat, byť Orestés a jeho stoupenci jsou důkazem toho, že odpůrci Kyrillových praktik mohli být i křesťané, nepochybují o tom, že podstatnou složkou Hypatiiny motivace k odporu proti němu bylo jejímu novoplatónskému přesvědčení cizí Kyrillovo potírání jakéhokoli náznaku jakékoli myšlenkové plurality. Ke sporu o to, zda měla Hypatiina smrt nějaké následky pro kontinuitu výuky v Alexandrii, srv. níže str. 194 v pozn. 414.

Kněží

K pronásledovaným pohanům můžeme přiřadit i další skupinu, totiž kněží. Příklad v jejich případě dal už Constantinův spoluvládce Licinius, který je měl nechat mučit, aby z nich dostal přiznání, že jejich činnost je pouhým klamem a podvodem¹⁴⁷. Ze Symmachovy korespondence zase plyne, že koncem 4. stol. vnímali i římsí aristokraté kněžství jako překážku dobrých vztahů s císařským dvorem a povinnosti z něj vyplývající proto raději zanedbávali¹⁴⁸, a z jiného pramene možná to, že klesal zájem o službu Velké matce bohů¹⁴⁹. Libanios ve své řeči *Pro templis* naráží i na případy, kdy byli kněží zabíjeni během ničení svých chrámů¹⁵⁰.

Později se, jak jsme viděli, stala v podstatě nezákonnou už samotná existence kněží, a tak s nějakým tolerantním zacházením opravdu počítat nemohli. I přesto byly zpočátku jejich případy pojišťovány tím, že byli odhaleni jako podvodníci či zločinci, jako např. koncem 4. stol. Saturnův kněz v Alexandrii jménem Tyrannos, obviněný a na mučidlech se doznávší k tomu, že v chrámu zneužíval ženy¹⁵¹. Homéros, velekněz boha Kotha z jakési vesnice na západním břehu Nilu, byl za vlády Markiánovy i se svým bohem na příkaz Makaria, biskupa Antaiopole, upálen, protože jeho bohu měly být obětovány křesťanské děti¹⁵².

Leckdy však ani toho nebylo zapotřebí. Po porážce Eugeniovy usurpace měli být kněží a kněžky zřejmě při nejmenším v Římě vyháněni ze svých chrámů¹⁵³. Kněze

¹⁴⁷ Srv. EVSEB. CAES. *HE* IX 11,6; *Praepar. evangel.* IV 2,10-11. K identifikaci událostí v Antiocheii líčených v druhé pasáži bez udání jmen s aférou Theoteknovou líčenou v pasáži první srv. JOHNSON, *Ethnicity and Argument in Eusebius' Praeparatio Evangelica*, str. 160nn., který ovšem příčinu Liciniova jednání s Theoteknem a jeho spolupracovníky viděl spíše ve spojení tohoto s Maximínem Daiou. Identitu filosofa, který byl dle Eusebia potrestán, a to v Miletu, spravedlivě, zmíněného v druhé pasáži dle něj neznáme.

¹⁴⁸ Srv. SYMM. *Epist.* I 51 a k tomu i *ibid.* II 7. A principiálně podobný příklad, kdy k neplnění byt' ne zcela tradičních povinností nabádal naopak Symmachus sám, srv. níže str. 171 s pozn. 292.

¹⁴⁹ Srv. PS.AVGUSTIN. *Quaest. Vet. et Nov. Test.* 115 [PL XXXV col. 2349]. Aktuální platnost tomuto místu přisuzoval CUMONT, *Gallos* 5, sl. 677, naopak GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 299 pozn. 121 byl přesvědčen, že získávat Gally muselo být obtížné vždy, zatímco aktuálním úmyslem pisatelovým byla především dehonestace Kybelina kultu. Méně pessimistické zprávy vzhledem k existenci Gallů však srv. výše str. 85 s pozn. 210 i níže str. 202.

¹⁵⁰ LIBAN. *Orat.* XXX 8.

¹⁵¹ Srv. RVFIN. *HE* XI 25. Tyto ženy totiž v chrámy jakoby na příkaz boha nocovaly, nicméně jedna z nich prý poznala Tyrannův hlas a vše vyzradila. Rufinovo líčení – žádný z protagonistů není označen za křesťana – pak vypadá, jakoby se jednalo o interní věc pohanů, včetně Tyrannova mučení, to mi však nepřipadá pravděpodobné.

¹⁵² DIOSCOR. ALEXANDRIN. *Paneg. Macar.* 5,10-11 [CSCO 416/*Copt.* 42 p. 28-30 = MSHEC I p. 117-118]. Dle líčení hagiografova tomu přijel učinit přítrž právě Makarios. Pohané ho však zajali, on nicméně pouhou společnou modlitbou s jedním ze svých průvodců Bésou, žákem a životopiscem Sinúthiovým, zapálil Kothův chrám (Bésa totiž neuspěl se svým návrhem, že jen jeden z nich se bude modlit a druhý chrám zapálí) a osvobodil se. Poté nechal Homéra zajmout a osobně ho vrhl do plamenů. Pohané se pak nechali pokrýt, nebo odešli se svými idoly do pustiny, zatímco v jejich domech se usadili křesťané (DIOSCOR. ALEXANDRIN. *Paneg. Macar.* 5 [CSCO 416/*Copt.* 42 p. 21-30 = MSHEC I p. 112-118]).

¹⁵³ Srv. ZOS. V 38,2. Zpráva je sice zasazena do kontextu údajné druhé Theodosiovy návštěvy Říma, jež sama je ovšem podezřelá, k čemuž srv. PASCHOUD, *Cinq études*, str. 102nn., sám bych však

chrámu v Menúthidě nedaleko Alexandreie zajala koncem 5. stol. trestná výprava vedená patriarchou Petrem, který, aniž k tomu byl jakkoli zmocněn, jej pak veřejně vyslychal a nechal uvěznit, aby byl vyslechnut ještě podrobněji¹⁵⁴. Někdy kolem přelomu 5. a 6. stol. zahynulo v Abýdu dvacet tři pohanských kněží a s nimi sedm otroků v troskách pěti chrámů, které se údajně zbouraly po modlitbě archimandrity Móysa¹⁵⁵.

I z doby Iustinianovy vlády máme několik konkrétnějších zpráv o osudu kněží – obětí jeho protipohanské politiky, nicméně ku podivu právě tyto zprávy trestem smrti nekončí. Kněží z chrámového komplexu na ostrově Fílai byli pouze uvězněni¹⁵⁶, zatímco o osudu pěti kněží (jednoho z Athén, dvou z Antiocheie a dvou z Héliopole) zatčených v roce 562 v Konstantinopoli, pozdní pramen už nic neříká¹⁵⁷. Jacísi blíže neurčení *sacerdotes eorum* jsou zmiňováni i v souvislosti s pronásledováním v letech 545–546, ani jejich osud však není specifikován¹⁵⁸. Naproti tomu je velekněz Rufinus první známou obětí (byť sebevraždy) pronásledování za Tiberia II.¹⁵⁹

Jsou však známy i případy, kdy byla likvidace kněží též druhotně využívána, byla-li totiž jejich těla pohřbena v ruinách svatyně, bylo místo pro budoucno znesvěceno a minimalisováno tak riziko případných snah o obnovu kultu. Takový osud potkal kněze mithrea ve městě Pons Saravi v provincii Belgice, jež bylo křesťany zlikvidováno pravděpodobně až nějaký čas po zákazu pohanských kultů, respektive ne dříve než v roce 395¹⁶⁰.

Do konfliktu s protipohanskou legislativou se nicméně dostávali i kněží křesťanství. V aktech chalkédonského koncilu je zmíněn případ diákona Abramia, obviněného, že byl Ἰωάννου τινὸς γόητος ... φίλος καὶ συμμύστης¹⁶¹. Koncem 6. stol. byl v Rhégiu vyšetřován presbyter Sisinnius, údajně doma schovávající sochu božstva a

uvedený aspekt považoval za její reálné jádro a pochyboval pouze o spojitosti s přítomností Theodosiovou, jehož eventuální přímá zodpovědnost ostatně v textu ani není explicitě stanovena, pouze by vyplývala z položení obou informací vedle sebe.

¹⁵⁴ Srv. ZACHAR. MYTILEN. *Vita Severi* p. 33–35 [POr II].

¹⁵⁵ *Vita Moysis* frag. 4 [MSHEC II p. 686–687]. Ostatní pohané, včetně synů kněží, se prý od toho dne neodvážili obětovat a obrátili se na křesťanství. Povaha této zprávy i pramene budí sice opět podezření, o realitě její podstaty, tedy násilí vůči pohanským kněžím, nicméně sám nepochybuji.

¹⁵⁶ Srv. PROCOP. CAES. *Bell. Pers.* I 19,37. Kontext této akce srv. níže str. 168.

¹⁵⁷ MICHAEL SYRVS *Chron.* IX 33 [II p. 271 Chabot], jenž zmiňuje pouze množství idolů a knih, které bylo spáleno (k čemuž srv. níže str. 177 s pozn. 326).

¹⁵⁸ *Chronicon ad ann. 1234 pertinens* 57 [CSCO 109/Syr. 56 p. 152]. K oběma Iustinianovým pronásledováním srv. níže str. 158, zatímco k podezření, zda se obě zprávy o kněžích ve skutečnosti netýkají jen jednoho z obou pronásledování, níže str. 183n. s pozn. 361.

¹⁵⁹ Srv. výše str. 127 a tamtéž v pozn. 38.

¹⁶⁰ Tuto informaci podává CUMONT, *Monuments*, I, str. 347, datace *tamtéž*, str. 348 pozn. 6, archeologická dokumentace a podrobnější výklad *tamtéž*, II, str. 518n. Jako autor této interpretace je citován F. VON FIZENNE, který archeologické práce vedl.

¹⁶¹ *Concilium Chalcedonense*, actio XI 73,4 [ACO II 1,3 p. 24 vers. 23–24].

obviněný navíc i ze sodomie. Vyšetřování nařídil papež Gregorius Magnus a v případě jeho kladného výsledku měl být Sisinnius uvržen do vězení, aby on sám uvážil, jak s takovým zločincem naložit¹⁶². O výsledku se však už bohužel nic nedozvídáme.

U dalšího presbytera o trestu, k němuž byl odsouzen, totiž smrti upálením, informováni jsme, neznáme však jeho jméno. K aféře došlo v roce 638 ve vesnici Triachides nedaleko Kónstantie na Kypru a presbyter byl obviňován z kouzelnictví a pořádání hostin, jichž se účastnili prodejné ženy a další kouzelníci. Během veřejného procesu, jehož tribunálu předsedal ἄρχων Kypru a presbytera vyslychal jeho ὑπάρχων, byl dále obviněn z uctívání, obětování a klanění se ďáblu¹⁶³.

Osoby, řeklo by se opět, na poli náboženském samostatně výdělečně činné, byly, jak jsme viděli, též různě omezovány imperiální legislativou už během 4. stol.¹⁶⁴ Stejně tak je známo, že tato legislativa byla uplatňována už právě ve 4. stol., jak ukazuje případ *haruspika* Amantia, jenž byl, dle slov Ammianových ve své době *prae ceteris notus*. Během Maximinova řádění v Římě v době vlády Valentinianovy však byl obviněn z provedení oběti v soukromém domě směřující k nějaké ničemnosti (*praua quaedam*). Na mučidlech to sice popíral, z jeho domu však byly přineseny listiny s rukopisem jeho údajného zákazníka *petentis ut obsecrata ritu sacrorum sollemnium numina erga se imperatores delenirent*, a navíc obsahující *quaedam inuectiua ... in principem ut avarum et truculentum*, a tak byl za hrdelní zločin odsouzen k smrti a popraven¹⁶⁵.

Ještě více, jak opět bylo dokumentováno už císařskou legislativou, měl křesťanský stát spadeno na všechny, kdo se jakkoli zabývali čímkoli, co mohlo mít něco společného s magií¹⁶⁶. Přesto se našli i tací, kteří tomuto státu čas od času své umění dokonce nabídli, zejména k boji proti barbarům. V nejznámějším takovém případě sice byli Etruskové, kteří slibovali zachránit Řím před Alarichem, pouze propuštění¹⁶⁷,

¹⁶² GREGOR. MAGN. *Epist.* X 2.

¹⁶³ ANASTAS. SINAÏTA *Narrat. util. anim.* 49. Dle ROCHOW, *Strömungen*, str. 240n. není vyloučeno, že při zmiňovaných hostinách byly prováděny magické praktiky, čímž pádem je případná spojitost s konkrétním kultem nejasná. Na závažnost případu dle ní ukazuje několikeré označení presbyterových přečinů jako ἄθεία a ἀσέβεια a dále to, že proces vedl ὑπάρχων Kypru a že v něm padl trest smrti, čímž měl být odstrašujícím případem. Všimla si i toho, že zmínění jsou další kouzelníci, o nichž se ale už nic nedovídáme. TATÁŽ, *Bräuchen*, str. 491 však už spíše než o provozování magie uvažovala coby presbyterově prohrěšku o pohanských kultických praktikách. Tomu, že během své řeči se dotýčný ὑπάρχων zmíní i o χεῖλεσιν ἰουδαϊκοῖς, nevěnovala tato badatelka pozornost a ani já tento moment za signifikantní nepovažuji.

¹⁶⁴ Srv. výše str. 2; 9n.; 13n.; 16; 18 s pozn. 96; str. 21 a 26.

¹⁶⁵ AMM. MARC. XXVIII 1,19-21. Příčinou zkázy jiného *haruspika*, jménem Campensis, během týchž procesů upáleného (AMM. MARC. XXVIII 1,29), nebyl nicméně výkon jeho živnosti, ale obvinění z travičství (AMM. MARC. XXVIII 1,8).

¹⁶⁶ Srv. výše str. 3n.; 9n.; 13n.; 18 a 22.

¹⁶⁷ Alespoň dle Zósima, k jehož podání, jakož i k Sózomenově, který ovšem jejich osud nezmiňuje, srv. výše str. 55 s pozn. 55.

ovšem mág Libanios z Asie, který dorazil v roce 421 do Ravenny a císařům Honoriovi a Constantiovi III. nabízel, že je schopen bojovat proti barbarům beze zbraní, už byl usmrčen¹⁶⁸. Iustinianovi sice kouzelník Masédés své služby sám nenabídl, učinili to však za něj, k využití v boji proti Peršanům, senátoři Aitherios a Addaios¹⁶⁹. Iustinianus se Maséda vyptal na jeho možnosti a pak jej odmítl, ale když později Peršany porazil, nechal ho upálit¹⁷⁰.

Na své schopnosti doplatil i neznámý věstec, který byl prý schopen za pomoci oběti vypátrat ukradenou věc. Jelikož ho totiž poustevník Hypatios, jemuž své umění důvěřivě popsal, podezíral, že jeho prostřednictvím svádí satan k modloslužbě, zamkl starého muže v cele s tím, že ho tam nechá o chlebu dožít. Když mu to však po čase vytkli starší spolupoustevníci, nechal muže podepsat přísahu a propustil ho, on však zanedlouho zemřel¹⁷¹.

Významní provinciálové

Tu i onde se dozvídáme i o násilí vůči významným provinciálům. Dobrým dokladem poměrů Libaniem kritisované doby Constantiovy je aféra Aristofana z Korintu právě Libaniem medialisovaná¹⁷². Aristofanés totiž v roce 357 představil prefektu Egypta Parnásiovi astrologa, jehož se tento dotazoval na své soukromé záležitosti, později však byl obviněn, že se tázal i na věci zapovězené¹⁷³. Oba tak skončili před skythopolským tribunálem¹⁷⁴, přičemž Aristofanés zde byl bičován olověnými kuličkami a i jinak mučen a ponižován¹⁷⁵, až ho nakonec před trestem příkázání místa pobytu zachránila Constantiova smrt¹⁷⁶.

Po zákazu pohanských kultů se už setkáváme s násilím všeho druhu. Na počátku 5. století byl během devastace Marneia v Gaze svým kolegou zabit jeden vojenský tribun, který nad takovým počínáním vyjádřil lítost¹⁷⁷. Další bezejmnný, nicméně vlivný pohan z egyptské Pánopole byl zabit horlivým stoupencem světce, s nímž se dostal do

¹⁶⁸ Srv. OLYMPIODOR. THEB. frag. 38 [FHG IV p. 66]. Stalo se tak ovšem až na nátlak císařovny Gally Placidie, protože původně dostal Libanios dokonce svolení k pokusu svou nabídku realizovat, o čemž se ovšem císařovna doslechla. Když pak Constantiovi vyhrozila rozvodem, dosáhla svého.

¹⁶⁹ O nichž srv. výše str. 134.

¹⁷⁰ IOANN. NIC. cap. 90 [p. 509-510 Zotenberg].

¹⁷¹ CALLINICVS *Vita Hypatii* 43,9-15.

¹⁷² Srv. SEECK, *Die Briefe des Libanius*, str. 88n.

¹⁷³ Srv. LIBAN. *Orat.* XIV 16.

¹⁷⁴ K němuž srv. výše str. 125; 145 a především níže 156n.

¹⁷⁵ LIBAN. *Orat.* XIV 15; 19 a srv. i *ibid.* XIV 52–59.

¹⁷⁶ LIBAN. *Orat.* XIV 17. K osudu Parnásiovu srv. výše str. 125.

¹⁷⁷ K okolnostem srv. níže str. 167.

sporu¹⁷⁸. Tentýž světec se za noci vloupal do domu dalšího Pánopolít'ana Gesia, ukradl mu sochy bohů, poničil je a hodil do řeky¹⁷⁹. Pégasios z Héliopole byl zas se svými syny vyšetřován během prvního Iustinianova pronásledování pohanů v roce 529¹⁸⁰. Ještě na počátku 7. stol. byl v Konstantinopoli pro své pohanství uvězněn obchodník se stříbrem Agapios a vyvázl jen díky úplatku a penězi se od předání zákonům zachránil i později, když byl zadržen v Alexandrii¹⁸¹.

Násilné akce se však netýkaly jen konkrétních známých osob. Že k jakémusi blíže neurčitelnému násilí vůči nekřesťanům docházelo už v době Constantinově, výmluvně naznačuje jeho poznámka v Eusebiem citovaném *Listu východním provinciím* z roku 324: ἕκαστος ὅπερ πείσας ἑαυτὸν ἀναδέδεκται, τούτῳ τὸν ἕτερον μὴ καταβλαπτέτω ὅπερ θάτερος εἶδέν τε καὶ ἐενόησεν, τούτῳ τὸν πλησίον εἰ μὲν γενέσθαι δυνατὸν ὠφελείτω, εἰ δ' ἀδύνατον παραπεμπέσθω. ἄλλο γάρ ἐστι τὸν ὑπὲρ ἀθανασίας ἄθλον ἐκουσίως ἐπαναιρεῖσθαι, ἄλλο τὸ μετὰ τιμωρίας ἐπαναγκάζειν (EVSEB. CAES. *Vit. Const.* II 60,1)¹⁸². Na blíže nespecifikované násilí ze strany představitelů církve v době, než se sám ujal vlády, naráží i Iulianus¹⁸³. A Theodosius II. křesťany napomíná: non audeant manus inferre religionis auctoritate abusi (*Cod. Theod.* XVI 10,24 = *Cod. Iust.* I 11,6)^{183a}.

¹⁷⁸ Srv. BĚSA *Vita Sinuthii* 81–82 [CSCO 129/Copt. 16 p. 22-23 = MSHEC I p. 44-45]. Je ovšem pravda, aniž se chci pouštět do nějakých morálních hodnocení, že alespoň dle podání hagiografova nebyl tento pohan právě ryzí charakter, a navíc pŕtku, která ho stála život, v podstatě sám vyprovokoval tím, že udeřil světce, který ho káral za to, že prý s křesťanskými chudými jednal násilně. Vzápětí ho napadl jakýsi samozvaný světcův ochránce a při následné rvačce spadli oba do Nilu, v němž se utopili. Tentýž incident zřejmě líčil i další, neznámý Sinúthiův životopisec, protože jeden z dochovaných zlomků začíná abruptně tím, že se kdosi utopil v řece a přihlížející dav vzdal díky bohu za potrestání bezbožného Helléna, srv. *Fragmenta vitae Sinuthii* 7 init. [MSHEC II p. 642].

¹⁷⁹ BĚSA *Vita Sinuthii* 125–126 [CSCO 129/Copt. 16 p. 33 = MSHEC I p. 66-67]. Téhož Gesia prohlašují abruptně končící *Fragmenta vitae Sinuthii* 7 fin. [MSHEC II p. 643sq.] za majitele ostrova, o němž tvrdí BĚSA *Vita Sinuthii* 85–86 [CSCO 129/Copt. 16 p. 23-24 = MSHEC I p. 46-47], že jej Sinúthios nechal v řece zázračně potopit, protože na něm ležely vinice, na nichž se křesťanským poddaným majitelů, které on sám ponechává v anonymitě, nechtělo pracovat. Tito pohanští majitelé jim však jsou obviňováni, že rolníkům každoročně podvodně násilím prodávali shnilé víno, a získávali tak od nich, co jim nepatřilo. Všechny tyto tři zprávy považují především za ozvuky konfliktů, k nimž jistě na venkově docházelo a v nichž stáli křesťané a pohané proti sobě jistě i vinou místních křesťanských autorit.

¹⁸⁰ THEOPHAN. *Chronogr.* A.M. 6022 [vol. I p. 180 de Boor] jej takto zmiňuje mezi postiženými Iustinianovými magistráty. Nic dalšího se o něm bohužel nedozvídáme.

¹⁸¹ SOPHRONIVS *Miracula sanct. Cyri et Ioann.* 32,1; 32,4. Když však v Alexandrii, kam z Konstantinopole uprchl (*ibid.* 32,2), ochrnl, šel prý do kostela sv. Kýra a Ióanna předstíraje, že je křesťan (*ibid.* 32,4-7). Zemřel však jako pohan (*ibid.* 32,10).

¹⁸² V této spojitosti není nezajímavé ani též Eusebiem zaznamenané tvrzení Constantinova soka Maximina Daii, že byl o zásah proti křesťanům žádán přímo lidem Níkomédeie i dalších východních měst (EVSEB. CAES. *HE* IX 9a,4-6). Důvody této žádosti ale známy nejsou, takže eventuelní předešlé násilí ze strany křesťanů by bylo jen spekulací, byť jistě ne nesmyslnou.

¹⁸³ Srv. IVLIAN. *Epist.* 114 [436b; 436d-437a]. Otázkou pak je, zda poznámka *ibid.* [438b] λόγῳ δὲ πείθεσθαι χρῆ καὶ διδάσκεσθαι τοὺς ἀνθρώπους, οὐ πληγαῖς οὐδὲ ὕβρεσιν οὐδὲ αἰκισμῶ τοῦ σώματος je reflexí zmíněného násilí ze strany představitelů církve, nebo naopak odvetného násilí vůči křesťanům ze strany pohanů, jež jim ovšem Iulianus zapovídal.

^{183a} Účel a kontext citovaného zákona srv. výše str. 27 s pozn. 163.

Pohanské obřady

Někdy bylo pohanům bráněno konat své obřady¹⁸⁴, jako za vlády Constantiovy ariánským biskupem Alexandreie Geórgiem¹⁸⁵, či později Martinem z Turonu, na což se zdá ukazovat líčení, jak zastavil zástup pohanů v domnění, že se chystají nějaké obřady provádět, ale když zjistil, že pouze nesou nebožtíka, nechal je pokračovat¹⁸⁶. V Athénách roku 375 to jen mohli být křesťané, kdo skrze úřady omezoval činnost kněží^{186a}. Synesios z Kyrény zase možná naráží na zákaz používání věštných praktik, avšak nikoli jako na obsah zákona, ale spíše jako na cosi, co je uplatňováno v praxi¹⁸⁷.

Někteří pohané se nejspíše proto rovnou k jejich vykonávání ukrývali, jako zřejmě Římané už na konci 4. stol.¹⁸⁸ či obyvatelé kastelu Cucullis v Noricu ve druhé polovině století pátého¹⁸⁹, což by taktéž mohlo svědčit i pro to, že na vymáhání protipohanských zákonů rozhodně resignováno nebylo.

Nedobrovolné křty hromadné

I případů nedobrovolných křtů masových je známo dost. Před bitvou proti usurpátorovi Magnentiovi v roce 351 byli vojáci Constantiem II. nuceni nechat se pokřtít. Kdo tak neučinil, měl být z vojska propuštěn¹⁹⁰. K nedobrovolným křtům ze strachu z protipohanských zákonů odkazuje Augustinus, zdůrazňuje ovšem hned i pevnost víry, k níž tyto křty vedly¹⁹¹. Veškeré možné páky byly nasazeny v již zmíněné

¹⁸⁴ Dle ROLLA, *The Date and the Authorship of the Pervigilium Veneris*, str. 407n. právě k tomu odkazují i závěrečné verše *Pervigilia Veneris*, zejména *Pervigil. Vener.* 89-92.

¹⁸⁵ K němuž srv. níže str. 163 v pozn. 247.

¹⁸⁶ Srv. SVLPIC. SEVER. *Vit. S. Martin.* 12.

^{186a} ZOS. IV 18,2-4 líčí, jak pokoutně musel kněz Nestorios přinášet veřejné oběti Achilleovi, který mu za to ve snu slíbil zachránit město před zemětřesením, oí έν τέλει na to však nedbali, nedůvěřující jeho vysokému stáří. Příkaz tedy splnil tím, že vyrobil héroovu sošku, umístil ji před Athénu Parthenos, a přinášel tak oběti oběma společně, což může být náznakem tlaku na úřady, aby aktivity místních kněží udržovaly na stávající úrovni (k původu zprávy srv. výše str. 73 v pozn. 133, takovéto interpretaci podle mě nepřekáží).

¹⁸⁷ Srv. SYNES. CYREN. *De insomn.* 12 fin. K této pasáži poznamenal DODDS, *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*, str. 53 pozn. 1, že spadá-li spis do Synesiova pohanského období, může být narážkou na císařské zákazy pohanského věštění ze snů. Z výkladu výše str. 105 však vyplynulo, že Synesios zřejmě nikdy pohanem nebyl, s Doddsovou domněnkou bych však přesto souhlasil, ovšem v tom smyslu, že je narážkou nikoli právě na zákaz věštění ze snů, ale spíše na zákaz užívání věšebných praktik obecně, respektive těch, které na rozdíl od věštění ze snů zakázat lze a zakázány také byly, protože pouze v takové situaci mi připadá smysluplné poukazovat na to, že věštění ze snu ani tyran zakázat nemůže, a tudíž ani zakázáno není.

¹⁸⁸ Dle CUMONTA, *Monuments*, I, str. 348 s pozn. 5 pro to svědčí verše PS.PAVLIN. NOLAN. *Poem. ult.* 112-115. A že právě Řím by byl v tomto ohledu pod přísnější kuratelou, jistě nepřekvapí.

¹⁸⁹ Srv. EVGIPIVS *Vit. S. Severin.* 11,2. Že byly tyto oběti provozovány opravdu tajně, vyplývá i z následného (*ibid.* 11,2-5) líčení zázraku, jímž museli být provinilci odhaleni. Líčení samo pak neodhaluje zcela, zda se jednalo o skutečné pohany, či pouze o kryptopohany, byť svíce, které všichni museli připevnit na stěny místního kostela, svěčí spíše o tom druhém, stejně jako předpoklad, že v malé komunitě by případní pohané zřejmě tajně nezůstali. K jejich dalšímu osudu srv. výše str. 109.

¹⁹⁰ THEODORET. *HE* III 3,7.

¹⁹¹ AVGVSTIN. *Epist.* 97,4. Na nevhodnou motivaci ke vstupu do církve, totiž touhu tím něco získat nebo se naopak vyhnout nepříjemnostem, dále upozorňuje IDEM *De catech. rud.* 5,9, dosti podezřele však

Tainii v okolí Lampsaku, obyvatelstvo však i tak dlouho vzdorovalo¹⁹².

Leckteré hromadné křty jsou v pramenech líčeny jako následky dramatických událostí, během nichž byl eliminován nějaký podstatný prvek místního kultu. Nebyly tak sice nedobrovolné v tom smyslu, že přímo k těmto křtům byli ti, kdo je podstoupili, nuceni, že však k jejich přijetí vedl hlavně zájem uchránit se podobného osudu, je zřejmé. Obecně na tento jev, ovšem hned i na neupřímnost takto dosažených konversí poukazuje Libanios¹⁹³. Později byli takto obráceni obyvatelé Gazy po likvidaci Marneia¹⁹⁴, obyvatelé vesnice, kde byl uctíván bůh Kothos, a obyvatelé Abýdu po likvidaci svých kněží¹⁹⁵, první a druzí však jen zčásti.

Později docházelo k vynuceným masovým křtům na základě zákonů Iustinianových. Známým a horlivým misionářem byl zejména Ióannés z Efesu, který svou činnost zahájil v roce 542, měla trvat třicet let a později být vedena Ióannovým spolupracovníkem a následovníkem Deuteriem. Svými úspěchy se Ióannés velmi rád holedbal, takže víme, že nejprve obrátil mnoho tisíc pohanů v oblasti Trallů v Asii a že v celé sobě svěřené oblasti, tedy v provinciích Asii, Kárii, Frygii a Lýdii, obrátil celkem 70,000 (nebo 80,000) pohanů¹⁹⁶. Zajímavou okolností, kromě toho, že prý tito již bývalí pohané sami pomáhali bourat své chrámy a vyvracet idoly, je jistě i to, že náklady těchto křtů a křestní roucha hradil císař, který navíc každému pokřtěnému daroval jedno *τριμίτιον*¹⁹⁷, protože právě v jeho investicích viděl pozdější monofysitský kronikář

ihned zdůrazňuje vzácnost takového jevu. Současně však doporučuje způsob, jak s takovými adepty pracovat, *srv. faciamus eum delectari esse se talem, qualem uideri cupit, eventuálně facias eum uelle quod aut per errorem aut per simulationem nondum uolebat.*

¹⁹² SYMEON METAPHRASTES *Vit. S. Abramii* 7 init. [PG CXV col. 52AB].

¹⁹³ LIBAN. *Orat.* XXX 28–29.

¹⁹⁴ Srv. níže str. 167 a tamtéž v pozn. 271 taktéž negativní dobový názor na takové konverse. Dle SOCRAT. SCHOL. V 17,1-6 a SOZOM. VII 15,10 se podobně mělo obrátit mnoho pohanů alexandrejských po likvidaci Sarápeia, k čemuž srv. níže str. 164n., ovšem teprve po nalezení kamene popsaného hieroglyfy do tvaru kříže ve zbořeném chrámu a dalších hieroglyfických nápisů, které měly zkázu chrámu v době, kdy se znamená ve tvaru kříže objeví, předpovídat. Tito autoři to ovšem prezentují jako konverse dobrovolné.

¹⁹⁵ Srv. výše str. 148 s pozn. 152 a str. 149 s pozn. 155.

¹⁹⁶ IOANN. EPHES. *HE* pars secunda p. 482; pars tertia II 44; III 36; *Comm. de beat. orient.* 47 [P^{Or} XVIII p. 681]; MICHAEL SYRVS *Chron.* IX 24 [II p. 207 Chabot]. Někteří moderní badatelé Ióannovi tak vysoké číslo příliš neveržili, např. zřejmě ALLEN, P., *Evagrius Scholasticus, the Church Historian*, Leuven 1981, str. 232 [non vid], která nevěřila především tomu, že by pohanství v byzantské říši stále bylo tak rozšířeno a představovalo vůbec pro křesťanství hrozbu. Naopak ROCHOW, *Strömungen*, str. 230 (a srv. i 231) nesnižovala svévolně tento počet na 10,000, jak tvrdí TROMBLEY, *Paganism*, str. 330, ale hovořila jen neurčitě o desítkách tisíců. S Trombleym však lze souhlasit v tom, že trvala-li Ióannova činnost třicet let (což plyne z IOANN. EPHES. *Comm. de beat. orient.* 47 [P^{Or} XVIII p. 681]), bylo čistě technicky možné takového výkonu dosáhnout. Téhož názoru byla i ENGELHARDT, *Mission und Politik in Byzanz*, str. 22, která kromě délky misijní činnosti poukazovala i na použití donucovacích prostředků a pomoc početných spolupracovníků. Nedůvěru Pauline Allen zase za přehnanou označil WHITBY, *John of Ephesus*, str. 113n., respektive za výraz toho, co od procesu christianisace imperia očekáváme, považujeme-li jeho úspěch za nevyhnutelný.

¹⁹⁷ IOANN. EPHES. *HE* pars secunda p. 482. Hodnotu uvedené peněžní jednotky vysvětluje překladatel textu F. NAU s odkazem na *Le Dictionnaire* jako *tertia pars aurei*, s čímž souhlasil WHITBY, *John of Ephesus*, str. 112 „*tremissis (one third of a solidus)*“. Nau pak skutečně překládá syrský text tak, že s bouráním

důvod, proč byli tito pohané obraceni na vyznání schválené Chalkédonem, ačkoli i Ióannés sám byl monofysita¹⁹⁸. Později měl Ióannés v Asii pokřtít dalších 23,000 pohanů¹⁹⁹.

Jak nakládal Iustinianus s pohany, zmiňuje i Prokopios z Kaisareie, dle něž byli s celými svými domácnostmi obráceni obyvatelé oasy Augila, přičemž ovšem poznámka, že tak činil μεταπορευόμενος λελυμασμένα σφίσι τὰ πάτρια ἤθη²⁰⁰ nějaké nadšené přijetí nenaznačuje, byť ho nevyklučuje, v jeho pozdějším povšechném podání to však už rozhodně žádná idylka s pronikavými úspěchy není²⁰¹.

Koncem 6. stol. zase byli pod dohledem papeže Gregoria Magna (nejen) násilím od pohanství odváděni sardinští Barbaricini i Sardové a též venkovské obyvatelstvo Kampánie²⁰². Používány přitom byly prostředky mírné, jako přijetí křesťanství coby jedna z podmínek mírové smlouvy, kterou konkrétně s Barbariciny uzavíral *dux Sardiniae* Zabardas²⁰³, méně mírné, jako uvalení vysokých poplatků na ty, kdo konversi odmítali²⁰⁴, i dosti nemírné, jako bičování a mučení v případě otroků či věznění v případě svobodných²⁰⁵. A někdy i poněkud kuriosní, jako jakýsi interní závod mezi sardinskými vlastníky půdy, kdo dřív obrátí více venkovanů²⁰⁶. Nedbalí podřízení byli navíc efektivně stimulováni vyhrožováním²⁰⁷, případně žádostmi o podporu ze strany

chrámů a vyvracením idolů pomáhali bývalí pohané, a nikoli Bůh, jak plyne z úryvku téhož textu přeloženého do angličtiny TROMBLEY, *Paganism*, str. 333, pravděpodobně ovšem, soudě z toho, že odkazuje na Nauuv francouzský text, chybně právě z něj, a nikoli ze syrského originálu.

¹⁹⁸ MICHAEL SYRVS *Chron.* IX 24 [II p. 207 Chabot]. Dle něj to Ióannés považoval za lepší, než aby nadále zůstali pohany. ENGELHARDT, *Mission und Politik in Byzanz*, str. 16n. (a srv. i 22) však právě tento aspekt zpochybňovala, jednak kvůli tomu, že Ióannés byl osobně silně přesvědčeným monofysitou, a jednak proto, že jeho spolupracovníci byli namnoze též monofysité.

¹⁹⁹ MICHAEL SYRVS *Chron.* IX 33 [II p. 271 Chabot]; *Chronicon ad ann. 1234 pertinens* 61 [CSCO 109/Syr. 56 p. 156].

²⁰⁰ PROCOP. CAES. *De aedif.* VI 2,14-20.

²⁰¹ Srv. PROCOP. CAES. *Hist. arc.* 11,31-32, jehož slova v podstatě potvrzuje i IOANN. EPHES. *HE pars tertia* II 29. Dle CONSTANTELOSE, *Paganism and the State*, str. 376 se stoupenců tradičního pohanského náboženství týká i PROCOP. CAES. *Hist. arc.* 11,21-23, kde je líčeno násilné obrácení venkovanů a likvidace vojskem těch, kteří je neakceptovali, nicméně ač se v této pasáži objevuje spojení δόξης τῆς πατρίου ... μεταβάλλεσθαι, širší kontext se týká heretiků.

²⁰² Srv. IOHANN. DIACON. *Vit. Gregor.* III 1 [PL LXXV col. 125B]. Že i v případě Sardinie se jednalo především o venkovské obyvatelstvo, podřízené ovšem křesťanským vlastníkům, srv. GREGOR. MAGN. *Epist.* IV 23.

²⁰³ GREGOR. MAGN. *Epist.* IV 25. Pravdou však je, že tento příklad spíše jen dokresluje Gregoriem schvalované jednání s pohany obecně, protože tito Barbaricini byli, jak nás informuje PROCOP. CAES. *Bell. Vand.* II 13,41-45, maurští uprchlíci před Vandaly z Afriky, takže o spojitosti jejich náboženství s tradičními antickými kulty asi uvažovat nelze. GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 307 pozn. 58 zase o pohanství na Sardinii a Korsice (k ní srv. níže str. 156) soudil, že se zřejmě jednalo o nějaké prastaré neřímské náboženství.

²⁰⁴ Přinejmenším to Gregorius přímo uložil Ianuariovi, biskupovi města Caralis, srv. GREGOR. MAGN. *Epist.* IV 26.

²⁰⁵ Srv. GREGOR. MAGN. *Epist.* IX 204, adresovanou opět Ianuariovi.

²⁰⁶ Srv. GREGOR. MAGN. *Epist.* IV 23.

²⁰⁷ Srv. GREGOR. MAGN. *Epist.* IV 26, jejímž adresátem je opět nešťastník Ianuarius.

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

světské moci²⁰⁸, kterýžto postup Gregorius záhy uplatnil i v případě Terraciny v Latii²⁰⁹. Obraceno bylo i obyvatelstvo Korsiky, které už dokonce částečně pokřesťanštěno dříve bylo, ale vrátilo se k pohanství, v jeho případě však Gregorius doporučil prostředky nenásilné, alespoň ve smyslu násilí fyzického, a navíc přispěl na pořízení křesťanských rouch²¹⁰. Na Sicílii, v oblasti města Tyndaridy, ovšem christianisace narazila na aktivní odpor, a tak byl o pomoc požádán *praetor Siciliae* Libertinus²¹¹, zatímco jiný úředník, *notarius* (zřejmě v Panormu) Hadrianus, byl za svůj iniciativní postup Gregoriem pochválen²¹² a žádost ještě jiného, totiž *magistra militum* neznámého města v Etrurii Aldiona, o dodání kněží k obracení pohanů promptně postoupena příslušnému biskupovi²¹³.

Zcela bizarní doklad násilného obracení na křesťanství obyvatel Egypta přinesly archeologické nálezy. V pozdně antických hrobkách Sakkáry až po dobytí Egypta Araby lze nalézt těla pohřbená s palmovou ratolestí. Dle Etienna Driotona tak byli pohřbíváni pohané, kteří museli tajit své přesvědčení²¹⁴.

Hromadná pronásledování

Jsou však známy i případy, kdy účelem násilí nebyl přestup pohanů na křesťanství, ale jejich prostá likvidace. Již např. zmiňované procesy konané koncem vlády Constantiovy ve Skythopoli měly tento faktický následek²¹⁵. Dle Ammiana byli obvinění souzeni z velezrady, již se měli dopustit konsultací věštin v Abýdu v Thébaidě²¹⁶. V moderní literatuře se dále objevuje názor, že alespoň dle Ammianova

²⁰⁸ Přínejmenším *praesida Sardiniae* Spesindea, srv. GREGOR. MAGN. *Epist.* XI 12. Ne vždy však, jak si pak Gregorius postěžoval císařovně Constantině, byli místní úředníci takto na výši, srv. GREGOR. MAGN. *Epist.* V 38, týkající se též Sardinie, *hi qui in ea idolis immolant iudici praemium persoluunt, ut hoc eis facere liceat. Ze o podporu biskupa žádal Gregorius civilní úřady (ba i franskou královnu Brunichildu) častěji, srv. výše str. 93 pozn. 262 a dále níže na této str.*

²⁰⁹ Jejíž nedbalý a výmluvy hledající biskup Agnellus měl ráznou akcí vytvořit příklad i pro další, srv. GREGOR. MAGN. *Epist.* VIII 19. V dopise zmíněný Maurus byl, jak plyne z dalších Gregoriových dopisů, *tribunem castris*.

²¹⁰ Srv. GREGOR. MAGN. *Epist.* VIII 1.

²¹¹ Srv. GREGOR. MAGN. *Epist.* III 59. WHITBY, *John of Ephesus*, str. 128 viděl v této aféře, kdy místní pohanská honorace bránila v christianisaci venkova, typický příklad situace, kterou předpokládal i jinde, kde christianisace měst byla málo úspěšná, jako v Héliopoli a Karrhách (k nimž srv. výše str. 80, níže str. 159 s pozn. 225; str. 161 s pozn. 234 a str. 200 s pozn. 17, respektive výše str. 76 s pozn. 151; str. 78n. a 91 s pozn. 245 a níže str. 160 s pozn. 229 a str. 200 s pozn. 16). Stejně tak i ve výše na této str. v pozn. 208 zmíněné aféře ze Sardinie byli pohané schopni vykoupit si neobtěžování jakýmsi „nevšimným“ místní správě.

²¹² Srv. GREGOR. MAGN. *Epist.* XI 33.

²¹³ Srv. GREGOR. MAGN. *Epist.* IX 102. ROCHOW, *Strömungen*, str. 254 nicméně zřejmě oprávněně poznamenává, že v tomto případě už není jisté, zda se jednalo ještě o kult původem antický, nebo už germánský.

²¹⁴ SCHWARTZ – WILD, *Fouilles Franco-Suisses, Rapports. I Qasr-Qārūn/Dionysias 1948*, str. 28 pozn. 7.

²¹⁵ Srv. výše str. 125; 145 a 151 a k tomu především AMM. MARC. XIX 12,7-8; 12,13-14.

²¹⁶ Srv. AMM. MARC. XIX 12,1 a 12,3-5.

názoru a nenápadného náznaku měla i další okolnost přispět k hladkému, ovšem právě vůči pohanům nepříznivému průběhu²¹⁷. Další dvě zprávy jsou méně spolehlivé. O hromadném pronásledování těch, kdo proti zákazu tajně provozovali pohanské oběti, mluví athénský archón Démostenés během údajné studijní návštěvy Athén Ióannem Chrysostomem, k níž mohlo dojít v druhé polovině roku 367 nebo na počátku roku 368²¹⁸. Zcela explicitě pak měl nařídit likvidaci pohanů Theodosius II., když prý vyslal proti Lykopolí trestnou výpravu s úkolem *ruine la ville de Siout* (=Lykopolis) *par le feu, ne*

²¹⁷ Totiž právě volba Skythopole coby místa konání procesů, což Ammianus sice komentoval pouze slovy *et electa est ... ciuitas in Palaestina Scythopolis, gemina ratione uisa magis omnibus oportuna, quod secretior et inter Antiochiam Alexandriamque media, unde multi plerumque ad crimina trahebantur* (AMM. MARC. XIX 12,8), dle Johna Binnse však především výrazem *secretior* mohl Ammianus myslet 'odlehlost od center vlivu pohanů', což je kvitováno BARNESEM, *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*, str. 91n. (citaci Binnsovy knihy viz *tamtéž*, pozn. 71).

²¹⁸ K Démostenovi srv. výše str. 108 s pozn. 330, k pronásledování GEORG. ALEXANDRIN. *Vit. S. Ioann. Chrysost.* 4 [p. 84 Halkin]. Důvěryhodností zprávy o této návštěvě jako celku (k níž srv. i výše str. 108 v pozn. 330) se dosti obšírně zabýval TROMBLEY, *Christianization*, I, str. 295nn. (kde ji i datuje) a 333nn. a tímto místem i s jeho kontextem pak na str. 301n. a 335n. Líčení dle něj obsahuje, vedle podezřelých a nejspíše i ahistorických komponentů, i naopak, pokud jde o realie druhé poloviny 4. stol., řadu precizních detailů, které by Geórgios píšíci po roce 620 těžko mohl znát či si náhodně vymyslet. Jinde v citované pasáži se např. Démostenés správně dovolává vládnoucích císařů v plurále (οἱ σεβασμοὶ ἡμῶν βασιλεῖς Χριστιανοὶ ὑπάρχουσιν), což prý je nápisně dosvědčená soudobá praxe. Ve své řeči dále poukazuje na to, že Krista uctívá *ἕκαστος ἄνθρωπος καὶ πᾶσα χώρα*, což Ióannés vzápětí kvituje upřesňujícím termínem *οἰκουμένη*, dosvědčeným opět nápisně coby *terminus technicus* soudobých císařských ediktů. Právě tímto momentem však autor podle mě dává najevo i to, že historickou realitu je při nejmenším ochoten poněkud idealisovat, kteroužto námitku by snad ještě bylo lze eliminovat poukazem, že tak činí ústy jedné z postav, která k tomu mohla mít důvod motivovaný právě líčeným dějem. Trombley dále (str. 302) počítal s tím, že řeč věrně reflektuje soudobý stav, kdy protipohanské zákony byly vynucovány jen příležitostně. V tom má jistě pravdu, otázkou však tím pádem je, které protipohanské zákony by měl Geórgios na mysli. Zmínuje-li totiž *δόγματα τοῦ μὴ λατρεῦσαί τινα θεῶ ἐτέρῳ ἀλλ' ἢ μόνῳ Χριστῷ*, našim informacím o aktuálním stavu legislativy to přesně neodpovídá (k čemuž srv. výše str. 16nn.), takže bychom jeho informaci buď museli považovat za v tomto bodě nepřesnou, nebo ji pojमत jako velmi významný podnět k přehodnocení našeho pohledu (což ovšem, vzhledem k okolnostem zmíněným výše str. 17 s pozn. 93, zcela zavrhnout nelze). V prvním případě by případně bylo lze uvažovat o tom, že nepřesně referováno je o zákonech, jimiž Valentinianus i Valens na podzim roku 364 paralelně zakázali konání nočních obětí (k nimž srv. výše str. 16 s pozn. 81 a str. 18 s pozn. 94). O Valentinianově zákonu jsme ale současně informováni, že jeho platnost byla po intervenci Praetextatově zrušena (srv. výše str. 16), k čemuž mohlo dojít nejspíše před koncem roku 364, protože Praetextatus intervenoval jako prokonsul Acháie, v kterémžto úřadu zřejmě byl před koncem roku vystřídán Olympiem (k čemuž srv. HAEHLING, *Religionszugehörigkeit*, str. 165n. pozn. 27, kde cituje Groaga, Enßlina a Chastagnola, dle nichž je tato intervence posledním známým Praetextatovým činem v této funkci, sám s nimi ovšem nesouhlasil, domnívá se, že tím, že Valentinianův zákon prohlásil za rozdílný od Valentova (v čemž s ním souhlasím, srv. výše str. 16 v pozn. 81), je třeba počítat i s tím, že mohl být vydán ve zcela jinou dobu (v čemž s ním nesouhlasím). Jako Praetextatova nástupce však každopádně uvádí (str. 166) Olympia, jehož úřad datoval bez dalšího vysvětlení rokem 364, vysvětlení však vyplývá z PLRE I 645n., s.v. *Olympius* 9, kde je citováno několik Libaniových dopisů, dle nichž byl Olympios v roce 363 ještě zaměstnán záležitostmi jinými, totiž *censituroou Syriae* a poselstvem do Konstantinopole, zatímco v roce 364 se na něj Libanios dvakrát obrátil ve věcech, které navozují dojem, že adresátem je *proconsul Achaiae*, jisté to však není. Nicméně, připustíme-li, že jím skutečně byl a že právě tyto, aktuálně tedy už neplatné, zákony má Geórgiův Démostenés přesto na mysli, časového prostoru pro nějakou persekuci, navíc určité jen lokálního charakteru, na jejich základě není mnoho. Nicméně, obecně ke Geórgiově důvěryhodnosti lze ještě dodat poukaz na níže str. 160n. v pozn. 231 citovanou zprávu Theodórétovu, kterou z něj Geórgios převzal, stejně jako i mnohé pasáže z Palladiova *Dialogu*, včetně obou citovaných výše str. 47 v pozn. 7 a str. 64 v pozn. 95, které srv. i u GEORG. ALEXANDRIN. *Vit. S. Ioann. Chrysost.* 54 a 56 [p. 229; 233 Halkin]. Není tedy nesmyslné se domnívat, že z nějakého soudobějšího zdroje je převzata i zde probraná problematická zpráva, přičemž ovšem samozřejmě časová blízkost ještě nemusí znamenat spolehlivost (a navíc srv. výše str. 106 v pozn. 322 opačný dojem Halkinův).

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

laisse rien (debout) en elle, afin que nous en fassions un exemple de ruine à toute ville qui est sous ma puissance et qui osera faire ce que celle-ci a fait, afin qu'on lui fasse d'après cela, afin, dit-il, que mon royaume soit stable en rendant gloire au Christ (Vita Ioannis Lycopolitani frag. 3 [MSHEC II p. 654])²¹⁹.

Jedním z nejzavilejších protivníků pohanství byl, jak už vyplynulo z předchozího textu, Iustinianus. Do doby jeho vlády spadají celkem tři pronásledování pohanů v Konstantinopoli, jichž většinou byly výše zmíněné akce součástí. Tato tři pronásledování proběhla v letech 529, 545-546 a 562, přičemž v prvních dvou případech je prameny zdůrazňován značný rozsah pronásledování, v případě druhého i krutost trestů, před nimiž se bylo lze zachránit pouze konversí ke křesťanství, a v případě třetího alespoň veřejné pranýřování postižených²²⁰.

Konstantinopolis však nebyla jediným městem, kde byli během vlády tohoto císaře pohané pronásledováni. V Sardech proti nim někdy po roce 539 vedl procesy *gloriosissimus referendarius et iudex pedaneus* Hyperechios, jelikož se však z nápisu jeho činnost dokumentujícího dochoval jen zlomek, je známo pouze, že jakéhosi [...]ipa odsoudil k desetileté službě v hospici²²¹. Nicméně vzhledem k paralelitě textu

²¹⁹ Důvodem, proč nařídil Theodosius takto exemplární trest, ovšem byl dle podání neznámého hagiografa masakr křesťanů v lázních v rámci jakýchsi pouličních bojů, čímž ovšem celý fragment abruptně začíná, takže o příčinách těchto bojů nevíme, srv. *Vita Ioannis Lycopolitani* frag. 3 [MSHEC II p. 653-654]. Město však nakonec potrestáno nebylo, než pouze zničením svého stadia, samozřejmě zásluhou hlavního hrdiny životopisu Ióanna z Lykopolie, srv. *Vita Ioannis Lycopolitani* frag. 5 [MSHEC II p. 663]. Toto vyústění samozřejmě vrhá podezření na zprávu jako celek, možné je však i to, že ahistorické je právě jen ono samo, zatímco příčina záchranu města byla jiná.

²²⁰ K roku 529 srv. THEOPHAN. *Chronogr.* A.M. 6022 [vol. I p. 180 de Boor]; zpráva IOANN. MALAL. *Chronogr.* XVIII 42 [p. 449 Dindorf] je stručnější a poněkud zmatená, k čemuž jednak srv. výše str. 125n. s pozn. 34 a jednak formulaci πολλοὶ ἐδημεύθησαν, kterou lze chápat buď jako odkazující k témuž trestu jako Theofanés (τὰς τούτων οὐσίας ἐδήμευσεν), ale poněkud neobratně, zřejmě vinou nedbalého resumování pramene, nebo ve smyslu „mnozí byli pokutováni“, a eventuálně i „mnozí byli veřejně napomenuti“, obojí význam totiž nabízí PGL s.v. δημεύω. Oba prameny a s nimi ještě GEORG. CEDREN. *Hist. comp.* 369AB [I p. 647 Bekker] se však shodují na zbavení občanských práv a tříměsíční lhůtě ke konversí. K letům 545-546 srv. IOANN. EPHESES. *HE* pars secunda p. 481-482 a dále *Chronicon ad ann. 1234 pertinens* 57 [CSCO 109/Syr. 56 p. 152], jejichž svědectví nevyvrací ani optimističtější MICHAEL SYRVS *Chron.* IX 24 [II p. 207 Chabot]. K roku 562 srv. IOANN. MALAL. *Chronogr.* XVIII 136 [p. 491 Dindorf] συσχεθέντες Ἑλληνες περιεβωμίσθησαν (k významu slovesa περιβωμίζομαι srv. opět PGL s.v.). Někteří moderní badatelé uvažují o příčinách těchto pronásledování, u prvního ji WHITBY, *John of Ephesus*, str. 118 viděl v Iustinianově snaze překonat rozpory mezi křesťany bojem proti společnému nepříteli, zatímco IRMSCHER, *Paganismus im Justinianischen Reich*, str. 684 si všiml, že jeho obětmi byli příslušníci tradiční senátní aristokracie (konkrétní srv. výše str. 125n. s pozn. 34), pro něž byl Iustinianus *homo novus* a jeho politický program odmítali, u druhého LIEBESCHUETZ, *Decline*, str. 243 v aktuálním nedostatku potravin a zemětřeseních a nedávné morové epidemii, u třetího WHITBY, *cit. dílo*, str. 119 v hrozbě ekonomických problémů a politických komplotů. V případě tohoto třetího si ovšem IRMSCHER, *cit. dílo*, str. 687 naopak všiml spíše mírnosti, s níž byli pohané potrestáni, a vyvozoval z toho, že se jednalo o prominentní osoby, bez nichž by se neobešel Iustinianův restaurační program, k čemuž vzápětí poukázal na údajné pohanství Tribonianovo (k němuž srv. výše str. 62 s pozn. 87).

²²¹ Srv. CIG 8645 = *Sardis* VII 1 no. 19. Datace je dána tím, že druhou z Hyperechiových hodností zavádí *Nov. Inst.* 82 právě z toho roku, k čemuž, stejně jako latinským ekvivalentům jeho řeckých titulů srv. PLRE III A 606, s.v. *Hyperechius*.

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

preambule nápisu a Iustinianova protipohanského zákona, v němž se operuje s tresty mnohem přísnějšími, včetně trestu smrti, lze předpokládat, že šlo právě o jeho uplatnění a že byly vynášeny i tresty krutější²²². Napovídá tomu ostatně i následující incident.

Do Antiocheie totiž dorazil někdy v padesátých letech Iustinianův *magister militum per Orientem* Amantios a už jeho příchod byl vskutku velkolepý: *πρὸ τοῦ εἰσελθεῖν ... πολλοὺς τῶν ἀδίκων κατὰ τὰς ὁδοὺς εὐρηκῶς ἀπώλεσεν, ὥστε φρῖξαι τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ* (*Vita S. Symeon. Styl. iun.* I 161 init.). Mnoha dalšími tresty smrti se mu prý, nakolik to bylo možné, podařilo vymýtit z celého východu všechnu nepravost. A jelikož bůh sám jeho počínání prostřednictvím vize Symeónovy schválil, pokračoval ve vyšetřování a objevil jak mezi předáky, tak mezi obyvatelstvem obce množství pohanů, Manichejců, příznivců astrologie i různých heresí. Nechal je proto uvěznit, jejich knihy spálit²²³, jejich idoly rozvěsit po městě a mnoha pokutami je připravil o majetek. Během pozdějšího soudu odsuzoval provinilce k službě v hospicích (*xenónech*), k převýchově v kláštřech, do vyhnanství i na smrt, avšak mnohé, kteří slibovali, že změní své smýšlení, prý (na císařův příkaz) bez soudu propouštěl²²⁴.

I tak však stále zůstávaly oblasti se značným podílem pohanského obyvatelstva. Takovým městem byla i Héliopolis²²⁵, do níž se Tiberius II. rozhodl vyslat jakéhosi Theofila²²⁶, jehož postupy si nikterak nezadají s barvitými líčeními někdejších pronásledování křesťanů: *multos eorum adprehendit, et secundum audaciam eorum ab eis ipsis etiam poenam exegit, et humiliavit et crucifigxit, et occidit. quamobrem, cum eos cruciaret et ut de ceteris paganis erroris sui participibus confiterentur flagitaret, de multis sibi similibus ei confessi sunt, qui in omnibus regionibus et urbibus nominibus suis erant, in plerisque urbibus Orientis, et praesertim in Antiochia magna* (IOANN. EPHE. HE pars tertia III 27)²²⁷.

²²² Tak LEE, *Pagans and Christians in Late Antiquity*, str. 136n. Dotyčným zákonem je *Cod. Inst.* I 11,10 (k němuž srv. výše str. 34n.), v jehož § 1 srv. zejména spojení ἀνοσίων καὶ μυσσάρων Ἑλλήνων.

²²³ K čemuž srv. níže str. 184.

²²⁴ *Vit. S. Symeon. Styl. iun.* 161; 164. K otázce důvěryhodnosti této zprávy srv. i kladné vyjádření komentátora textu VAN DEN VENA, *Symeon*, II, str. 169 pozn. 3.

²²⁵ K níž srv. výše str. 80, níže str. 161 s pozn. 234 a bez zajímavosti nejsou ani dvě poznámky Theodórétovy, byť poznamenané v souvislosti líčení událostí roku 373, srv. THEODORET. HE IV 22,22 τὴν Ἡλιοῦπολιν τῆς Φοινίκης ..., ἔνθα τῶν ἐνοικοῦντων οὐδεὶς κἄν ἀκοῦσαι τὸ τοῦ Χριστοῦ ἀνέχεται ὄνομα: εἰδωλικοί γὰρ οἱ πάντες a *ibid.* IV 22,26 τὴν Ἡλιοῦπολιν, ἔνθα δεισιδαιμονῶν πᾶς.

²²⁶ K němuž srv. výše str. 127 v pozn. 38.

²²⁷ Další průběh událostí, kdy se vyšetřování obrátilo proti konkrétním osobám, srv. výše str. 127 v pozn. 38. Nakonec však byli, jak líčí IOANN. EPHE. HE pars tertia III 34, zatčeni, vyšetřování a mučení tak mnozí, že vězení byla brzy přeplněna a soudci unaveni. Usvědčení byli dokonce i klerikové, kteří byli předhozeni šelmám a poté spáleni. Procesy navíc pokračovaly až do Tiberiovy smrti a nezastavil je ani jeho nástupce Maurikios, který nařídil vypátrat a vyšetřovat pohany, kteří se vydávali za křesťany, ve skutečnosti však uctívali idoly. Z rozpoutání této poslední fáze podezírá LIEBESCHUETZ, *Decline*, str. 265n. monofysity, a namířena tak měla být proti zastáncům Chalkédonu (totéž má zřejmě na mysli WHITBY, *John of Ephesus*, str. 124). Každopádně však nesdílím domněnku ROCHOW, *Heidenprozesse*, str. 126, dle níž obyvatelé Héliopole už byli za Iustiniana pokřtěni, a zůstali tak vlastně jen tajnými pohany, kterou tato badatelka

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

Podobně silně pohanské byly i Karrhai²²⁸, jejichž obyvatelstvo zas trpělo především ke konci vlády císaře Maurikia, jenž tamějšímu biskupovi Stefanovi nařídil *exciter une persecution contre les paiens*, a když se na křesťanství obrátili jen málokterí, naložil s těmi, co vzdorovali, takto: *il les fit couper en deux et fit suspendre leurs morceaux sur la place de la ville* (MICHAEL SYRVS *Chron.* X 24 [II p. 375 Chabot])²²⁹.

Chrámů

Násilí však nebylo uplatňováno jen vůči lidem, ale i vůči nemovitému majetku, tedy zejména vůči chrámům. Z výše řečeného už vyplynulo, že dosáhnout dodržování přísných protipohanských zákonů se ne úplně dařilo, že však na snahu ho dosáhnout rozhodně resignováno nebylo, nás informuje církevní historik Theodóretos z Kyrrhu, který právě za to chválí biskupy Markella z Apameie²³⁰ a Ióanna Chrysostoma²³¹. A že

vyvodila z Ióannovy informace, že pohané museli nejprve být udáni. K těmto udáním totiž došlo až v rámci mučení popisovaných v citované pasáži, zatímco o tom, že by pohany, kteří byli takto vyslýcháni, někdo předtím též udal, neříká Ióannés nic, naopak popisuje jejich prý drzé a proti křesťanům namířené chování. Mezi až udanými pohany ovšem byli mimo jiné i magistráti zmínění výše (str. 127 a tamtéž v pozn. 38), o nichž se tato badatelka, tentokrát už zřejmě správně, domnívala, že byli pouze pohany tajnými (srv. výše str. 127 v pozn. 38), což ovšem protimluv, který v Ióannově zprávě viděla, samo o sobě zcela vysvětluje (srv. IOANN. EPHE. *HE* pars tertia III 27).

²²⁸ K nimž srv. výše str. 76 s pozn. 151; str. 78n. a 91 s pozn. 245.

²²⁹ Stejně referuje i *Chronicon ad ann. 1234 pertinens* 79 [*CSCO* 109/*Syr.* 56 p. 168-169], pouze s tím rozdílem, že křesťany se prý stali *multi*. K týmž událostem se snad navíc váže další zajímavý pramen, totiž syrská verze jedné ze sbírek průpovědí pohanských filosofů shromážděných k obhajobě křesťanství a interpretovaných tak, aby potvrdzovaly zásadní momenty křesťanské teologie, k níž srv. BROCK, *A Syriac Collection of Prophecies of the Pagan Philosophers*, str. 203nn. Sbíрка je adresována pohanům v Karrhách, které její kompilátor kárá za odmítání křesťanství a vyzývá je k jeho přijetí, a to kromě zmíněných průpovědí filosofů i citacemi předpovědí jejich vlastního věstce Baby z Karrh (k němu srv. *tamtéž*, str. 212 a 244 koment. ke kap. 26), jež mají buď přijmout, anebo Babu zavrhnout jako podvodníka. Brock (str. 209 s pozn. 21) uvažoval o přímé souvislosti této sbírky se Stefanovou akcí, ale zmínil i možnost, již mu navrhl A. N. PALMER a kterou sám považují za pravděpodobnější, totiž že sbírka vznikla až později ke zpětné obhajobě použitého násilí (k čemuž srv. podpůrný argument *tamtéž*, str. 245 koment. ke kap. 35). A zřejmě opět týchž událostí se týká i narážka z al-Nadímova *Kitáb al-Fibríst* (k tomuto prameni srv. níže str. 222 v pozn. 45), citovaná opět Brockem (str. 209 pozn. 20), dle se níž pozdější sabijští kněží v Harránu (=Karrhách) pravidelně modlili za návrat náboženství vytlačeného islámem a křesťanstvím, které prý bylo vykořeněno byzantskými králi, když ti dobyli Harrán. Bohužel však nejsem schopen se dopočítat údajných sedmi čítek, které dle tvrzení HALDONOVA, *Byzantium*, str. 329n. měly proběhnout v Karrhách a Héliopolí, již navíc nesprávně označil jako Hierápolis, a jejich přilehlých oblastech během 6. stol., což však bohužel nikterak dále nerozvedl.

²³⁰ THEODORET. *HE* V 21,5 πρώτος μέντοι τῶν ἄλλων ἀρχιερέων Μάρκελλος ὁ πάντα ἄριστος, ὄπλω τῷ νόμῳ χρησάμενος, τῆς ἐγκεχειρισμένης πόλεως τὰ τεμένη κατέλυσε. FOWDEN, *Bishops*, str. 64n. tuto informaci sice zpochybnil, ovšem protože považoval činnost Markellovi Theodóretem připisovanou za přesný obsah jím zmiňovaného zákona. Proto o její hodnověrnosti pochyboval, „*unless our knowledge of Theodosius's legislation is extremely defective*“. Mně však za prvé nepřipadá nutné, aby Theodóretos poukazoval na zákon Theodosiův, zdůrazňuje-li, že Markellos ho první využil, je naopak pravděpodobnější, že má na mysli zákon už dřívější, a za druhé jistě mohl Markellos jakéhosi dřívějšího zákona nikoli využít, ale zneužít (že se právě to dělo, srv níže str. 173 s pozn. 304), tedy zákona, který se k chrámům vyjadřoval mnohem obecněji, např. referované výše str. 9; 15 a 17. Vyloučit však nelze ani řešení, k němuž dospěl právě Fowden, totiž že Theodosiovo nařízení bylo omezeno pouze na Apameiu, ovšem s tím, že k jeho vykonání určitě nebyl zmocněn právě Markellos (k dalším okolnostem srv. níže str. 164 v pozn. 254).

²³¹ THEODORET. *HE* V 29,1 μαθὼν δὲ τὴν Φοινίκην ἔτι περὶ τὰς τῶν δαιμόνων τελετὰς μεμνημένοι, ἀσκητὰς μὲν ζήλω θεῖῳ πυρπολουμένους συνέλεξε, νόμοις δὲ αὐτοὺς ὀπίσθας βασιλικοῖς

podobné aktivity někdy zákonodárství dokonce předcházely, naznačuje o generaci dříve Libanios²³², zatímco od Augustina se dovídáme, že alespoň před rokem 398 byla motivace ničitелů leckdy zcela jiná, než uplatnění zákona²³³. Při nejmenším v jednom případě pak byl chrám dokonce ničen jen proto, že dva horliví křesťané chtěli pohany vyprovokovat k tomu, aby je zabili, a oni se tak stali mučedníky²³⁴. Augustinus tak každopádně mohl uklidňovat křesťany, kteří se podivovali věštným schopnostem pohanů předvídajících pády slavných chrámů, že ve stávajících poměrech tyto předpovědi vlastně žádnými věštbami nebyly²³⁵.

Constantinus I.

Příklad, ostatně, dal už Constantinus²³⁶, který nařídil zbořit Afrodítinu svatyni, která údajně stála v Jeruzalémě nad božím hrobem, a postavit na jejím místě kostel²³⁷, a známy jsou i další jeho akce proti pohanským chrámům, v nichž ovšem byl alespoň též veden nikoli čistě záští vůči nim, ale domněním, že stojí na místě posvátném pro jeho náboženství, pročež musí právě jemu uvolnit místo²³⁸, anebo odporem ke konkrétní kultické praxi²³⁹. Totéž platí o zprávě neznámého autora spisku *De rebus bellicis*, z níž by

κατὰ τῶν εἰδωλικῶν ἐξέπεμψε τεμενῶν. Dále Theodóretos Ióanna chválí za způsob financování, přemluvil totiž k dobrovolnému sponsoringu τὰς πλοῦτω κομώσας καὶ πίστει λαμπρονομένας γυναῖκας, a zdůrazňuje úspěch celé akce (celou pasáž od Theodóreta doslovně převzal i GEORG. ALEXANDRIN. *Vit. S. Ioann. Chrysost.* 23 [p. 135 Halkin]). Mezi dopisy samotného Ióanna jsou zachovány dva, IOANN. CHRYSOST. *Epist.* 123 a 126 [PG LII col. 676-678 a 685-687], v nichž se právě na tyto τὸς κατηχοῦντας τὸς Ἑλληνας obrací, povzbuzuje je v jejich činnosti a posílá materiální pomoc. FOWDENA, *Bishops*, str. 76 pozn. 2 však zaujal ještě jeden pramen, totiž PROCLVS CONSTANTINOPOL. *Orat.* XX [*Laud. S. Ioann. Chrysost.*] 3 [PG LXV col. 832B], o němž prohlásil, že líčí zničení i několika městských chrámů Ióannem (oproti venkovským, k nimž se nejspíše vztahují ostatní v této pozn. probrané zprávě), a to zejména v Efesu. V odkazované pasáži však lze ke zničení chrámů vztáhnout nejspíše jen právě slova *in Epheso artem Midae nudavit*, k nimž ovšem srv. níže str. 170 pozn. 287 (kázání je dochováno pouze latinském překladu neznámého autora).

²³² Srv. LIBAN. *Orat.* XXX 8 a dále *ibid.* VII 10; XXX 9–11 a též výše str. 7 a 25 dřívější a pozdější zákony Constantův a Honorioův na ochranu chrámových budov coby památek. K těmto krokům oba císaře jistě nevedla jen nějaká neurčitá obava, že by třeba v budoucnu k jejich ničení mohlo dojít.

²³³ Srv. AVGVSTIN. *Epist.* 47,3 cum templa, idola, luci, et si quid huiusmodi, data potestate euertuntur, quamuis manifestum est cum id agimus, non ea nos honorare, sed potius detestari, ideo tamen in usus nostros priuatos duntaxat et proprios non debemus inde aliquid usurpare, ut appareat nos pietate ista destruere, non auaritia.

²³⁴ *Vit. S. Rabbulae* p. 74-75 Doran. K incidentu došlo v Héliopoli a jeho protagonisty byli budoucí biskup Edessy Rabbúlás a jeho přítel asketa Eusebios, kteří nicméně evidentně neznali výše (str. 40) odkazované usnesení koncilu v Eliberitanu. Pohané je ovšem, k jejich smůle, pouze zbili do bezvědomí a svrhli z vysokého schodiště, v čemž ovšem hagiograf, pochopitelně, spatřoval boží úmysl.

²³⁵ Srv. AVGVSTIN. *De div. daem.* 6,11.

²³⁶ Jemuž ovšem některé pozdní prameny připisují už i edikt nařizující svatyně zavírat, či dokonce bourat, k čemuž srv. výše str. 3 v pozn. 13 a dále *Chron. Pasch.* 303D [p. 561 Dindorf], kde je zdůrazněno, že Constantinus chrámy zavíral, ale neničil, ovšem bez zmínky jakéhokoli právního aktu.

²³⁷ EVSEB. CAES. *Vit. Const.* III 25–27.

²³⁸ Tak informuje EVSEB. CAES. *Vit. Const.* III 53 (a též SOCRAT. SCHOL. I 18,5-6 a velmi obsírně SOZOM. II 4) o zničení posvátného okrsku Mambré v Palestině, protože tam se údajně bůh zjevil Abrahámovi, a proto tam měl být vybudován kostel.

²³⁹ Opět dle EVSEB. CAES. *Vit. Const.* III 55–56 (i SOCRAT. SCHOL. I 18,10 a SOZOM. II 5,5-6)

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

se dále zdálo, že Constantinus zneužil chrámové poklady, jeho úmyslem ovšem bylo podpořit ekonomiku, nicméně způsobil naopak inflaci²⁴⁰. Eusebios ho však chválí i za jakési zlomyslné škodění chrámům²⁴¹.

Od Constantia II. po Theodosia I.

Za vlády Constantiovy byly chrámy v ohrožení ještě větším, soudě alespoň z počtu zpráv o jejich hromadném ničení²⁴². Tento trend byl možná obnoven už za vlády Iovianovy, který dle jedné poněkud bizarní zprávy rovněž stihl nechat při nejmenším v Antiocheii zničit jeden chrám²⁴³. U Gratiana máme zdokumentován jen přímý efekt jeho zrušení státních dotací tradičním kultům²⁴⁴, zatímco Theodosiovi jsou

nechal Constantinus zbořit Afrodítin chrám ve foinických Afacích, protože se tam provozovala chrámová prostituce, a Asklépiův v kilických Aigách, kde se sice jen standardně léčilo tím, že dotyčný v chrámu přenocoval, Constantinus v tom ovšem viděl konkurenci léčebným schopnostem Kristovým (GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 95 a 279 pozn. 42 ovšem zřejmě tento aspekt Eusebiovi nevěřil, protože hledal příčinu v údajné zchátralosti chrámu). Zpráva jako taková však je v rozporu s jinou, referovanou níže na této str. v pozn. 242. Pouze u SOZOM. V 10,7 nacházím informaci, že Afrodítin chrám byl stržen i v Héliopoli (Eusebios zmiňuje pouze zákaz chrámové prostituce a stavbu kostela, k čemuž srv. výše str. 3 v pozn. 13, THEODORET. *HE* III 7,3 pouze poškození mnoha soch místním diákonem Kyrillem, a to z jeho vlastní horlivosti a bez jakýchkoli záštitných akcí ze strany císařovy).

²⁴⁰ Srv. ANON. *De reb. bell.* 2,1-4. K různým možnostem porozumění některým aspektům textu, které ovšem zde uvedený aspekt jeho významu netkne, srv. CATAUDELLA, «*Aurum pro aere*» *nella politica di Costantino*, str. 283nn. K otázce náboženského přesvědčení autorova srv. *tamtéž*, str. 283 pozn. 2, kde je sice upozorňováno i na indicii, která je méně kompatibilní s pohanstvím, to se ovšem i tak vzhledem k obsahu zde citované pasáže nabízí spíše.

²⁴¹ Srv. EVSEB. CAES. *Vit. Const.* III 54,2. Mnohem stručněji totéž zmiňuje i SOZOM. II 5,5 a o konfiskaci chrámových soch vědí též SOCRAT. SCHOL. I 3,1; 16,3 a SOZOM. II 5,2-4. O rabování chrámové výzdoby zase informuje IVLIAN. *Orat.* VII [*Contr. Heracl. Cyn.*] 22 [228bc] a jako na toho, kdo vyloupil chrámy, naráží právě na Constantina i LIBAN. *Orat.* XXX 37 (srv. výše str. 4). EVNAP. *Vit. soph.* VI 1,5 [461 Didot] to pak vše shrnuje do poznámky Κωνσταντίνος γὰρ ἔβασίλευε, τὰ τε τῶν ἱερῶν ἐπιφανέστατα κατὰστρέφω. Právě jeho a Iulianovo svědectví však GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 95 označil za přehnané a motivované neobjektivností, faktem však je, že ať už byl rozsah akcí doby Constantinovy vlády jakýkoli, bylo to především pro pohany *novum*, které na ně muselo působit už samo o sobě, čímž expresivnost jejich vyjádření považují za motivovanou zejména.

²⁴² Srv. shrnující hodnocení LIBAN. *Orat.* XXX 38 i další narážky *ibid.* II 30; VII 10; XVII 7; XVIII 23; LXII 8. Jeho svědectví sice částečně zpochybňoval GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 98n., avšak plenění chrámů jako běžný způsob obohacování se lidí příslušících ke Constantiovu dvoru zmiňuje i AMM. MARC. XXII 4,3, ničení chrámů jako běžný jev v době vlády Constantinovy i Constantiovy SOZOM. V 5,5 a srv. i výše str. 9 v pozn. 39 cit. poznámku Hilariovu, byť v ní souvislost přímo s Constantiem patrná není. Že však mohla jeho odpovědnost leckdy být spíše nepřímá, ukazuje případ Asklépiova chrámu v kilických Aigách, odkud měly být místním veleknězem křesťanů uloupeny sloupy a umístěny v nově vybudovaném kostele (ZON. XIII 12,31), nicméně i tak dle LIBAN. *Orat.* XXX 39 spálali ti, jimž se proto od boha nedostalo pomoci, právě Constantiovi (k tomuto chrámu však srv. i výše na této str. v pozn. 239), a také výše str. 45 v pozn. 271 odkazovaná zpráva Ammianova, kde jde iniciativa od úředníka k císaři.

²⁴³ Jelikož obsahoval i knihovnu, je tato zpráva podrobněji rozebrána níže str. 182 s pozn. 354. Výše str. 14 v pozn. 70 dále srv. případ z Korkýry, který by případně mohl být druhým Iovianovým zářezem. Na ničení chrámů křesťany hned po Iulianově smrti si stěžuje i LIBAN. *Orat.* XVII 34; XVIII 287, neviní z toho ale přímo Ioviana, na čemž je založena i Geffckenova argumentace k případu Korkýry (referovaná *tamtéž*).

²⁴⁴ Srv. *CIL* VI 754 = *ILS* 4269, v němž se římský senátor Tamesius Olympius Augustus chlubí, že na rozdíl od svého děda zřídil Mithrovu svatyni bez těchto dotací a na vlastní náklady. *PLRE* I 124n., s.v. *Tamesius Olympius Augustus* 1 datuje nápis vzhledem k faktu, že Augustus nebyl ve svém činu podpořen dotacemi, do konce 4. stol., čemuž odpovídá i jejich představa příbuzenských vztahů Augustiovy s dalšími možnými členy jeho rodiny. Proti tak obecné formulaci jistě není co namítnout, protože nejednoznačnost významu slovesa *requirere* (srv. vers. 4 SVMPTVSQVE TVOS NEC, ROMA, REQVIRIT) bohužel

opět připisovány akce přímo proti chrámům už existujícím, pozdním kronikářem je dokonce za jejich bourání chválen hned na počátku své vlády, ještě v roce 379²⁴⁵.

Kromě císařů se však v likvidaci chrámů brzy začaly angažovat i další osoby, nejprve biskupové, mezi nimiž už opět za vlády Constantiovy²⁴⁶ nejvíce vynikli Geórgios z Kappadokie²⁴⁷, Eleusios z Kyziku²⁴⁸, Markos z Arethúsy²⁴⁹ a zahanbit se možná nenechal ani Athanasios²⁵⁰. Současně se činil i prostý křesťanský lid, zejména v Africe až do počátku 5. stol. heretičtí Circumcellioni, což si ovšem ovšem pohané nenechávali až tak úplně líbit, lze-li ovšem v tomto Augustinovi věřit do všech detailů²⁵¹, a stejně tak i křesťanští magistráti, před nimiž nezůstaly uchráněny ani

neumožňuje rozhodnout, zda nápis předpokládá zrušení dotací, které tak Augustinus „nepostrádat“, nebo naopak jejich ještě existenci, či spíše možné obnovení (tedy za Eugeniovy usurpace, k čehož možnosti srv. výše str. 23n.), čímž pádem by o ně Augustinus „nežádat“. Příkladem téhož jevu bude zřejmě i *CIL VI 2158*, dle něž nechali *pontifices Vestae* Plotius Acilius Lucillus a Vitrasius Praetextatus opravit soudobě zanedbávané *mansiones Saliorum Palatinorum* v Římě, a to PECVNIA SVA (vers. 4), protože právě byl nápis Borghesim (cit. v koment. k *CIL VI 2158*) datován až po roce 382.

²⁴⁵ Srv. *Chron. Pasch.* 303D [p. 561 Dindorf], kde figurují i dva příklady, kdy ovšem dotyčné chrámy byly současně přeměněny na kostely, totiž τὸ ἱερόν ... τὸ τοῦ Βαλαβίου τὸ μέγα καὶ περιβόητον τὸ τρίλιθον v Héliopoli a blíže nespecifikovaný chrám v Damasku. Zpráva nemusí, alespoň pokud jde o zboření chrámů, být nedůvěryhodná, HANSON, *Transformation*, str. 262 se totiž odvolával na archeologické nálezy, které právě to potvrzují, upřesňují však, že kostely byly pouze postaveny ze stavebního materiálu ze zbořených chrámů. Ke kronikářově dataci se však nevyjádřil, komentoval ale Gregoroviou důvěru v tuto zprávu, která ovšem v případě Baalova chrámu v Héliopoli počítala s datem až 391, proti čemuž Hanson nikterak neprotestoval. Z AVGVSTIN. *De civ. Dei* V 26 by se zdálo, že proti chrámům Theodosius vystoupil i po vítězství nad Eugeniem, srv. *simulacra gentilium ubique euertenda praecepit*. SOZOM. VII 15,11 kursoricky zmiňuje několik měst, totiž Petru a Areopoli v Arábii, Rafii a Gazu v Palestině, zmíněnou již Héliopoli ve Foiníkiu a Apameiu v Sýrii, kde pohané statečně bránili své chrámy, a to též v kontextu konce Theodosiovy vlády, odpovědnost však přímo jemu nepřipisuje, vzápětí však, pokud jde obecně o τὸς θρησκευομένους παρ' αὐτῶν τόπους, ano, srv. *ibid.* VII 20,1 τελευτῶν ... πολλοὺς καθεῖλεν. LIBAN. *Orat.* XXX 8; 50–51 naopak přímo navozuje dojem, jakoby akce proti chrámům s Theodosiovým smýšlením vůbec nekorespondovaly, kromě dalších problémů s touto řečí spojených však tato každopádně nereflektuje situaci konce Theodosiovy vlády (ke sporům o její dataci srv. výše str. 22 s pozn. 124).

²⁴⁶ Ovšem srv. výše str. 162 v pozn. 239 k možné akci diákona Kyrilla proti sochám v Afrodítině chrámu v Héliopoli už za vlády Constantinovy.

²⁴⁷ SOZOM. V 7,4 mu připisuje τὴν περὶ τὰ ξόανα καὶ τοὺς ναοὺς ὕβριν καὶ τὴν τῶν θυσιῶν καὶ πατριῶν κόλυσιν. Dle SOCRAT. SCHOL. III 2,3-6 a SOZOM. V 7,5-6 nechal veřejně zesměšňovat inventář jakéhosi mithrea, které mu jako údajně nepoužívané věnoval Constantius, a on v něm chtěl zřítit kostel a dle AMM. MARC. XXII 11,7 měl spadeno i na chrám Genia. K jeho podílu na vyloupení Sarápeia srv. níže str. 164 pozn. 252.

²⁴⁸ Dle SOZOM. V 15,5 zničil a znesvětil několik chrámů přímo ve svém městě.

²⁴⁹ SOZOM. V 10,8 (a srv. i GREGOR. NAZIANZ. *Orat.* IV [Contr. *Iulian.* I] 88 [PG XXXV col. 616C-617C] a THEODORET. *HE* III 7,6) mu připisuje zničení blíže neurčeného chrámu v Arethúse, který označuje za σεμνότητος καὶ πολυτελέστατον νεῶν.

²⁵⁰ V jehož případě je ovšem zpráva, kterou máme k dispozici, a to jak vzhledem k povaze pramene, tak i svému obsahu, méně důvěryhodná, *Vita Sinuthii Arabica* p. 298-301 [MSHEC I] totiž líčí, jak za vydatné pomoci archanděla Michaéle zničil jinak neznámý chrám Métros v Pánopoli, a to tři dny před narozením Sinúthia z Athribi (tedy v roce 348).

²⁵¹ Srv. AVGVSTIN. *Contr. Gaudent.* I 28,32, dle něž v podstatě šlo o vědomě páchané sebevraždy, zatímco pohané měli svým bohům zaslíbit obětování těch, které zabijí. Dále je známo, že v kappadocké Kaisareii zničili křesťané chrámy Diův a Apollónův už za vlády Constantiovy a ještě na počátku Iulianovy si přivlastnili chrám Tyché (SOZOM. V 4,2; HEATHER – MONCUR, *Politics*, str. 52 pozn. 26 odmítli názor Barnesův, který se na základě této zprávy domníval, že k podobným jevům docházelo v době vlády Constantiovy běžně, k čemuž nicméně srv. i výše str. 162 s pozn. 242). Vybavení chrámu ve fryžském Méru,

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

alexandrejské Sarápeion, jehož se v roce 360 za pomoci ozbrojenců zmocnil a vyloupil *dux Aegypti* Artemios²⁵², ani Řím, kde si chválu křesťanských pramenů vysloužil *praefectus Vrbi* přelomu let 376 a 377 Furius Maecius Gracchus²⁵³. Vzápětí se *praefectus praetorio Orientis* v letech 384-388 Maternus Cynegius dokonce vydal na jakési tažení proti chrámům ve své prefektuře, přičemž jejich zavíráním a ničením platné zákony opět přestupoval, jak si aspoň stěžuje Libanios²⁵⁴. Ku podivu jako poslední se proti chrámům obrátili i výše zmínění mniši²⁵⁵ a poustevníci, jako Martinus z Turonu, který pohanské svatyně v severní Gallii ničil koncem 4. stol.²⁵⁶

Sarápeion a Kanópos

Zřejmě nejznámější likvidační akce, totiž zničení Sarápeia v Alexandrii, se

restaurovaného a nově otevřeného za Iuliana, okamžitě zničili tři křesťané (SOCRAT. SCHOL. III 15,2; SOZOM. V 11,1).

²⁵² Srv. IVLIAN. *Epist.* 60 [379ab] = SOCRAT. SCHOL. III 3,9-12, kteří nicméně naznačují, že za celou akci stál alexandrejský biskup Geórgios z Kappadokie.

²⁵³ HIERON. *Epist.* 107,2 zmiňuje zničení mithrea a srv. i PRVDENT. *Contr. Symm.* I 561-563. MATTHEWS, *Aristocracies*, str. 23 uvažoval, zda toto mithreum nebylo soukromé. Další mithrea byla zřejmě právě v této době ničena v provinciích, kde ovšem místní úředníci spíše asistovali příliš horlivému křesťanskému lidu, srv. CUMONT, *Monuments*, I, str. 347.

²⁵⁴ LIBAN. *Orat.* XLIX 3. Srv. i výše str. 21 a tamtéž v pozn. 119 a dále LIBAN. *Orat.* XXX 46-49; HYDAT. LEM. *Cont. chron. Hieron.* 18; *Consular. Constantinopolit.* 388,1. Dle FOWDENA, *Bishops*, str. 63 se sice celá akce bez alespoň tichého souhlasu Theodosiova neobešla, sám to však za nutné nepovažují. Za obět' jí mimo jiné a kromě Zósimem neurčitě zmiňovaných v Egyptě a Alexandrii (srv. odkaz výše str. 21 v pozn. 118) padl chrám v Edesse nebo Karrhách (srv. LIBAN. *Orat.* XXX 44-45 a FOWDEN, *cit. dílo*, str. 63n. pozn. 7 k navrženým identifikacím), ale zřejmě nikoli Diuv v Apameii, zbouraný biskupem Markellem (srv. THEODORET. *HE* V 21,5-15; LIBAN. *Epist.* 1351,3), dle SEECKA, *Untergang*, V 219; GEFFCKENA, *Ausgang*, str. 154 a PLRE I 236, s.v. *Maternus Cynegius* 3 sice za Kynégiovy ochranné asistence, FOWDEN, *cit. dílo*, str. 66 však nejspíš oprávněně identifikaci Kynégia s Theodórétoým τῆς Ἐώας ὁ ὑπαρχος odmítl ve prospěch Petitem navrhovaného *comita Orientis* roku 386 Deinie.

²⁵⁵ LIBAN. *Orat.* XXX 8 na ně naráží známou invektivou οἱ δὲ μελανειμονοῦντες οἴδοι καὶ πλείω μὲν τῶν ἐλεφάντων ἐσθίωντες, πόνον δὲ παρέχοντες τῷ πλήθει τῶν ἐκπωμάτων τοῖς δι' ἄσμάτων αὐτοῖς παραπέμπουσι τὸ ποτόν, συγκρούπτοντες δὲ ταῦτα ὠχρότητι. Dále srv. výše str. 160n. v pozn. 231 a případ Eleusíny níže str. 166 s pozn. 263.

²⁵⁶ Srv. SVLPIC. SEVER. *Vit. S. Martin.* 13,1; 13,9 fin.; 14,1; 14,3-6; 15,1; 15,3; 15,4; *Dial.* 3,8 a též GREGOR. TVRON. *Libr. hist.* I 39 a X 31,3. Za drobný komentář stojí zejména poslední z odkazovaných pasáží Sulpiciových, v níž Martinus modlitbou přivolal takovou bouři, že od základů vyvrátila jinak dosti masivní svatyni v Ambatiu, na kterou, dle slov tamního presbytera Marcella, nestačily síly jeho suity (imbecilles clericos aut infirmos monachos), za což mu předtím Martinus několikrát vynadal. FONTAINE, *Martin*, II, str. 744 s pozn. 1 a 781nn. vyslovil názor, že Martina podporovaly při jeho akcích civilní úřady i armáda, odvolává se jednak na SVLPIC. SEVER. *Dial.* 3,8 ille (sc. Marcellus) causatus uix militari manu et ui publicae multitudinis tantam molem posse subuerti, z čehož mu vyplynulo, že to byla běžná praxe, byť ji v konkrétním případě Martinus odmítl, a jednak na vylíčení pomoci andělů, již se prý Martinovi dostalo poté, co jej pohané vyhnali z vesnice Leprosum, kde tedy jeho první pokus o zničení chrámu selhal (SVLPIC. SEVER. *Vit. S. Martin.* 14,3-6), poznamenává „ces anges gardiens de Martin n'ont-ils pas été, en fait, des «protectores» hâtivement dépêchés par un fonctionnaire romain chrétien ou sympathisant?“. FOWDENOVÍ, *Bishops*, str. 71 pozn. 7, se však tato argumentace nezdála dobře podložena důkazy. PUTNA, *Sulpicius Severus a jeho svatý Martin*, str. 135 pozn. 61 (nezávisle na obou předchozích?) naopak vzal slova hagiografova vážně a zdůraznil, že právě pomoc andělů svědčí o tom, že Martinus žádnou jinou podporu k dispozici neměl. Já osobně bych však, zřejmě stejně jako Fowden, byl především dosti opatrný při vyvozování jakýchkoli závěrů právě z této pasáže. Není mi však zcela jasné, co má Martin Putna na mysli, když se odvolává na zostřená protipohanská zákony z let 379 a 381, které údajně nárok na pomoc vojska zakládaly, a odkazuje přitom zcela neurčitě na „Libanios, *Pro templis*“.

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

odehrála počátkem devadesátých let 4. stol. Pro naše účely to sice není úplně typický případ, protože na jeho počátku zřejmě nebyl úmysl chrám zničit²⁵⁷, ale fakt, že se do něj schovali pohané poté, co křesťané získali převahu ve vzájemném ozbrojeném střetu, i to si však vyžaduje alespoň letmé vysvětlení. Ke zmíněnému střetu došlo poté, co si alexandrejský biskup Theofilos vyžádal od Theodosia I. jakousi pohanskou budovu²⁵⁸ a veřejně zesměšňoval posvátné předměty, které tam našel, a pohané proto na křesťany zaútočili. Dle Sózomena pak, na radu filosofa Olympia, odmítli uposlechnout magistráty provincie Euagria a Romana (první *praefectus Augustalis*, druhý *comes Aegypti*), kteří je vyzvali ke klidu a k opuštění Sarápeia. Ti proto informovali Theodosia, který následně nařídil Sarápeion, coby příčinu nepokoje, zničit²⁵⁹. To se vzápětí stalo, Sózomenovo tvrzení, že bylo za vlády Arcadiovy přeměněno na kostel, ostatní prameny vyvracejí²⁶⁰. Dozvukem celé události bylo ničení dalších pohanských svatyní i soch²⁶¹, včetně dalšího

²⁵⁷ Přestože to do určité míry naznačuje SOCRAT. SCHOL. V 16,1.

²⁵⁸ RVFIN. HE XI 22 tvrdí, že to byla stará zanedbaná basilika, SOZOM. VII 15,2 uvádí Dionýsův chrám. Jelikož však Rufinus byl na rozdíl od Sózomena i v předchozí poznámce citovaného Sókrata současně událostí a oba řeční autoři z něj také hojně čerpají, zdá se být nejdůvěryhodnějším pramenem právě on.

²⁵⁹ SOZOM. VII 15,2-7 a co do průběhu událostí i RVFIN. HE XI 22, jenž ovšem neudává jména magistrátů (ta potvrzuje EVNAP. *Vit. soph.* VI 11,2 [472 Didot]) a o Olympiovi tvrdí, že ho pohané zvolili za svého vůdce, ale nikoli už, že právě on byl inspirátorem neposlušnosti vůči úřadům. Především ale za dočasnou pohanskou pevnost označuje pouze blíže nespecifikovaný chrám, zatímco popisu Sarápeia a zničení jeho kultovní sochy, nepokojem ovšem motivovanému, věnuje další samostatnou kapitolu, totiž RVFIN. HE XI 23. Podání SOCRAT. SCHOL. V 16,1-5 je odlišné tím, že nejprve klade zničení Sarápeia a teprve poté nepokoje, za méně přesvědčivé než Sózomenovo ho však prohlásil HANSON, *Transformation*, str. 259 pozn. 7, který ovšem nemá pravdu v tom, že by Sókratés uváděl jiné úředníky spravující Egypt, neuvádí totiž žádné. Ani EVNAP. *Vit. soph.* VI 11,1-5 [472 Didot] nezmiňuje žádné předcházející, ovšem ani následně, nepokoje a zničení chrámu prohlašuje za svévoli zainteresovaných osob, tedy Theodosia, Theofila, Euagria a Romana, v čemž mu ostatně Sókratés, co se týče prvních dvou, nijak neodporuje, ba naopak. A v tomtéž duchu jako Eunapios, byť samozřejmě s opačným znaménkem, zmiňuje ovšem pouze zničení Sarápidovy kultovní sochy a ze svévole jen Theofilovy THEODORET. HE V 22,3-6. Prameny, které zničení Sarápeia jen zmiňují, vypočetl HANSON, *cit. místo*, ovšem AMM. MARC. XXII 16,12-13 uvedl mylně, protože ten se o něm zmiňuje jako o ještě stojícím. Každopádně však, i kdybychom se se Sózomenem a Rufinem domnívali, že Theofilos zapříčinil zničení Sarápeia vlastně neúmyslně a samotné zničení už ani nebylo jeho věcí, potvrzují to, že mu takové akce rozhodně nebyly proti mysli, *Apophthegmata patrum* IV 76 κατήλθόν ποτε πατέρες εἰς Ἀλεξάνδρειαν κληθέντες ὑπὸ Θεοφίλου τοῦ ἀρχιεπισκόπου ἵνα ποιήσῃ εὐχὴν καὶ καθελῆ τὰ ἱερά.

²⁶⁰ Srv. SOZOM. VII 15,10 fin. Přesnější je opět RVFIN. HE XI 27 et in Serapis sepulcro, prophanis aedibus complanatis, ex uno latere Martyrium, ex altero consurgit Ecclesia. To, že původní chrám byl opravdu zničen, potvrzují i další, srv. EVNAP. *Vit. soph.* VI 11,1-5 [472 Didot], jímž je dále upřesněno, že na svém místě zůstala jen podlaha, která byla z natolik těžkých kamenných bloků, že jimi nebylo možné pohnout. Jako o zbořeném se o Sarápeiu vyjadřují i SOCRAT. SCHOL. V 17,1 a vlastně i samotný Sózomenos, srv. SOZOM. VII 15,10 init., a jeho vyvrácení potvrzují i HIERON. *De vir. illustr.* 134 a samotný Theofilos, srv. HIERON. *Epist.* 92 [=Theophili synodica contra Origenem epistola Hieronymo interpretata] 3. RVFIN. HE XI 23 a THEODORET. HE V 22,3-6, jak vyplynulo z předchozí pozn., líčí explicitě pouze zničení kultovní sochy.

²⁶¹ Jejichž materiál byl prý ovšem využit k dobročinným účelům, srv. SOCRAT. SCHOL. V 16,10-12. I dle SOZOM. VII 15,7 bylo Theodosiem nařízeno καθαίρεθῆναι δὲ τοὺς ἐν Ἀλεξάνδρειᾳ ναοὺς ἀ τὰ οἰκοδομήματα v plurále zmiňuje i EVNAP. *Vit. soph.* VI 11,1 [472 Didot]. Zajímavé jsou i další osudy dvou pohanských obránců Sarápeia, zvláště ve světle informace SOZOM. VII 15,7 τοὺς δὲ ἀνελόντας (sc. τοὺς Χριστιανούς) συγγνώμης τυχεῖν προσέταξεν, ὡς ἂν ῥᾶστα εἰς Χριστιανισμὸν μεταβάλοιεν τὴν εὐεργεσίαν αἰδοῦμενοι. Některé konkrétní případy totiž znovu dokumentují nejednotný přístup

proslulého kultovního centra Kanópu, který si vzápětí přivlastnilo patrně vícero mnišských komunit²⁶².

Eleusis

V roce 396 zničily Alarichovy barbarské hordy chrám v Eleusíně. Nelze tedy přímo říci, že i tento chrám byl zničen křesťany, třebaže Alarich sám se hlásil k arianismu, dle Eunapia za to však byli zodpovědní křesťanští mniši, kteří Alarichovo vojsko provedli Thermopylami²⁶³. Navíc existuje oprávněné podezření, že zde Alarich vlastně jen načal práci, kterou až později dokončili právě mniši a fanatictí křesťané²⁶⁴.

křesťanského prostředí k pohanům. Gramatik Helladios, přestože byl, dle svého žáka, křesťanského historika Sókrata Scholastika, některými oslavován za to, že během bitky zabil devět lidí (SOCRAT. SCHOL. V 16,14), byl totiž později vyznamenán *comitatem primi ordinis* (Cod. Theod. VI 21,1). CAMERON, *Empress*, str. 286 sice upozornil na to, že zákon vydaný v roce 425 dělí od těchto událostí 34 let a že Helladios už později pohanem být ani nemusel, nicméně ačkoli to skutečně vyloučit nelze, sám bych s tím příliš nepočítal (v opačném případě bych ovšem považoval za politování hodné, že bychom neznali bezprostřední příčinu eventuální Helladiovy konverse, protože s dobrovolnou by podle mě příliš počítat nešlo – k používaným formám nátlaku ostatně srv. výše str. 124n. a 129nn.). Cameron navíc tento dojem nadhodil v rámci svého vymezování se proti představě císařovny Eudokie zajímaví se o pohanské intelektuály a svým vlivem jim podobné výhody zajišťující, kteréžto vymezení však nesdílím. Dle Camerona totiž bylo Helladiovo vyznamenání motivováno především tím, že jako jediný ze skupiny tehdejších konstantinopolských učitelů, kteří byli vyznamenáni společně s ním, měl reputaci nejen lokální. Pravdou pak je, že o řeckém gramatikovi Syriánovi, latinském Theofilovi, sofistech Martinovi a Maximovi a právníkovi Leontiovi dnes skutečně nic známo není, případná příslušnost alespoň některého dalšího z nich ke stoupcům tradičních kultů by však samozřejmě byla významným argumentem proti Cameronovi. S případem Helladiovým pak kontrastuje případ jeho bývalého kolegy Pallady, který byl zřejmě zbaven platu a dožíval v chudobě (takto alespoň interpretuje jeho básně zachované v *Anthologii Palatiné* CAMERON, *Palladas and Christian Polemic*, str. 21nn.). Rozdílnost jejich osudů zde nicméně bezpochyby ovlivnilo i to, že první společně s mnoha dalšími z Alexandrie uprchl a žil a působil v Konstantinopoli (srv. SOCRAT. SCHOL. V 16,8-9), kdežto druhý zůstal v Alexandrii, a tedy v dosahu vlivu Theofilova. Tomu by nasvědčovalo i to, že potrestán zřejmě nebyl ani do Itálie uprchnuvší Olympios, je-li pravda, že do Itálie uprchl dobrovolně, respektive vyhnán pouze zázračným hlasem prozpěvujícím v chrámu „haleluja“ (tak SOZOM. VII 15,9).

²⁶² Dle Rufína byl jeho osud tentýž jako osud Sarápeia, srv. RVFIN. HE XI 26 fin.–27, což částečně potvrzuje EVNAP. *Vit. soph.* VI 11,2 [472 Didot], který tentokrát naznačil i pozdější stavbu kostela, a to včetně přítomnosti mnichů, srv. *ibid.* VI 11,8-10 [472-473 Didot]. Další podrobnosti, zejména právě přítomnost zřejmě více mnišských komunit v Kanópu, dodává HIERON. *Transl. Lat. regul. sanct. Pachom.* praef. 1 [PL XXIII col. 65A].

²⁶³ EVNAP. *Vit. soph.* VII 3,5 [476 Didot]. Oproti návrhu HOŠKOVU, *Locorum ad historiam aevi recentioris antiquitatis classicae spectantium explanationes tres*, str. 70n. považovat Eunapiovu zprávu za odkazující nikoli ke křesťanským mnichům, ale černě odděným Thrákům, jsem myslím tradiční interpretaci obhájil v článku PRCHLÍK, *Who Guided Alaric through Thermopylae?* Nejen profesorovi Hoškovi se ovšem příliš nezamlouvala představa křesťanských mnichů spolupracujících s ariánem Alarichem, kterýžto rozpor se někteří moderní badatelé snažili vyřešit zase tím, že i dotyčné mnichy prohlásili za ariány. Tak se domníval HERTZBERG, *Die Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Römer*, III, str. 393n. pozn. 55, že šlo o mnichy z Konstantinopole a Asie, zatímco DEMOUGEOT, *Division*, str. 167 pozn. 254 je prohlásila za ariány bez jakéhokoli vysvětlení (respektive připisovala takové tvrzení Eunapiovi, ten však příslušnost mnichů blíže neupřesňuje). Alespoň takového vysvětlení, s kterým operoval Hertzberg, však zapotřebí je, protože domácí mniši ariány téměř jistě nebyli, máme-li věřit Sókratem poddanému ujištění, že do Illyria arianismus téměř nepronikl, které dával zhruba o patnáct let dříve thesalonický biskup Acholios Theodosiovi, který se jím chtěl nechat pokřtít, a proto se zajímal, jakého je on sám vyznání, k čemuž srv. SOCRAT. SCHOL. V 6,5. Jiní pak Eunapiovo svědectví rovnou odmítli, srv. např. SCHMIDT, *Geschichte der Deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung: Die Ostgermanen*, str. 429 pozn. 3 nebo PASCHOUD, *Zosime*, III 1, str. 93, přičemž druhý z nich viděl možné vysvětlení v tom, že sami Gótové se údajně za mnichy převlékali, aby oklamali místní obyvatelstvo (o čemž nás ovšem informuje též Eunapios, srv. EVNAP. frag. 55 [FHG IV pp. 38sq.]).

²⁶⁴ DEMOUGEOT, *Division*, str. 167 s pozn. 256 totiž aplikovala (v poněkud rozvedené podobě) i na

Marneion v Gaze

Velmi dobře zdokumentovaným případem je zničení Marneia v Gaze, a to díky vylíčení života tamního biskupa Porfyria Markem Diákonem. Když tento biskup roku 395 do Gazy dorazil, bylo křesťanů ve městě minimum. Přes dílčí úspěchy v získávání dalších²⁶⁵ viděl Porfyrios právě v existenci Marneia hlavní překážku pro svou práci. Jeho intervence na císařském dvoře zpočátku uspěla jen částečně²⁶⁶, nakonec se mu však podařilo dosáhnout vojenského zásahu²⁶⁷, během něž nejen bylo Marneion zcela zdevastováno²⁶⁸ a jeho stavební materiál navíc zneuctěn²⁶⁹, ale vojáci dokonce prohledávali pohanská obydlí a zabavovali pohanské sochy a literaturu, což obojí bylo vzápětí zničeno²⁷⁰. Následkem tohoto násilí pak sice určitý příliv nových věřících nastal²⁷¹, Porfyriova očekávání se však nenaplnila – nový kostel mu zel prázdnotou²⁷².

tyto události postřeh SCHMIDTŮV, *Geschichte der Wandalen*, str. 81 týkající se rabování Říma v roce 455 Geiserichovými Vandaly. Ti totiž (a dle Demougeot barbaři obecně) kamenné stavby pouze rabovali, ale nikoli záměrně ničili, protože jediným prostředkem, který k tomu měli k dispozici, tedy založením požáru, toho stejně nemohli dosáhnout. K tomu srv. i Schmidtovu (str. 81n.) polemiku s pozdními prameny, které o ničení římských budov Geiserichem hovoří.

²⁶⁵ Podrobnější výklad k této pasáži viz MARKSCHIES, *Mezi dvěma světy*, str. 58.

²⁶⁶ MARC. DIACON. *Vit. S. Porphyrii*. 26–27.

²⁶⁷ A to i přes nechuť císaře Arcadia (srv. MARC. DIACON. *Vit. S. Porphyrii*. 41), jehož k povolení zásahu musela přemluvit císařovna Eudoxia (MARC. DIACON. *Vit. S. Porphyrii*. 42–49). HARL, *Sacrifices*, str. 15 tuto pasáž vykázal do oblasti téměř určité hagiografické fikce, zatímco VON LASAULX, *Der Untergang des Hellenismus*, str. 116 viděl souvislost s *Cod. Theod.* XVI 10,18 právě na ochranu chrámových budov (k němuž srv. výše str. 25 s pozn. 154), v čemž s ním souhlasili GRÉGOIRE – KUGENER, *Porphyre*, str. LXVIII s pozn. 1. Dle mého názoru však tito druzí nemají pravdu, protože *Cod. Theod.* XVI 10,18 je Honoriovi, zatímco soudobá legislativa Arcadiova tak tolerantní nebyla (srv. výše str. 25), nesouhlasím však ani s Harlem, protože hagiograf sám uvádí pro mě velmi věrohodnou motivaci Arcadiovy zdrženlivosti, Gaza totiž byla městem dosti vzorných daňových poplatníků. Akci samotnou pak dostal na starost jakýsi Kynégios, přičemž se samozřejmě objevil návrh považovat jej za příbuzného výše (str. 164) zmíněného Materna Cynegia.

²⁶⁸ MARC. DIACON. *Vit. S. Porphyrii*. 66–70. Je však zajímavé, že Porfyrios sám zakázal věřícím, aby se ničení účastnili, srv. *ibid.* 65. Během devastace byl svým kolegou zabit jeden vojenský tribun, který nad takovým počínáním vyjádřil lítost, srv. *ibid.* 70.

²⁶⁹ Mramor byl totiž použit jako dlažba, a to i z těch míst původního chrámu, do kterých neměly přístup ženy. Ty obzvláště zbožné se proto potom této dlažbě vyhýbaly, srv. MARC. DIACON. *Vit. S. Porphyrii*. 76. K tomu pak dodal MARKSCHIES, *Mezi dvěma světy*, str. 59, že takové jednání zřejmě nebylo nikterak výjimečné, a to odvolává se na to, že „nové vykopávky v maloasijské Afrodísiadě a na jiných místech přinesly archeologické důkazy o této očividně široce rozšířené praxi“. Aniž bych chtěl zpochybňovat myšlenku samu, musím bohužel poznamenat, že Markschiešův odkaz na TROMBLEYHO, *Christianization*, II, str. 66–73 v tomto smyslu neuspokojí, protože na dotyčném místě tento pouze líčí postupnou a pomalou christianisaci obyvatel silně pohanské Afrodísiady, zmiňuje zboření Afrodítea a pokouší se jej datovat, nicméně o sekundárním využití jeho stavebního materiálu neříká nic.

²⁷⁰ MARC. DIACON. *Vit. S. Porphyrii*. 71. Sochy byly částečně spáleny a částečně naházeny do bláta (ve formulaci τὰ μὲν πῦρὶ παρεδίδοντο, τὰ δὲ εἰς βόρβορον ἐπίπτοντο nenacházím oporu pro tvrzení SAREFIELDHOVO, *Bookburning*, str. 86, že byly „burned in bonfires, the remnants cast into public latrines“, byť v praxi to možná právě tak mohlo proběhnout). K povaze a osudu zabavované literatury srv. níže str. 175 a tamtéž v pozn. 314.

²⁷¹ MARC. DIACON. *Vit. S. Porphyrii*. 72. Námitky některých křesťanů, že nové věřící, obrácené nikoli upřímně, ale ze strachu z takového násilí, by Porfyrios neměl přijmout, tento odmítl, srv. *ibid.* 73.

²⁷² Srv. MARC. DIACON. *Vit. S. Porphyrii*. 93. K významu Marneia srv. i HIERON. *Epist.* 107,2, kde je jeho eliminace jmenována mezi triumfy křesťanství společně s alexandrejským Sarápeiem.

Poslední egyptské chrámy

O Ísidinu chrámu v Menúthidě nedaleko Alexandreie už několik zmínek padlo²⁷³, zde je možné dodat, že i ten byl koncem 5. stol. jakousi trestnou výpravou zbořen a inventář zničen částečně na místě a částečně v Alexandrii, samozřejmě s obligátním veřejným zesměšňováním²⁷⁴. V roce 537 nechal Iustinianus zbořit chrámy na ostrově Fílaí, kde kromě Římanů obětovali i barbarští Blemmyové a Nobatové²⁷⁵. Nejpozději se s ničením pohanských svatyň setkáváme v roce 620, kdy je ještě měl nacházet a ničít patriarcha Androníkos²⁷⁶.

Chrámů římského Capitolia

Z jednoho místa u Prudentia by se zdálo, že už před začátkem 5. stol. byly z vůle křesťanských císařů zbořeny capitolské chrámy, tedy chrám Iova Capitolského, případně Iunony Monety a boha Veiova²⁷⁷. Množství jiných pramenů to však ohledně prvně jmenovaného při nejmenším nepotvrzuje, byť to žádný z nich vysloveně nevyvrací²⁷⁸. Druhou možností, jak danému místu u Prudentia rozumět, je netrvat na vazbě mezi Capitoliem a zničenými chrámy, která ostatně není gramatická, ale logická, a považovat je za odkaz obecně k chrámům zbořeným křesťanskými císaři. Sám bych nicméně preferoval první možnost s tím, že Prudentius zveličuje nějakou partikulární škodu, kterou capitolské chrámy už v jeho době utrpěly. Zprávu o rabování římských chrámů obecně v souvislosti s porážkou Eugeniovy usurpace máme i odjinud²⁷⁹.

²⁷³ Srv. výše str. 104 v pozn. 311 a str. 149n.

²⁷⁴ Srv. ZACHAR. MYTILEN. *Vita Severi* p. 27-35 [POr II].

²⁷⁵ PROCOP. CAES. *Bell. Pers.* I 19,35-37. K situaci zde srv. i výše str. 75n. s pozn. 150 a str. 149.

²⁷⁶ *Synaxarion Aethiopicum* dies XXII mensis Genbot [POr XLVII fasc. 3 n. 211 p. 315]. Jelikož byl tento text publikován až v roce 1997, odkazovali badatelé dříve na RENAUDOTIA, *Historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum*, str. 155, který se odvolával zřejmě právě na něj, respektive na obsáhlou zprávu, již o něm prý předal Ludolphus Danielu Papebrochioví. Sám Renaudot však této informaci nevěřil.

²⁷⁷ PRUDENT. *Apotheos.* 444-446 ipsa suis Christum Capitolia Romula maerent/principibus lucere Deum, destructaque templa/imperio cecidisse ducum a srv. i výše str. 88 v pozn. 228 nepřilíš důvěryhodnou zprávu Hieronymovu.

²⁷⁸ Zřejmě jen krátce před Prudentiem a v Římě píšící Ammianus Marcellinus zmiňuje tento chrám dvakrát (AMM. MARC. XVI 10,14; XXII 16,12), a to bez jakéhokoli náznaku, že utrpěl nějaké násilí. Totéž pak platí i pro jednu zmínku Ausoniovu (AVSON. *Ord. nobil. urb.* 19,17). Na počátku 5. stol. nechal z dveří chrámu strhnout zlaté pláty Stilicho (k čemuž srv. níže str. 197n.), z čehož sice nutně neplyne, že chrám v tu chvíli ještě stál zcela neporušen, ale zcela rozbořen jistě též nebyl. Na Geisericha pak zbyla přinejmenším polovina pozlacené bronzové střechy, kterou nechal odvést do Karthága a pro niž měl pramen této zprávy, PROCOP. CAES. *Bell. Vand.* I 5,4, stále jen slova chvály: μάλιστα μεγαλοπρεπές τε καὶ θαύματος πολλοῦ ὄξιον διεφαίνετο. I později budil výstup na Capitolium úžas, srv. CASSIODOR. *Var.* VII 6,1, a ještě byzantskému vojevůdci Narsovi stálo v roce 571 za to způsobit na Capitoliu nějakou škodu, kvůli evidentně vadné formulaci pramene však pro mě blíže nespecifikovatelnou, srv. *Excerpta Sangallensia* 713-714 [*Chronica minora* I, p. 336] p. c. Iustini Aug. III anno. de Neapolim egressus Narsis ingressus Romam et deposuit palatii eius statuas et Capitolium (je-li accusativ Capitolium použit chybně místo ablativu odlukového, pak by Narsés odstranil z Capitolia ještě nějakou sochu či sochy).

²⁷⁹ Srv. ZOS. V 38,2 a výše str. 148n. v pozn. 153 k mému přístupu k této zprávě. Níže str. 179 v pozn. 335 dále srv. mylné přesvědčení Prideauxovo o zničení Apollónova chrámu na Palatinu Stilichonem

Chrám bohyně Caelestis v Karthágu

Zajímavý je osud chrámu bohyně Caelestis v Karthágu. V roce 399 se totiž v tomto městě objevili Honoriovi *comites* Iovius a Gaudentius a chrám nechali uzavřít. Reakce místních pohanů však zřejmě byla nečekaně rasantní, a tak se Honorius raději uchýlil k drobným ústupkům²⁸⁰. V roce 407 či 408 zřejmě proběhla jakási demonstrační akce, během níž kartháginský biskup Aurelius v doprovodu svých kleriků do chrámu vstoupil, umístil do něj stolec a usedl na něj, chrám jako takový však ještě přežil. Hned v roce 421, poté, co se objevilo jakési proroctví, že se má navrátit svému původnímu účelu, však už byl tribunem Ursem srovnán se zemí a celý okrsek přeměněn v pohřebiště²⁸¹.

Poslední západní svatyně na Monte Cassinu

Velmi slavná je též událost roku 529, totiž založení kláštera na Monte Cassinu Benedictem z Nursie. I on totiž nejprve musel zničit pohanskou svatyni²⁸² tamtéž, o reakci pohanů v okolí, byla-li jaká, nám však prameny bohužel neříkají nic²⁸³. Že v okolí ještě mnoho pohanů bylo, se ovšem z jednoho z pramenů dovídáme, avšak až ve chvíli, kdy se vlivem Benedictovým údajně obrátili ke křesťanství²⁸⁴.

Nejisté případy

V některých případech zase není zcela průkazné křesťanské zavinění, jako v případě dalšího proslulého chrámu klasické antiky, totiž Diova v Olympii, o němž

a str. 198 v pozn. 433 možná případnější Cumontovo o jeho zničení svatyně Hekatiny.

²⁸⁰ Srv. výše str. 25.

²⁸¹ Tato rekonstrukce je návrhem BRAUNOVÝM, *Quodvultdeus*, I, str. 70nn., který kromě QVODVULTDEVS *Liber de promissionibus* III 41 a 44 vycházel ještě z AVGVSTIN. *De civ. Dei* XVIII 54, ovšem kromě průběhu oné demonstrační akce Aurelievy, kterou Braun považoval za transformaci chrámu v kostel. S tím však podle mě oprávněně nesouhlasil HANSON, *Transformation*, str. 262n., který namítal jednak, že chrám jako takový stál mimo město a obklopen jinými chrámy, a tudíž se na pravidelně používaný kostel ani nehodil, že Quodvultdeus nezmínil, že by v něm Aurelius světil mši, a že Ursus by jej pravděpodobně nemohl zbořit, kdyby v tu chvíli byl standardním kostelem. Své námitky podpořil i postřehem, že účelem Quodvultdeova líčení byl především nápis, který měl Aurelius v chrámu objevit, totiž AVRELIVS PONTIFEX DEDICAVIT, který měl Quodvultdeus považovat za zázračnou předpověď (Hanson se ovšem vyhnul specifikaci, čeho, přičemž se ovšem samozřejmě nabízí, že vysvěcení chrámu biskupem Aureliem, tedy po jeho přeměně na kostel – tento slabý bod jeho konstrukce však prozatím pomíjím). Braun však naopak zřejmě správně poukazyval na informaci SALVIAN. *De gubern. Dei* VIII 2, který zřejmě naznačuje pravý důvod konečného osudu chrámu, křesťanství Karthágiánů prý totiž začalo být penetrováno prvky kultu bohyně Caelestis.

²⁸² Komu byla tato svatyně zasvěcena, je otázkou, GREGOR. MAGN. *Dialog*. II 8,10-11 výslovně mluví o Apollónovi, jehož jméno zdůrazní celkem třikrát. Naproti tomu MARCVS CASSINENSIS *Carm. de Sanct. Benedict.* vers. 4 et 22 [PL LXXX col. 183C et 184C] dvakrát zmiňuje Iova. Druhému za pravdu dává i CIL X 5160 vers. 3. Zde však můžeme tuto otázku pominout a spokojit se s tím, že pohanská svatyně to byla každopádně.

²⁸³ GREGOR. MAGN. *Dialog*. II 8,12 totiž informuje pouze o reakci poškozeného démona.

²⁸⁴ K čemuž srv. výše str. 109.

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

víme pouze, že za vlády Theodosia II. shořel²⁸⁵. Jindy, jako v případě posvátného okrsku v syrských Gabalech, je v prameni zdůrazněno, že zbořen byl až po obrácení místního obyvatelstva a s jeho pomocí²⁸⁶. A ještě jindy, jako v případě efeského Artemisia, není jisté, že bylo zničeno²⁸⁷.

Stejně nejisto je, kdy přesně a z jakého důvodu někdo v Tomidě v Moesii pečlivě zakopal sochu hadího boha Glykóna, jehož kult propagoval Lúkiánův současník Alexandros z Abónúteichu²⁸⁸, a dalších 23 soch představujících další božstva, shromážděných zřejmě z důvodů kultických, nejspíše tedy v nějakém chrámu, než že by se jednalo o uměleckou sbírku. Jako pravděpodobné se jeví, že sochy měly být později vykopány a znovu užívány, nakonec však došlo jen k tomu prvnímu a až v moderní době. Křesťané 4. stol. jsou nicméně jen jednou z možností, kdo mohl případný chrám či chrámy ohrožovat²⁸⁹, ovšem svědčí pro ně i jedna nepřímá indicie²⁹⁰.

A velmi nejistým případem je chrám Iunony Luciny na římském Esquilinu, který byl možná stržen papežem Sixtem III. (432-440) a jeho sloupy použity k výzdobě basiliky Santa Maria Maggiore, nicméně problém tkví navíc oproti předchozím případům i v tom, že tuto informaci nacházím pouze v sekundární literatuře, aniž je řádně podložena odkazem na prameny či jinak zdůvodněna²⁹¹.

²⁸⁵ Srv. *Scholia in Lucian. Rhetor. Praecept.* 9 καὶ διήρκεσεν ... μέχρι τοῦ μικροῦ Θεοδοσίου· ἐμπρησθέντος γὰρ τοῦ ἐν Ὀλυμπίᾳ ναοῦ ἐξέλιπε καὶ ἡ τῶν Ἥλειων πανήγυρις a *ibid.* διήρκεσε μέχρι τοῦ μικροῦ Θεοδοσίου, ὃς Ἀρκαδίου υἱὸς ἦν, τῶν χρόνων. τοῦ δὲ ναοῦ τοῦ Ὀλυμπίου Διὸς ἐμπρησθέντος ἐξέλιπε καὶ ἡ τῶν Ἥλειων πανήγυρις καὶ ὁ ἀγὼν ὁ Ὀλυμπικός, v čemž nevidím oporu pro tvrzení ZIEHENOV, *Olympia*, sl. 40, že chrám nechal spálit sám císař, byť to asi lze považovat za pravděpodobné (srv. výše str. 29 k jeho zákonu proti chrámům, zatímco k ukončení her jako takových srv. výše str. 23).

²⁸⁶ Srv. THEODORET. *Hist. relig.* 28,5.

²⁸⁷ Výše str. 161 v pozn. 231 citovaná poznámka *in Epheso artem Midiae nudavit* (sc. Ióánnēs Chrýstostomos) (PROCLVS CONSTANTINOPOL. *Orat.* XX [*Laud. S. Ioann. Chrysost.*] 3 [PG LXV col. 832B]) byla nejprve VON LASAULXEM, *Der Untergang des Hellenismus*, str. 117 významově spojena s následující *in Phrygia matrem quae dicebatur deorum sine filiis fecit* a vykládána tak, že Ióánnēs zničil všechny ještě stojící chrámy Velké matky v Efesu a ve Frygii. K pravděpodobnější skutečnému významu však srv. BENNDORF, *Zur Ortskunde und Stadtgeschichte von Ephesos*, str. 104 pozn. 1, kde je citována jednak Kukulova emendace na *in Epheso Artemida enudavit* a jednak osobní dobrozdání Gelzerovo k věci, dle něž je tato emendace „glänzend“, ale divil se tomu, že o počín, který srovnával s Theofilovou akcí proti Sarápeiu (srv. výše str. 164n.), nejsme odjinud informováni. Proto se přikláněl spíše k tomu, že Ióánnēs byl, jak ostatně měl ve zvyku, pouze inspirátorem místních mnichů (k čemuž srv. výše str. 160 s pozn. 231).

²⁸⁸ Jenž byl současně i stoupencem Apollónia z Tyan a odpůrcem filosofie Epikúrovy, jehož Κόριαι δόξα proto dle LVCIAN. *Alexand.* 47 demonstrativně spálil na agorě.

²⁸⁹ Srv. CANARACHE – ARICESCU – BARBU – RĂDULESCU, *Tezaurul de sculpturi de la Tomis*, str. 149nn. (anglické resumé rumunského textu). Skryš byla odhalena při stavebních pracích a poté podrobena záchrannému archeologickému výzkumu, nicméně protože půda nad ní už byla odstraněna, nebylo lze zjistit, s jakou původní budovou či místem souvisela. Umělecká úroveň většiny soch není příliš vysoká. Vyrobeny byly zřejmě v severovském období a utrpěly nejspíš už během vpádu Gótů v roce 269, čemuž archeologové připisují známky poškození.

²⁹⁰ Dle ŠAŠEL KOS, *Draco and the Survival of the Serpent Cult*, str. 184nn. totiž právě během 4. stol. zmizel z oblasti Balkánu kult boha Glykóna, k němuž ostatní hadí kultury tamtéž zachované i v dalších staletích nemají vazbu.

²⁹¹ A sám současně nejsem schopen tyto prameny dohledat, v *Lib. pontif.* 46,3 je pouze zmíněno

Volně stojící sochy

Nejen chrámy a jejich vybavení však byly trnem v oku křesťanských císařů i misionářů, v ohrožení byly samozřejmě i volně stojící a s tradičními kulty spojené sochy. Čestná Praetextatova coby *pontifika maxima* však ještě byla Vestálkami vztyčena, a to i přes nepřízeň doby²⁹². Celkem známým jevem samozřejmě jsou kříže vyryté do čel soch, jakýsi doprovodný věnovací nápis, kterým zřejmě svůj výtvar na čele Artemidině opatřil efeský křesťan Démeás, je ale spíše kuriozitou²⁹³. Na apotropaické sochy měl spadeno zejména Honoriův spoluvládce Constantius III. V jediném roce své vlády, tedy 421, je totiž nechal zničit jak na Sicílii²⁹⁴, tak v Thrákii²⁹⁵. Sochy v chrámu ve vesnici Pleuit pokácel jednu přes druhou a zničil i archimandrita Sinúthios, chrám samotný však

založení basiliky a vypočten seznam Sixtových darů, zatímco jakési *columnae porphyreticae* jsou zmíněny *ibid.* 46,5 jako součást *confessio beati Laurenti martyris*. Pokud jde o sekundární literaturu, nejrenomovanějším autorem, u nějž zmínku nacházím, je BENKO, *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, str. 164, který ovšem o stržení chrámu nemluví, ale pouze o tom, že basilika měla, dle nespécifikované tradice, být konkurencí stále římskými ženami navštěvovanému chrámu Iunoninu. DEVORE, *Walking Tours of Ancient Rome: A Secular Guidebook to the Eternal City*, str. 222 k tomu navíc dodává právě to, že chrám byl stržen Sixtem, ale o sloupech tvrdí pouze neurčitě, že jsou „*stolen from classical buildings*“. Velmi zaslíbeně, ovšem až na absenci odkazů na prameny, působí výklad HAGER, *The Basilica of Summer Snows*, <http://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=5814>, která vysvětluje i možný vztah Sixtovy basiliky k předchozí legendou opředené Liberiově a uvádí všechny zde probírané detaily, tedy údajné fungování chrámu i v době pozdního imperia, Sixtův pravděpodobný úmysl Iunonin kult Mariiným nahradit a sloupy pocházející z Iunonina chrámu.

²⁹² Okolnosti celé aféry plynou ze SYMM. *Epist.* II 36, v níž její autor vysvětluje svůj nesouhlas s návrhem Vestálek žádajících kolegium pontifiků o povolení vztyčit po jeho smrti sochu na paměť právě Praetextatovu. BLOCH, *A New Document of the Last Pagan Revival*, str. 217n. v tom sice viděl projev Symmachovy úcty k tradici, MATTHEWS, *Symmachus*, str. 192 s pozn. 111 však upozornil, že kromě *longae aetatis usus* se Symmachus odvolává i na *condicio temporis praesentis* (36,2) a že především varuje před tím, *ne res iusto orta principio breui ad indignos per ambitum perueniret* (36,3), protože si dle tohoto badatele nejspíše byl velmi dobře vědom situace, v níž se pohanství jeho doby vynachází. Této interpretaci Symmachovy motivace dávám přednost i před pohledem O'DONNELLOVÝM, *Demise*, str. 76n., dle nějž byl Symmachus naopak pouze stejně v situaci neorientován jako Praetextatus ve chvíli, kdy organizoval odpor v kause Victoriina oltáře (k čemuž v O'Donnellově pojetí srv. výše str. v pozn. 19), pročež považoval za hlavu pontifikálního kolegia stále císaře, jenž jím ovšem už nebyl z důvodu, k němuž srv. výše str. 19 s pozn. 101. Symmachova varování však byla nakonec oslyšena a socha Vestálkami vztyčena, k čemuž srv. *CIL VI 2145 = ILS 1261*.

²⁹³ Srv. nápis publikovaný BENNDORFEM, *Zur Ortskunde und Stadtgeschichte von Ephesos*, str. 103 [Δαίμ]ονος Ἀρ[τέμιδος] καθελών | ἀπατήλιον εἶδος | Δημέας ἀτρεικής | ἄνθετο σῆμα τόδε | εἰδώλων ἐλατήρα | θεὸν σταυρὸν τε | γερόρων, νικοφό|ρον Χριστοῦ σύν|βολον ἀθάνατον. Datace ale není příliš konkrétní: „*jünger als das fünfte Jahrhundert*“.

²⁹⁴ Srv. OLYMPIODOR. THEB. frag. 15 [FHG IV p. 60], který o ní hovoří jako o ἄγαλμα a tvrdí, že byla kdysi zasvěcena k ochraně před ohněm Aitny a přeplavením barbarů na Sicílii. Svůj účel měla splnit krátce před osudným rokem, kdy zabránila právě v přeplavení na Sicílii Alarichovi, zatímco po jejím odstranění (ὑστερον) byla dle Olympiodóra Sicílie zasažena jak ohněm z Aitny, tak i barbary. Zajímavým detailem je i to, že vlastní stržení provedl nikoli státní úředník, ale Asklépios, označený Olympiodórem jako ὁ τῶν ἐν Σικελίᾳ κτημάτων Κωνσταντίνου καὶ Πλακιδίας διοικητής, aniž je ovšem explicitě řečeno, že by mu to právě císařský pár nařídil. Vzhledem k tomu, co je řečeno v násl. pozn., však přinejmenším se zpětným schválením počítat lze.

²⁹⁵ Srv. OLYMPIODOR. THEB. frag. 27 [FHG IV p. 63], dle nějž se jednalo o tři stříbrné ἀνδριάντες, zasvěcené opět k odvracení barbarů. Olympiodóra o celé akci informoval Valerianus, ἐν τῇ Θράκῃ ἄρχων, jehož Constantius tentokrátě výslovně odstraněním pověřil. I zde se ovšem následek brzy dostavil, už po několika dnech vtrhli do Thrákie Gótové a o málo později pronikli do Illyrika i samotné Thrákie Hunnové a Sarmaté.

tuto návštěvu zřejmě ještě přečkal bez úhony²⁹⁶. A o sochách ukradených z domu Gesia z Pánopole už řeč byla²⁹⁷.

Posvátné okrsky

Z franské Gallie druhé poloviny 6. stol. je zase znám případ likvidace zřejmě posvátného okrsku na vršku nedaleko Augusty Treverorum, obsahujícího několik soch menších a jednu obrovskou, Dianinu, a to jediným doloženým západním stylitou, Langobardem Vulfilaichem²⁹⁸.

Pohřebiště

Ani pohanská pohřebiště nebyla zcela mimo nebezpečí, byť v následujícím případě nebyla motivace k poškození jednoho z nich náboženská. V jedné vesnici v okolí Ankýry použili koncem 6. stol. místní vesničané poklop sarkofágu, v němž byli pohřbeni dávní pohané, coby kád' na vodu. Toho prý využili nečistí duchové a posedli vše v okolí. Vesničané proto požádali o pomoc asketu Theodóra ze Sykeónu, který se koncem 6. stol. stal na čas biskupem v Anastasiopoli v Galatii, který duchy nejen vymýtil, ale zakázal vrátit poklop na původní místo, takže jako kád' na vodu sloužil i nadále²⁹⁹.

Posvátné stromy

Terčem misionářů se stávaly samozřejmě i přírodniny, které byly předmětem úcty pochopitelně především na venkově. Proto např. proslul v 5. stol. ve Frygii a Bithýnii poustevník Hypatios tím, že kácel a páčil posvátné stromy či cokoli jiného, co bylo předmětem uctívání, zatímco jeho πατήρ Iónás předtím takto christianisoval Thrákií³⁰⁰. V 6. stol. se zase odehrála dramatická scéna poblíže lykijské vesnice Plakómy, kde prastarý posvátný cypřiš odmítli pokácet zděšení vesničané, a tak se toho musel ujmout

²⁹⁶ BĚSA *Vita Sinuthii* 83–84 [CSCO 129/Copt. 16 p. 23 = MSHEC I p. 45–46]. Ke snaze pohanů mu v tom za pomoci magických knih zabránit srv. níže str. 175 s pozn. 315.

²⁹⁷ Srv. výše str. 152.

²⁹⁸ Srv. GREGOR. TVRON. *Libr. hist.* VIII 15. Menší sochy prý rozbil Vulfilaich sám, velkou Dianinu naopak nešlo ani za pomoci místních obyvatel, které k tomu svými plamennými kázáními přiměl, ani strhnout, nicméně pomohla opět modlitba v kostele, po níž prý socha spadla v podstatě sama a mohla být zničena. Bohyně se pak sice ničiteli pomstila sesláním neštovic, ty však vyléčil olej z basiliky sv. Martina, kterým si Vulfilaich namazal tělo, za kterýmžto účelem se zavřel v basilice a před oltářem se vysvlékl do naha.

²⁹⁹ ELEVSIVS GEORGIVS DICTVS *Vita sancti Theodori Siceotae* 118.

³⁰⁰ CALLINICVS *Vita Hypatii* 30,1–2. Hypatios však, zdálo by se alespoň z podání hagiografova, nebyl co do výsledku tak úspěšný, protože zatímco Iónás ήμέρωσε την Θράκην καὶ χριστιανοὺς ἐποίησε, on sám dosáhl pouze toho, že λοιπὸν κατὰ μέρος χριστιανοὶ γεγόνασιν. FOWDEN, *Bishops*, str. 76 a CHUVIN, *Chronicle*, str. 80 k tomu poznamenali, že Hypatiova činnost pravděpodobně neměla oporu v zákonech a byla prováděna na vlastní pěst.

archimandrita místního kláštera Níkoláos osobně³⁰¹.

Ničení oltářů, chrámů a kácení posvátných stromů bylo součástí i výše popsané misijní činnosti vedené za vlády Iustinianovy v Malé Asii Ióannem z Efesu³⁰².

Stavby nenáboženského charakteru

Že chrámy, eventuálně další náboženské stavby či přírodniny byly terčem násilí motivovaného negativním vztahem k sobě samým, bylo lze očekávat, méně jasná však je situace staveb a památek nenáboženského charakteru. Výše referované zákony na jejich ochranu³⁰³ dávají tušit, že i vůči nim k takto negativně motivovanému násilí docházelo, Honorius totiž zmiňuje kohosi, kdo se snaží bourat publicorum operum ornamenta pod záminkou, že to nařizují platné zákony³⁰⁴, čímž jsou jistě myšleny zákony protipohanské. Naopak Maiorianus, když svým úředníkům bourání veřejných staveb nařizovat zakazuje, uvádí jako důvody, které je zřejmě k takovému postupu měly vést aut propter publicam alterius operis constructionem aut propter desperatum reparationis usum (*Nov. Maior.* 4).

Literárních zpráv bohužel mnoho nenacházím, jednu zmínil Richard Mollweide, totiž o divadle v Arelate, které měl v roce 446 zničit diákon Cyrillus pověřený biskupem Hilariem, dle tohoto badatele v rámci intolerance vůči pohanství, což je ovšem aspekt, který sám v prameni postrádám³⁰⁵. V Theodorichově Římě byly veřejné stavby (a to nejspíš včetně chrámů) olupovány o svou výzdobu, a tedy zřejmě spíše z nenáboženských důvodů, byť vyloučit je nelze³⁰⁶.

Quasiliterární památky

Na pomezí mezi hmotnými památkami a literaturou je možno zmínit zničení díla sice literárního, ale ve formě monstrosního nápisu vyrytého do zdi portiku ve městě Oinoandě v Lykii. Nápis sugestivně shrnující hlavní body Epikúrovy filosofie nechal

³⁰¹ *Vita Nicolai Sionitae* 15–18 [p. 12–15 Anrich]. Ačkoli jej o to prý vesničané sami žádali, nesmlčuje hagiograf ani to, že οὐ γὰρ ἐπέιθοντο πάντες, ὅτι τοιοῦτον ξύλον ἱερὸν ὑπάρχοντα μέλλει κόπτεσθαι. Dle ROBERTA, *Villes et monnaies de Lycie*, str. 197nn. byl tento cypřiš zasvěcen Artemidě.

³⁰² Srv. IOANN. EPHESES. *Comm. de beat. orient.* 43 [POr XVIII p. 659].

³⁰³ Kontext jejich vydání srv. výše str. 25 a 30 a k tomu i str. 19 s pozn. 105.

³⁰⁴ Srv. *Cod. Theod.* XVI 10,15 = *Cod. Inst.* I 11,3 ne sibi aliqua auctoritate blandiantur, qui ea conantur euertere, si quod rescriptum, si qua lex forte praetenditur.

³⁰⁵ Sám MOLLWEIDE, *Die Entstehung der Ciceroexcerpte des Hadoard*, str. 285 ovšem tuto zprávu zmínil bez odkazu k prameni, ale snad jím je HONORAT. MASSILIENS. *Vit. S. Hilarii* 20, kde je ovšem o Cyrillovi řečeno, že byl basiliscis praepositus construendis a při popisu toho, jak se činil, se objevuje i spojení fidei opera nudans loca luxuriae, ale o pohanství jako takovém nic.

³⁰⁶ Srv. CASSIODOR. *Var.* III 31,4 aes praeterea, non minimum pondus, et quod est facillimum direptioni, mollissimum plumbum, de ornatu moenium referuntur esse sublata, quae auctores suos saeculis consecrarunt.

III, Příklad netolerantního chování k pohanům

coby její propagaci ve 2. stol. n. l. na veřejně přístupném místě vyrýt Epikúrov vášnivý stoupenec Díogenés z Oinoandy. Nápis považovaný za největší antický³⁰⁷ byl zničen v polovině 4. stol. a křesťané jsou samozřejmě hlavními podezřelými³⁰⁸, s čímž se i přes hlasy upozorňující na jiné možné příčiny³⁰⁹ ztotožňují.

Literatura

Otázka, zda byla likvidována pohanská literatura jako taková, je sice sporná, nicméně jakousi typologii spisů křesťanským státem ohrožovaných každopádně, lze zařadit bez obav.

Magické knihy

Celkem očekávatelně byly christianisovaným státem nejvíce ohroženy spisy magické³¹⁰, z literatury však známe nejprve případy, kdy proti nim vystoupili představitelé církve, jako už na začátku 4. stol. biskup Makedonios z Mopsuestie, který spálil knihy výslovně označené jako čarodějnické a vlastněné bývalým biskupem Paulinem³¹¹. Že však po magických spisech brzy aktivně pátraly i státní orgány, dosvědčuje Ióannés Chrýsostomos. Příhodu, kterou sám zažil, situuje do Antiocheie (ἐν τῇ πόλει τῇ ἡμετέρῃ) doby svého dětství (τότε δὲ ἔτι μειράκιον ἦμην) a motivuje ji tyrannovým podezřením (τυράννων ὑποψία), takže se nabízí, že může souviset s Valentovými antiochejskými procesy z let 371-372³¹². Jelikož však jako datum

³⁰⁷ Srv. název projektu *Deutsches Archäologisches Institut „Oinoanda and the Biggest Inscription of the Ancient World“* (podrobnosti na http://www.dainst.org/index_8097_en.html).

³⁰⁸ Podezření vyslovili zřejmě CHILTON, C. W., *Diogenes of Oenoanda, The Fragments. A Translation and Commentary*, London/New York 1971, str. XXVIII. [*non vidí*, orientují se jen z ne zcela průhledných referencí SAREFIELDVÝCH, *Bookburning*, str. 138n.] a zcela jistě SMITH, *Thirteen new fragments of Diogenes of Oenoanda*, str. 10 s pozn. 7 a ALBERTO GRILLI, z jehož dopisu z 28. února 1972 Smith tuto domněnku převzal.

³⁰⁹ Dle SAREFIELDA, *Bookburning*, str. 138n. by neměla být vylučována ani možnost, že se nápis rozdrobil působením přírodních sil, či ho zničil někdo jiný.

³¹⁰ K jejich neopominutí protipohanskou legislativou srv. výše str. 26 výklad ke *Cod. Theod.* IX 16,12. Motivaci vystupování proti nim vysvětluje SPEYER, *Büchervernichtung*, str. 130 tím, že už Nový zákon počítá s tím, že bohu nepřátelské síly sice byly Kristovým zmrtvýchvstáním poraženy, ale proti bohu i lidem nadále bojují. K těmto silám patřila ve vnímání křesťanů samozřejmě i pohanská božstva. Nový zákon, respektive *Act. apost.* 19,13-20, současně předurčoval i budoucí osud magických spisů (srv. ostatně níže str. 187 s pozn. 382 odkaz Augustinův právě na tento příklad), a to vylíčením zřejmě nejstaršího „knižního autodafé“ způsobeného křesťanstvím. Samozřejmě se však ještě nejedná o zásah jakékoli křesťanské instituce, ba naopak, situace je presentována tak, že spisy pálili dobrovolně sami jejich majitelé a dřívější uživatelé, poté co v Efesu, kde k tomu došlo, utrpělo vinou zlých duchů neúspěch několik židovských zaříkávačů, kteří se prý snažili využívat ke svým praktikám jméno Ježísovo i Pavlovo. Co se týče dalších staletí, prameny už žádný konkrétní případ nezmiňují, jistě však lze souhlasit s Wolfgangem Speyerem, který pokračování právě této praxe předpokládal.

³¹¹ Na aféru je narážka v synodálním listu ariánské synody konané v Serdice v roce 343, srv. *Collect. antiarian. Paris.* ser. A IV 1,27,6 [CSEL LXV p. 66]. SAREFIELD, *Bookburning*, str. 226 však upozorňuje na to, že Paulinus byl jedním z hlavních oponentů arianismu, proti nimž byla synoda namířena, a že tedy jeho obvinění mohlo být smyšlené.

³¹² Jak s tím výslovně počítá např. CHUVIN, *Chronicle*, str. 52 a do kontextu týchž událostí řadí tuto zprávu SPEYER, *Büchervernichtung*, str. 132 a SAREFIELD, *Bookburning*, str. 78n. K procesům samotným srv.

Ióannova narození bývá udáváno rozpětí let 344/354, přijde mi tato varianta spíše méně pravděpodobná a naopak bych rozhodně nevykloučoval možnost, že tyranem je míněn už Constantius³¹³.

Pátrání a nacházení literatury líčené v prameni jako magické bylo též součástí domovních prohlídek doprovázejících likvidaci Marneia v Gaze, v ohni však zřejmě skončila jen část, zatímco zbytek byl naházen do bláta³¹⁴. Svě si s magickými knihami jistě užil i už několikrát zmíněný Sinúthios z Athribi, bohužel však o tom navzdory tvrzení Daniela Sarefielda nejsme příliš informováni³¹⁵. A Augustinus zmiňuje pálení astrologických knih jako věc, která se děje, a proti níž sami astrologové protestují svou interpretací místa v Janově evangeliu³¹⁶. Aféry s magickými knihami však už i v této

výše str. 97 v pozn. 288; str. 146 v pozn. 140 a zejména níže str. 182n.

³¹³ Srv. IOANN. CHRYSOST. *In Act. apost. hom.* 38,5 [PG LX col. 274-275], kde líčí, jak sám s kýmisi dalším viděl jednu magickou knihu plavat v řece, kam ji předtím hodil v marné snaze se zachránit její autor. Onen neznámý Ióannův druh ji vylovil, čímž ale teprve zjistili, o jakou knihu se jedná. V tom k nim, samozřejmě, přicházel voják. Neznámý druh proto schoval knihu v oděvu a poté se jim podařilo hodit ji znovu do řeky.

³¹⁴ K okolnostem srv. výše str. 167, k domovním prohlídkám a nacházení literatury srv. MARC. DIACON. *Vit. S. Porphy.* 71, k ne zcela přesné interpretaci Daniela Sarefielda (explicite pro knihy později zopakované, srv. SAREFIELD, *Bookburning*, str. 232) srv. výše str. 167 v pozn. 270. Tento badatel však chápal odlišně i význam věty $\alpha\upsilon\tau\alpha\ \delta\epsilon\ \acute{\omicron}\mu\acute{\omicron}\iota\omega\varsigma\ \iota\varsigma\alpha\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\omega\upsilon\ \epsilon\pi\omicron\alpha\sigma\chi\omicron\nu$, když ji (*tamtéž*, str. 86) překládá jako „these books have an importance equal to their gods“, zřejmě nejsa srozuměn s tím, že by hagiograf výrazem $\theta\epsilon\omicron\iota\varsigma$ odkazoval k idolům, jež zmiňoval výše jako $\epsilon\iota\delta\omega\lambda\alpha$. Informaci, co se s knihami stalo, Sarefield nicméně nepostrádal, protože vzápětí (*tamtéž*) dodal, že byly spáleny, ačkoli pro to při své interpretaci této věty neměl oporu. Francouzští vydavatelé a překladatelé textu nicméně překládají „ces livres, donc, eurent le sort de leurs dieux“ (GRÉGOIRE – KUGENER, *Porphyre*, str. 57), s čímž se ztotožňují (kamenem úrazu Sarefieldova však může být právě autorita francouzských překladatelů a záměna francouzského „sort“ se „sorté“, jemuž naopak může odpovídat anglické „sort“). Co se týče povahy dotyčných knih, ačkoli je pramen výslovně označuje za magické, jejich další popis nevykloučuje ani to, že mohlo jít o knihy popisující řádnou kultickou praxi, a nikoli magické praktiky v pravém slova smyslu ($\beta\iota\beta\lambda\iota\alpha\ \pi\epsilon\pi\lambda\eta\omega\mu\epsilon\nu\alpha\ \gamma\omicron\eta\tau\epsilon\iota\alpha\varsigma$, $\acute{\alpha}\tau\iota\nu\alpha\ \iota\epsilon\rho\acute{\alpha}\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\ \epsilon\lambda\epsilon\gamma\omicron\nu$, $\epsilon\zeta\ \acute{\omicron}\nu\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\grave{\alpha}\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\ \acute{\alpha}\theta\epsilon\mu\iota\tau\alpha\ \epsilon\pi\omicron\iota\omicron\nu\ \omicron\iota\ \tau\eta\varsigma\ \epsilon\iota\delta\omega\lambda\omicron\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha\varsigma$). Toho názoru byl nejspíš i SPEYER, *Büchervernichtung*, str. 136, který tuto aféru zařadil do pasáže nadepsané „Die Vernichtung christenfeindlicher Schriften und der Ritualbücher“.

³¹⁵ SAREFIELD, *Bookburning*, str. 89 pozn. 158 se totiž odvolával na dvě pasáže Běsova životopisu Sinúthia a tvrdí, že tento jednak našel knihy, které považoval za magické, při vloupání do domu Gesia z Pánopole (k čemuž srv. výše str. 152), a jednak, že ukradl a zničil knihy vlastněné obyvateli blízké vesnice Pleuit. Běsův životopis přitom cituje v překladu *Besa, Life of Shenoute*, introduction, translation, and notes by David N. Bell, Kalamazoo, Michigan 1983 [*non vidí*], který je bohužel pro mě nedostupný. V obou překladech, které používám, tedy Leipoldtově latinském a Amélineauově francouzském, však v prvním případě nefigurují knihy vůbec žádné a ve druhém pouze potud, že když se Sinúthios vydal do vesnice Pleuit ničit idoly, pohané podle návodu svých knih zakopali do cesty jakési magické prostředky, které mu měly v cestě zabránit. Když Sinúthiův osel na to místo dorazil, skutečně se zastavil a hrabal kopyty o zem, až ony prostředky objevili. Sinúthios nařídil služebníkovi, aby nádoby vzal, a když pak vstoupili do vesnice, pohané je uviděli a rozutekli se (BESA *Vita Sinuthii* 83–84 [CSCO 129/Copt. 16 p. 23 = MSHEC I p. 45-46]). Ony magické prostředky bohužel nejsem schopen blíže identifikovat, koptský text je mimo mé možnosti, Leipoldt je nazývá jednou *compositiones*, po druhé *medicamenta*, Amélineau v obou případech *recettes*. Nádoby, o nichž se dále mluví, jsou u prvního *vasa*, u druhého *vases*. Knihy už dále zmíněny nejsou, protože Sinúthios se zaměřil na svůj původní cíl, sochy v chrámu, k čemuž srv. výše str. 171n. Tuto druhou pasáž si ovšem lze zkontrolovat v chréptomathii LEE, *Pagans and Christians in Late Antiquity*, str. 137n., kde je zařazen právě tentýž úryvek a právě v Bellově překladu. Ani v něm však žádnou oporu pro Sarefieldova tvrzení nenacházím, jen mohu dodat, že tento překladatel používá pro ony magické prostředky výrazu *potions* a pro nádoby *vessels*.

³¹⁶ Srv. AVGVSTIN. *In Euang. Ioann. tract. CXXIV* 8,8.

době mohly být výhradně interní křesťanskou záležitostí, jak naznačuje ta, která koncem 20. let 5. stol. ohrožovala leckteré biskupy i členy prominentních rodin v okolí Tarracony³¹⁷.

Další velmi ilustrativní zprávu máme z Bérytu let 487-492, kdy tam práva studoval křesťanský dějepisec a životopisec monofysitských světců Zachariás z Mytilény. Ten nám zachoval rozsáhlé vyličení aféry, která tam vypukla proto, že se místní studenti místo studia přípravných disciplin věnovali magii. Nedobrovolným hrdinou její první fáze byl Ióannés Gnafeus z egyptských Théb, který po svém odhalení své knihy více méně dobrovolně spálil a stal se vzorným křesťanem³¹⁸. Do další akce byl už zapojen jak místní biskup Ióannés, tak i světská moc, a skončila veřejným spálením vypátraných magických spisů před kostelem³¹⁹ bouřlivě kvitovaným

³¹⁷ Dle líčení CONSENT. apud. AVGVSTIN. *Epist. a Diajak repert.* 11* byl na jejím počátku mnich Fronto, který odhalil a veřejně usvědčil skupinu jakýchsi heretiků. Jelikož však nedosáhl jejich potrestání, angažoval se ve věci dál a odhalil, že Severus, kněz v Osce, vlastní údajně magické knihy. Ovšem vzhledem k tomu, koho všeho aféra ohrožovala, rozhodli se místní biskupové všechny knihy i další dokumenty spálit a vše zamést pod koberec, zatímco Fronto byl nejprve eliminován obviněním, že byl k nastrojení úkladů členu vážené a movité rodiny motivován svou chudobou, a později vyhnán z města. Účast nějakých pohanů v aféře přímo zmiňována není (kromě toho, že se k nim Fronto přirovnává coby k někomu, kdo je vyobcován z církve), takže ji lze buď předpokládat, coby např. dodavatele příslušných spisů (Severus ovšem tvrdil, že je zdědil po své matce), nebo naopak brát tuto zprávu jako indikátor toho, že už v nich už takto brzy vůbec figurovat nemuseli. Na druhou stranu však není zcela jisté, že dotyčné spisy opravdu byly magické, podezření totiž budí fakt, že zapletení biskupové si je mezi sebou posílali k prozkoumání jejich orthodoxy, což by spíše napovídalo, že se jednalo o spisy heretické.

³¹⁸ ZACHAR. MYTILEN. *Vita Severi* p. 57-63; 64-65 [POr II]. Ióannés prý podporoval horlivé sběratelé magických knih Geórgia z Thessaloníky, Chrýsaoria z Trallů, Asklépiodota z Héliopole, neznámého Arména a další blíže nekonkretisované *individus de leur espèce*. Ti všichni se chystali obětovat v noci v hippodromu aithiopského otroka Ióannova, čímž si chtěli naklonit jakéhosi démona, a tím jednak spáchat nějaký kriminální čin a jednak získat lásku jakési cudné ženy, do níž byl Ióannés zamilován. Řízením božím tam však vtrhl dav, před nímž sice všichni utekli, nicméně od dotyčného otroka se místní křesťané dověděli vše, a tak se brzy dostavila jejich delegace do domu Ióannova s úmyslem spasit jeho duši a prohlédnout si jeho knihy a eventuálně rozptýlit pověst kouzelníka, jíž Ióannés slul široko daleko, bude-li spolupracovat. Ióannés jim milerád ukázal všechny jiné knihy, co měl, nicméně jeho otrok, který měl být původně obětován, skrýš s knihami magickými křesťanům prozradil. Ióanna prosícího, aby nebyl předán zákonu, však křesťané ubezpečili, že mu nechtějí ublížit, musel však sám vlastní rukou své knihy spálit. Když tak činil, sám od sebe udal i další majitele podobných knih a přihlásil se i ke svému křesťanskému původu, pročež ho křesťané přiměli sníst maso, které si s sebou přinesli a jehož se stoupenci magie zdržovali. Poté se Ióannés stal opět vzorným křesťanem (k čemuž srv. i výše str. 104).

³¹⁹ ZACHAR. MYTILEN. *Vita Severi* p. 65-70 [POr II]. Zatímco křesťané uvažovali, jak využít informace získané od Ióanna, jakýsi písař udal *lectorovi* místního kostela Martyriovi a vojákovu *praefectovy* kohorty Polykarpovi, že Geórgios z Thessaloníky si u něj dal opsat magickou knihu. Křesťané proto předali všechny informace biskupovi Ióannovi, který je připojil ke svým klerikům a vyslal prozkoumat knihy udaných mužů, tedy kromě Geórgia i už zmíněných Chrýsaoria a Asklépiodota, také profesora práva Leontia, jehož participace především budila pozdvižení, protože bylo všeobecně známo, že se věnoval horoskopům a věštění, jehož výsledkem prý byly sliby vysokých funkcí každému, kdo ho navštívil. Akce se účastnili i jacísi úředníci (vydavatel a překladatel textu M.-A. Kugener pro ně používá termín *les greffiers de l'État* (δημόσιοι) a v připojené poznámce vysvětluje, že v syrském textu stojí doslova *ceux de δημόσιον*). Knihy Geórgiovy a Asklépiodotovy byly brzy objeveny a přineseny do centra města, jiní však uprchli a své knihy skryli a Chrýsaorios se zachránil díky bandě jakýchsi desperátů, kterou proti křesťanům poštal. Právnick Kónstantínos však angažoval místní rolníky a tato domobrana náčelníky oněch desperátů pochytila. Zajat byl i Leontios, ovšem příslibena mu možnost útěku, a i násilí vůči ostatním se v naději na jejich konversi někteří křesťané snažili mírnit. Magické knihy byly na příkaz biskupa i oněch úředníků zabaveny a před místním kostelem, poté, co z nich bylo předčítáno, veřejně spáleny.

shromážděnými davy³²⁰. Sami jejich vlastníci však potrestáni nebyli³²¹ a někteří dokonce rozšířili řady místních křesťanů³²². Vylíčení této aféry v sobě ovšem skrývá ještě jeden dosti zajímavý detail. Delegace křesťanů vyslaná k Ióannovi Gnafeovi totiž nejprve konsultovala svůj postup s právníkem Kónstantínem a vojákem *praefectovy* kohorty Polykarpem³²³, o nichž je vzápětí řečeno *tous les deux avaient l'expérience des affaires*. Zdá se tedy, že k aféram s vlastníky magických knih došlo nejspíše přímo v Bérytu (o obou mužích se mluví jako o *qui étaient de Béryte*) či blízkém okolí už dříve³²⁴.

Pálení knih, na jednom místě označených za magické, doprovázelo i při nejmenším třetí Iustinianovo pronásledování pohanů v Konstantinopoli roku 562. Jeho jistě hodnověrnějším svědkem je jeho současník Ióannés Malalás, který se ve stručné noticce zmiňuje pouze obecně o τὰ βιβλία αὐτῶν (sc. Ἑλλήνων) spálených v Kynégíu³²⁵, což ostatně činí i Michaél Syros, jenž nicméně celou svou jen o málo méně stručnou zprávu uvozuje sdělením, že v Konstantinopoli byly odhaleny magické knihy³²⁶. Ke všemu se v jeho podání připletlo pět pohanských kněží³²⁷, což je možná nepatrná indicie, že se nejednalo o knihy pouze magické, nicméně jakékoli pře na základě takto chatrné dokumentace samozřejmě postrádají smysl³²⁸. Velmi zajímavý, ovšem asi stejně málo spolehlivý, je i dovětek, jímž se Michaél krátce vrátí k misijní činnosti Ióanna z Efesu v Malé Asii, již se krátce zabýval před touto zprávou³²⁹, a dodá, že i on jich nechal v Asii spálit kolem 2,000³³⁰.

³²⁰ ZACHAR. MYTILEN. *Vita Severi* p. 70 [P^{Or} II]. Pro KAEGIHO, *Twilight*, str. 260 je tato situace modelem, jak křesťanští zélóte vyvolávali vášně obyvatelstva vůči zbývajícím pohanům tím, že je stavěli do pozice spiklenců proti pravidlům a morálce společnosti.

³²¹ Než pouze, ovšem vyšší mocí, Chrysaorios z Trallů, jenž se po další aféře (k níž srv. výše str. 79 v pozn. 172) rozhodl vrátit domů. ZACHAR. MYTILEN. *Vita Severi* p. 74-75 [P^{Or} II] líčí, že si k tomu pronajal loď, na níž naložil nejen veškerý svůj majetek, včetně magických knih, které unikly spálení, ale i své děti a jejich matku, svou konkubínu. Čas vyplutí samozřejmě stanovil zase za pomoci magických praktik, sám se ovšem vydal domů pěšky. Loď se nicméně se vším, co na ni naložil, potopila, v kteroužto formulaci hagiograf zřejmě zahrnul i Chrysaoriosovu rodinu, jejíž osud už v nadšení z boží spravedlnosti nezmiňuje.

³²² Kromě už zmíněného Ióanna uvádí ZACHAR. MYTILEN. *Vita Severi* p. 73 [P^{Or} II] ještě profesora Leontia, který nejprve opravdu uprchl (k čemuž srv. výše str. 90 v pozn. 243), nicméně už jako pokřtěný (v chrámu mučedníka Leontia) se vrátil a všechny žádal o odpuštění svých hříchů.

³²³ Pozdějším (v roce 498) *praefectem praetorio Orientis*, srv. PLRE II 895n., s.v. *Polycarpus*.

³²⁴ ZACHAR. MYTILEN. *Vita Severi* p. 59-60 [P^{Or} II]. Samozřejmým limitem této úvahy je opět spolehnout se na francouzský překlad syrského textu.

³²⁵ IOANN. MALAL. *Chronogr.* XVIII 136 [p. 491 Dindorf].

³²⁶ Srv. MICHAEL SYRVS *Chron.* IX 33 [II p. 271 Chabot] *on vit dans la ville impériale le paganisme, l'idolâtrie, des livres de magie ... on apporta ... leurs livres de paganisme, qui furent brûlés.*

³²⁷ K nimž srv. výše str. 149.

³²⁸ WHITBY, *John of Ephesus*, str. 123 dokonce počítá s tím, že zmínka knih indikuje, že postižení pohané patřili ke vzdělaným vrstvám, bere v potaz ovšem jen zprávu Malalovu. Drobnou úvahu na toto téma obecně srv. níže str. 178.

³²⁹ K Ióannovi srv. výše str. 154n., k informaci čerpané o něm od Michaéla zejména výše str. 154n. s pozn. 198.

³³⁰ Poněkud nejasná formulace, jíž jsem se zde dopustil, celkem zdařile napodobuje nejasnost

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

Ještě méně podrobnou, a navíc pozdní zprávu máme zachovánu o papeži Gregoriově Magnovi, ovšem ve své době standardní kompendium římské literatury uznává její historicitu jen potud, že tento papež nechal spálit jakési astrologické spisy³³¹. Podle mě však není omezení pouze na spisy astrologické pramenem až tak podloženo, spíše bych soudil na spisy obecně věšebné, ba vyloučit nelze ani další. Ještě zajímavější však je údajná Gregoriová motivace – zajištění větší pozornosti textům biblickým³³².

S magickými spisy samozřejmě v očích křesťanů souvisely i další, které bych označil za kultické, tedy knihy nějak se vztahující k praxi zapovězených tradičních kultů. Souvislost mám na mysli především tu, že pozdější křesťanští autoři je od magických spisů jistě neodlišovali, a tak jejich zprávy o ničení spisů magických v sobě jistě leckdy skrývají i ničení těchto knih kultických³³³. Zpráv o ničení výslovně kultických knih máme méně, jedna je však velmi proslulá, a to o spálení knih Sibiyliných³³⁴ Stilichonem. Je však bohužel nejen proslulá, ale i velmi stručná, pouhý jeden verš Rutilia Namatiana obsahuje vlastně jen strohé sdělení bez jakýchkoli detailů: *Sibiyllinae fata cremavit opis* (RVTL. NAMAT. *De red. suo* II 52)³³⁵.

situace jako takové, protože Michaélova shrnující poznámka *Jean en fit brûler environ deux mille en Asie* (MICHAEL SYRVS *Chron.* IX 33 [II p. 271 Chabot]) je volně přiřazena k vyličení pronásledování v Konstantinopoli, během něž jsou zmiňovány nejen knihy magické i jenom pohanské, ale též idoly, které byly spáleny, a tak mi není úplně jasné, čeho přibližně 2,000 nechal Ióánnés spálit, respektive, zda jen knih, nebo knih a idolů. Zda nejasná formulace ve francouzštině podobně zdařile napodobuje nejasnou formulaci syrskou, bohužel neposoudím.

³³¹ Srv. SCHANZ – HOSIUS – KRÜGER, *Geschichte der römischen Litteratur*, str. 620 pozn. 3, s nimiž souhlasí SPEYER, *Büchervernichtung*, str. 133 s pozn. 18. Dotyčnou zprávou jsou dvě pasáže v *Policraticu* Iohanna Saresberiensis, srv. IOHANN. SARESBER. *Policrat.* II 26 [461a] *non modo mathesin iussit ab aula <recedere>*, *sed, ut traditur a maioribus, incendio dedit reprobatae lectionis 'scripta Palatinus quaecumque tenebat Apollo'* [=HORAT. *Epist.* I 3,17], *in quibus erant praecipua, quae celestium mentem et superiorum oracula uidebantur hominibus reuelare*; *ibid.* VIII 19 [792b] *fertur ... Gregorius bibliothecam combussisse gentilem, quo diuinae paginae gratior esset locus et maior auctoritas et diligentia studiosior*. K tomu poukazují Schanz – Hosius – Krüger na obzvláštní spadení Gregoriovu vůči právě astrologům, jak je dokumentují jeho výpady v GREGOR. MAGN. *Moral. libr. s. Expos. in libr. beat. Iob* XXXIII 10,19 [PL LXXVI col. 684A] a IDEM XL *homil. in Evang. libr. duo* I 10,5 [PL LXXVI col. 1112BC].

³³² K obsahu knihovny palatinského Apollóna srv. SVET. *Div. Aug.* 31,1 (na něž odkazuje i Speyer), k dalším údajným Gregoriovým akcím proti pohanské literatuře naopak níže str. 185n. Obě Iohannovy zprávy se sice zřejmě týkají jedné události, jak s tím evidentně moderní autority počítají, zcela jisté to však není. Navíc ani v takovém případě rozhodně nejsou vyloučeny další akce, v níž by oběťmi byly nejen knihy věšebné a které by druhou zprávu inspirovaly aspoň částečně, že by totiž od zájmu o texty biblické odváděly pouze pohanské spisy věšebné, jistě není pravděpodobné. Navíc obě pasáže z Gregoria, které mají dokumentovat jeho speciální zájem proti astrologii (cit. v předchozí pozn.), právě takovými nejsou, protože v první z nich jsou zároveň pranýřováni Akademikové a druhá následuje po kritice Priscillianistů za význam, který přikládají betlémské hvězdě. V obou pak každopádně vyplývají výpady proti astrologii z kontextu komentovaného biblického textu, a nikoli z nějakého speciálního zájmu Gregoriovu.

³³³ Ostatně srv. výše str. 175 v pozn. 314 a str. 177 zmínky konkrétních situací v této práci.

³³⁴ DUVAL, *Les aurea fulmina des Alpes Juliennes*, str. 101 s pozn. 32 naznačuje možnost, že o původní Sibiylské knihy se snad už ani nemuselo jednat, když je označuje jako „*les Livres Sybillins* [sic!], *ou ce qui en tenait alors lieu*“ s poukazem na informaci AMM. MARC. XXIII 3,3, že tyto knihy jako takové málem shořely v roce 363 při požáru Apollónova chrámu na Palatinu (k němuž coby místu, kde byly knihy uloženy, srv. i v násl. pozn.).

³³⁵ Možné aspekty z hlediska Stilichonova vztahu k pohanům srv. níže str. 198. Hitem internetu

Protikřesťanské spisy

Zvláštní kategorií křesťanského zájmu byly samozřejmě spisy polemizující s tímto náboženstvím³³⁶. Že byly, celkem pochopitelně, největším trnem v oku, potvrzuje i imperiální legislativa³³⁷. O praktickém naplňování těchto zákonů konkrétně informování nejsme, ovšem jejich opětovné znovu vydávání a zřejmě i zpřísnování je opět známkou toho, že jejich aplikace nebyla zcela úspěšná, nicméně i toho, že na ni v žádném případě nebylo resignováno. Proti informaci Ióanna Chrysostoma, že v jeho době vlastnili protikřesťanské spisy už jen křesťané, čehož nicméně vidí příčinu jinou než jejich persekuci ze strany státu³³⁸, nenacházím v moderní literatuře příliš mnoho protestů³³⁹, nicméně sám bych v takovém případě jen marně hledal smysl v nařízení

však je také, na první pohled velmi zajímavá, informace, že „*Etrusca Disciplina, the Etruscan books of cult and divination, were collected and burned in the 5th century*“, kterou hlásá např. heslo „*List of book burning incidents*“ na anglické wikipedii, srv. http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_book_burning_incidents, tatáž informace se však objevuje i leckde jinde. Dotyčné heslo uvádí dva zdroje, jednak blog Thomase Quinna, dokumentaristy a producenta televizních kanálů History Channel a Discovery Channel, v němž figuruje jen lehce odlišně formulována, a to bez uvedení zdroje (srv. <http://choco-jesus.blogspot.com/2010/09/brief-history-of-book-burning.html>), a jednak stránku <http://www.crystalinks.com/etruscans.html>, kde se opět bez odkazu na pramen uvádí, že tzv. *Libri Vagonici* byly uloženy v Apollónově chrámu, „*where a copy of them was kept with other "pagan" volumes that were then apparently burnt by Stilicho*“. A jen v detailech odlišná informace pochází snad ze stránky <http://www.mysteriousetruscans.com/history.html#burning> (jinde je právě na tuto odkazováno jako na zdroj): „*it is recorded that Flavius Stilicho ... burnt a number of "Pagan volumes" which included the Tagetic books, which had been stored in the Temple of Apollo in Rome*“, tedy kromě toho, že tentokrát má jít o *Libri Tagetici*, je rozdíl především v tom, že informace je prohlašována za doloženu v pramenech, ovšem odkaz na ně opět chybí. Klíčem však zřejmě bude Apollónův chrám, v němž totiž byly uloženy i Sibyllské knihy (srv. SVET. *Div. Aug.* 31,1). Zpráva o spálení knih etruských tak zřejmě bude jen nepatřičným vztážením zprávy Rutiliovy na celý inventář chrámu. Náznak téhož ostatně nacházím v dávné literatuře, PRIDEAUX, *The Old and New Testament Connected in the History of the Jews and Neighbouring Nations*, str. 487 totiž s odkazem (byť zvláště umístěným, ale zřejmě se k tomuto vztahujícím) na „*Rutilii itinerarium lib. 2^o tvrdil, že „Stilico by virtue of a decree from him (sc. Honoriovým), burnt all those prophetic writings, and pulled down and utterly demolished the temple of Apollo, in which they were repositet*“. Každopádně Rutilius nezmiňuje nic než Sibyllské knihy a níže str. 198 referovaná úvaha Émilienne Demougeot počítala právě také jen s nimi. Na Prideauxově podání však zaujme i to, že spálení knih prohlašuje za důsledek, bohužel nespecifikovaného, Honoriova zákona. Ani pro to však oporu v pramenech nenacházím, zato domněnku moderního badatele, který souvislost viděl mezi ním a *Cod. Theod.* IX 16,12 = *Cod. Iust.* I 4,10 (k němuž srv. výše str. 26; k myšlence samé NOETHLICH, *Heidenverfolgung*, sl. 1173). Je ovšem otázkou, co přesně tím myslel, protože Stilicho samotný byl popraven už roku 408, zatímco zmiňovaný zákon je datován rokem 409.

³³⁶ Viz níže v appendixu A základní přehled našich znalostí o těchto spisech a jejich základní charakteristiky, samozřejmě v kontextu moderních sporů.

³³⁷ Srv. výše str. 6; 28n. a 35 s pozn. 207.

³³⁸ Srv. IOANN. CHRYSOST. *De Babyl. contr. Iulian. et gentil.* 11–12 οἱ δὲ φιλόσοφοι καὶ δεινοὶ ῥήτορες δόξαν πολλὴν οἱ μὲν ἐπὶ σεμνότητι οἱ δὲ ἐπὶ λόγων δυνάμει παρὰ τοῖς πολλοῖς ἔχοντες μετὰ τὴν πρὸς ἡμᾶς μάχην καταγέλαστοι γεγόνασι καὶ παίδων ληρούτων ἀπλῶς οὐδὲν διαφέρειν ἔδοξαν. ἀπὸ γὰρ ἔθνων καὶ δήμων τοσοῦτων οὐ σοφόν τινα, οὐκ ἄσοφον, οὐκ ἄνδρα, οὐ γυναῖκα ἀλλ' οὐδὲ παιδίον μικρὸν μεταπεῖσαι ἰσχυσαν, ἀλλὰ τοσοῦτός ἐστι τῶν ὑπ' αὐτῶν γεγραμμένων ὁ γέλως ὥστε ἀφανισθῆναι καὶ τὰ βιβλία πάλαι καὶ ἄμα τῷ δειχθῆναι καὶ ἀπολέσθαι τὰ πολλά. εἰ δὲ που τι καὶ εὖρεθειῆ διασωθὲν παρὰ Χριστιανοῖς τοῦτο σωζόμενον εὔροι τις ἄν. Právě tato formulace pak na mě působí dojmem, že Ióannés měl na mysli množství spíše větší než menší takových spisů (k čemuž srv. níže appendix A) a jistě zajímavý je i fakt, že jako jejich autoři jsou jmenováni filosofové i řečníci.

³³⁹ VON HARNACK, *Porphyrus*, „*Gegen die Christen*“, str. 35 Zeugn. XVI a GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 67 tuto informaci v podstatě konstatují, byť prezentují ji jako Ióannovo a nikoli své vlastní přesvědčení, SPEYER, *Büchervernichtung*, str. 135 ji dokonce cituje v souvislosti s výkladem o úspěšnosti represe („*diese Unternehmen ist auch weitgehend gelungen*“), a to i proto, že ji považuje za podpořenu faktem, že se namnoze

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

Theodosiově tyto spisy zničit³⁴⁰. Z obdivu ke spisům konkrétně Porfyriovu a Iulianovu však ještě na počátku 10. stol. obviňoval Leonta Choirsfakta Arethás³⁴¹, jenž ten Iulianův s oblibou i sám napadal³⁴². V podstatě žádné informace nemáme o tzv. *Acta Pilati Maximina Daii*, ovšem přesto, nebo snad právě proto se někteří badatelé nerozpakují konstatovat závěry, které se sice nabízejí, nicméně mně se zdají poněkud ukvapené³⁴³.

S ničením protikřesťanských spisů souvisí i další, ilustrativní sice, bohužel však také nezodpověditelná otázka, totiž zda byly samotnou církví eventuálně eliminovány i křesťanské polemiky, které v citátech protikřesťanské argumenty zachovávaly³⁴⁴. Doklady o tom chybí, Adolf von Harnack s tím však přesto počítal³⁴⁵. Srozumně s tím naopak nebyl Wolfgang Speyer, jehož poznámku, že Harnackova domněnka je „*nicht notwendig*“³⁴⁶, ovšem nepovažuji za relevantní argument. Tím naopak je jeho vlastní

nedochovaly ani křesťanské polemiky s protikřesťanskými spisy (k čemuž srv. výše str. 83n. v pozn. 199 i níže str. 205 v pozn. 1). *Tamtéž*, str. 182 pak prohlašuje za důvod nedochování Porfyriova i dalších protikřesťanských spisů jejich ničení ze strany křesťanského státu i církve. Přitom však dříve (*tamtéž*, str. 124) vztahoval Speyer tutéž Ióannovu poznámku obecně na „*die Literatur der Antike*“ a při té příležitosti ho pokáral, že si trošičku zapřeháněl. Z kontextu této pasáže je však patrné, že právě zde se Speyer spletl.

³⁴⁰ Proto bych tuto Ióannovu informaci považoval za doklad toho, že represe spíše působila na své současníky dojemem stoprocentní úspěšnosti, což ovšem asi bylo podpořeno i tím, že se pohané přirozeně stáhli do jakési ilegality, a tudíž o nich Ióannés neměl takový přehled. Četnost indicií existence protikřesťanských děl a dalších represí proti nim v době potomní po této zprávě tomu nasvědčuje.

³⁴¹ Srv. ARETH. CAES. *Χοιροσφ. ἢ Μισογ.* vol. I p. 212 vers. 17-19 Westerink μετὰ τοῦ Τυρίου γέροντος, μετὰ τοῦ δυσσεβοῦς Ἰουλιανοῦ ..., ὃν θαυμαστῆς τε καὶ ζηλωτῆς τῶν λόγων, ἤδη δὲ καὶ συμμετοχὸς καὶ ὢν καὶ ἐναριθμοῦμενος. Další okolnosti srv. výše str. 204 s pozn. 38.

³⁴² Srv. ARETH. CAES. *ἀντιρρητικ.* 21, I p. 167 vers. 32 – p. 168 vers. 5 Westerink; IDEM *Θωμᾶ πατρικίῳ περὶ ἡμῶν δῆθεν ἐπαποροῦντι* I p. 180 vers. 26 – p. 181 vers. 3 Westerink; IDEM *Νικητᾶ σχολαστικῶ* I p. 310 vers. 6-7 Westerink.

³⁴³ Die SPEYER, *Büchervernichtung*, str. 135 „*wurden nach dem Sieg der Kirche nicht mehr abgeschrieben oder vernichtet*“, s čímž lze jistě souhlasit, ovšem pouze chápeme-li význam Speyerem užitých slovesných tvarů nedokonavě, protože jejich osud ve 4. stol. je otázkou. Zmiňuje je totiž ještě Rufinus (srv. níže str. 206 v pozn. 7), což by mohlo vypadat jako indicie jejich existence ještě koncem 4. či počátkem 5. stol.. Činí tak ovšem v řeči, kterou pronáší Maximinův současník Lúkiános z Antiocheie, v případě jejíž autenticity by samozřejmě dotyčné místo takovou indicíí nebylo. Možnosti této autenticity i další okolnosti z řeči plynoucí s resumé moderní debaty podává CHRISTENSEN, *Rufinus of Aquileia and the Historia Ecclesiastica*, str. 249nn., jemuž se řeč jeví jako nikoli sice zcela autentická, ale vzniknuvší ještě na počátku 4. stol. v podání nějakého neznámého Lúkiánova hagiografa. Jedna okolnost – narážka na možnost přístupu k Ježíšovu hrobu v Jeruzalémě (k čemuž srv. výše str. 161) – se jí sice zdá datovat až po rok 324, což Christensen nevylučuje, ale spíše počítá s možností vzniku dřívějšího a Rufinových vlastních úprav na základě svých znalostí. Přesto však s brzkým zmizením *Act* nepočítá a Gustavu Bardymu, jenž byl též přesvědčen o jejich jen krátkodobém účinku v době pronásledování, namítá, že to je jen prameny nepodpořený předpoklad, zatímco Rufinova motivace k zařazení Lúkiánovy řeči do svého překladu mohla pramenit naopak z jejich stále trvajících vlivu. Sám souhlasím s Christensenem, a to i proto, že vznikla-li *Acta* skutečně dříve, než za vlády Maximina Daii (k čemuž srv. níže str. 206 v pozn. 7), pak byla jistě rozšířena více, než by umožnila krátkodobá snaha tohoto císaře, takže jejich zničení jen těžko mohlo být podobně krátkodobou záležitostí.

³⁴⁴ K nimž srv. výše str. 83n. v pozn. 99 a níže str. 205 v pozn. 1.

³⁴⁵ VON HARNACK, *Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen*, str. 278 a IDEM, *Nachträge zur Abhandlung «Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen»*, str. 835. Na obou místech to von Harnack pouze konstatuje jako fakt, tedy nejen bez opory v pramenech, ale i bez jakéhokoli dalšího komentáře.

³⁴⁶ SPEYER, *Büchervernichtung*, str. 23 pozn. 80.

představa hlavních příčin zániku těchto spisů, totiž pokles zájmu samotných pozdějších křesťanů o tuto pro ně neaktuální látku, a tím pádem nesrozumitelnost jejich argumentace, zvláště v době úpadku vzdělanosti v 6. a 7. stol.³⁴⁷

Kromě spisů, které jsou jako protikřesťanské, coby, řekněme, literární žánr, klasifikovány dnes, je možné zmínit ještě osud děl, která mohla jako protikřesťanská být vnímána ve své době, a je možné, že ničena byla též. Kromě výkladu epikúrejské filosofie Díogenem z Oinoandy³⁴⁸, z jehož zničení jsou křesťané podezírání právě proto, že na propagaci této filosofie jistě pohlíželi tímž způsobem jako na protikřesťanské spisy, se lze právě v této souvislosti vrátit i k výše zmíněnému dílku básníka doby Anastasiovy Christodóra z Koptu *περὶ τῶν ἀκροατῶν τοῦ μεγάλου Πρόκλου*, třebaže ani jeho obsah jistě přímo protikřesťanskou polemikou nebyl. Na jeho eventuální záměrné ničení totiž může, i když samozřejmě zdaleka ne nutně musí, ukazovat fakt, že o jeho existenci věděl ještě v 6. stol. Ióannés Lýdos, ale dost možná už ani netušil koncem 10. stol. kompilátor *Súdy*³⁴⁹. A jako na lehce podezřelou okolnost, byť též vysvětlitelnou zcela přijatelně i jinak než předpokladem záměrného ničení, lze poukázat na fakt, že zatímco originální Filostratovo zpracování života Apollónia z Tyan se dochovalo, pozdější adaptace této látky, vzniknuvší v době, kdy tato postava zřejmě byla k polemice s křesťanstvím využívána běžně³⁵⁰, k dispozici nemáme³⁵¹. Sám se navíc domnívám, že na hranicích s protikřesťanskými spisy hořela i dějepisná díla Eunapiovo, potažmo Zósimovo³⁵². A připomenout, byť jen jako nikoli nemožnou oběť podobného násilí, lze i řeč sofisty Chryseróta na obranu bohů, za níž ho káral Neilos z Ankýry³⁵³, ovšem s tím, že kromě toho, že o jejím případném ničení nemáme žádnou indicii, nevíme ani to, jak široký vliv vůbec mohla mít.

Hromadné ničení nespécifikovaných knih

Kromě zpráv dosud probraných, specifických v tom, že je lze vztáhnout

³⁴⁷ SPEYER, *Büchervernichtung*, str. 22n. a 135.

³⁴⁸ K němuž srv. výše str. 173n.

³⁴⁹ Citace obou pramenů srv. výše str. 113 v pozn. 361. Je ovšem pravda, že samotné heslo *Súdy* si nárok na kompletnost svého výčtu Christodórových děl nečiní, jak o tom svědčí poznámka *καὶ ἄλλα πολλά*, která jej uzavírá.

³⁵⁰ K čemuž srv. níže str. 208n. v pozn. 16 a případně i str. 205 v pozn. 5.

³⁵¹ K překladu do latiny pořízenému velmi pravděpodobně Nicomachem Flavianem srv. PRCHLÍK, *Sidonius or Flavianus*, passim, k jeho případné protikřesťanskosti PRCHLÍK, *Historicus disertissimus, but What Else*, v tisku, k možným příčinám nedochování Flavianových literárních děl, mezi nimi i na něj uvalené *damnatio memoriae* (k níž srv. výše str. 119n. pozn. 14), *tamtéž*, v tisku. *Suda* Σ 877 uvádí Βίον Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως též mezi díly jednoho z Cameronových „*Wandering Poets*“ (k nimž srv. výše str. 70 s pozn. 115) Sótéricha z Oasy, současníka to Diocletianova.

³⁵² K čemuž srv. níže appendix B.

³⁵³ Srv. výše str. 72.

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

k určitým způsobem vymezené skupině spisů, existuje i množství zpráv neurčitých nebo o ničení knih či knihoven obecně. Tak prý nechal Iovianus spálit v Antiocheii knihovnu Iulianovu, zřízenou v chrámu vybudovaném Hadrianem svému předchůdci Traianovi³⁵⁴. V Alexandrii byly chrámové knihovny křesťany ničeny zřejmě v souvislosti s ničením chrámů následujícím zničením Sarápeia³⁵⁵.

Pálení knih doprovázelo i nechvalně známé procesy konané v Antiocheii v letech

³⁵⁴ Detaily jsou ovšem poněkud bizarní, zpráva je totiž zachována ve dvou pramenech, z nichž je IOANN. ANTIOCH. frag. 181 [FHG IV p. 607] stručnější a obvinění vkládá do posměšků, jimiž měli Ioviana častovat obyvatelé města a ze zkázy chrámu obviňovat jeho manželku. Druhým pramenem je *Suda* I 401, kde je spojitost s posměšky volnější, pasáž pouze je orámována vylíčením vzniku posměšků z jedné strany a jejich citováním z druhé, aniž by ovšem musela být jejich součástí. Vinu na zničení dává Iovianově manželce též, dodává však další detaily, jméno (snad) majitele knihovny, eunucha Theofila, dále jakési konkubíny, které měly chrám se smíchem zapalovat, a rozhořčení Antiochejců, kteří se snažili knihy zachránit. I tato druhá verze má ovšem svůj původ v líčení Ióanna z Antiocheie, jehož je ostatně první citovaný zlomek též jen výtahem dochovaný v *Excerptech de virtutibus et vitiis* (CONSTANT. PORPHYROGEN. *De virt. et vit.* pars I p. 201 Buettner-Wobst – Roos). Přestože je zpráva dochována v jediném, a to pozdním prameni, nevyjadřují žádné pochybnosti o její věrohodnosti SPEYER, *Büchervernichtung*, str. 135n., hledající Iovianův motiv v nenávisti vůči svému předchůdci, ani SAREFIELD, *Bookburning*, str. 87 pozn. 153, dle něžž byl Iovianův čin výrazem jeho přihlášení se ke křesťanství, a žádné explicitní ani REYNOLDS – WILSON, *Scribes and Scholars*, str. 44 (k pravděpodobnému původu této zprávy u Eunapia srv. níže str. 218 v pozn. 30).

³⁵⁵ Ke zničení Sarápeia i dalších chrámů srv. výše str. 164nn., k ohrožení Sarápeia už dříve výše str. 163n. s pozn. 252, co se však týče knih, je otázka poněkud složitější. OROS. *Hist. adv. pag.* VI 15,31-32 totiž přiznává, že chrámové knihovny, které sám viděl, „vyprázdnil“ v jeho době křesťané rabující chrámy, odmítá však, že by se jednalo o pozůstatky dávných, tedy nejspíše ptolemaiovských sbírek, jejichž zničení v počtu 400,000 přičítá Caesarovi. Přitom sice žádná konkrétní obviňování z toho, že by křesťané zničili právě už ptolemaiovské sbírky, nezmiňuje, nicméně jeho formulace je sama o sobě odpovědí na takovato obvinění celkem evidentně, pročez s jejich existencí lze počítat. Ve prospěch křesťanů svědčí v určitém ohledu AMM. MARC. XXII 16,13, a to v tom, že nezničili 700,000 Ptolemaiovci shromážděných knih uložených v Sarápeiu, protože ty měly být zničeny už v době Caesarově. Přibližně současná zmínka EPIPHAN. *De mens. et pond.* vers. 326sq. Moutsoulas ἐγένετο δὲ αὐτῇ τῇ βιβλιοθήκῃ ἑτέρα, ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ὀνομασθεῖσα ἄνω ἐν τῷ Σεραπειῷ bohužel potvrzuje pouze existenci knihovny v Sarápeiu, ale nikoli její aktuální stav. Ammianovo i Orosiovo svědectví však je v rozporu s údajem SENEC. *De tranquill. anim.* 9,5, dle něžž v Alexandrii shořelo pouze 40,000 knih. Je ovšem pravda, že Seneca nezdurazňuje, že by se mělo jednat jen o část sbírek, a vzhledem k tomu, že počet zmiňuje v rámci kritiky neúčelného megalomanství celého ptolemaiovského projektu, vtírá se trochu dojem, že kdyby velká část sbírek v jeho době zůstávala zachována, jeho formulace by to měla nějak zohledňovat, a že tedy právě jeho číselný údaj je vadný, nejspíše porušený textovou tradicí. Mozaiku doplňuje známá zpráva PLVT. *Anton.* 58,9, dle níž měl Kleopatra věnovat pergamské knihovny s 200,000 knihami Marcus Antonius, respektive z toho byl v Římě před Augustem obviňován. Zdá se tedy, že křesťané měli v Alexandrii co ničit, což ostatně Orosius přiznává, byť obě zprávy svědčící proto to, že to, co by ničili, by byly prastaré sbírky, které by tak teprve jim padly za obět', nejsou nezpochybnitelné. I tak se však v moderní době objevily domněnky, že právě oni zničili i proslulou alexandrejskou knihovnu v Músaiu, GIBBON, *Decline and Fall of the Roman Empire*, III, str. 201 totiž právě to přičítel Theofilovi v rámci jeho aktivit po pádu Sarápeia (k čemuž srv. výše str. 165n. s pozn. 260; 261 a 262) a dle NORWICHE, *Byzantium: The Early Centuries*, str. 314 podlehly (zřejmě) všechny alexandrejské sbírky ariánským bouřím. V případě tohoto druhého však jde každopádně o omyl, protože tyto bouře datuje rokem 391, takže měl zřejmě na mysli právě zničení Sarápeia, případně možná rozkradení knih z knihovny, ovšem soukromé, byť prý velmi bohatě vybavené, ariánského alexandrejského biskupa Geórgia z Kappadokie, poté co tento padl za obět' svým vlastním násilným skutkům vůči pohanům (k nimž srv. výše str. 153 a 163 s pozn. 247; k obsahu knihovny i Iulianovu nařízení knihy za každou cenu vypátrat srv. IVLIAN. *Epist.* 106 [411cd]; 107 [378b]). Pokud jde o Gibbona, byl z omylu podezírán též, a to BURYM apud GIBBON, *cit. dílo*, str. 495, app. 11, podle něhož měl také on zřejmě na mysli knihovnu v Sarápeiu. I její zničení ale Bury zpochybnil, protože Orosius se přímo o ní nezmiňuje a jeho formulace na něj ani dojemem, že by šlo o nějakou rozsáhlou sbírku, nepůsobila. Současně přitom odmítl, že by taková interpretace mohla být podložena informací Eunapiovou, že v rámci likvidace Sarápeia byla ničena τὰ οἰκοδομήματα (srv. výše str. 165 v pozn. 261). Na to se však už podle mě spolehnout nelze, takže klíčové zůstává posouzení výše nastíněného rozporu mezi informací Ammianovou, potažmo Orosiovou, a Senecovou.

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

371-372, Ammianus Marcellinus je zmiňuje na dvou místech, poprvé jako státními orgány organisované, během něž byly dokonce prohledávány soukromé domy a jemuž ovšem, dle tvrzení tohoto dějepisce, padly za obět' především *liberalium disciplinarum indices uariarum et iuris*³⁵⁶, podruhé, když následkem procesů a ze strachu pálili celé knihovny sami jejich majitelé, a to ve všech východních provinciích³⁵⁷. Podle mého názoru je obojí přesně tím, co lze při takových a podobných událostech očekávat, a tak tento případ samozřejmě vnuká i otázku, zda se při líčení podobných, už ryze protipohanských, procesů pozdějších, kdy podobné zprávy postrádáme, lze spolehnout na to, že příčinou nemůže být absence historika Ammianova formátu při vyličení těchto událostí³⁵⁸.

Zpráva o ničení opět blíže nespecifikovaných knih doprovází i líčení druhého Iustinianova pronásledování pohanů v Konstantinopoli v letech 545-546³⁵⁹, je však poněkud problematická. Neznámý syrský kronikář v jedné větě shrnuje: *apprehensi sunt sacerdotes eorum (sc. paganorum); et circiter duo milia librorum eorum igni cremaverunt (Chronicon ad ann. 1234 pertinens 57 [CSCO 109/Syr. 56 p. 152]*³⁶⁰). Otázkou nicméně může být, zda se

³⁵⁶ Srv. AMM. MARC. XXIX 1,41 *deinde congesti innumeri codices et acerui uoluminum multi sub conspectu iudicum concremati sunt, ex domibus eruti uariis ut illiciti, ad leniendam caesorum inuidiam, cum essent plerique liberalium disciplinarum indices uariarum et iuris.* SPEYER, *Büchervernichtung*, str. 131n. i SAREFIELD, *Bookburning*, str. 74nn. probírají tuto Ammianovu zprávu v pasáži věnované pálení magických, respektive okultních náboženských knih (s explicitním označením těchto za magické) a CHUVIN, *Chronicle*, str. 52 přímo tvrdí, že „*those books were deemed illicit, meaning that they were presumed to contain predictions, or magic recipes, or astrology*“. To jistě má své opodstatnění v tom, že proces jako takový byl namířen proti magii, pročez zřejmě považují pálení Ammianem zmíněných knih nemagických jen za jakýsi vedlejší efekt. S tím lze asi souhlasit, Ammianus ostatně sám prohlašuje, že nemagické knihy byly pouze plerique, nicméně na rozdíl od magických jsou explicitně zmíněny, a proto zprávu zařazují sem.

³⁵⁷ AMM. MARC. XXIX 2,4 *inde factum est per orientales prouincias ut omnes metu similium exurerent libraria omnia: tantus uniuersos inuaserat terror.* SAREFIELD, *Bookburning*, str. 80n., protože si připustil otázku případné tendenčnosti celého Ammianova líčení, dospívá nakonec k úvaze, že své vlastní knihy mohli pálit ti, kteří přijali, vědomě či ne, křesťanskou perspektivu původu magických knih u sil bohu protivných, a přirovnává tuto situaci k těm, kdy své magické knihy pálili zájemci o konverzi. Úvaha to samozřejmě není nesmyslná, nicméně oporu v Ammianově textu má minimální. Samozřejmě že s určitým podílem magických knih spálených z tohoto důvodu počítat můžeme, ale Ammianus především v tuto chvíli nemluví o knihách magických a strach, na který poukazuje, rozhodně nevyvolaly bohu protivné síly.

³⁵⁸ A ještě jednu důležitou okolnost tento případ naznačuje, totiž že obět'mi procesů proti magii v době ještě nezakázaného pohanství byly i knihy nemagické, a dokonce jich byla většina. Máme-li tedy později, v době, kdy pohanství už zakázáno bylo, křesťanským autorem tvrzeno, že páleny byly při té a té události knihy magické, je třeba zvážit, zda tento křesťanský autor byl schopen či jen ochoten rozlišit knihy magické od nemagických, ale pohanských (příkladně ilustroval toto směšování jednoho s druhým už IVSTIN. *Apol. sec.* 5,4, dle něž padlí andělé τὸ ἀνθρώπειον γένος ἑαυτοῖς ἐδούλωσαν: τὰ μὲν διὰ μαγικῶν γραφῶν, τὰ δὲ διὰ φόβων καὶ τιμωριῶν, ὧν ἐπέφερον, τὰ δὲ διὰ διδασχῆς θυμάτων καὶ θυμιαμάτων καὶ σπονδῶν, ὧν ἐνδεεῖς γεγόνασι μετὰ τὸ πάθειν ἐπιθυμιῶν δουλωθῆναι).

³⁵⁹ K němuž srv. výše str. 158 a tamtéž v pozn. 220.

³⁶⁰ Jelikož je latinská formulace moderní, totiž vydavatele a překladatele textu J.-B. Chabota, lze se snad spolehnout na to, že i druhé *eorum* stojí místo *paganorum*, a knihy tedy nejsou nijak blíže specifikovány, a nikoli místo *sacerdotum*, v kterémžto případě bych spíše očekával formulaci *quorum circiter duo milia librorum igni cremaverunt*. Řídit se syrským originálem je opět bohužel mimo mé možnosti. Pokud by nicméně měly knihy přeci jen patřit oněm kněžím, pak by bylo lze předpokládat, že z alespoň části mohly sloužit ke kultické praxi.

tato zpráva ve skutečnosti netýká až třetího pronásledování v roce 562³⁶¹.

Mnoho knih vlastněných pohany padlo za obět' i řádění Amantiovu v Antiocheii v pol. 6. stol. Mezi pokyny, jichž se mu dostalo zhůry³⁶², totiž figurovalo ἐξευρεῖν ... τὴν τῶν ἁθέων περὶ τὴν εἰδωλολατρείαν πλάνην καὶ ἐπισυναγαγεῖν πάσας αὐτῶν τὰς βίβλους καὶ πυρὶ καῦσαι, což Amantia rozhorlilo natolik, že brzy συναγαγὼν πάσας αὐτῶν (sc. τῶν κατεχομένων inter alia ἑλληνισμῶ) τὰς βίβλους πολλὰς οὖσας σφόδρα κατέκαυσεν ἐν μέσῳ τοῦ σταδίου (*Vita S. Symeon. Styl. iun.* 161). Důvěryhodnost tohoto líčení byla svého času zpochybněna Utto Riedingerem³⁶³, dle nějž posouzení jeho historicity komplikuje jeho zjevný vzor ve *Skutcích apoštolů*³⁶⁴. Částečně za pravdu mu dal Paul van den Ven³⁶⁵, a to, co se týče vzoru ve *Skutcích*, zároveň však namítal, že jeho důvěryhodnost posiluje fakt, že šlo o běžnou praxi Iustinianovy vlády, jak je patrné z líčení událostí v Konstantinopoli roku 562³⁶⁶. Sám bych dodal, že líčení *Skutků* funguje jako vzor jen částečně, protože v nich pálili magické knihy sami obrácení pohané³⁶⁷. Samozřejmě však asi nelze předpokládat, že by neznámému hagiografovi nepřišla ona scéna na mysl, nicméně byla-li mu opravdu vzorem k fabrikaci této zprávy, je třeba se ptát, proč do ní zakomponoval nový prvek – násilí na pohanech. Navíc kromě paralely soudobé odkazované van den Venem je k dispozici i paralela lokální, a to výše probrané líčení Ammianovo³⁶⁸.

³⁶¹ K němuž srv. výše str. 158 a tamtéž v pozn. 220, k pálení knih během něj označených za magické výše str. 177. Nápadná je totiž určitá podobnost struktury této zprávy a zprávy Michaéla Syra právě k roku 562 (k níž srv. výše str. 149 s pozn. 157 a str. 177 s pozn. 326), tedy pramenů čerpajících obou z církevních dějin Ióanna z Efesu. Oba totiž nejprve zmiňují zatčení kněží, které sice jen Michaél poněkud konkretisuje, ovšem neurčitá zpráva anonymního kronikáře mu nikterak neodporuje, jejich další osud opět opomíjejí oba. Poté oba zmiňují pálení knih, anonymní kronikář pouze a specifikuje počet na přibližně 2,000, Michaél bez uvedení počtu, ale zato dohromady s idoly. Spálení 2,000 knih však zmiňuje vzápětí, ovšem přičítá je činnosti Ióanna z Efesu v Malé Asii. Časové zařazení obou zpráv je nicméně odlišné, zatímco anonymní kronikář ji uvádí v rámci druhého pronásledování v letech 545-546 a připojuje i sebevraždu a hanebný pohřeb Fókův (k čemuž srv. výše str. 126 s pozn. 35), Michaél toto zmiňuje zvláště právě při líčení téhož pronásledování (srv. tamtéž), zatímco zde probíranou zprávu zařazuje až k třetímu v roce 562. Možnosti této předběžné úvahy nicméně bude schopen dále posoudit jen znalec staré syrštiny.

³⁶² Kontext události i tohoto pokynu srv. výše str. 159.

³⁶³ RIEDINGER, U., *Die heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie*, Innsbruck 1956, str. 93 [*non vidí*], jehož názor vyjádřený v knize mně nedostupné bohužel referuji pouze z jeho francouzské parafráze Paula van den Vena (viz cit. níže na této str. v pozn. 365).

³⁶⁴ K němuž srv. výše str. 174 v pozn. 310.

³⁶⁵ VAN DEN VEN, *Syméon*, II, str. 169 pozn. 3.

³⁶⁶ K čemuž srv. výše str. 177.

³⁶⁷ Srv. výše str. 174 v pozn. 310.

³⁶⁸ K němuž srv. výše str. 182n. Obě paralely považuji navíc za užitečné pro posouzení některých detailů všech tří, a potažmo i dalších zpráv. Ačkoli v nich totiž většinou nějak figuruje magie a magické spisy (ostatně i v této zprávě, protože kromě pohanů i dalších jsou explicitě jmenovány knihy τῶν κατεχομένων ἀστρολογίας), ani jeden z pramenů nezdurazňuje, že by byly páleny pouze či aspoň z většiny knihy právě magické. A byť do určité míry lze předpokládat, že jejich podíl nebyl nemalý, nelze se na druhou stranu domnívat, že v Antiocheii i Konstantinopoli coby centrech vzdělanosti nebyly přítomny i texty jiné. Ani jeden z pramenů se však nezmiňuje o tom, že by tyto texty byly z pálení knih nějak vyjímány.

Jakýmsi dodatkem k této pasáži může být jedna dosti zajímavá, ale jen nepřímá indicie nebezpečí souvisejícího s vlastněním knih snad v období pozdní antiky. Ve Verulamiu v Britannii pocítil totiž kdosi potřebu uložit do tajné schránky mimo jiné pohanské spisy, a v ní je ukryt do zdi paláce. To, že jim a potažmo jejich vlastníkům hrozilo nebezpečí ze strany křesťanů, je však samozřejmě i zde jen jednou z možností³⁶⁹.

Nejisté případy

Za zcela ahistorickou bývá obvykle považována zpráva o likvidaci díla Liviova papežem Gregoriem Magnem³⁷⁰, a to mimo jiné proto, že je velmi pozdní, objevujíc se u dvou autorů 15. stol., přičemž oba s ní polemizují³⁷¹. Aniž bych sám chtěl být jakkoli

³⁶⁹ Věc však má i další problematické aspekty, jak totiž vzápětí vyplyne, je možná vzhledem k našemu zájmu použitelná jen jako určitá, byť užitečná analogie. Naše poznatky zde navíc nejsou výsledkem standardní interpretace archeologického materiálu, ale jde o literární zprávu, která sama současně patří do jakýchsi předdějin klasické archeologie. Matthaëus Parisiensis, benediktin a kronikář první poloviny 13. stol., totiž popisuje ve svém díle *Gesta abbatum monasterii sancti Albani* zřejmě první vykopávky antického Verulamia provedené pod dohledem opata přelomu 9. a 10. stol. Eadmara (MATTH. PARIENSIS. *Gesta abbat. monast. s. Alban.* p. 26-28 Riley). V ruinách jakéhosi paláce přitom byla nalezena zmíněná schránka, ukrytá v dutině zdi, obsahující několik malých a jeden zvláštní kodex. Další byly nalezeny i jinde v paláci, přičemž už není specifikováno, zda též nějak uschovány. Jazykem spisů byl jednak původní galský a jednak latina, tyto druhé ovšem nálezce bohužel nezaujaly. A zatímco onen zvláštní kodex byl vylíčením života prvního mučedníka Britannie Albana, ostatní obsahovaly pohanské invokace a popisy obřadů – s kteroužto kombinací si úplně nevěděl rady ani samotný Matthaëus – pročež byly celkem očekávané spáleny. Otázkou tak samozřejmě je už to, zda vůbec byli obyvatelé paláce pohané, nicméně částečně pro to svědčí i to, že ve městě se pohřbívalo žehem, a také množství pohanských svatyní a oltářů. Jejich vazba na tradiční řecko-římské kultury však jistá není, ba nemusela být žádná, čemuž by napovídaly nelatinské texty, zatímco obsah latinských vlastně neznáme. Matthaëus se nicméně zmiňuje i o preferencích místního obyvatelstva, přičemž samozřejmě používá *interpretatio Romana*, ovšem přítomnost neřímských božstev v textech i tak indikuje, jiné prvky se však naopak zdají řecko-římské (srv. *ibid.* p. 27 specialiter Phoebum, deum solis, inuocauerunt et coluerunt; ... secundario uero Mercurium, «Woden» Anglice appellatum, ... deum, uidelicet, mercatorum: quia ciues et compatriotae, propter nauigium ciuitatis, et commodum loci situm, per unam dietam tantum a Londoniis distantem, fere omnes negotiatores et institores fuerunt). S ohledem na vymezení svého zájmu v této práci bych se tedy možná neměl této zprávě věnovat, uvádím ji však přinejmenším jako pravděpodobný doklad tlaku křesťanského státu na nekřesťanské obyvatelstvo, kteroužto variantu považuji za pravděpodobnější, než že knihy ukryli místní obyvatelé před barbarskými nájedníky. I když se totiž v případě ukrytí před křesťanskými úřady jeví jako nelogické přidat do skrýše i životopis Albanův, než snad jako vějičku k oklamání případného nepovolaného nálezce, a byť to v podstatě znamená předpokládat značný tlak i ve městě, které se jinak z Matthaëova popisu jeví jako dosti, ne-li zcela pohanské, ukrývání zrovna knih před barbary se mi nejeví pravděpodobné samo o sobě. Ostatně to, že tlak zřejmě nebyl vyvíjen ze strany městských úřadů, může ukazovat na nějaké exponované představitel církve, jimž podobnými tato práce oplývá abundantně. Jistý doklad podobného ukrývání písemností stoupenci tradičních kultů nicméně postrádáme a posouzení této zprávy navíc komplikuje nemožnost přesné datace ukrytí spisů. *Terminem post quem* je totiž umučení Albanovo ve 3. stol., *terminus ante quem* ale v podstatě chybí. Ani popis stavu pohanských staveb (*ibid.* p. 28 fana semiruta, altaria subuersa) neumožňuje bezpečně rozhodnout, zda jej způsobilo nějaké násilí v době po zákazu pohanských kultů, či jen čas. Na spíše druhou možnost sice možná ukazuje další poznámka, totiž quae omnia (sc. idola), ex praecepto Abbatis, sunt comminuta (*ibid.*), sochy tedy nejspíš byly jen pokáceny, ovšem tím už předchozí křesťanské násilí zdaleka vyloučeno není.

³⁷⁰ Srv. SPEYER, *Büchervernichtung*, str. 133 pozn. 18 „Gänzlich ins Reich der Sage gehört die Nachricht, Gregor habe die Dekaden des Livius vernichten lassen“.

³⁷¹ Srv. SICCO POLENTONIVS *Scriptor. illustr. Latin. ling. libri XVIII* p. 181 vers. 24 – 183 vers. 4 Ullman, zejména 181 vers. 24-35 delendi autem operis huius ... honestus auctor quibusdam est uisus Gregorius papa. ... hunc enim ad perdendum id opus commotum putant quod lectio eius summam ob

spojován s opačným extrémním stanoviskem³⁷², byl bych opatrnější s jedním souhrnným odsudkem zprávy jako celku. Vzhledem ke všemu, co víme o Gregoriových protipohanských akcích³⁷³ i jeho vztahu k *artes liberales*³⁷⁴, bych ji jakési blíže nepostižitelné historické jádro rozhodně neupíral, tím spíše že to, že se objevila zčista jasna právě v období humanismu, je možná méně podezřelá, než by se zdálo, přeci jen se jedná o období pátrání po nových rukopisech i zprávách o antických autorech, a tudíž se mohla i ona vynořit právě díky takovému pátrání, a zřejmě budila i jistou důvěru, stála-li za tak intenzivní polemiku³⁷⁵.

I další zpráva je problematická a našeho zájmu se týká jen možná, při určité

eloquentiam adeo dulcis atque suavis esset quod plus nimio ac supra modum mentes legentium oblectaret easdemque ita pelliceret atque obcecaret ut capti hoc quasi lenocinio quodam sacris litteris non studerent. quod etsi aspectu primo habere ueri umbram quandam ac speciem uideatur, id tamen credendum esse minime putant qui docti sunt uiri et ista de re loqui sane ac considerate solent; a GVARINVS VERONENSIS *Epist.* 823 [II p. 528 Sabbadini] nisi eam tibi non probari suspicarer, quia beatum Gregorium pontificem iussisse intellexeris, ut Liuii decades cremarentur, quod ab aliquo qui uigilans somniaret manasse credo.

³⁷² I tací se totiž najdou, srv. MOLLWEIDE, *Die Entstehung der Ciceroexcerpte des Hadoard*, str. 283n.; 286; 289; CLARK, *The Reappearance of the Texts of the Classics*, init. „we are told that Gregory the Great (540-604) tried to suppress the works of Cicero, since their style diverted men from the study of the scriptures, and burnt all manuscripts of Livy which he could find, since the author was full of idolatrous superstitions.“ Zprávu o pálení Ciceronových spisů bohužel přímo v pramenech nenacházím a ani Clark svůj zdroj necituje, což je politování hodné i proto, že motivaci, kterou Sicco Gregorioví připisoval k pálení Livia, Clark uvádí jako motivaci k pálení Cicerona, zatímco motivaci k pálení Livia vidí jinou.

³⁷³ Srv. výše str. 155n. a také 178.

³⁷⁴ SCHANZ – HOSIUS – KRÜGER, *Geschichte der römischen Litteratur*, str. 357 s pozn. 5 registrují jednak jeho chválu Benedicta za to, že byl scienter nescius et sapienter indoctus (GREGOR. MAGN. *Dialog.* II prol.), jednak jeho výtky galskému biskupovi Desideriovi, srv. GREGOR. MAGN. *Epist.* XI 34 peruenit ad nos, quod sine uerecundia memorare non possumus, fraternitatem tuam grammaticam quibusdam exponere. quam rem ita moleste suscepimus ac sumus uehementius aspernati etc. (k tomuto listu srv. i výše str. 45 s pozn. 269) a jednak o něco lepší úsudek ve spisu, který ovšem sami označují za pochybný, srv. GREGOR. MAGN. *In libr. prim. Reg. var. expos. libr. sex* V 30 [PL LXXIX col. 355C-356C], kde ovšem Gregorius znovu zdůrazňuje ad spiritualia bella non per saeculares litteras, sed per diuinas instruimur ... arte saecularis scientiae contra malignos spiritus nequaquam proeliantur, ale uznává i to, že profecto saecularium librorum eruditio, et si per semetipsam ad spiritualem sanctorum conflictum non prodest, si diuinae Scripturae coniungitur, eiusdem Scripturae scientia subtilius eruditur a obsírně tuto myšlenku rozvádí. K těmto místům však lze přidat i další odsudek, totiž GREGOR. MAGN. *Epist.* V 53,5 ipsam loquendi artem ... seruare despexi. ... indignum uehementer existimo, ut uerba caelestis oraculi restringam sub regulis Donati. neque enim haec ab ullis interpretibus in scripturae sacrae auctoritate seruata sunt.

³⁷⁵ Každopádně však nesouhlasím se SPEYEREM, *Büchervernichtung*, str. 133 pozn. 18 v tom, že by tato zpráva měla vzniknout na základě informací o Gregoriových likvidačních akcích vůči knihám věštebným u Iohanna Saresberiensis (srv. výše str. 178 s pozn. 331 a 332), třebaže tomu nahrává i to, že Sicco připisuje Gregorioví tutěž motivaci jako Iohannes. Takovou představu bych připouštěl jen v případě, kdy by zpráva o ničení Livia měla být považována za vědomě a zcela svévolně vymyšlenou. Právě za takovou ji však rozhodně nepovažuji, a to i navzdory Guarinovi, který ji jako právě takovou prezentuje. Sicconova argumentace, který, jak jsme viděli, zprávě zdání věrohodnosti neupírá, odvolává se však na blíže neurčené autority (srv. výše na této str. v pozn. 371), dle nichž Gregorius osvědčil takové kvality, že nemohl mít k takové pošetilosti v případě díla, které se nikterak nedotýkalo křesťanství, žádnou motivaci. Sám se navíc ptal zastánců této zprávy, proč tři dekády Liviova díla zůstaly ušetřeny (jako by se tak stalo proto, že právě ty Gregorius vědomě před zničením zachránil), a poukazuje na důvod, pro nějž se jistě Livius nedochoval především, tedy jeho objemnost, kvůli níž si ho chudí koupit nemohli a bohatí nechtěli. K tomu ještě dodává, že i jiná díla vykazující tytéž vlastnosti, které měly být důvodem zničení Livia, nejen že zničena nebyla, ale naopak v době Sicconově znovu objevována.

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

kombinaci našich znalostí. Byzantský církevní historik Níkéforos Kallistos totiž líčí místní thessalskou synodu konanou koncem 4. stol., kde byl biskup Héliodóros postaven před volbu buď zničit své knihy svádějící ke smyslné lásce, nebo přijít o biskupskou hodnost, z čehož si prý vybral to druhé³⁷⁶. Mimo oblast interních křesťanských záležitostí může tuto zprávu posouvat informace Sókratova, tedy samozřejmě je-li biskup Héliodóros z Tričky, o němž tvrdí, že v mládí napsal román *Aithiopika*, s Héliodórem Níkéforovým totožný, a obsah tohoto románu, jímž nejsou jen *πονήματα ἐρωτικὰ βιβλία*, jak se tento církevní historik vyjádřil, ale důležitou roli v něm hraje i vliv novopýthagorejského a novoplatónského myšlení a kultu boha Hélie³⁷⁷. Důležitou a ovšem nikoli překvapivou okolností dále je, že Sókratova identifikace autora *Aithiopiké* je moderními badateli vesměs odmítána³⁷⁸. Otázkou, která vyplývá, je, zda přesto nemůže být jakýmsi historickým jádrem tohoto podání nějaké násilí právě vůči *Aithiopikám* či jejich skutečnému autorovi. Odpověď však může být jen vysoce spekulativní. Faktem nicméně také je, že jistá není ani identifikace díla označeného Sókratem jako *Aithiopika* s dochovaným románem.

Knihy zničené dobrovolně v rámci konverse

Zvláštní kapitolou jsou případy, kdy knihy zničil zcela dobrovolně jejich majitel, čímž byly doprovázeny především konverse různých věstců a kouzelníků ke křesťanství. Vzorem byla samozřejmě výše probraná pasáž *Skutků apoštolských*³⁷⁹ a tentýž požadavek figuruje i v imperiální legislativě³⁸⁰. I v některých výše vylíčených událostech se tento prvek objevuje³⁸¹. Dalšími pohany, kteří na to přistoupili, byli též výše zmíněný neznámý Augustinův astrolog, v jehož případě ostatně Augustinus ke zmíněné pasáži *Skutků* odkazuje³⁸², či kouzelník Theodotos Kúrappús z vesnice Mazamie v Malé

³⁷⁶ NICEPH. CALLIST. HE XII 34 [PG CXLVI col. 860C]. CANFORA, *Dějiny řecké literatury*, str. 609 tvrdí mylně, že Héliodóros své dílo spálil.

³⁷⁷ SOCRAT. SCHOL. V 22,51. K obsahu *Aithiopiké* srv. VANĚČKOVÁ, *Héliodóros*, str. 271.

³⁷⁸ Srv. např. LESKY, *Geschichte der griechischen Literatur*, str. 923 „besser aus dem Spiele lassen wird man die Nachricht usw.“; dle VANĚČKOVÉ, *Héliodóros*, str. 271 „*nezaslouží důvěry*“. Jiní ji eventuálně uvádějí bez jakéhokoli komentáře, srv. PLRE I 411, s.v. *Heliodorus* 3.

³⁷⁹ Srv. výše str. 174 v pozn. 310.

³⁸⁰ Srv. výše str. 26.

³⁸¹ Srv. výše str. 176 s pozn. 318. Sami své knihy pálili jejich majitelé i během procesů v Antiocheii v letech 371-372, ovšem nikoli dobrovolně, ale ze strachu (srv. výše str. 183 s pozn. 357). Naopak marně byl, ovšem ve zprávě celkově problematické, k vlastnoručnímu zničení knih napsaných v mládí vyzván biskup Héliodóros (srv. výše na této str.).

³⁸² K němuž srv. výše str. 107 s pozn. 324 a k tomu AVGVSTIN. *Enarr. in Psalm.* 61,23 *nostis in Actibus Apostolorum esse scriptum quia multi perdit, id est talium artium homines, et doctrinarum nefariarum sectatores, omnes codices suos ad Apostolos attulerunt; et incensi sunt libri tam multi ... iste ... portat secum codices incendendos, per quos fuerat incendendus, ut illis in ignem missis, ipse in refrigerium transeat.*

Asii³⁸³. I standardní pohan Paralios křest obdržel až poté, co spálil *les formules d'invocation aux dieux paiens*³⁸⁴. Naopak bezejmenný muž z Antiochie, který projevil zájem o konversi a nechal si nejprve zničit pás zasvěcený Artemidě, který měl na sobě, raději uprchl, když po něm poustevník Hypatios se zřejmým úmyslem požadoval i vydání jeho knih a kouzel³⁸⁵.

Symbyly a instituce

Atakovány byly i pohanské symbyly a instituce, čehož výsledkem jsou zřejmě nejznámější aféry tohoto období.

Oltář Victorie v římském senátu

Velmi slavnou episodou je spor o oltář bohyně Victorie. Nebylo v něm sice užito žádného násilí, alespoň ne tedy fysického, za drobnou rekapitulaci však přesto stojí. Jak již bylo řečeno, jako první nechal oltář z budovy senátu odstranit během své návštěvy Říma Constantius³⁸⁶, nicméně vzápětí tam byl vrácen za Iuliana³⁸⁷. Po druhé oltář zmizel v rámci protipohanských opatření Gratianových³⁸⁸. Symbolem dalšího, a ze svého pohledu marného, boje za jeho navrácení se pak stal římský senát a jeho jménem jednající Quintus Aurelius Symmachus, jehož hlavním oponentem byl Ambrosius. Pokusy senátu většinou doprovázely žádosti o zrušení Gratianových opatření jako celku, s nimiž se obrátil jak na Gratiana samého, tak i Valentiniana II. a Theodosia³⁸⁹. Poněkud méně důvěryhodně zní zpráva, že možnost případného návratu oltáře do senátu Symmachus nadhodil i v jakémsi panegyriku na Theodosia předčítaném v *consistoriu*. Nicméně, nejen že ani tehdy neuspěl, ale vyfasoval od rozlíceného

³⁸³ Srv. ELEVSIVS GEORGIVS DICTVS *Vita sancti Theodori Siceotae* 37–38. Stalo se tak vlivem výše (str. 172) zmíněného askety Theodóra ze Sykéonu, který mu několikrát překazil jeho pletichy, pročež na něj Theodotos poslal své pohůnky, aby ho zbili, pokud možno tak, aby utrpeným zraněním podlehl. Ti se ale neodvážili ho napadnout otevřeně, a tak se chystali přepadnout ho ve spánku, zázrakem však byli odrazeni i od toho. Theodotos mu tedy poslal otrávenou rybu, jed však byl eliminován požeňáním, které Theodóros nad pokrmem pronesl. Těmito i další neúspěchy zahanben dostavil se Theodotos k Theodórovi, prosil za odpuštění a chtěl se stát křesťanem. Poté, co přiznal všechny své hříchy, zrušil účinky svých kouzel a spálil své magické knihy, mu to bylo umožněno.

³⁸⁴ ZACHAR. MYTILEN. *Vita Severi* p. 37 [POr II]. K okolnostem srv. výše str. 104 s pozn. 311.

³⁸⁵ Srv. CALLINICVS *Vita Hypatii* 43,1-8.

³⁸⁶ Srv. výše str. 10.

³⁸⁷ Tak je alespoň všeobecně interpretována poznámka SYMM. *Rel.* 3,4 merito diui Constantii factum diu non stetit.

³⁸⁸ Srv. AMBROS. *Epist.* 18,1 a též SYMM. *Rel.* 3,3-6.

³⁸⁹ Srv. výše str. 19; 19n. s pozn. 106 a 107 a str. 21n. a k první žádosti adresované Valentinianovi II. ještě AMBROS. *Epist.* 18,1 a další narážky *ibid.* 17,9; 18,7; 18,31. CAMERON, *Pagans*, str. 112n. zdůrazňoval, že angažmá přímo Symmachovo je jisté jen v prvních dvou pokusech z let 382 a 384, v čemž má sice pravdu, nicméně jeho, spíše ovšem implicate, naznačený názor, že dalších pokusů se už Symmachus neúčastnil, přesto nesdílím.

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

Theodosia ne zcela obvyklý trest³⁹⁰. Úspěšnější svého přítele byl Virius Nicomachus Flavianus, jemuž vrácení oltáře povolil usurpátor Eugenius³⁹¹. Po jeho porážce však velmi pravděpodobně oltář zmizel definitivně, byť explicitě informování o tom nejsme, lze nicméně předpokládat, že to bylo součástí Theodosiových opatření zmiňovaných Zósimem³⁹². V odborné debatě pak ještě padl návrh, že se oltář či alespoň socha do senátu vrátila zásluhou Stilichonovou za vlády Honoriovy, ne všechny však převědčil³⁹³,

³⁹⁰ Srv. QVODVULTDEVS *Liber de promissionibus* III 41 quem statim a suis aspectibus pulsum, in centesimo lapide redae non stratae impositum eadem die manere praecepit. Celou tuto zprávu považovali za historickou SEECK, *Symmachus*, str. VI s pozn. 10 a LVIII s pozn. 236 a CHASTAGNOL, *Fastes*, str. 227, kteří za zmíněná praeconia laudum považovali jinak sice nedosvědčenou (i když srv. SEECK, *cit. dílo*, str. VI s pozn. 10), ale předpokladatelnou *gratiarum actio* za konsulát na rok 391 (Chastagnol navíc operoval s tím, že vylíčený trest máme dosvědčen v Římě, byť nikoli v Mediolanu), a z části i PIGANIOU, *L'empire chrétien*, str. 258, dle něž měl Theodosius Symmacha takto potrestat za protest proti vydání *Cod. Theod.* XVI 10,10. Naopak BRAUN, *Quodvultdeus*, str. 66 jí příliš nevěřil (cituje souhlasně Duchesnův názor, dle něž byl do této legendy transformován jeden z předchozích neúspěšných pokusů) a za zcela nedůvěryhodnou ji prohlásil VON CAMPENHAUSEN, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitik*, str. 256nn., jemuž se za to dostalo pochvalného souhlasu BLOCHOVA, *A New Document of the Last Pagan Revival*, str. 223 pozn. 56. Později jí nevěřil ani O'DONNELL, *Demise*, str. 75 pozn. 119, který jednak konkrétně zpochybnil informovanost kartháginského biskupa písícího padesát let poté a jednak postrádal nějakou oporu nejlépe v Ambrosiových dopisech či životopisu, a proto se domníval, že Quodvultdeus takto podával události spojené se Symmachovou třetí relací (k nimž srv. výše str. 20 pozn. 106). Sám zatím jednoznačný názor nezastávám, než pouze že na O'Donnellových námitkách se mi nezdá, že by právě třetí relaci bylo lze označit za praeconia laudum.

³⁹¹ Srv. PAVLIN. MEDIOL. *Vit. S. Ambros.* 26. ZIEGLER, *Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser*, str. 94 s pozn. 525 a NOETHLICH, *Maßnahmen*, str. 127 a 311 pozn. 762 se nicméně pozastavovali nad tím, že se o vrácení oltáře do senátu ani slovem nezmiňuje především AMBROS. *Epist.* 57, druhý z těchto badatelů pak proto dospěl k přesvědčení, že se Paulinus písící až v roce 422 v tomto bodě spletl a k vrácení oltáře do senátu ve skutečnosti už nedošlo. Dle mého je však naopak možné, že Ambrosiův dopis reaguje na dřívější situaci, zatímco k vrácení oltáře do senátu, stejně jako regulárnímu obnovení financování tradičních kultů, došlo až poté.

³⁹² Srv. výše str. 24 pozn. 144.

³⁹³ Tak totiž BIRT, *Claudianus*, str. LVIII navrhol chápat několik narážek Claudianových, totiž CLAUDIAN. *De cons. Stilich.* III praef. 19; III 202-216; *De VI cons. Honor. Aug.* 597-602. První z citovaných panegyriků je z roku 400, a právě tehdy dle Birta k návratu oltáře došlo, druhý z roku 404. Birtův návrh byl nejprve schvalován, srv. SEECK, *Untergang*, V 298 a 560 koment. ke str. 298 ř. 30; GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 181; STEIN, *Geschichte*, I, str. 348; PALANQUE, *Saint Ambroise*, str. 307 s pozn. 74; CHASTAGNOL, *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, str. 165n., později však proti němu vystoupili MALUNOWICZ, *De ara Victoriae*, str. 104nn., jež tyto narážky vztahovala pouze k Victoriině soše, která ale dle ní, na rozdíl od oltáře, z kurie ani odstraněna nebyla, než až v roce 408 zákonem *Cod. Theod.* XVI 10,19, a MAZZARINO, *La politica religiosa di Stilicone*, str. 238nn., který především postrádal nějaké další svědectví události, která by dle něj nutně vzbudila velký rozruch, a to i v případě, kdy by do senátu byla vrácena jen socha coby umělecká památka, a třeba takový Orosius líčící Stilichona coby bezbožníka by jí jistě neopomněl zmínit. Chybělo mu však i svědectví o případném pozdějším definitivním odstranění oltáře a poukazyval i na PRUDENT. *Contr. Symm.* II 18-21, kde Honorius s Arcadiem údajně odpovídají na Symmachovu žádost slovy *scimus quam sit uictoria dulcis/fortibus, .../sed quibus illa modis, qua sit ratione uocanda,/ nouimus*, kterážto slova dle Mazzarina vylučují situaci, kdy je oltář do senátu vrácen. Proti byl později i CAMERON, *Claudian*, str. 237nn., jenž za silný protiargument považoval kontext první citované pasáže, z něž vylývá, že zmiňované Musae náleží Enniovi a do Říma se vrací se Scipionem Africanem, u další pak zdůrazňoval, že v ní není ani zmínka přímo o oltáři, natož jeho obnovení, a že jejím smyslem ve skutečnosti je poukázat jen na to, že Stilicho Victoriu ctí stejně jako pohanští senátoři. Pouze u třetí pasáže Cameron určitou průkaznost připouštěl, jelikož nepochyboval, že zazněla v římském senátu, nicméně i dle něj odkazuje pouze k Victoriině soše, která ovšem ze senátu odstraněna nebyla nikdy (*Cod. Theod.* XVI 10,19 se na ni totiž dle Camerona vztahovat neměl a naopak chránit ji měl výše probraný *Cod. Theod.* XVI 10,15 = *Cod. Iust.* I 11,3), a nikoli k oltáři, který tam tedy v tuto chvíli vrácen už nebyl. Mně se nicméně zdá, že alespoň Cameron vyvodil z básnického jazyka Claudianova závěry až příliš jednoznačné. Jeho postřehy totiž jistě jím preferovanou

ba nesporné není ani to, zda vůbec ještě v tomto směru k nějakému pokusu došlo³⁹⁴.

Olympijské hry

Osud Olympijských her už z předchozího líčení v zásadě vyplynul. Třebaže už v průběhu 4. stol., ne-li dříve, zkomíraly³⁹⁵, zakázal jejich pořádání v roce 393 Theodosius I.³⁹⁶ Za vlády jeho stejnojmenného potomka pak vzal jednak za své Diův

možnost výkladu citovaných pasáží umožňují, ta ale určitě není jedinou možnou. Několikerá zmínka Victorie ve spojitosti s různými návraty, jak se s ní u Claudiana setkáváme, může podle mého poukazovat jak k určité formě jejího návratu do senátu, který už proběhl, tak samozřejmě i k teprve požadovanému či jenom touženému. Mazzarinovy argumenty považuji za závažnější, byť jeho poukaz na Prudentia je třeba korigovat upřesněním, že Prudentiův Symmachus nežádá nic menšího, než *templum dea uirgo sacratum/obtineat uobis regnantibus* (PRVDENT. *Contr. Symm.* II 13-14). Jistě signifikantní a pro názor těchto tří badatelů svědčící argument je absence jakékoli děkonné poznámky v Symmachově korespondenci se Stilichonem, na druhou stranu v této korespondenci není Victoria zmíněna vůbec, což zase ji jako takovou činí poněkud podezřelou (k této problematice srv. níže str. 137nn.). Argument *e silentio* byl navíc uveden i na podporu domněnky, že se, konkrétně ovšem pouze socha Victorie, do senátu vrátila, srv. SHANZER, *Allegory and Reality*, str. 356, která ho viděla v absenci Victorie, než pouze coby karikatury („*permuted form of her image*“), v Prudentiově *Psychomachii*, napsané dle Shanzer až po roce 405 a vyjadřující se v jejím pojetí i k aktuální situaci.

³⁹⁴ MAZZARINO, *La politica religiosa di Stilicone*, str. 241n. byl přesvědčen, že ano, a to na základě PRVDENT. *Contr. Symm.* II 7-10 a 17-18, kde je situace líčena jako slyšení senátní delegace. Zmíněným orator catus měl být ještě jednou Symmachus, v jehož korespondenci se pak Mazzarino domníval nalézt potvrzení, a to konkrétně v SYMM. *Epist.* IV 9; IV 13; V 94; V 95; V 97; VII 14, na jejichž základě událost datoval do února 402. Další badatelé se domnívali, že už jen na základě samotného faktu, že se Prudentius k tomuto tématu vrátil, musíme předpokládat jeho aktuálnost i v roce 402. Naopak CAMERONOVÍ, *Claudian*, str. 240 připadalo vyznění Prudentiovy argumentace jako zcela neaktuální v roce 402, k jehož plnému ocenění je třeba nejprve prostudovat Symmachovu relaci a Ambrosiovy odpovědi, a byl proto přesvědčen, že je třeba je chápat jen jako vylíčení už dávno vyhrané bitvy. S tím však zcela nesouhlasil BARNES, *The Historical Setting of Prudentius' Contra Symmachum*, str. 373nn., zejm. 379nn., který, zřejmě nezávisle na Mazzarinovi, poukázal na fakt, že Prudentius opravdu líčí Symmacha jako aktuálního vyslance k Honoriovu dvoru, přičemž se navíc oproti Mazzarinovi odvolával na narážky u PRVDENT. *Contr. Symm.* II 67; 370; 769-770; 910, i na náznaky v Symmachově korespondenci, avšak souhlasil s Cameronem v tom, že Prudentiem podaná Symmachova argumentace je převzata z jeho třetí relace z roku 384 a protiargumenty převážně z Ambrosia, byl však přesvědčen, že neaktuální je pouze Prudentiem vylíčený Symmachus, ale nikoli jím vylíčené slyšení jako takové. Navíc dodal přesvědčivou motivaci pro snahu oltář zrovna tehdy obnovit, totiž Alarichovu invasi do Itálie, do níž barbari vstoupili předtím naposledy v roce 270/1. Slabým bodem Barnesovy argumentace však je důvod, pro nějž měl dle něj Prudentius polemizovat s relací z roku 384, totiž proto, že ji bylo snazší vyvrátit, než aktuální Alarichovou invasi posilované argumenty pohanů. Přesto jeho argumentaci přijal O'DONNELL, *Demise*, str. 75, zatímco SHANZER, *The Date and Composition of Prudentius' Libri contra orationem Symmachi*, str. 442nn. připojila další argument, dle ní totiž vznikla první kniha Prudentiova *Contra Symmachum* už v roce 394 jako panegyrikos na Theodosia, po jeho smrti v roce 395 však ztratila její publikace smysl, a tak k ní ani nedošlo, zatímco aktualizace této látky v roce 402, připojení druhé knihy vypořádávající se Symmachem a překotná publikace měla být reakcí právě na aktuální Symmachovu akci.

³⁹⁵ ČEŠKA, *Římský stát a katolická církev*, str. 120 pozn. 244 oprávněně poukázal na to, že přestože dle LIBAN. *Orat.* X 36 hry už dávno ztratily svůj náboženský obsah, byly křesťanům evidentně větším trnem v oku než s tradičními kultury mnohem méně svázané gladiátorské hry, které se doposud konaly, přesto že je zákonem (totiž *Cod. Theod.* XV 12,1) zakázal už Constantinus. GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 22 zase upozornil na poslední datovatelné nápisy z Olympie, a to už z let 261 (vítězný nápis) a 265 (kulturní nápis), též dokazující, že přinejmenším intenzita místních tradic značně ochabla už dříve (jedná se o *Inscr. v. Olymp.* 242sq. a 122). A vytane-li postava olympijského vítěze a pozdějšího kynického filosofa Hora, původem Egyptana, z Macrobiových *Saturnalií*, není to zřejmě případné, protože alespoň dle PLRE I 445, s.v. *Horas* i FLAMANTA, *Macrobe et le néo-platonisme latin*, str. 73 se jedná o vítěze her konaných v Antiocheii (odkaz na LIBAN. *Epist.* 1278 ovšem nepřesvědčí, protože tam je, v § 1, označen jen jako *ὁ ... Ὀλύμπια νενικηκώς* a jen Flamantem citovaná LIBAN. *Epist.* 1279 tento detail také neobsahuje).

³⁹⁶ Srv. výše str. 23.

chrám³⁹⁷ a jednak neuspěl pokus hry v nějaké pokřesťanštěné podobě obnovit³⁹⁸. Přesto se vůči nim a sympatiím, které k nim zřejmě leckterí křesťané chovali, křesťanské autority nadále ostře vymezovaly³⁹⁹.

Lupercalia v Římě

K dalšímu známému incidentu došlo na konci 5. stol., kdy zakročoval papež Gelasius proti pokusu obnovit pořádání *Lupercalium* v Římě⁴⁰⁰. Ty sice už zřejmě ztratily svůj náboženský charakter, byly už ostatně slaveny prostým lidem a nikoli křesťanskými aristokraty⁴⁰¹, právě ti, zejména senátor Andromachus, se však přesto za jejich zachování angažovali⁴⁰². Je ovšem pravda, že Gelasius v aféře vystupuje nikoli coby pronásledovatel, ale z pozice autority uvnitř svého, tedy křesťanského společenství⁴⁰³.

Athénská Akadéemie

Jednou z nejslavnějších episod konce antického pohanství je uzavření platónské Akadéemie v Athénách⁴⁰⁴, v tu dobu stále prosperující⁴⁰⁵. Došlo k němu, v rámci už

³⁹⁷ Srv. výše str. 169n. s pozn. 285.

³⁹⁸ Srv. CALLINICVS *Vita Hypatii* 33. Návrh inicioval *praefectus urbis Constantinopoleos* let 434-435 Leontios, hry se však už neměly konat v Olympii, ale v divadle v Chalkédonu. Proti nebyl ani biskup Eulalios, opat Hypatios ovšem ano, a ten měl k dispozici ve své době dosti spolehlivý přesvědčovací prostředek, tlupu mnichů (srv. výše str. 52 v pozn. 41). O jejich odporu se Leontios dověděl, což v jeho případě k tomu, aby ze strachu z jejich násilí raději všechny své aktivity v tomto směru ukončil, stačilo. K aféře se pak nachomýtl ještě jakýsi Eusebios, jehož hagiograf charakterisuje jako εἰς ἄκρον εἰδότα τὰ περὶ τούτου. Jeho kvalifikované dobrozdání pak postoj Hypatiův podpořilo: πάνδεινον εἶναι ἑορτὴν τοῦ σατανᾶ Ὀλύμπια καὶ πληρεστάτην εἶναι εἰδωλομανίαν καὶ τῶν χριστιανῶν ὄλισθον καὶ ἀπώλειαν.

³⁹⁹ Srv. BASIL. SELEVCENS. *Orat.* XXVII [*In Olymp.*] 1 [PG LXXXV col. 309B].

⁴⁰⁰ Srv. GELAS. PAPA *Epist. contr. Luperc.* passim. K pořádání *Lupercalium* v době vlády císaře Procopia Anthemia srv. výše str. 31 v pozn. 183.

⁴⁰¹ Srv. GELAS. PAPA *Epist. contr. Luperc.* 16-17 a k tomu POMARÈS, *Gélase*, str. 33n.

⁴⁰² Jeho proklamované křesťanství vyplývá z několika míst dopisu, z jednoho však i to, že svým myšlením svým pohanským předchůdcům až tak vzdálen nebyl (a náboženský význam *Lupercalium* znal), srv. GELAS. PAPA *Epist. contr. Luperc.* 3 se christianum uideri uelit et profiteatur et dicat, palam tamen publiceque praedicare non horreat, non refugiat, non pauescat ideo morbos gigni quia daemonia non colantur et deo Februario non litetur?

⁴⁰³ Srv. GELAS. PAPA *Epist. contr. Luperc.* 30 postremo, quod ad me pertinet, nullus baptizatus, nullus christianus hoc celebret et soli hoc pagani quorum ritus est exsequantur. Je ovšem otázkou, zda lze tuto poznámku považovat přímo za důkaz existence pohanů v Římě koncem 5. stol., zvláště když z jiné pasáže dopisu plyne, že z pohanské tradice města nezbyvalo v této době už prakticky nic, můžeme-li tak soudit z ironických výzev Gelasiových, které by asi nebyly na místě, kdyby prvky, které jmenuje, byly ještě aktuální, srv. *ibid.* 28. Tuto pasáž ve zmíněném smyslu interpretoval POMARÈS, *Gélase*, str. 148n., který poukazoval i na další indicium, totiž že během 6. stol. se v Římě výrazně prosadil křesť dětí a naopak mizí instituce katechumenátu. Pro tohoto badatele je to důkaz dovršení christianisace Říma. Že však tato christianisace zdaleka dovršena být nemusela, srv. níže výše str. 88n.

⁴⁰⁴ Svého času se GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, str. 322nn. dosti důrazně ohradil proti běžně používané terminologii s tím, že prameny nikde nezmiňují žádné „uzavírání“ žádných „škol“ a že pojem „Akadéemie“ je na novoplatónskou athénskou školu vztahován neprávem a taktéž bez opory v pramenech. Pokud jde o první námitku, pak je, jak jsme viděli, oprávněná jen do té míry, že Iustinianovy zákony skutečně „uzavírání škol“ přímo nenařizovaly, pouze zakazovaly někde něco nebo některým učitelům učit (srv. výše str. 33 a 34). Uzavření některých škol tak ovšem muselo být jejich důsledkem, v prvním případě každopádně a v druhém jistě leckdy, nechceme-li se domnívat, že všude, kde se učitelé nenechali pokřtít, nastoupili pohotově na jejich místo učitelé křesťanští. Pokud jde o námitku druhou, je opět zčásti

zmiňovaného Iustinianova tažení proti všemu pohanskému, v roce 529, kdy zmiňovaný císař vydal edikt zakazující výuku filosofie v Athénách⁴⁰⁶. Sedm novoplatónských filosofů, kteří v tu dobu v Athénách učili, se zřejmě nejprve pouze stáhlo do soukromí, ale když vzápětí další zákony v podstatě postavily pohanství mimo zákon, odmítli se svého náboženství vzdát. Proto se v roce 531 vydali do perské říše, jejíhož nového vládce Chosroa si představovali jako moudrého Kýra, jak jej ve svém spise *O Kýrově výchování* líčí Xenofón. Realita je však poněkud zklamala. Chosroés se k nim však přesto zachoval velmi korektně, řeklo by se dnes, protože jako jednu z podmínek tak zvaného věčného míru, který v tu dobu s Iustinianem uzavíral, si stanovil, že zmínění filosofové se budou moci vrátit, aniž by byli jakkoli nuceni přijmout křesťanství či nějak jinak pronásledování⁴⁰⁷. O jejich dalších osudech už nic jistého nevíme.

Jen o něco méně nejasný však je i osud zakázané výuky filosofie v Athénách. Alan Cameron totiž kdysi vyjádřil názor, že tak jako jiné protipohanské zákony nebyl ani zákaz výuky filosofie v Athénách příliš účinný a že alespoň Simplikios a Priscianus z Lýdie se do Athén vrátili a v nějaké omezené formě v ní pokračovali⁴⁰⁸. Další bádání

oprávněná, především vzhledem k tomu, že díky této terminologii je běžně rozšířena představa, že Platónova Akademie existovala bez přerušení tisíc let a až Iustinianus ji zavřel. Přesto se tohoto označení přidržují, protože opak podle mě budí dojem, že jeho proponent především odřívá novoplatónské Akademii její platónský ráz, kterýmžto dojmem sám působit nechci. K oprávněnosti zahrnutí tohoto kroku, ať už ho budeme nazývat jakkoli, mezi Iustinianovy protipohanské akce srv. výše str. 33n. v pozn. 199.

⁴⁰⁵ Někteří badatelé sice stran kondice, v níž se tehdy Akademie měla nacházet, vyjádřili určité pochybnosti, např. DOWNEY, *Justinian's View of Christianity*, str. 21, dle něž ji už zastíňovaly konkurenční a křesťanské filosofické školy v Alexandrii a v Gaze, jiní pak odvolávajíce se na nelichotivou referenci, již o Athénách dává AENEAS GAZ. *Theophrast.* col. 877AB [PG LXXXV]. Dle CAMERONA, *The End of the Ancient Universities*, str. 663 pozn. 53 (která se ovšem týká odkazu č. 54 na str. 664 – jakýmsi nedopatřením totiž z článku jedna poznámka vypadla a čísla ostatních, v jeho druhé polovině, jsou o jedničku posunuta) a str. 664 a TÉHOŽ, *The Last Days of the Academy at Athens*, str. 25nn., se však Aineiova poznámka týká doby kolem roku 490, kdy po smrti Proklově a před nástupem Damaskiovým do čela Akademie tato skutečně v určitém útlumu byla, nicméně prosperita školy v Gaze byla jen krátkodobá a roku 529 se už nedožila. V Athénách tehdy naopak působili profesori z celého římského východu, ba dokonce i jeden z Gazy. Škola v Alexandrii zase v tu dobu byla ještě pohanská, k tomu srv. níže str. 194n.

⁴⁰⁶ K tomu srv. výše str. 33 s pozn. 199 a též výše str. 142 s pozn. 118 a 119 Asmusův názor na jeho povahu.

⁴⁰⁷ AGATH. MYR. *Hist.* II 30–31. Historickou autentičnost jeho zprávy však nedávno zpochybnil TARDIEU, *Les paysages reliques*, str. 128nn., který pečlivě prozkoumal dochované spisy nejneprodnějšího z těchto filosofů, Simplikia, a porovnal jejich geografické údaje a údaje týkající se reálií východních oblastí s podobnými údaji ve spisech arabských. Charakter leckterých Simplikiových údajů pak dle něj napovídá, že je jejich autor podává na základě autopsie. Žádné z těchto údajů se však netýkají území, jež tehdy náleželo perské říši. Co však i Tardieu připouští, je historičnost klausule týkající se filosofů ve věčném míru, domníval se však, že ji s Chosroem dojednal pouze Damaskios, který se právě za tím účelem k němu vydal. WATTS, *Justinian*, str. 180nn. historičnost Agathiovy zprávy nezpochybňoval, na rozdíl od příčinné návaznosti na zákon zakazující výuku filosofie v Athénách, s níž se většinou počítá. Místo ní viděl souvislost až s dalšími sebou samým právě proto postdatovanými protipohanskými zákony, tedy *Cod. Inst.* I 11,9-10, k nimž, jakož i mému souhlasnému stanovisku, které ostatně zde podaný popis této epizody obráží, srv. výše str. 34n.

⁴⁰⁸ CAMERON, *The Last Days of the Academy at Athens*, str. 11n. a 21nn. Výchozím bodem jeho úvah je poznámka OLYMPIODOR. ALEXANDRIN. *In Platon. Alcibiad.* 141 ἴσως δὲ ὁ Πλάτων ὡς εὐπορῶν ἀμισθίαν ἐπετήδευσεν διὸ καὶ μέχρι τοῦ παρόντος σῶζονται τὰ διαδοχικά, καὶ ταῦτα πολλῶν δημεύσεων

III, Příkladny netolerantního chování k pohanům

sice tento názor v leccm korigovalo, dle Alison Frantz potvrzují archeologické výzkumy nejen náhlou změnu účelu budov, které byly identifikovány jako athénské filosofické školy, a to právě kolem zmíněného roku 529, ale dokonce i změnu majitelů – pohany vystřídali křesťané⁴⁰⁹, dle Johna Gluckera filosofové v Athénách už nevyučovali, ale pouze žili a psali své spisy⁴¹⁰, H. J. Blumenthal našel k jednotlivým bodům Cameronovy argumentace pro Athény i alternativní řešení a připouštěl jejich pobyt v Alexandrii⁴¹¹, a dle Michela Tardieu pobývali právě Simplicios a Priscianus v Karrhách⁴¹² – jádro Cameronovy argumentace však lze považovat za platné: kdosi

γινόμενων, již Cameron celkem přesvědčivě datoval až do konce Iustinianovy vlády. Zcela spolehlivě do roku 563 pak je datovatelné uspokojení, které vyjadřuje PAVL. SILENT. *Descript. eccles. S. Soph.* 125, že jeho verše neposuzuje *καταμτροῦξ Ἀττικός*. Obě citace naznačují, že se v Athénách i po roce 529 cosi dělo. Dále pak Cameron připouštěl, že bývalý scholarcha Damaskios, v tu dobu už v dosti pokročilém věku, se už do Athén nevrátil, ale zůstal v Emese, nedaleko rodného Damasku, jak dokazuje jeden tamní náhrobní epigram, právě jemu připisovaný a opatřený datem 538 (totiž *Anthol. Graec.* VII 553). Simplicios však pokračoval v práci a jeho spisy z té doby obsahují tak enormní množství citací ze starších filosofů, a to včetně Presokratiků, že je naprosto zřejmé, že musel pobývat někde, kde měl k dispozici velmi kvalitně vybavenou knihovnu. A jelikož to velmi pravděpodobně nebyla Alexandria (již připouštěl TANNERY, *Sur la période final de la philosophie grecque*, str. 286), protože jednak Cameron nepovažoval za pravděpodobné, že by tamní knihovny vlastnily právě i spisy Presokratiků, ale především proto, že svého hlavního filosofického odpůrce, Ióanna Filopona, svého současníka, který působil právě v Alexandrii, Simplicios dle svých vlastních slov (SIMPLIC. *In Arist. de caelo* p. 26 vers. 18-19 Heiberg) nikdy neviděl, což by ovšem bylo velmi zvláštní, kdyby i Simplicios pobýval právě tam. Tím pádem však Cameronovi zbyly právě pouze Athény. Co se pak týče Priscianovy přítomnosti tamtéž, lze na ni, dle Camerona, usuzovat z toho, že Simplicios i Priscianus se zabývali také Theofrastem (přičemž spis prvního se nedochoval, druhého ano), což snad mohl být jejich společný projekt. A i on polemisoval s Ióannem Filoponem, jak vyplývá z názvu (nedochovaného) spisu, který proti němu tento později vydal (respektive jeho pouze známé součásti, totiž *κατὰ Πρισκιανού*; spis do výčtu Ióannových děl zařadil GUDEMAN, *Ioannes* 21, sl. 1791). Pro toto vše interpretoval Cameron Olympiodórovu poznámku v tom smyslu, že *diadochika* byla v roce 529 zkonfiskována jen částečně, takže se oba filosofové mohli do Athén vrátit, přičemž to, že tam vyučovali mnohem méně než před rokem 529, naznačuje charakter jejich spisů, psali je totiž sami a byly určené právě pro četbu, zatímco většina spisů dřívějších novoplatoniků jsou původně poznámky z přednášek, shromážděné a vydané jejich studenty.

⁴⁰⁹ FRANTZ, *Pagan Philosophers in Christian Athens*, str. 36n. V jedné z budov byl totiž nalezen úkryt, kam byly pečlivě uschovány sochy, které byly proto nalezeny prakticky nepoškozené, bez jakýchkoli známek vandalismu, který by případně naznačoval, že je tam ukryli až budovy se zmocnivší křesťané. Z toho lze usoudit, že je tam ukryli původní pohanští majitelé, kteří z nějakého důvodu museli budovu opustit, ale předpokládali, že se do ní zase vrátí. To se však evidentně nestalo, budova samá pak nese všechny známky toho, že ji později využívali křesťané.

⁴¹⁰ GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, str. 324nn. totiž interpretoval Olympiodórovu poznámku mnohem jednodušeji a pravděpodobněji, totiž že konfiskace, jež zmiňuje, se týkaly institucí, které byly státem dotovány, ale nikoli soukromé Akademie. V jejím případě se Iustinianus spokojil se zákazem výuky, který ovšem, dle Gluckera, musel Simplicios po svém návratu dodržovat, chtěl-li, aby mu *diadochika* zůstala i nadále zachována.

⁴¹¹ BLUMENTHAL, *529 and Its Sequel*, str. 378nn. Že by spisy Presokratiků byly dosažitelné pouze v Athénách, je dle něj naprosto neprokazatelné, tvrzení Simpliciovo, že nikdy neviděl Ióanna Filopona, může být výrazem pohrdání a mít vzor v tvrzení Sókratově, že nezná svého žalobce Meléta (srv. PLAT. *Euthyphr.* 2b 7-8), a aluse Paula Silentiaria může být ozvukem Aristofanova *Dému*, který si nárokuje právo soudit a je též kvalifikován jako *καταμτροῦξ* (srv. ARISTOPHAN. *Equit.* 41 a 50). Přes některé další výhrady však i on uznal průkaznost a dataci Olympiodórova svědectví (str. 369nn.) a taktéž i on se domníval, že v roce 529 došlo k jakémusi zásahu proti výuce filosofie v Athénách (str. 382nn.).

⁴¹² TARDIEU, *Les paysages reliques*, str. 131n. a 139nn., zejm. 151nn. a srv. i 161n. Toto město totiž bylo stále zcela pohanské (k aktuální situaci srv. výše výše str. 76 s pozn. 151 a str. 91 s pozn. 245), a navíc pod ochranou Peršanů. Proto v něm, jak se domníval Tardieu, musel pobývat Priscianus, který si zavdal s perským režimem publikací spisu věnovaného Chosroovi (dochovaného pouze v latinském překladu z 9. stol. titulovaném *Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex*), protože ten sice v roce

kdesi v Athénách ještě koncem Iustinianovy vlády jakýmsi způsobem spojen s novoplatónskou školou nebyl vládnoucímu režimu příliš po chuti⁴¹³.

Podezřelé případy

Ze střípků, které se nám do mozaiky násilí páchaného v christianisovaném imperiu na pohanech nabízejí, je však velmi pravděpodobně třeba na některé nahlížet s určitým podezřením a některé vyloučit. Atakovanými koncem 4. stol. se totiž mohou zdát i další dosud nezmíněné instituce, totiž filosofická škola v Alexandrii, věštírny a tradiční trest pohřbívání za živa uvalovaný na Vestálky, které se zpronevěřily svému postavení.

Situace alexandrejské filosofické školy

Svého času byl vysloven názor, že i v Alexandrii lze definitivní konec pohanství⁴¹⁴ klást do doby Iustinianovy a rok 529 že je shodou okolností také určitým symbolickým mezníkem definitivního vítězství křesťanství na místní škole. Jak si všiml H.-D. Saffrey⁴¹⁵, vydal totiž právě v tomto roce Ióannés Filoponos svůj antiproklovský

532 uzavřel s Iustinianem věčný mír, v roce 538 však válka vypukla znovu, přičemž Chosroés několikrát těžce zpustošil římské území a v roce 540 dokonce zcela vydrancoval Antiocheiu. Věnovat spis takovému nepříteli mohl, dle Tardieu, Priscianus, jen pokud žil pod jeho ochranou. Co se pak týče Simplikia, založil Tardieu své tvrzení na tom, že v jeho spisech z té doby našel množství příkladů a odkazů braných spontánně z reálií oblasti v okolí právě Karrh, a to v pasážích, které komentovali i jiní novoplatonici, používající ovšem příklady a odkazy jiné. Tardieuův návrh je přijímán se značnými sympatiemi, naráží však i na překážky, obojí přehledně shrnuto srv. u WATTSE, *Where to Live the Philosophical Life*, str. 287 s pozn. 9; 290nn., zatímco *tamtéž*, str. 306 pozn. 76 odhaluje Watts sebou preferované řešení, byť uznává, že podpořeno je pouze chatrně, a to formulací u AGATH. MYR. *Hist.* II 31,4, že filosofové se mohou vrátit ἐς τὰ σφέτερα ἦθη, což chápal ve významu „každý do svého domova“.

⁴¹³ A přestože kolem roku 580 zplundrovala už tak zbědované Athény horda našich barbarských předků, zdá se, že tradice klasické výuky z nich ani tak zřejmě nezmizela zcela. Ještě v 7. stol. se totiž objevuje postava arcibiskupa Cantuarie Theodóra z Tarsu, jehož charakterisuje Beda Venerabilis jako mimořádně vzdělaného v latinské i řecké literatuře (srv. BEDA VENER. *Hist. eccl. gent. Angl.* IV 1) a o němž je známo, že studoval v Athénách (srv. ZACHARIAS PAPA *Epist.* 11 [PL LXXXIX col. 943C]).

⁴¹⁴ Ovšem nenásilný, ať už měl Iustinianův zásah proti Akademii podobu jakoukoli (srv. výše str. 33 s pozn. 199), Alexandrie se evidentně netýkal a výuku zde nenarušil. V tomto smyslu byl v moderní literatuře veden spor, zda zdejší výuku ovlivnila dřívější násilná smrt Hypatiina (srv. výše str. 146n.). RUSSELL, *A History of Western Philosophy*, str. 387 totiž své vylíčení její smrti zakončil slovy „after this, Alexandria was no longer troubled by philosophers“. To dosti pohrdavě odmítl WHITFIELD, *The Beauty of Reasoning*, str. 17, který se vzápětí vymezil i vůči Russellovu prameni, tedy Edwardu Gibbonovi, a poukázal na činnost Hierokleovu, Ammóniovu, Ióanna Filopona a Olympiodóra z Alexandrie coby pokračovatelů alexandrejské filosofické tradice. Russellovo hodnocení je samozřejmě formulováno v tomto smyslu vadně, do určité míry však opodstatněno být může. Právě o Hierokleovi je totiž známo, že studoval v Athénách u Plútarcha (PHOT. *Biblioth.* CCXIV 173a 37-39). PHOT. *Biblioth.* CCXIV 173a 32-40 navíc tvrdí, že v sedmé knize svého spisu *περὶ πρῶνοιας καὶ εἰμαρμένης* považoval Hieroklés za dědice a pokračovatele Platónova po Ammónioví Sakkovi, Plótínovi, Órigenovi, Porfyriovi a Iamblichovi právě Plútarcha. Jenom na tomto základě samozřejmě s cesurou ve výuce filosofie v Alexandrii počítat nelze, avšak nelze ji, byť jen krátkodobou a zřejmě právě coby následek Hypatiiny smrti, ani vyloučit. Ostatně i MARROU, *Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism*, str. 132nn., zejm. 134 (a srv. i schéma na str. 150) poukázal na to, že na rozdíl od Athén je naše představa o nástupnictví v Alexandrii jen mezerovitá. Pozdější zákaz pro Ísidóra (k němuž srv. výše str. 142) se ale nejspíše týkal jen jeho osobně.

⁴¹⁵ SAFFREY, *Le chrétien Jean Philopon*, str. 406nn.

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

spis *De aeternitate mundi contra Proclum*⁴¹⁶. Samotný Filoponos byl žákem scholarchy Ammónia, pohana⁴¹⁷ a žáka Proklova. Kdy přesně Ammónios z vedení školy odešel, nevíme, nicméně, dle Saffreye, vydal-li jeho křesťanský žák spis proti jeho vlastnímu učiteli (a nejproslulejšímu pohanovi té doby), lze se domnívat, že v té době už na škole vládlo křesťanství. Proti tomu však oprávněně namítl L. G. Westerink⁴¹⁸, že Filoponův počín mohl být naopak jeho vlastním distancováním se od školy, jejímž scholarchou se ostatně nikdy nestal, což připouštěl i Saffrey, který navíc přešel taktním mlčením fakt, že Olympiodóros, jeden z Ammóniových nástupců, který v čele školy stál ještě v roce 565, se zcela otevřeně hlásil k pohanství⁴¹⁹, zdůrazňuje naopak, že až jeho nástupci už byli křesťané.

Věštírny

Pokud jde o proslulé věštírny, zaznamenáváme bohužel jen neurčité narážky, jež bohužel nelze využít než ke spekulativní úvaze. V dopise datovaném po roce 395 je totiž zmiňuje Symmachus a poukazuje na jejich mlčení. Jeho formulace ovšem budí dojem, jako by se odmlčely z vlastní vůle a i tímto odmlčením vlastně plnily svůj účel⁴²⁰. Na mlčící věštírny poukazují i Claudianus pochlebným fabulováním, jak všechny mlčení přerušily, aby předpověděly narození Honoriovo a s ním spojenou šťastnou budoucnost⁴²¹, a Prudentius oslavným kvitováním⁴²². Poslední zmínku naopak ještě

⁴¹⁶ Srv. IOANN. PHILOPON. *De aetern. mund.* p. 579 vers. 14-15 Rabe.

⁴¹⁷ Ovšem srv. výše str. 143n. I tak však byla představa křesťana v Ammóniově škole pro některé nepředstavitelná, srv. GUDEMAN, *Ioannes* 21, sl. 1769 „*Philoponus war ... zweifellos selbst noch Heide, als er sich dem Heiden Ammonius anschloß, und wir werden daher wohl annehmen müssen, daß er damals noch nicht Johannes hieß. ... Als Datum seiner Bekehrung können wir annähernd den Anfang der zwanziger Jahre des 6. Jhdts. Annehmen*“. Např. SAFFREY, *Le chrétien Jean Philopon*, str. 401n. to však odmítl mimo jiné s tím, že už Ióannův raný komentář k Aristotelovi napsaný v době jeho působení v Ammóniově škole, je nadepsán jménem Ióannés. Další debata je příhodně resumována HAINTHALER, *John Philoponus, Philosopher and Theologian in Alexandria*, str. 108n., jež současně dodala další celkem přesvědčivé argumenty proti tomu, že by Ióannés kdy byl pohan.

⁴¹⁸ WESTERINK, *Prolegomena*, str. XIII.

⁴¹⁹ A to i přesto, že explicitní tvrzení, že Olympiodóros už byl křesťan, také lze v literatuře najít, srv. TANNERY, *Sur la période final de la philosophie grecque*, str. 277 a PRAECHTER, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, str. 151n. Věc na pravou míru uvedl WESTERINK, *The Alexandrian Commentators*, str. 331, dle něž je na vině ANASTAS. SINAÏTA *Relat. Arii sentent.* col. 1189A [PG LXXXIX] (a srv. i IDEM *Anagogic. contempl. in Hexaemeron* VI col. 936C [PG LXXXIX]), který tohoto Olympiodóra zaměnil se stejnojmenným alexandrejským diákonem a exegetou, a problematice svědectví o Olympiodórově alchymistickém spisu. O jeho pohanství naopak svědčí místa jeho vlastních spisů, což ovšem ve skutečnosti jsou poznámky jeho žáků z Olympiodórových přednášek, která jsou Westerinkem shromážděna vzápětí (str. 331nn.). Vůči křesťanství se totiž přímo vymezuje, a dokonce se tu snaží zapůsobit na své křesťanské publikum ve smyslu tolerantnosti k tradičním božstvům, tu naopak křesťanství znevažuje. Uvažoval-li však Westerink o tom, proč se Olympiodóros nikterak nerozpakoval se takto vyjadřovat, pomýšlel především na dvě příčiny, a to paralysací mocí Konstantinopole v Egyptě monofysitskými spory a sílu tradice pohanského myšlení ve filosofii a naopak zatímní absenci tradice křesťanské.

⁴²⁰ Srv. SYMM. *Epist.* IV 33,2.

⁴²¹ CLAUDIAN. *De IV cons. Honor. Aug.* 141-148.

⁴²² PRUDENT. *Apotheos.* 438-443.

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

činných věštíren máme u Theodóréta, dle něž s nimi (a to nejspíše s mnoha) konsultoval své perské tažení Iulianus, přičemž Theodóretos si dává záležet na vylíčení vadnosti jejich předpovědí i dalších ze svého hlediska absurdit, nicméně nikterak neindikuje jejich případný úpadek⁴²³. Z toho důvodu bych se, Symmachovi navzdory, spíše domníval, že jejich umlčení o třicet let později alespoň z části výsledkem nějakého vnějšího tlaku bylo, samozřejmě ovšem s vědomím, že prameny jej nedosvědčují.

Tradiční trest pohřbívání Vestálek za živa

Ještě jiná je situace kolem tradičního trestu pohřbení zaživa pro Vestálky, které se zpronevěřily své kněžské službě. Z pramene plyne, že jeho uplatnění na konci 4. stol. přinejmenším naráželo na překážku, ovšem zda jí byla pouze liknavost úředníka, který měl tento trest vykonat, či vnější tlak, jehož se obával, či dokonce byl na něj vyvíjen, nebo přímo fakt, že sám byl křesťan, o tom lze jen spekulovat, stejně jako o tom, zda trest nakonec skutečně zůstal nevykonán⁴²⁴. Zcela zřejmá není ani přesná datace

⁴²³ Srv. THEODORET. *HE* III 21,1-2, dle jehož formulace by byl minimální počet konsultovaných věštíren pět: Delfy, Délos, Dódóna a alespoň ještě dvě, které by zadržovaly příčinu užití plurálu τὰ ἄλλα χρηστήρια. Jakousi narážku na věštírny utrousil i Augustinus, a to ještě v souvislosti s Eugeniovou usurpací, je však bohužel ambivalentní, respektive kompatibilní s názorem, že věštírny v tu dobu ještě fungovaly, i že už nikoli, srv. AVGVSTIN. *De civ. Dei* XVIII 53 excogitauerunt nescio quos uersus Graecos tamquam consulenti cuidam diuino oraculo effusus, kterážto formulace bohužel neumožňuje rozhodnout, zda absurdita tohoto počínání, již Augustinus samozřejmě sugeruje, spočívala i v tom, že věštírny samotné už nefungovaly, nebo v obsahu a především způsobu vzniku věštby samé, zatímco věštírny ještě fungovaly, ale žádná nebyla konsultována. Obsahem věštby měl být zánik křesťanství po 365 letech jeho existence, takže je otázkou, zda ji máme chápat jako totožnou s věštbou Eugeniova vítězství, již další prameny přisuzují Nicomachovi Flavianovi (k jehož účasti na usurpaci srv. výše str. 119), přičemž z líčení RVFIN. *HE* XI 33 plyne, že získána byla haruspiciou, ze SOZOM. VII 22,4-5, haruspiciou a astrologií, a z NICEPH. CALLIST. *HE* XII 39 [PG CXLVI col. 880C] žádné upřesnění neplyne. Sózomenos a Níkéforos však současně s Eugeniovým vítězstvím zmiňují μεταβολή, která měla stihnout křesťanské náboženství, pročez by se zdálo, že o jednu a tutéž věštbu jde, a explicite právě s tím počítal i GUEY, *Flavien Nicomaque et Leptis Magna*, str. 83. Augustinovo svědectví by ale nebylo jednoznačné, ani kdyby mělo být myšleno v tom smyslu, že věštírny stále fungovaly, protože jeho narážku by pak bylo možné chápat jen jako ozvuk snahy autorů věštby, aby budila dojem, že ji vydala některá věštírna, kterou tuto skutečně vyvíjet mohli, bez ohledu na skutečné okolnosti jejího vzniku, nebo alespoň Augustinus mohl mít tento dojem. Věštby ovšem, jak jsme viděli, figurovaly i v povstání Ílloově (srv. výše. str. 50 v pozn. 31) a ani zde formulace pramene nevyklučuje možnost, že je vydala, fungující tedy, věštírna či věštírny, srv. ZACHAR. MYTILEN. *Vita Severi* p. 40 [P^{Or} II] nous (sc. tehdejší pohané sympatisující s povstáním) *reçûmes alors une multitude d'oracles ... Cependant l'événement montra que ces oracles étaient mensongers, comme cela arriva pour ceux rendus par Apollon à Crésus le Lydien et à Pyrrhus l'Épirote* (právě přirovnání k slavným věštbám vydaným věštírnou v minulosti považují za eventuální indicii, že ony aktuální věštby vydala věštírna, nebo opět alespoň, že o tom mohl být Zachariás přesvědčen). K této druhé variantě se však zřejmě přikláněl ASMUS, *Pamphrepios, ein byzantinischer Gelehrter und Staatsmann*, str. 337, dle něž tyto věštby vymyslel sám Pamphrepios. I v opačném případě bych to však považoval spíše za indicii toho, že některé věštírny obnovily svou činnost v době povstání, než že by věštírny obecně ještě ve velkém fungovaly.

⁴²⁴ Aféry se týkají dva Symmachovy dopisy, totiž SYMM. *Epist.* IX 147–148. Jejich adresáti jsou bohužel neznámí, ale lze domyslet, že první (i chronologicky) byl adresován neznámému *praefectu Vrbi*, jelikož mu Symmachus přisuzuje vykonání trestu, a v druhém na něj přímo odkazuje, srv. clarissimo et excellentissimo uiro fratri nostro praefecto Vrbi Primigeniae uirginis ... uindicta delata est. Druhý dopis byl adresován cui prouinciarum iura mandata sunt, tedy *vicariovi Vrbi* (tak CALLU, *Symmaque*, IV, str. 136 pozn. k CXLVIII č. 1). Provinilá Vestálka Primigenia i její svůdce Maximus byli řádně vyšetřeni kolegiem pontifiků (v obou dopisech označeno jako collegium nostrum), které pak postoupilo vykonání trestu *praefectu Vrbi*. Ten je však odmítl, a ať už byla jeho motivace jakákoli, dokázal je zdůvodnit v souladu

aféry⁴²⁵, což podle mě má na adekvátní posouzení možnosti, zda v ní byl přítomen vnější tlak, svůj dopad⁴²⁶. Vývoj pohledu samotných Římanů na uplatňování tohoto trestu už v období principátu však naznačuje, že dost možná nemusel být vůbec žádný⁴²⁷.

Stilicho

Další otázkou je, jak naložit s informacemi obviňujícími z přinejmenším netaktního chování vůči pohanům Stilichona. Leccos totiž napovídá tomu, že právě on se naopak pohanů spíše zastával⁴²⁸. Přesto je obviňován z toho, že nechal sejmut zlaté

s tradičním právem: neque muros Urbis aeternae tanti criminis ream fas sit intrare neque ipse ad longinqua possit occurrere, cum facinus ubi admissum est debeat expiari. Žádnou další zprávu o vyústění aféry v pramenech nenacházíme, což nicméně napovídá spíše tomu, že trest nakonec proveden nebyl, protože o případném opaku bychom asi jistě informováni byli.

⁴²⁵ Obecně se usuzuje na to, že Symmachovo presentování trestu coby veřejného zájmu (srv. SYMM. *Epist.* IX 147) neumožňuje dataci po roce 382, kdy Gratianova opatření toto postavení tradičních kultů zrušila. Osobně bych však takovou možnost nevyklučoval, protože je jednak otázkou, nakolik se Symmachus a další s Gratianovými opatřeními sami ztotožnili, a jednak nelze opominout dataci do období Eugeniovy usurpace. Ta se totiž může sice zdát méně pravděpodobná vzhledem k tomu, že tehdy byl *praefectem Urbis* Flavianus ml., nemusí to ovšem být neprůstředná překážka, vezmeme-li v potaz způsob, jímž tento *praefectus* nevykonání trestu zdůvodnil. Ba i vynechání jeho jména coby adresáta by dávalo smysl, Flavianovi totiž tato *praefectura* nebyla jako tyrannem udělená uznána, pročez by ho spojování s ní mohlo kompromitovat. Navíc samotný fakt, že Symmachus pocítil potřebu oživit zanedbávanou tradici (k čemuž srv. níže na této str. v pozn. 427), může svědčit pro to, že k aféře došlo v době, kdy zanedbávání těchto tradic mohlo být vnímáno jako příčina trestu, který se ale pro danou chvíli zdál zapraven – tedy v době revivalu za Eugeniovy usurpace. A konečně způsob, kterým jsou všechny tyto detaily ze Symmachových dopisů eliminovány, může být dalším argumentem pro to, že jeho korespondence byla censurována.

⁴²⁶ Přinejmenším s obavou z reakce stále vlivnějších křesťanských kruhů lze asi počítat v každém případě, nicméně pravděpodobnost přítomnosti nějakého vnějšího tlaku samozřejmě stoupá s tím, čím později k aféře došlo.

⁴²⁷ Ačkoli totiž Symmachus zdůrazňoval, že trest byl až do jeho doby uplatňován vždy (srv. SYMM. *Epist.* IX 147–148), k období principátu se vážou zprávy o jeho uplatnění pouze dvě, totiž případy Corneliie odsouzené Domitianem (SVET. *Domit.* 8,3-4) a Clodie Laety, Aurelie Severy, Pomponie Rufiny a Cannutie Crescentiny, která se ovšem trestu vyhnula skokem ze střechy domu, odsouzených Caracallou (CASS. DIO LXXVII 16,1-3). Obě zprávy však jsou problematické, byť je samozřejmě otázkou, nakolik i pro Symmachu samého, který jistě měl lepší informace, než my. V prvním případě nicméně i Suetonius zdůrazňuje, že jednak Domitianovi božští předchůdci standardní postup zanedbávali (srv. SVET. *Domit.* 8,3) a jednak že sám Domitianus potrestal před Cornelií sestry Oculaty a Varronillu mírněji, byť jen v tom, že je nechal vybrat si způsob smrti. V druhém případě je zase autorem jako násilník označen i sám císař, zatímco alespoň Clodia Laeta do poslední chvíle tvrdila, že je stále panna a že císař o tom ví. Navíc musely být známy případy Rubrie a Iulie Aquilie Severy, první znásilněné Neronem (SVET. *Nero* 28,1), druhé dokonce vdané za Elagabala (CASS. DIO LXXIX 9,3-4; HERODIAN. V 6,2; SCRIPT. HIST. AVG. *Ant. Hel.* 6,5), přičemž signifikantní je, že nevíme nic o tom, že by byly po smrti těchto císařů alespoň dodatečně potrestány. Rozhodnout, zda se Symmachus zkreslením skutečnosti snažil zapůsobit spíše na svého liknavého souvěrce či věci neznalého křesťana, opět nelze, protože i kdyby se z podstaty věci zdála pravděpodobnější druhá možnost, lze při nejmenším v případě *praefectura Urbis* o jeho neznalosti úspěšně pochybovat (srv. výše str. 196n. v pozn. 424). Na druhou stranu to ovšem nevyklučuje, že mohl naopak svou obeznameností i Symmachu překvapit. Každopádně se však možnost, že vůči uplatňování tradičního trestu existovala už obecná nechuť, jeví jako zcela přijatelná.

⁴²⁸ Jak naznačuje AVGVSTIN. *Epist.* 97,2-3, byl to ve skutečnosti právě Stilicho, kdo podnítil vydání dvou výše probraných benevolentnějších zákonů (srv. výše str. 25). SYMM. *Epist.* IV 4 mu dojatě děkuje za ochranu, kterou poskytl mladšímu Flavianovi poté, co se na něj po smrti jeho otce zřejmě vrhli jeho osobní nepřátelé (srv. výše str. 121 v pozn. 16). Jen samou chválu na něj píše nejen jeho pohanský panegyrista Claudianus, ale i pohanský historik Olympiodóros z Théb (srv. ZOS. V 34,5-7 a k původu této pasáže u Olympiodóra odkaz výše str. 26 v pozn. 156). K jeho dle některých z hlediska pohanského kladné účasti ve

III, Příkladů netolerantního chování k pohanům

pláty ze dveří Iovova chrámu na Capitoliu⁴²⁹, že nechal spálit Sibyllské knihy⁴³⁰, a jeho manželka, neter Theodosia I., Serena měla ukrást soše Velké matky boží drahocenný náhrdelník a chovat se hrubě k Vestálce, která jí to vytkla⁴³¹. Ani chlup dobrý pak na Stilichonovi nenechal Eunapios ze Sard⁴³². Z moderních badatelů se někteří zřejmě právě těmito zprávami nechali strhnout⁴³³, jiní se však Stilichona spíše zastávají, dle Françoise Paschouda mohlo zlato v prvním případě zřejmě sloužit k zaplacení výkupného Alarichovi⁴³⁴ a ani v případě Sibyllských knih nemusel být Stilichonův motiv náboženský. Émilienne Demougeot jej viděla v defétistickém charakteru sibyllských předpovědí, hlásajících mimo jiné zkázu Říma, a to v době, kdy město samé ohrožoval Alarich⁴³⁵. V zásadě totéž předpokládali Bernhard Kötting a Wolfgang Speyer⁴³⁶.

sporu o oltář Victorie srv. výše str. 189 s pozn. 393, a že jeho syn Eucherius byl dokonce považován za pohana a obviňován, že chystá pohanský revival, srv. výše str. 63 s pozn. 93.

⁴²⁹ ZOS. V 38,5.

⁴³⁰ K čemuž srv. výše str. 178.

⁴³¹ ZOS. V 38,3.

⁴³² Jeho dílo se sice nedochovalo než ve zlomcích, i v nich však kritiku Stilichona nalezneme, srv. EVNAP. frag. 62 [FHG IV p. 42]. Kromě toho ji zmiňuje i PHOT. *Biblioth.* XCVIII 84b 27-30 a její ozvuky nalezneme i u Zósima (byť Fótios v odkazované pasáži tvrdí, že právě tím se Zósimovo dílo liší od Eunapiova, že v něm Stilicho kritizován není), který stejně otrocky jako z Olympiodóra čerpal dříve právě z Eunapia (srv. ZOS. V 1,1-3 a V 12 a ke vztahu děl těchto dvou dějepisců PHOT. *Biblioth.* XCVIII 84b 27-38 a odkaz výše str. 26 v pozn. 156 k Zósimově práci s prameny).

⁴³³ Srv. především označení Stilichona jako „*zealously Christian*“ O'DONNELLEM, *Demise*, str. 60. Možná jim však věřil i CUMONT, *Monuments*, I, str. 351n. (note A), který dosti fantastickou zprávu, již podává QVODVVLIDEVS *Liber de promissionibus* III 43, o jakési římské jeskyni s umělým drakem, kde měly být zabíjeny panny posílané tam jakoby s obětními dary, a mnichovi, který prý tohoto draka rozbil na části a ukázal, že byl stvořen lidskou rukou, a který je kvalifikován jako bene ob meritum cognitus Stiliconi tunc patricio, zkombinoval se zprávou *Actus beati Silvestri*, kde je jako zneškodnitel draka žijícího v dutině pod Tarpejskou skálou líčen papež Silvester. Dle Cumonta obráží obě vylíčení zničení svatyně Hekatiny, na němž se měl Stilicho podílet. Výše str. 26 v pozn. 155 předestřenou domněnku Émilienne Demougeot o jakémisi myšlenkovém vývoji Stilichonově, respektive vývoji okolností, které mu původně tolerantní politiku umožňovaly, lze aplikovat i obecněji zde, čímž ovšem i představy obou předchozích badatelů jistě opodstatnění získat mohou.

⁴³⁴ Tak PASCHOUD, *Zosime*, III 1, str. 266n. pozn. 89, opouštěje explicite svůj názor dřívejší (TENTÝŽ, *Cinq études*, str. 141), kdy se domníval, že k incidentu mělo dojít během Stilichonova pobytu v Římě po porážce Maximově v roce 389, pročež autentičnosti této zprávy tehdy příliš nevěřil.

⁴³⁵ DEMOUGEOT, *Saint Jérôme, les Oracles Sibyllins et Stilicon*, str. 83nn. Stejný charakter dle ní měl i v tu dobu publikovaný Hieronymův komentář ke knize Daniél (věnovaný Pammachiovi a jeho manželce Marcelle, a tudíž v Římě známý) a i proti němu Stilicho nějak zakročil, Hieronyma samého nicméně od problémů vzápětí zachránila Stilichonova smrt (Demougeot tak interpretovala narážky v komentáři k Izaiášovi, srv. zejm. HIERON. *Comment. in Isai. proph.* XI 1 quod si in expositione statuae pedumque eius et digitorum discrepantia ferrum et testam super romano regno interpretatus sum, quod primum forte, deinde imbecillum scriptura portendit, non mihi imputent, sed prophetae. neque enim sic adulandum est principibus, ut sanctorum scripturarum ueritas neglegatur, nec generalis disputatio unius personae iniuria est. quae cum benigno meorum studio caueretur, dei iudicio repente sublata est; i jinde, srv. HIERON. *Epist.* 123,16 quis hoc credet? quae digno sermone historiae comprehendent? Romam in gremio suo, non pro gloria, sed pro salute pugnare? imo ne pugnare quidem, sed auro et cuncta supellectile uitam redimere? quod non uitio principum, qui uel religiosissimi sunt, sed scelere semibarbari accidit proditoris, qui nostris contra nos opibus armauit inimicos).

⁴³⁶ Srv. SPEYER, *Büchervernichtung*, str. 137 s pozn. 38, dle níž ho na tuto možnost upozornil BERNHARD KÖTTING. Tomuto vysvětlení dávám přednost před tím, které navrhl SEECK, *Untergang*, V 298n., totiž že Stilicho knihy sám konsultoval, ale v jejich předpovědích se zklamal.

IV, VÝHLED DO DALŠÍCH STALETÍ

Různé křesťanské osobnosti byly o tom, že pohanství definitivně zaniklo, přesvědčeny leckdy dosti předčasně, kromě, jak už víme, císaře Theodosia II.¹, Orosia² a zřejmě i, v otázce konkrétně města Oxyrhynchu, Rufina³ hlásal totéž, a to buď v roce 435 nebo 449, i Ísidóros z Pelúsia⁴ a někdy kolem druhého z těchto dat i, a to velmi plasticky, Theodóretos z Kyrrhu⁵. Nepřípadný optimismus, alespoň pokud jde o to, jak daleko se v cestě k tomuto cíli pokročilo v Římě, jsme zaznamenali i u Hieronyma⁶. Stríživější byl v roce 412 Augustinus, respektive nikoli co se hodnocení zájmu o křesťanství týče, ale tím, že zánik pohanství viděl jako teprve rozběhnutý proces⁷. Za pravdu těmto všem totiž rozhodně ještě nedávala jejich současnost, ba je otázkou, jak daleká budoucnost jim teprve za pravdu dala.

Z předchozího textu vyplynulo, že jak v 5., tak i v 6. stol. se pohané ještě objevovali leckde, což pro ně mělo velmi různé následky. Podíváme-li se však do století dalších, zjistíme, že na pohany narazíme leckde i tam, což není ku podivu, když si vzpomeneme na zděšení Ióanna z Efesu, dle nějž se pohané ještě v době vlády Tiberia II. nacházeli „*in omnibus regionibus et urbibus . . . , in plerisque urbibus Orientis*“⁸.

7. století

Už počátkem 7. stol. si biskup Pisentios z Koptu stěžuje na to, že jeho současníci zcela běžně hřeší tím, že se dopouštějí modloslužebných skutků⁹. V téže době dorazil

¹ Srv. výše str. 27.

² Srv. výše str. 41n. s pozn. 242.

³ Srv. výše str. 91n. s pozn. 252.

⁴ ISIDOR. PELVS. *Epist.* I 270.

⁵ THEODORET. *Graec. affect. curat.* VI 87.

⁶ Srv. výše str. 88 v pozn. 228.

⁷ AVGVSTIN. *Enarr. in Psalm.* 62,1. K dataci (Zarbově) tohoto kázání srv. výše str. 107 v pozn. 324.

⁸ Srv. výše str. 159. ROCHOW, *Strömungen*, str. 231n. přemýšlela, zda tím Ióánnés myslil prefekturu nebo *diocesi Oriens* a přiklonila se nakonec spíše k tomu druhému. Velmi stríživě situaci zhodnotil HALDON, *Byzantium*, str. 327 „*it is nevertheless clear that considerable numbers of people continued to observe traditional and pre-Christian cult practices, whether this occurred in a thinly disguised but nevertheless Christian form, in which non-Christian rituals and practices received a Christian veneer, or whether it occurred in an overtly pagan form*“ a *tamtéž*, str. 329 „*‘pagan’ beliefs and practices did, therefore, continue to exist within the late Roman and Byzantine world well into the seventh century at least, and in certain more isolated areas probably longer*“. Naopak jako stále ještě přehnaný optimismus se jeví tvrzení anonymního kompilátora syrské sbírky průpovědí pohanských filosofů, vzniknuvší snad kolem roku 600 (srv. výše str. 160 v pozn. 229), srv. *Collect. Syriac. praedict. pagan. philosoph.* 25 [p. 232sq. Brock], dle nějž se ke křesťanství obrátil už celý svět, a obyvatelé Karrh, k nimž se obrací, tak jsou jedinou výjimkou.

⁹ Srv. MOYSES COPITTES *Vita S. Pisentii* p. 107 a k tomu případně RÉMONDON, *Résistance*, str. 71.

IV, Výhled do dalších staletí

jeho bratr Ioannés coby nový biskup do egyptské Hermopole a „*baptisa beaucoup des idolâtres qui s'y trouvaient*“¹⁰. Křtění „*beaucoup de gens, innombrables*“ je v téže době připisováno i monofysitskému patriarchovi Egypta Androníkovi¹¹. V Sýrii se zase lid, ač už pravděpodobně pokřtěný, dlouho držel zvyku obětovat na hrobech zemřelých býky a ovce, a to i přes hubování místních biskupů¹². V polovině století měl papežský bibliothekář Anastasius, průvodce Martina I., deportovaného do Konstantinopole kvůli jeho odporu proti monotheismu, dojem, že tam narazili na pohany¹³, což je moderními historiky ne vždy zpochybňováno¹⁴. Ostatně i jakýsi neznámý konstantinopolský apologeta žijící za nástupců císaře Hérakleia pocítil ještě potřebu uspořádat jakousi anthologii rozsáhlých citátů pohanských autorů, v nichž se prý snažil odhalit důkazy o správnosti křesťanské víry¹⁵. Zcela jistě jen zčásti christianisována byla však jiná města, která se tou dobou stala kořistí Arabů, totiž Karrhai¹⁶, Héliopolis¹⁷ a

¹⁰ Srv. *Synaxarion Arabicum Iacobitum (redactio coptica)* dies VII mensis Kihak (III Decembris) [POr III p. 394-395]. Nebyla to nicméně akce jednorázová, protože kostel, který tam vybudoval, přišli pohané v noci zbořit. Měl však prý s nimi trpělivost, a tak, když mu pomohl zázrak, nechali se nakonec pokřtít i tito.

¹¹ Srv. *Synaxarion Aethiopicum* dies XXII mensis Genbot [POr XLVII fasc. 3 n. 211 p. 315].

¹² CUMONT, *La triple commémoration des mortes*, str. 283n. citoval názvy tří kázání tří syrských církevních hodnostářů, totiž Rabbúly (biskupa v Edesse v letech 412-435), Severa (patriarchy v Antiocheii v letech 512-519) a Iákóba (biskupa v Edesse v letech 684-708), zachovaných ve florentském syrském rukopise z roku 1360 a dosud nevydaných – tento stav se od vydání Cumontova článku zřejmě nezměnil, po čemž jsem ovšem nepátral nikterak důsledně, protože zcela výmluvně mi přijdou už jen citované tituly: *Sermo Mar Rabbulae Edesseni quo eleemosynarum largitiones pro defunctis edicuntur et carniū esus, viniq̄ue potus, iuxta Iudaeorum et Idolatrarum morem in commemoratione defunctorum prohibentur*; *Mar Severi Antiocheni sermo Christianos ab esu carniū taurorum que pro defunctis immolatorum prohibens*; *Mar Jacobi Edesseni quod nimirum non licet christiano agnum iuxta morem Iudaeorum immolare sive tauros pecudesve pro defunctis*.

¹³ ANASTASIVS BIBLIOTHECARIVS *Commemoratio eorum quae S. Martinus Constantinopoli passus est* col. 592CD [PL CXXIX].

¹⁴ Alespoň TROMBLEY, F. R., *The Survival of Paganism in the Byzantine Empire during the Pre-Iconoclastic Period (540-727)*. *Diss. phil. Los Angeles*, 1981, str. 105 [non vid] považoval lupaces, kteří deportovanému papeži měli lát, za tak zvané ἔθνοφρονες (k nimž srv. pozn. níže), ethnici však právě za pohany. Naproti tomu se domnívala ROCHOW, *Vorwurf*, str. 149, že jde snad o vojáky (lupaces) a stoupence monotheismu (ethnici), v čemž bych spíše jí dal v tomto případě za pravdu, už proto, že se mi nejví jako pravděpodobné, že by zrovna pohané, i kdyby se v Konstantinopoli ještě nějaká nacházeli, právě láním papeži trávili svůj čas a na sebe upozorňovali.

¹⁵ Srv. PHOT. *Biblioth.* CLXX. Je samozřejmě otázkou, nakolik aktuální spis měl být, Fótiova formulace ὑπέδω δὲ τὸν πολύμοχθον τοῦτον ὁ ἄνθρωπος πόνον ... ἵνα δεῖξας τὸ Χριστιανῶν δόγμα ἐν πάσιν ἔθνεσι προκαταγγεληθὲν παρὰ τῶν ἐν ἐκάστοις λογίων καὶ προκηρυττόμενον ἀναπολογήτους ἐλέγξῃ τοὺς ἐξ ἔθνων ὅσοι μὴ τῷ θείῳ προσήλθον κηρύγματι (117b 19-24) totiž neumožňuje rozhodnout, zda se spis měl obracet k pohanům ještě stále žijícím, či jen zpětně vyčítat těm dávným. První možnost snad lehce podporuje následná Fótiova poznámka καὶ ὁ μὲν σκοπὸς ἐπαινετός, οὐκ ἔδει δὲ δι' ὧν ἦν ἄπορον τε καὶ ἀπίθανον, ἀλλὰ καὶ ἡ πίστις συνείπετο, τοῦτον περαίνεσθαι (117b 24-27), protože většina dávných pohanů přístup k těm δι' ὧν ἐνεχώρει neměla. K autorově anonymitě srv. ještě *ibid.* 117b 27-32.

¹⁶ Alespoň tak interpretovali ROCHOW, *Strömungen*, str. 235 a TROMBLEY, *Paganism*, str. 346 informaci perského historika, že arabský vojevůdce Iyad dostal nejprve nabídku kapitulace od jen části obyvatelstva s tím, že s křesťany poté bude moci nakládat dle libosti, a teprve poté že kapitulovali i křesťané, srv. AL-BALĀDHURĪ *Liber expugnationis regionum [Kitāb Futūh al-Buldān]* 174 [p. 272 Hitti]. Dle Rochow je navíc ze zprávy zřejmé, že pohané tvořili ve městě většinu, k čemuž dále poukázala na THEOPHAN. *Chronogr.* A.M. 6241 [vol. I p. 426 de Boor] (situace v polovině 8. stol.) a GREGORIVS ABVLPHARAGIVS sive BAR-HEBRAEVUS *Chron. Syriac.* p. 148 (počátek 9. stol.) a dále na to, že v arabských pramenech se zprávy o kontinuitě kultu objevují až do 11. stol. (k čemuž podrobnější informace srv. u

IV, Výhled do dalších staletí

Emesa¹⁸ a organizovaná skupina pohanů snad žila i v Edesse¹⁹. Oasy Baharia a Farafra možná byly v tu dobu dokonce zcela pohanské²⁰. Tradiční věšebné i jiné praktiky se držely i ve visigótské Hispanii, kde je na počátku století využívali dokonce klerikové a

WATTSE, *Where to Live the Philosophical Life*, str. 590nn.).

¹⁷ O níž, respektive o počtu křesťanů v ní v době vlády Tiberia II. říká IOANN. EPHE. *HE pars tertia* III 27 *qui ... pauci et egeni sunt*. K téže době bývá vztahována i zpráva IOANN. MOSCH. *Pratum spirituale* cap. 47 [PG LXXXVII col. 2901CD], kde se sice nemluví přímo o pohanství, ale o mimovi Gaianovi, který na divadle zesměšňoval Bohorodičku, a to přesto, že ho sama zjeveními ve spánku od toho odrazovala, pročez ho nakonec i potrestala. Fakt, že si to Gaianos mohl dovolit, lze v kontextu jiných zpráv jako další indicii vysokého množství pohanů ve městě přijmout (a to i přesto, že se tento příběh velmi nápadně podobá výše (str. 91) referovanému vyprávění Níkéforovu a Kedrénovu – Ióánnés by jej jistě nemohl použít, kdyby jeho umístění do Héliopole nebylo věrohodné).

¹⁸ O pohanech v tomto městě sice literární zprávy nemáme, na přezívající pohanství v něm však přesto usuzoval DUSSAUD, *Histoire et religion des Nošarš*, str. 157, protože je v arabském prameni zmiňováno jako centrum islámské sekty nusajritů (dnes známé pod názvem alavitě), která evidentně navazuje mimo jiné na jakýsi pohanský kult, který tak ještě při příchodu Arabů musel být živý. Kromě toho lze poukázat i na výše (str. 193 v pozn. 408) zmíněný fakt, že před polovinou 6. stol. tu dožíval Damaskios, což lze též vzít jako určitou indicii toho, že město skrz na skrz křesťanské nebylo. Zcela bez zajímavosti není v této souvislosti ani fakt, že město chválil za velmi kladný přístup ke svým obrodným snahám Iulianus, k čemuž srv. IVLIAN. *Misop.* 28 [357c].

¹⁹ Což je předpoklad SEGALŮV, *Edessa: The Blessed City*, str. 108, ovšem špatně ověřitelný, protože se ve svém výkladu příliš nezdržoval odkazy na prameny. Nicméně, po zmínce událostí pronásledování za Tiberia II. vylíčeného výše str. 159 a úlohy Edessy v nich, k níž srv. výše str. 127 v pozn. 38, poukázal na to, že v Edesse odhalení pohanů nezbudila žádný zájem ani nepokoje, což chápu jako naznačování toho, že v Edesse měli pohané jen malý či žádný vliv, protože jejich existenci ve městě Segal považoval za zřejmě neoddiskutovatelnou. Poté přešel k dobytí Karrh Araby v roce 639 a i on zřejmě počítal se scénářem nastíněným výše str. 200 v pozn. 16 či alespoň jeho prvním krokem, totiž nabídkou kapitulace zdejšími pohany, čemuž ale mělo předcházet to, že „they consulted the people of Edessa for guidance“, z čehož právě usuzoval na existenci „organized pagan community at Edessa“. Zde ovšem odkaz na pramen citelně chybí, protože alespoň výše str. 200 v pozn. 16 konsultovaný AL-BALĀDHURĪ *Liber expugnationis regionum* [*Kitāb Futūh al-Buldān*] 174–175 [p. 272sq. Hitti], byť Edessu zmíní několikrát, tuto epizodu nejen nezmiňuje, ale naopak jeho líčení, jak pohané z Karrh současně se svou nabídkou kapitulace žádali Iyada, aby táhl proti Edesse (ar-Ruha), a ten tak učinil a přes počáteční odpor ji přiměl ke kapitulaci, nenaznačuje, že vztahy karržských pohanů s kýmkoli v Edesse byly zrovna přátelské. Jestli se ale zrovna z toho dá usuzovat na náboženské smýšlení Edessanů, není příliš jisté, protože ještě předtím, než se Iyad do Edessy vydal, přišlo mu souhlasné stanovisko i od karržských křesťanů. Balādhurī pak sice ještě dodává jinou verzi, kterou přepisuje nespécifikovanému prameni („someone reported“), totiž že obyvatelé Karrh své město vyklidili a ukryli se právě v Edesse a poté, co bylo toto město dobyt, kapitulovali i oni, ani to však není v souladu s tím, s čím počítal Segal. Za poslední zmínku neskrývaného pohanství v Edesse pak Segal prohlásil spor mezi karržským ctitelem kultu planet a edesským stoupencem Bardesanovým popsany místním biskupem Iákóbbem (k němuž srv. výše str. 200 v pozn. 12) z konce 7. stol. Bardesana jako představitele křesťanské gnose však nepovažují za pohana, čímž pádem tato informace není z hlediska této práce relevantní. Každopádně, pokud jde o existenci organizované skupiny pohanů v Edesse i v 7. stol., nezbývá mi, než se spolehnout na Segalovu autoritu.

²⁰ Alespoň to tvrdil RÉMONDON, *Résistance*, str. 72 a s odvoláním na něj i TROMBLEY, *Christianization*, II, str. 239. Ten první pak citoval jako zdroj tohoto poznatku AMÉLINEAU, *Samuel de Qalamoun*, str. 33nn., v kterémžto článku se tento badatel zabýval životem koptského světce žijícího v 7. stol. Samuěla z Kalamónu, a to na základě jeho koptského životopisu a jeho aithiopských překladů publikovaných tehdy čerstvě M. F. Estèvesem Pereirou (*Vida do abba Samuel do mosteiro do Kalamon, versão ethiopica* [= *Memória destinada à X. sessão do Congresso Internacional dos Orientalistas*], por M. F. Estèves Pereira, Lisboa 1894 [non vidí]). Na inkriminovaném místě však Amélineau líčí Samuělovo zajetí barbarskými Berbery, kteří skutečně sami uctívali slunce a neúspěšně k tomu nutili i Samuěla, ovšem žili v oase Siwa. Jakési neurčité narážky na podobné teorie nacházím i na internetu, nicméně bohužel bez citací patřičných autorit a pouze k Baharii, k níž lze srv. např. <http://www.crystalinks.com/bahariya.html>, kde je na dvou místech zmíněna teorie, že obyvatelstvo oasy nebylo v době, kdy bylo obráceno na islám, zcela křesťanské, a dále <http://egyptsites.wordpress.com/2009/03/14/introduction-to-bahariya-oasis/>, kde jsou za původce domněnky, že stoupenci starších kultů se v oase udrželi i po pádu římské říše, označeni „archaeologists“.

k jeho konci zřejmě při vyšetřování tamní *iudices*²¹. A konstantinopolský koncil *in Trullo* zabývající se touž dobou nejrůznějšími relikty pohanských kultů byl zmíněn už několikrát²².

V moderní době navíc badatelé uvažovali o tom, zda s případným zachováváním tradičních náboženských zvyků nesouvisí i přežívání původních jazyků v některých oblastech východu říše, zejména Malé Asie, konkrétně fryžštiny nebo galatštiny, k definitivním výsledkům však zatím tato debata nedospěla²³. A k tomu viděli, podle mě správně, možné akcelerátory případných lokálních revivalů právě v 7. stol., a to jednak v nájezdech Arabů a Slovanů, které leckde omezily aktivity místního kléru, a jednak v zanikání už převážně christianisovaných měst, která tak přestala dohlížet na svá venkovská okolí²⁴.

8. století

Pokud jde o 8. stol., protipohanské zákony Leonta III. už byly zmíněny. Zde však zdůrazněme, že z jejich textu, jak jsme viděli, plyne nejen to, že v 8. stol. ještě lidé k pohanství a k obětem odpadali, ale především to, že existovali i tací, kteří se jako pohané narodili a eventuálně byli pokřtěni až během svého života²⁵. Z papyrových nálezů zase víme, že kdesi ve fajúmské oase žil jakýsi kouzelník, užívající mimo jiné i modliteb k pohanským božstvům²⁶, jejichž jména se objevují i na dalších papyrech²⁷. V témže století zmiňuje Ióannés Damaskénos mezi existujícími křesťanskými heresemi jakési *ἑθνόφρονες*, o nichž sice sám zdůrazňuje, že to jsou křesťané, nicméně v popisu jejich učení a zvyků už moc prostoru pro křesťanství nezbyvá²⁸. Scholiasta Kosmas z Hierosolymy je zase zděšen tím, že ve Frygii se stále ještě provozuje kult Velké matky boží, a to se všemi náležitostmi včetně sebekastrace²⁹. V polovině století se v císařském paláci v Konstantinopoli v jakési podobě stále slavila *Brumalia*³⁰ a v Římě v samé

²¹ Srv. výše str. 39.

²² Srv. výše str. 43n.; 87; 87 v pozn. 219 a str. 93n.

²³ Srv. resumé HALDONOVO, *Byzantium*, str. 327, dle něž sice proponent této myšlenky Holl vyšel z některých metodologicky vadných předpokladů, nicméně jeho názor za vyvrácený jeho odpůrcem Vryonisem nepovažoval, souhlasil však s Charanisem v tom, že spojitost pravděpodobné existence místních jazyků ještě v 7. stol. s přežíváním i náboženských zvyků nelze pokládat za samozřejmou.

²⁴ Takto HALDON, *Byzantium*, str. 331n.

²⁵ Srv. výše str. 37.

²⁶ ERMAN, *Ein koptischer Zauberer*, str. 43nn.

²⁷ Srv. ERMAN, *Heidnisches bei den Kopten*, str. 47nn. a TENTÝŽ, *Zauberspruch für einen Hund*, str. 132nn.

²⁸ Srv. IOANN. DAMASCEN. *Liber de haeres.* 94.

²⁹ Srv. COSMAS HIEROSOLYMITANVS *Scholia in Gregor. Naz. Carm.* ad vers. 262 [p. 190 Lozza]. Že autor umístil popisovaný jev do Kárie, je dle Giuseppe Lozzy mýlka, evidentní z kontextu celé pasáže, srv. LOZZA, *Cosma*, str. 391n., pozn. 1042.

³⁰ Srv. výše str. 87 v pozn. 219.

blízkosti sv. Petra Kalendy³¹, další zpráva hovoří o Kalendách a *Brumaliích*³² a k různým pohanským obřadům zde tihl i kdosi, o kom tehdejší papež Zacharias mluví v první osobě plurálu (snad křesťanský klérus?)³³.

9. století

Na zbytky pohanských kultů však bylo lze na různých místech narazit i ve století devátém. Existenci pohanů ve svém okolí zmiňuje Nonnos z Nisibi³⁴. V Maině na Peloponnésu žili pohané též, přičemž v jejich případě jsme přímo ujišťováni o tom, že to byli potomci Řeků, a že tedy se tedy nejedná o kulty přinesené případně Slovany. Tyto pohany se prý podařilo pokřtít teprve Basileiovi I.³⁵ A až za vlády jeho nástupce Leonta VI. prý přestalo s nečistými duchy obcovat obyvatelstvo Helu nedaleko Monembasie, díky nimž se ovšem prý vojevůdce Adriános dověděl o tom, že Syrákúsy, jimž plul na pomoc, už jsou v rukách Arabů³⁶. A tentýž císař, jak jsme viděli³⁷, neodstranil množství protipohanských zákonů z aktualisované sbírky zákonů.

³¹ Na což si v dopise papeži stěžuje tehdejší arcibiskup celé Germánie, jemuž to působilo obtíže při misijní práci, srv. BONIFATIVS *Epist.* 50 [MGH *Epist. select.* tom. I p. 84sq.]. Papež vyjadřuje v odpovědi své pohoršení, o věci samé však nepochybuje, srv. ZACHARIAS PAPA *Epist.* 1,6 [PL LXXXIX col. 921A]. Srv. však i výše (str. 191 v pozn. 403) domněnku Pomarésovu o rychlé christianisaci Říma už během 6. stol. a o tomtéž byl už dříve přesvědčen GEFCKEN, *Ausgang*, str. 183 poukazující na problémy, které měl se stále existujícím pohanstvím papež Gregorius Magnus, ovšem s pohanstvím mimo Řím (srv. výše str. 155n. dopisy týkající se pohanů v Terracině, Rhégium a Etrurii).

³² Srv. výše str. 44.

³³ Srv. ZACHARIAS PAPA *Epist.* 1,6 [PL LXXXIX col. 921B].

³⁴ NONNVS NISIBENVS *Tractatus apologeticus*.

³⁵ Srv. CONSTANT. PORPHYROGEN. *De admin. imper.* 50 vers. 71-76. ROCHOW, *Strömungen*, str. 245n. sice připouštěla možnost zpochybnění hodnověrnosti této zprávy (byť sama nalezla podpurné argumenty v její prospěch), a to jednak jako takové, protože ve spise o životě císaře Basilea I. sepsaného též Kónstantínem zmínka o christianisaci Mainy chybí, a jednak v otázce, zda její obyvatelé skutečně mohli nebýt slovanského původu, k čemuž cituje další badatele, kteří nicméně, jak připustila, byli nakonec spíše pro jejich původ řecký. Jakékoli pochybnosti však odmítl TROMBLEY, *Paganism*, str. 347n. s pozn. 117 kvalifikuje je jako „hardly worth discussing“ a poukazuje k další, dle sebe přehlížené, v Kónstantínově poznámce: *παρέχουσιν πάκτων ἐκ παλαιτάτου χρόνου νομισματα* v (vers. 82), která prý svědčí o tom, že centrální vláda byla s obyvateli Mainy v kontaktu nepřetržitě, chránila je za tento poplatek před Slovany a ve snaze eliminovat případné třetí plochy přehlížela jejich pohanství. Paralelu k takovému přístupu viděl Trombley v zacházení s neomanichejskou sektou Paulikiánů ve Frygii, Lykaónii a Arménii až po dobu vlády Níkéfora I., zatímco jejich následná persekuce způsobila problémy v obraně tamních hranic. Mně osobně se Trombleyho konstrukce jeví jako sice možná, ale nikoli nezbytně pravděpodobná, nicméně ještě méně odůvodněné mi přijdou námitky Rochow zpochybňující Kónstantínovo podání, byť bych s jejich odsudkem tak příkrý jako Trombley nebyl. HALDON, *Byzantium*, str. 331 na základě této zprávy uvažoval, zda podobně nemohly přežívat i místní kulty v Thrákii a Makedonii.

³⁶ IOSEPHVS GENESIVS *Regum libri quattuor* IV 33 [p. 116-118 Lachmann] a k tomu srv. i THEOPHAN. CONTINIVATVS V 69-70 [p. 309-312 Bekker] a GEORG. CEDREN. *Hist. comp.* 585B-586B [II p. 234-236 Bekker]. TROMBLEY, *Paganism*, str. 348 k tomu zdůrazňoval, že ani v případě těchto pohanů není důvod se domnívat, že měli něco společného se Slovany.

³⁷ Srv. výše str. 37n. s pozn. 216.

10. století

I na počátku 10. stol. stále stálo osobním nepřátelem Leonta Choïrosfakta za to, obvinít jej z pohanství a snad tím i dosáhnout jeho vyhnanství³⁸. Během své krátké vlády nechal císař Alexandros slavit v hippodromu Anthestéria³⁹. V jeho polovině byli ‚falešnými křesťany‘ v severní Itálii o lednových a březnových Kalendách tajně konány obřady k počtě bohů Iana a Marta a kvetla, a snad i ve veřejném zájmu, astrologie, třebaže proti tomu brojil vercellský biskup Atto II.⁴⁰ A na Peloponnésu byla ještě na přelomu 10. a 11. stol. oblast, již hagiograf označil jako obývanou pohany. Ti však ku podivu nebyli předmětem zájmu jeho hrdiny, mnicha a kazatele Níkóna Metanoëite, zato sousední pozemek, který proti jeho závěti a přes protesty mnichů z kláštera, který sám založil ve Spartě, zabral správce zmíněné oblasti Antiochos, jehož proto potrestal nemocí a smrtí⁴¹.

³⁸ Srv. ARETH. CAES. *Χοιροσφ. ἢ Μισογ.* vol. I p. 207 Westerink passim, zejm. vers. 6-8; 12-14 a dále výše str. 180 s pozn. 341 Arethova obvinění Leonta z obdivu ke spisům Porfyriovým a Iulianovým. Že se nejednalo o nějaký Arethův osobní vrtoch, dokazuje i jedna ze složených nadávek, z nichž sestavoval své invektivy soudobý básník, srv. CONSTANTINVS RHODIVS *Πρὸς τὸν Χοιροσφ. Λέοντι.* vers. 15 [p. 624 Matranga] Ἐλληνοθηρησκοχριστοβλασφημοτρόπε. Dle ROCHOW, *Vorwurf*, str. 153 byl León poslán do vyhnanství právě na základě těchto obvinění, která sama se zase měla zakládat na jeho intenzivním studiu antické literatury, především filosofické. KAZHDAN, *Choïrosphaktes, Leo*, str. 425n. zase předpokládal Jenkinsem uvažovanou souvislost s revoltou Androníka Dúky, což se nicméně nemusí navzájem vylučovat. Pokud jde o Arethovo obvinění, odkazoval Kazhdan na spor Šanginův, jehož názor byl podobný názoru Rochow, s Patriciou Karlin-Hayter, dle níž byl problém v rozdílném povahovém založení obou mužů.

³⁹ Srv. ARETH. CAES. *Ἐπιτάφ. εἰς Εὐθύμ.* vol. I. p. 91 vers. 7-8 Westerink.

⁴⁰ Srv. ATTO VERCELLENSIS *Sermo 3* [PL CXXXIV col. 835D-838A]. Atto se pak snaží svým posluchačům objasnit, že oba bohové byli pouze homines peruersi et infelices a v jejich sochách že bydlí démoni. Ti si pak nechali zasvětit a dokonce po sobě pojmenovat dva měsíce, což je dle Attona jádrem pudla: qui error in tantum frequentando creuit, ut pene ab omnibus coleretur subuersis. et inde esse existimo quod hodieque durat in rusticis. K tomu pak dodává: nos igitur talia dicere cogimur, quia multos peruerso dogmate seductos haec supra modum obseruare cognouimus. ... quamuis sint mathematici, qui haec nescentibus praeesse, coniugiis dominare, architectis doceant obseruare. SALZMAN, *On Roman Time*, str. 239 pozn. 27 datovala tuto zprávu mylně do 8. stol., zaměňvši tohoto Attona s jeho stejnojmenným předchůdcem na vercellském stolci, na němž tento seděl právě v polovině století osmého.

⁴¹ Srv. *Vita Niconis Armeni* 23 [PG CXIII col. 986AC].

Appendix A, Protikřesťanské spisy

Je celkem známým faktem, že v původním stavu se žádný protikřesťanský spis nedochoval, nicméně představu o nich si můžeme utvořit z křesťanských polemik, které své odpůrce rozsáhle citují, totiž Órigenovy s Kelsovým Λόγος ἀληθής, po různu vícerych s Porfyriovým Κατὰ χριστιανῶν¹ a Kyrillovy s Κατὰ Γαλιλαίων císaře Iuliana², což ovšem zřejmě byli nejvýraznější representanti tohoto žánru³. Autorství díla téhož charakteru je pravděpodobné i pro Marca Cornelia Frontona⁴ a dosvědčeno pro úspěšného Diocletianova magistráta Sossiana Hierocla⁵ a zřejmě nejrozsáhlejší, zvící

¹ Ovšem určitě ne Makaria z Magnésie v *Apocriticu*, z něž ovšem pochází asi polovina von Harnackem shromážděných zlomků. BARNES, *Porphyry Against the Christians*, str. 424nn. totiž oprávněně poukázal na fakt, že Makarios sám sice Porfyria zmiňuje, ale evidentně jako někoho odlišného od svého oponenta, srv. MACARIVS MAGNES *Apocrit.* III 42 ἔξεστι δέ σοι ... ἀναγνόντι περὶ θυσίας τὸν χρησμόν τοῦ Ἀπόλλωνος, ὃν ὁ Πορφύριος ... παρέδωκε κτλ. VON HARNACK, *Porphyrius*, „Gegen die Christen“, str. 21 byl sice přesvědčen, aniž ovšem tento problém zaznamenal, že Makarios čerpal až z nějakého excerpta Porfyriova spisu, dle Barnese to však není uspokojivé řešení (k problému dále srv. níže str. 208 v pozn. 15). Porfyriův spis přitom byl evidentně největší výzvou, polemiky právě s ním se ovšem nedochovaly, ačkoli víme o jejich existenci při nejmenším v podání Methodia z Olympu, Eusebia z Kaisareie, Apollinaria z Láodikeie, Filostorgia a latinské *Contra Porphyrium* připisované Pacatovi (tak SPEYER, *Büchervernichtung*, str. 23 pozn. 80, který odkazuje i k příslušné literatuře ke všem uvedeným autorům; k latinské polemice srv. i výše str. 83 v pozn. 199 a str. 98 v pozn. 289). Dalším kandidátem je Diodóros z Tarsu, jehož autorství právě takového spisu je ovšem sporné.

² Dle SOCRAT. SCHOL. VII 27,2 napsal jako reakci právě na toto dílo své nedochované monstrosní křesťanské dějiny i Filippos ze Sidy.

³ Kromě faktu, že jako jediné se alespoň v jakés-takés podobě dochovaly, pro to může svědčit i právě jejich zmínka u HIERON. *De vir. illustr.* praef. fin. discant igitur Celsus, Porphyrius, Iulianus, rabidi aduersus Christum canes etc.

⁴ V jehož případě je ovšem možná lépe řečeno téhož zaměření, neboť se nejednalo o polemický spis v pravém smyslu slova, ale o řeč, o níž nicméně s jistotou víme pouze to, že v ní křesťané byli obviňováni z konání hostin, kde se dopouštějí obžerství, opilství, a především provozují volný sex, srv. MINVC. FELIX *Octav.* 9,6-7; 31,2. FROLÍKOVÁ, *Rané křesťanství očima pohanů*, str. 56nn. jistě oprávněně zdůraznila, že mohl-li Frontonovy myšlenky reprodukovat o několik generací mladší Minucius Felix, musela být řeč nejen přednesena (s čímž asi počítat lze, byť vlastně ani to jisté není; Frolíková uvažovala konkrétně o soudu či senátu), ale musela kolovat i v písemné formě. Dále odkázala na stylistický rozbor Paola Frassinettiho, dle něž jsou z Frontonovy řeči čerpány i další, rozsáhlejší pasáže *Octavia*, v nichž je nejen útočeno na křesťany, ale i bráněno tradiční náboženství. Sama ovšem zdůraznila hypotetičnost těchto závěrů a zaujala rezervovanější stanovisko. Ani ona však nepočítala s možností, kterou podle mě též zcela opomenout nelze, byť ji sám nepovažuji za pravděpodobnou, že Minucius Felix necituje z řeči namířené proti křesťanům, ale pouze jedinou narážku z řeči, jejímž tématem bylo něco jiného.

⁵ Postupně *praesida* zřejmě *Phoenices Libanensis* někdy v období 293-303, *vicaria* neznámé *diocese* někdy před rokem 303, *praesida Bithyniae* v roce 303 a *praefecta Aegypti* v roce 307. Spis Φιλαλήθης λόγος měl vzniknout během jeho pobytu v Bithýnii. Dochovala se k němu dvě prokazatelná testimonia, jednak spisek zřejmě blíže neznámého Eusebia (dřívější přesvědčení, že jde o naopak známého Eusebia z Kaisareie, je v poslední době spíše opouštěno, srv. DIGESER, *Porphyry, Julian, or Hierokles?*, str. 486 s pozn. 99), latinsky obvykle citovaný pod názvem *Contra Hieroclem*, což ovšem budí mylné zdání, že se jedná o polemiku podobnou Órigenově či Kyrillově s citacemi zlomků. Skutečný obsah tohoto spisu je patrnější z jeho řeckého titulu ΠΡΟΣ ΤΑ ΥΠΟ ΦΙΛΟΣΤΡΑΤΟΥ ΕΙΣ ΑΠΟΛΛΩΝΙΟΝ ΤΟΝ ΤΥΑΝΕΑ ΔΙΑ ΤΗΝ ΙΕΡΟΚΛΕΙ ΠΑΡΑΛΗΦΘΕΙΣΑΝ ΑΥΤΟΥ ΤΕ ΚΑΙ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ ΣΥΓΚΡΙΣΙΝ, je jím tedy kritika života Apollónia z Tyan vyličeného Filostratem, paralela k údajné Hieroclově kritice křesťanství. Druhým je zpráva LACT. *Div. inst.* V 2-3, zejm. 2,13 composuit enim libellos duos, non contra Christianos, ne inimice insectari uideretur, sed ad Christianos, ut humane ac benigne consulere putaretur. in quibus ita falsitatem Scripturae sacrae arguere conatus est, tanquam sibi esset tota contraria (k eventuální možnosti, že se hieroclovského

osmnácti knih, pro Prokla⁶. K protikřesťanským spisům lze jistě navíc připočíst i tzv. *Acta Pilati* šířená císařem Maximinem Daiou⁷ a polemiky inspirované dobytím Říma Alarichem v roce 410, k nimž odkazují Augustinus a Orosius⁸, u těchto druhých ovšem není jisté, zda měly podobu spisů nebo jen ústní tradice⁹.

materiálu dochovalo ve skutečnosti mnohem více, srv. níže str. 208 s pozn. 16).

⁶ Ve výčtu jeho děl totiž uvádí *Suda* Π 2473 Ἐπιχειρήματα κατὰ Χριστιανῶν ἡ a vzápětí je komentuje slovy οὗτός ἐστι Πρόκλος, ὁ δεῦτερος μετὰ Πορφύριον κατὰ Χριστιανῶν τὴν μιανὰν καὶ ἐφύβριστον αὐτοῦ γλώσσαν κινήσας· εἰς ὃν ἔγραψεν Ἰωάννης, ὁ ἐπικληθεὶς Φιλόπονος, πάνυ θαυμασίως ὑπαντήσας κατὰ τῶν ι καὶ η ἐπιχειρημάτων αὐτοῦ καὶ δείξας αὐτὸν κὰν τοῖς Ἑλληνικοῖς, ἐφ' οἷς μέγα ἐφρόνει, ἀμαθῆ καὶ ἀνόητον. Z jakého pohledu považoval kompilátor lexikonu Prokla za druhého po Porfyriovi, kdo se proti křesťanům obracel, mi není zcela zřejmé, ale snad mohl myslet pouze na uznávané hlavy novoplatónské školy. K identifikaci zmiňované polemiky Ióanna Filopona se sice nabízí výše str. 194n. zmiňovaná *De aeternitate mundi contra Proclum*, jejich totožnost se mi však vzhledem k uvedeným označením nezdá pravděpodobná.

⁷ Název samozřejmě není autentický a informace o nich vůbec jsou skoupé. Zjevnými narážkami na ně jsou vymezení se EVSEB. CAES. HE I 9,3 vůči τὸ πλάσμα τῶν κατὰ τοῦ σωτήρος ἡμῶν ὑπομνήματα χθῆς καὶ πρόην διαδεδωκότων a τῶν πεπλακώτων ... τὸ ψεῦδος a *ibid.* I 11,9 vůči τοὺς τὰ κατ' αὐτῶν πλασσαμένους ὑπομνήματα. Později se církevní historik vyjádřil explicitněji a dodal zajímavé podrobnosti o účelu spisu, srv. EVSEB. CAES. HE IX 5,1 πλασάμενοι δῆτα Πιλάτου καὶ τοῦ σωτήρος ἡμῶν ὑπομνήματα πάσης ἔμπλεα κατὰ τοῦ Χριστοῦ βλασφημίας, γνώμη τοῦ μείζονος (sc. Μαξιμίνου) ἐπὶ πᾶσαν διαπέμπονται τὴν ὑπ' αὐτὸν ἀρχὴν διὰ προγραμμάτων παρακελευόμενοι κατὰ πάντα τόπον, ἀγρούς τε καὶ πόλεις, ἐν ἐκφανεῖ ταῦτα τοῖς πᾶσιν ἐκθεῖναι τοῖς τε παισὶ τοὺς γραμματοδιδασκάλους ἀντὶ μαθημάτων ταῦτα μελετᾶν καὶ διὰ μνήμης κατέχειν παραδίδοναι, zatímco o jeho obsahu nás konkrétněji informuje jeho latinský překladatel, respektive mučedník Lúkiános z Antiocheie († 312), jehož údajnou řeč do díla Eusebiova vložil navíc, srv. RVFIN. HE IX 6,3 non ut ista, quae nunc falso conscribuntur, continent acta Pilati, sed innocens, immaculatus et purus ... mortem suscepit, což se obvykle interpretuje v tom smyslu, že *Acta* líčila Ježíše jako po právu odsouzeného zločince. O *Actech* dále bývá někdy tvrzeno, že je Maximinus Daia nechal vytvořit. Citovaná místa to ovšem explicitě neříkají, byť takový dojem mohou budít, a Eusebios mluví pouze o jejich šíření na rozkaz císařův. V 19. stol. však nacházím formulování domněnku, že *Acta* vznikla už dříve a nyní se jim pouze dostalo zvláštního zájmu a podpory, a to podpořeno citací z *Acta Tarachi, Probi, et Andronici* 9 [p. 471 Ruinart] μωρὲ τοῦτο οὐκ οἶδας, ὅτι ὃν ἐπικαλῆ ἄνθρωπόν τινα γεγεννημένον κακοῦργον, ὑπὸ ἐξουσίας δὲ Πιλάτου τινὸς ἡγεμόνος ἀνηρτήσθαι σταυρῷ, οὗ καὶ ὑπομνήματα κατὰκείνται, což říká soudce křesťanům během procesu konaného v roce 304. Je samozřejmě otázkou, zda jím zmiňovaná *Acta* jsou tatáž jako ta šířená o necelé desetiletí později Maximinem Daiou, ostatně NEANDER – TORREY, *General History of the Christian Religion and Church*, III, str. 6 pozn. 1, u nichž probíranou domněnku staršího původu *Act* nacházím, ji podmínili právě tím, aniž to považovali za jisté. Naopak SPEYER, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*, str. 243, který k citovanému prameni odkázal též (a kromě něj v pozn. 6 i k dalším), aniž z toho ovšem cokoli vyvozoval, o tom nejspíš nepochyboval (jeho formulace ovšem není úplně jednoznačná). Já o tom nepochybuji též, čímž považuji za podpořenu i tradiční interpretaci výše citované zmínky Rufinovy. Stejně tak je pro mě citovaný pramen dokladem toho, co lze i jinak předpokládat, totiž že *Acta* měla ve své době značný účinek a vliv (k čemuž srv. i výše str. 180 v pozn. 343).

⁸ AVGVSTIN. *Retract.* II 69,1 init. interea Roma Gothorum inruptione agentium sub rege Allaricho atque impetu magnae cladis euersa est. cuius euersionem deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine paganos uocamus, in Christianam religionem referre conantes solito acerbius et amarius Deum uerum blasphemare coeperunt. unde ego exardescens zelo domus dei aduersus eorum blasphemias uel errores libros de ciuitate Dei scribere institui; IDEM *De civ. Dei* I praef. vers. 1-7 gloriosissimam ciuitatem Dei ... defendere aduersus eos, qui conditori eius deos suos praeferunt ... suscepi; *ibid.* I 36,1 sed adhuc mihi quaedam dicenda sunt aduersus eos, qui Romanae rei publicae clades in religionem nostram referunt, qua diis suis sacrificare prohibentur; IDEM *Epist.* 111,2; 138,16 init.; *De cons. evang.* I 33,51 init. et fin.; OROS. *Hist. adv. pag.* I prol. 9 ... aduersus uaniloquam prauitatem eorum qui alieni a ciuitate Dei ex locorum agrestium conpitis et pagis pagani uocantur siue gentiles quia terrena sapiunt, qui cum futura non quaerant, praeterita autem aut obliuiscantur aut nesciant, praesentia tamen tempora ueluti malis extra solitum infestissima ob hoc solum quod creditur Christus et colitur Deus, idola autem minus coluntur, infamant.

⁹ Na tuto druhou možnost upozorňoval PASCHOUD, *Zosime*, III 2, str. 86n., za málo pravděpodobnou ji však prohlásil ZECCHINI, *Ricerche di storiografia latina tardoantica*, str. 60, podle nějž mělo jít

Stopy existence dalších polemických děl jsou už obtížněji interpretovatelné, sporná však jsou pouze co do identifikace svého autora, nikoli své existence jako takové. Na jedno další totiž naráží Lactantius, o jeho autorovi však říká jen to, že se sám označoval jako *antistes philosophiae*¹⁰. Ztotožnění s Porfyriem tak bylo samozřejmě nasnadě¹¹, někteří se ovšem zdráhají je přijmout kvůli malé kompatibilitě charakterových vlastností Porfyriových a tohoto filosofa¹². V takovém případě bychom samozřejmě museli počítat s dalším neznámým autorem, v poslední době se ale prosazuje identifikace tohoto spisu s Porfyriovým¹³ *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* (*De philosophia ex oraculis haurienda*), což sice nebyl spis protikřesťanský v pravém slova smyslu, nicméně jeho interpretace Ježíšova pozemského působení byla v posledku proti křesťanství namířena¹⁴.

o aktualizaci kritiky svátokrádežné vlády Gratianovy (k čemuž srv. výše str. 19) obsažené annálech Nicomacha Flaviana (sám Zecchini si nicméně uvědomoval, že v díle věnovaném Theodosiovi mohla taková kritika být jen „*allusiva più che esplicita*“, ani tak však jeho názor není přijímán, k čemuž srv. PRCHLÍK, *Zosimus, Praetextatus, and Valentinian I*, str. 320 pozn. 37).

¹⁰ LACT. *Div. inst.* V 2,2-4 antistitem se philosophiae profitebatur ... tres libros euomuit contra religionem nomenque christianum.

¹¹ DIGESER, *Lactantius, Porphyry*, str. 129 s pozn. 4 shrnula moderní debatu s tím, že „*conventional view*“ je ovšem vůči této možnosti negativní, nicméně odkázala na čtyři badatele, kteří na ni pomýšleli (Seston, Benoit, Chadwick, des Places), k čemuž lze přidat jako pátého Wilkena, citovaného níže na této str. v pozn. 14, který ji prosazoval. Za odpůrce Digeser prohlašuje „*others, including J. Bidez and T. D. Barnes*“, z nichž k druhému srv. v násl. pozn.

¹² Tak především BARNES, *Porphyry Against the Christians*, str. 438n., který poukazoval na LACT. *Div. inst.* V 2,3 a protestoval proti tomu, že by se taková charakteristika měla týkat autora spisu *De abstinentia*. Narážku na problémy v sousedských vztazích zase chápal tak, že dotyčný filosof vlastnil majetek v Malé Asii, zatímco Porfyrios v Římě, na Sicílii a ve Foiníkií. Srozumně nebyl ani s tím, že by Porfyrios za úplatu ovlivňoval soudní rozhodnutí, a nezdála se mu ani Lactantiem naznačená nízká intelektuální úroveň dotyčného filosofa, k čemuž srv. LACT. *Div. inst.* V 2,8.

¹³ Pokud jde o Barnesovy protesty stran Lactantiem líčeného pokřiveného charakteru filosofa, DIGESER, *Lactantius, Porphyry*, str. 144 viděla úmyslnou dehonestaci Porfyria – odpadlíka od křesťanství v popisu údajného nízkého intelektu filosofa, poukázala na to, že z touhy po bohatství i potomcích byl Porfyrios po svém sňatku s bohatou vdovou Marcellou obviňován i odjinud (srv. PORPHYR. *Ad Marcell.* 1), a formulaci eorum (sc. iudicum) sententias uenderet chápala nikoli jako Barnes ve smyslu „*sold legal opinions*“, ale „*profit from legal opinions*“, což vztáhla k oněm sousedským problémům, které dle ní není třeba lokalizovat do Malé Asie a mají svůj odraz v PORPHYR. *Ad Marcell.* 1 a 3. Ačkoli se s argumentací této badatelky jinak ztotožňuji, nezdá se mi nutné hledat pro všechny Barnesovy konkrétní námitky stejně konkrétní protiargumenty, ostatně co se týče oněch soudních rozhodnutí podle mě vadné. Lactantiovo vylíčení bych spíše považoval za tendenční jako celek, a navíc, pokud jde o detaily, nejspíše narážející na události, které neznáme.

¹⁴ K obsahu spisu popisovaného Lactantiem srv. LACT. *Div. inst.* V 2–3, k identifikaci WILKEN, *Pagan Criticism of Christianity*, str. 117nn. a DIGESER, *Lactantius, Porphyry*, str. 129nn. Ztotožnění spisu s *Κατὰ χριστιανῶν* samozřejmě vadí rozdílný počet knih, u tohoto jsme totiž informováni o patnácti (*Suda* Π 2098), zatímco Lactantius hovoří o třech (srv. výše na této str. v pozn. 10), a nepodporuje je ani předpokládaná doba jeho vzniku před rokem 295 (dle EVSEB. CAES. *HE* VI 19,2 vznikl na Sicílii, spor Bidez a Camerona s příspěvky dalších o chronologii pobytu Porfyria tamtéž mapuje DIGESER, *cit. dílo*, str. 134), zatímco Lactantius se obrací proti spisu aktuálnímu (LACT. *Div. inst.* V 2,2). Samotný spis *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* byl především apologií tradičního náboženství, reinterpretovaného ovšem v duchu filosofického monotheismu, zdůrazňující společné prvky uznávané Egyptany, Chaldejci, Židy, Řeky i Římany. Tradiční kultury ovšem propagoval, protože jejich prostřednictvím je ve skutečnosti uctívána právě ona nejvyšší bytost. Počítal ale i s Ježíšem, a to coby héroem (na úrovni Héraklea či Pýthagory) a učitelem náboženství oné nejvyšší bytosti, zatímco křesťanům vytýkal, že tohoto zbožného člověka omylem jeho

U dalších stop už není jisté ani to, zda opravdu ukazují na existenci dalšího díla, rozdílného od už zmíněných. Johannes Geffcken stopy po zdánlivě ještě jiném protikřesťanském spisu, vzniknuvším v době vlády Valentinianovy a Valentovy, dle svého názoru objevil¹⁵, ovšem podle pozdějších interpretací by jeho autor mohl být ztotožněn i s výše zmíněným Hieroclem¹⁶, či dokonce nemusel vůbec existovat¹⁷. A

žáků prohlašují za boha, a kritisoval jejich bohoslužbu. A za jejich pojetí boha naopak chválil Židy, což jistě k chápání tohoto spisu jako protikřesťanského přispělo též.

¹⁵ GEFFCKEN, *Ausgang*, str. 143 a 293n. pozn. 14. Považoval za ně anonymní oponentní citace v *Apocriticu* Makaria z Magnésie, které von Harnack zařadil mezi zlomky Porfyriovy (srv. výše str. 205 v pozn. 1). Geffcken sice s jeho předpokladem, že jejich autorem byl nějaký Porfyriův excerptor, souhlasil, odmítl však jeho dataci. Onen excerptor totiž na dvou místech udává časový odstup, který ho dělí jednak od doby života Ježíšova, během níž se neobjevil ani jeden z jím slibovaných podvodníků, kteří se za něj měli vydávat, srv. MACARIVS MAGNES *Apocrit.* IV 5 = PORPHYR. *Contr. Christ.* frag. 60 Harnack τριακόσια ἢ καὶ περαιτέρω διῦπευσεν ἔτη, a jednak od Pavlova *Prvního listu Thessalonickým*, v němž (*1. Thess.* 4,15-17) tento mluví o přednosti zemřelých před živými při budoucím uchvácení ἐν νεφέλῃ εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἄερα, přičemž ovšem sebe a své posluchačstvo počítá k oněm budoucím živým, srv. MACARIVS MAGNES *Apocrit.* IV 2 = PORPHYR. *Contr. Christ.* frag. 35 fin. Harnack ἔτη γὰρ ἐξ ὅδ λέγει τριάκοντα καὶ οὐδὲν οὐδαμοῦ οὐδ' αὐτὸς ὁ Παῦλος μετὰ καὶ ἄλλων ἡρπάγη σωμάτων. Ve druhé pasáži je číselný údaj evidentně porušen, nicméně von Harnack považoval za porušený i první, protože počítal se vznikem excerpta ještě za Porfyriova života. Geffcken však navíc upozornil na zlomek Iulianův, totiž IVLIAN. *Contr. Christ.* I 191DE [p. 199 Neumann] ὁ δὲ Ἰησοῦς ... ὀλίγους πρὸς τοῖς τριακοσίοις ἐνιαυτοῖς ὀνομάζεται, který dle něj brání považovat uvedené číselné údaje za eventuálně aktualizované až samotným Makariem. Navíc v Iulianovi Geffcken viděl i další zdroj inspirace neznámého excerptora, protože myšlenku, že božstvo není v kultovní soše reálně přítomno, a je-li tato nějak poškozena, nezmenší se tím jeho moc (MACARIVS MAGNES *Apocrit.* IV 21 = PORPHYR. *Contr. Christ.* frag. 76 Harnack), našel též, ale i pouze u IVLIAN. *Epist.* 89b [295a] μηδεὶς οὖν ἀπιστεῖτω θεοῖς, ὁρῶν καὶ ἀκούων ὡς ἐνὸν βρισάν τινας εἰς τὰ ἀγάλματα καὶ τοὺς ναοὺς.

¹⁶ Tak DIGESER, *Porphyry, Julian, or Hierokles?*, str. 466nn., která dala přednost indiciím, jež se zdají datovat spis už na přelom 3. a 4. stol., totiž poznámce, že křesťané stavějí μεγίστους οἴκους ..., εἰς οὓς συνιόντες εὐχονται (MACARIVS MAGNES *Apocrit.* IV 21 = PORPHYR. *Contr. Christ.* frag. 76 Harnack), což koreluje s informací EVSEB. CAES. *HE* VIII 1,5, citování Petrovy Apokalypsy, do něž se neznámý pohan bez rozpaků pouští (MACARIVS MAGNES *Apocrit.* IV 6 = PORPHYR. *Contr. Christ.* frag. 89 in. Harnack), ačkoli EVSEB. CAES. *HE* III 3,2 informuje o jejím zavržení (a srv. i *ibid.* VI 14,1), a dojmu blízcího se či již probíhajícího pronásledování, který budí nářky na trestání křesťanů soudci, a to ve velkém množství a nejtěžšími tresty (MACARIVS MAGNES *Apocrit.* II 14 = PORPHYR. *Contr. Christ.* frag. 64 fin. Harnack). Co se týče obou číselných údajů, jimiž argumentoval Geffcken, považovala je za určitou řečnickou nadsázku, v prvním případě, kdy je τριακόσια ἢ καὶ περαιτέρω řečeno explicitě, navíc možná počítanou od doby Ježíšova narození, zatímco v druhém doplněním na <διακόσια καὶ> τριάκοντα, je-li počítáno od data smrti Pavlovy, což jí připadlo jako pravděpodobnější, než od data vzniku *1. Thess.*, jí každopádně období přelomu 3. a 4. stol. vychází jako dobře dosažitelné. Přímo Geffckena však Digeser necitovala, a tak nezohlednila jeho, podle mě ovšem ne zcela přesvědčivý, poukaz na Iulianových τριακοσίοις ἐνιαυτοῖς (srv. v předch. pozn.). Jí samou adoptované pokusy akomodovat číselné údaje neznámého pohana mi však přesvědčivé též nepřijdou, zatímco ze tří uvedených pozitivních indicií se pro období navrhované Geffckenem už na první pohled málo hodí jen druhá, tedy citace Petrovy Apokalypsy, protože velké kostely stavěli křesťané jistě i později a aluse k pronásledování se nutně nemusí týkat pronásledování aktuálního. Problémem však nemusí být ani právě Petrova Apokalypsa, protože ačkoli Eusebios ji vylučuje zcela striktně, jiné prameny svědčí o tom, že její případná kanonicita mohla i ve 4. stol. stále být předmětem diskuse, jak se o tom lze poučit u METZGERA, *The Canon of the New Testament*, str. 184; 193n.; 230 a 310 s pozn. 9. Počítá s ní totiž tzv. *Canon Claromontanus*, který je zřejmě současný s autoritou Eusebiovou, byť dle Metzgera zároveň naznačuje, že její kanonicita je „doubtful or disputed“, a také tzv. *Muratorioho fragment*, jehož datace do poloviny 4. stol. je ovšem oproti už polovině 2. stol. menšinovým názorem (a Metzger sám ji odmítl), a navíc jeho autor podotýká, že Petrovu Apokalypsu quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt (*Frag. Murator.* p. 20 vers. 10sq. Tregelles). HIERON. *De vir. illustr.* 1 ji podobně jako Eusebios rovnou odmítl, přesto se z ní však dle SOZOM. VII 19,9, ačkoli také on poukazuje na to, že staří ji nepovažovali za pravou, v některých obcích v Palestině každoročně na Velký pátek předčítalo ještě v jeho době. Další argumenty pak sice Digeser vplynuly ze srovnání informací, které lze o Hieroclově spisu extrahovat z testimoní Eusebiova a Lactantiova (srv. výše

jakousi konkrétně jen velmi špatně uchopitelnou poznámku nacházím u autora konce 6. stol., protože považovat ji za reakci na další protikřesťanský spis je opět jen jednou z více možností¹⁸.

Posledním typem stop eventuální existence dalších protikřesťanských spisů jsou jakési hromadné odkazy. Svého času však o ní každopádně byl přesvědčen Lactantius¹⁹, jako poukaz na ni lze chápat i vyjádření Ióanna Chrysostoma^{19a} a na základě existence velkého množství křesťanských reakcí na ni v moderní době konkrétně pro 5. stol. usuzoval W. E. Kaegi²⁰.

Stranou shrnutí našich znalostí protikřesťanských spisů nemůže zůstat poukaz na díla další, která ve své podstatě protikřesťanskými polemikami nebyla, ve výsledku však jako tako takové v podstatě chápána byla, nebo by se mohlo zdát, že měla být. Jde o dějepisná díla Eunapiovo a Zósimovo, z nichž prvním je zvláštní prostor věnován níže²¹. Do druhé z těchto kategorií by pak někteří zařadili ještě další dochovaná díla – čtenářům moderní sekundární literatury totiž občas bývají jako protikřesťanská představována i dílo Ammianovo²², *Historia Augusta*²³ a *Liber prodigiorum Iulia*

str. 205 v pozn. 5), s tím, co lze podobně vyčíst z *Apocriticu* o spisu, proti němuž se obrací Makarios, ani ty však podle mě Geffckenův názor nevyvracejí. Digeser totiž poukázala jednak na paralelitu titulu spisu Hieroclova (ovšem pouze rekonstruovaného Tomasem Häggem) a spisu Makariova, dále na stejný počet knih spisu dvě (pro Hieroclův explicitě dosvědčený Lactantiem, pro Makariova oponenta předpokládaný na základě struktury Makariovy argumentace), na obsahové i metodologické shody, totiž poukazování na vnitřní rozporuplnost biblických textů, snižování významu Ježíšova jeho srovnáváním s Apollóniem z Tyan, a to včetně takového detailu, jímž je kontrast neúspěchu Ježíšovy obhajoby před Pilatem a úspěchu Apollóniovy před Domitianem, dále hanění především apoštolů Petra a Pavla a zdůrazňování naivity křesťanů oproti ostatním rozumným lidem, a konečně i na stejnou představu o povaze bohů a jejich podřízení jednomu tvůrci a také na čerpání z týchž pramenů, totiž Apollónia, Kelsa a Porfyria. Několik dalších paralel už je závislých na rekonstrukci obsahu nedochovaných částí *Apocriticu*, nicméně Digeser při ní postupovala v zásadě přijatelně. Jejím argumentům však lze vytknout spíše to, že rysy, s nimiž operuje, byly nejspíše společné všem protikřesťanským spisům (asi těžko bylo lze takový napsat a nečerpat z Kelsa a Porfyria), zatímco ty, které naopak hovoří přesvědčivěji pro jeho identifikaci s Hieroclem, jako je oběma použitý kontrast Ježíšovy a Apollóniovy obhajoby před Pilatem a Domitianem, už ovšem nesvědčí proti tomu, že neznámý pohan nepoužil jako pramen i právě Hierocla a tento motiv od něj nepřevzal.

¹⁷ Jelikož je spis vlastně dialogem mezi pohanem a křesťanem a pouze se předpokládá, že otázky kladené do úst pohanovi jsou citacemi z nějakého staršího protikřesťanského spisu, a protože v těchto otázkách lze identifikovat látku nejen porfyriovskou, ale i Kelsovu, domníval se CORSARO, *L'Apocritico di Macario di Magnesia*, str. 1nn. že pohan je amalgámem těchto dvou, jež si na základě jejich spisů vytvořil až sám Makarios.

¹⁸ Srv. EVAGR. SCHOL. *HE* I 11 init. μή μοι δέ τις τῶν εἰδωλομανούντων ἐπιγέλᾶση, ὡς τῶν δευτέρων τοὺς προτέρους καθαιρούντων, καὶ προσεφευρισκόντων αἰεὶ τι τῇ πίστει καινότερον. Nelze samozřejmě vyloučit, že se zmiňovaným posměchem se mohl Euagrius setkat přímo sám či o něm slyšet. Drobnou indicií, že mohl být součástí protikřesťanského spisu, a to eventuálně některého ze zde probraných i jiného, zcela neznámého, je existence protipohanské polemiky napsané Euagriovým současníkem, mnichem Níkiou (k níž srv. výše str. 83 v pozn. 199).

¹⁹ Srv. LACT. *Div. inst.* V 4,2 non dubito enim, quin et alii plurimi, et multis in locis, et non modo graecis, sed etiam latinis litteris, monumentum iniustitiae suae struxerint.

^{19a} Srv. výše str. 179 v pozn. 338.

²⁰ Srv. výše str. 83 s pozn. 199.

²¹ Srv. níže appendix B.

²² Relativně recentním příspěvkem přispěl do debaty BARNES, *Ammianus Marcellinus and the*

Obsequenta²⁴. Právě to, že jsou dochována, by tak ovšem mohlo budít dojem jejich tolerance ze strany křesťanského státu. Na obsáhlejší rozbor této problematiky není v této práci místo, zmíněný dojem však snad postačí eliminovat poukazy na to, že tradice jejich dochování spočívá po výtce ve všech třech případech v jediném rukopisu²⁵ a že všechna tři bývají současně v jiné moderní literatuře představována jako díla umírněných pohanů, apostátů (což se eventuálně s protikřesťanskou polemikou vylučovat nemusí), či dokonce přímo křesťanů²⁶.

Representation of Historical Reality, str. 79nn., z jehož postřehů jistě stojí za zmínku např. ten (str. 87n.), že Ammianovo vylíčení dobytí Bézabdy Sápórem II. a jeho vlastní distance od obvinění místního biskupa ze zrahy (AMM. MARC. XX 7,9) je ve skutečnosti spíše právě jeho obviněním, protože pokud by Ammianus v biskupovu nevinu opravdu věřil, vůbec by se o obvinění nemusel zmiňovat, zatímco takto se ještě tacitovskými zbavuje vlastní odpovědnosti za ně. Méně srozumitelně jsem s názorem (str. 79n.), že v Ammianově označení sebe sama jako Graecus (AMM. MARC. XXXI 16,9) je třeba vidět ekvivalent řeckého „Hellén“ ve smyslu „pohan“ (což připouštěl i ROHRBACHER, *The Historians of Late Antiquity*, str. 25). Další zastávce názoru, že Ammianus byl pohanských apologetou (D’Elia, Elliott), nebo dokonce militantní pohan usilující o záchranu tradičních kultů diskreditovaných neúspěchem Iulianovým (Rike) cituje BARNES, *cit. dílo*, str. 18 a 80.

²³ Srv. zejm. CAMERON, *rec. Straub, Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike*, str. 240nn., který odmítl, ale současně i přístupně resumoval názor Straubův, dle něž je *Historia Augusta* apologií pohanství, a poukázal i na názor Alföldiho, který ji považoval za „pamphlet against Christianity“ (str. 240).

²⁴ SCHMIDT, *Iulius Obsequens und das Problem der Livius-Epitome*, str. 229nn. uvažoval i o tom, zda toto dílko není pohanskou odpovědí na interpretaci dějin Augustinovu a Orosiovu, nicméně každopádně autora považoval za stoupence tradičních kultů, jehož motivem k sestavení dílka byla obhajoba tradiční praxe usmiřování zlověstných znamení. V tom s ním v zásadě souhlasil i CAMERON, *Paganism*, str. 10, byť s výhradou, k níž srv. níže str. 211 v pozn. 26.

²⁵ Nejjednoznačnější, i když vlastně nejméně přehledná, je situace dílka Obsequentova, k němuž srv. ROSSBACH, *Obsequens*, str. XXVIII. Jeho rukopis dnes neexistuje žádný a text je založen výhradně na Manutiově *editio princeps* z roku 1508. Ta sama vycházela z rukopisu, který dostal Manutius darem, ale vzápětí se ztratil. O jeho předchozích osudech tak nevíme zhora nic. V případě Ammianově lze konsultovat výklad Josefa Češky, a to jak jeho původní verzi, tedy ČEŠKA, *Výmluvný svědek pozdní antiky*, str. 9nn., tak i později modernisovanou, tedy ČEŠKA, *Poslední vzpětí antiky v díle Ammiana Marcellina*, str. 11nn. Archetypem všech dnes existujících rukopisů je dnes už naopak téměř kompletně ztracený rukopis z 9. stol., nalezený Zikmundem Hrubým z Jelení v hersfeldském klášteře. Na druhou stranu to samozřejmě neznamená, že už období pozdní antiky přežil jen jeden rukopis, a současně nelze vyloučit ani to, že k tomuto stavu nepřispělo jen malé rozšíření díla Ammianova už v pozdní antice. Spíše na tuto druhou variantu totiž ukazuje jediné antické testimonium, které máme, totiž PRISCIAN. *Instit. gramm.* IX 51 [vol. II str. 487 vers. 1-3 Keil] Marcellinus rerum gestarum XIII: «tamquam licentia crudelitati indulta», které svědčí o přítomnosti jeho textu v 6. stol. v Konstantinopoli. Právě gramatikova citace zrovna ze XIV. knihy však přivedla moderní badatele (srv. SABBAAH, *Ammianus Marcellinus*, str. 47 s pozn. 21, kde odkazoval na J. F. Matthewse, a ČEŠKA, *Poslední vzpětí antiky v díle Ammiana Marcellina*, str. 11) k podle mě oprávněnému podezření, že i Priscianův rukopis začínal stejně jako dnešní text právě touto knihou, a SABBAAH, *cit. dílo*, str. 46n. se podívoval i neobvyklosti titulu *Res gestae*, aniž by ovšem pochyboval o jeho autentičnosti. Obojí však podle mě může ukazovat i na to, že Ammianovo dílo nebylo ve skutečnosti příliš rozšířeno, a poměrně brzy existoval jen jeden poškozený rukopis s možná neoriginálním titulem, z něž si kopii pořídil jak Priscianus, tak vlastník předlohy kopie uchovávané později v Hersfeldu. Dějiny recepce textu *Historie Augusty* podává CALLU, *Histoire Auguste*, str. LXXIIIInn., dle něž vede jediná jistá stopa po osudu tohoto dílka před rokem 520 k soukromé knihovně rodiny Symmachů, zatímco zvažované paralely textu *Historie* s Vegetiovým a Sidoniovým považoval za nejisté (str. LXXIV pozn. 243, kde je zmíněna i *Epitome de Caesaribus*, ta však velmi pravděpodobně pochází z téhož prostředí, a proto možné kontakty těchto textů nejsou v této otázce signifikantní). Tím nás však další větvení této tradice už vlastně nemusí zajímat, zatímco existenci jiných exemplářů už v době pozdní antiky opět nelze vyloučit, s masivním rozšířením nicméně asi počítat nelze.

²⁶ Ammianus byl za formálního křesťana považován kdysi dávno, srv. reference THOMPSONOVY, *The Historical Work of Ammianus Marcellinus*, str. 114 a BARNESOVY, *Ammianus Marcellinus and the Representation*

of *Historical Reality*, str. 80 pozn. 9, tento druhý (str. 82n.) u něj ovšem viděl takové znalosti křesťanských reálií a termínů a nevědomky používané křesťanské modely, že ho prohlásil za apostatu. Možnost, že jeho římské patroni mohli eventuálně být křesťané, nadhodil FONTAINE apud CAMERON, *Paganism*, str. 32. *Communis opinio* nejen poslední doby jej ovšem považuje za umírněného pohana. Jeho dílo ovšem otevřeně protikřesťanské není, k čemuž srv. SABBAN, *Ammianus Marcellinus*, str. 67nn., dle nějž Ammianus nikde nekritikuje křesťanství jako takové, ale vždy jeho příliš exponované představitele, případně lidi s ním spojené, ale z jiných důvodů, a ani Iuliana nepreferuje proti ostatním císařům jen z náboženských důvodů, neboť právě za přílišnou náboženskou exponovanost ho leckdy kritikuje a chválí naopak Valentiniana za náboženskou neutralitu (k čemuž srv. odkaz výše str. 16 v pozn. 80). BLOCKLEY, *Ammianus Marcellinus*, str. 123nn. byl zase názoru, že Ammianus kritisoval pouze to, co vnímal jako protispolečenské chování křesťanů. Ostatně i Barnesova výše (str. 209n. v pozn. 22) referovaná představa Ammianovy případné protikřesťanskosti spočívá spíše ve vynechávkách důležitých informací, nebo sofistickovaného karikování a jen občasných otevřených výpadů, čímž pádem by jeho dílo mohlo osudu děl otevřeně protikřesťanských uniknout celkem snadno. Pokud jde o *Historii Augustu*, objevují se v ní jak pasáže protikřesťanské, tak i naopak prokřesťanské, a jde spíše o to, co je nápadnější. Např. GEFFCKEN, *Religionsgeschichtliches in der Historia Augusta*, str. 281nn., zejm. 285n. však viděl spíše poukazy na toleranci křesťanství, zejména v podání Severa Alexandra, které dle něj měly být vzorem pro tehdejší císaře křesťanské, a BURIAN, *Konfrontace minulosti a přítomnosti v pozdněantickém dějepisectví*, str. 21 zdůrazňoval, že zmínky náboženské problematiky obecně nejsou v *Historii Augustě* o nic častější než v dalších soudobých dílech a nevyznačují se ani zvláště velkou nepřátelstvem ke křesťanství, ani nějakým přílišným zápalem pro tradiční kultury. Navíc se jedná o zmínky primárně dokreslující charakteristiku císaře, a nikoli vztahující se k náboženstvím jako takovým. Autor samotný pak byl též nedávno prohlášen za možného apostatu, srv. PASCHOUD, *L'auteur de l'Histoire Auguste est-il un apostat?*, str. 357nn. Pokud jde o Obsequenta, kromě toho, že příliš nevíme ani kdy přesně a už vůbec ne kde přesně své dílo složil, ba ani, zda v reakci právě na křesťanství, jak zdůraznil CAMERON, *Paganism*, str. 10, domníval se naopak MOMMSEN, *Epistula de Romanorum prodigiis*, str. 169, že jeho cílem bylo, „ut christianorum temporum felicitatem ethnicorum inmanibus prodigiis illustraret“.

Appendix B, Okolnosti zániku dějepisného díla Eunapiova

Zánik Eunapiova díla jeho protikřesťanskosti někteří přičítají, např. David Rohrbacher¹. François Paschoud a W. T. Treadgold naopak poukázali na okolnost, která jistě přispívala k jeho zániku přirozenému².

První otázka, která se nabízí, je, zda nemohlo být Eunapiovo dílo likvidováno spolu s ostatními protikřesťanskými spisy, tedy Porfyriovým a dalších³. Dle mého názoru nelze se zápornou odpovědí počítat ani bez znalosti dalších okolností, které budou vyloženy, či spíše připomenuty vzápětí, a to ani přes odlišnost žánru polemického protikřesťanského spisu, o nějž šlo v případě Porfyriově a dalších, a dějepisného díla s pouze protikřesťanským vyzněním. O značné intenzitě tohoto vyznění jsme ostatně v případě Eunapiově informováni celkem dobře⁴ a právě tato

¹ Srv. ROHRBACHER, *The Historians of Late Antiquity*, str. 72, který zdůrazňoval, že se jednalo o jediný řecky psaný narativní pramen dějin 4. stol., a jeho zánik tomu navzdory přičetl kromě jeho protikřesťanskosti i tomu, že jej epitomisoval Zósimos. Pokud jde o tvrzení první, je zřejmě poplatné EVNAP. frag. 1 fin. [FHG IV p. 13] ἐνήγον μὴ σιωπᾶν τὰ κοινὰ τῶν ἔργων καὶ ὅσα ὁ καθ' ἡμᾶς ἔφερε χρόνος καὶ τὰ πρὸ ἡμῶν μετὰ τὴν Δεξίπτου γραφὴν οὐπω λόγου τε καὶ ἱστορίας ἐμφανοῦς τετυχηκότα, které k podobnému závěru vedlo i BREEBAARTA, *Eunapius of Sardes*, str. 363 a 369n. S tím však nesouhlasil PASCHOUD, *La préface de l'ouvrage historiques d'Eunape*, str. 208, dle nějž výraz ἐμφανοῦς ukazuje na to, že neexistovalo pouze vylíčení, které by Eunapios a jeho přátelé považovali za uspokojivé, a to ve smyslu pohledu na Iuliana coby hlavní postavu doby (za nějž by dle Paschouda Eunapios nepovažoval ani vylíčení Ammianovo, pokud by ho znal). TREADGOLD, *Historians*, str. 48n. zase Eunapia samého podezíral, že neznal dílo sofistů Helikónia z Byzantia, o němž nás velmi stručně informuje *Suda* E 851 Ἑλικώνιος, σοφιστής, Βυζάντιος. χρονικὴν ἐπιτομὴν ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ μέχρι τῶν χρόνων Θεοδοσίου τοῦ μεγάλου ἐν βιβλίοις ι. Dle Treadgolda bylo toto dílo dle soudobého zvyku končit nástupem současného císaře dovedeno po rok 379 a vydáno někdy před smrtí Theodosiovou. Vzhledem k Helikóniovu povolání sofistů a tomu, že Konstantinopolis zřejmě sám nazýval tradičním názvem Byzantion, se Treadgold domníval, že psal klasicisujícím stylem, a vzhledem k tomu, že začal od Adama, jej prohlásil za křesťana a jeho dílo tudíž za hybrid mezi klasickými universálními dějiny typu Eforových či Diodórových a kronikou Eusebiovou. I dle Treadgolda však snad bylo Eunapiovo dílo informativně hodnotnější než Helikóniova *epitome*, protože se na jiném místě o jeho jedinečnosti coby pramene soudobých událostí sekulárního charakteru zmínil též (TREADGOLD, *cit. dílo*, str. 89).

² Eunapiův styl totiž nemusel být později až tak srozumitelný, což Fótios jednak explicitě tvrdí (PHOT. *Biblioth.* LXXVII 54a 39 – 54b 3 a srv. i *ibid.* 54a 12-25) a jednak naznačuje tím, že Zósima chválí za stručnost a střízlivost (PHOT. *Biblioth.* XCVIII 84b 36-38). Podobně se vyjádřil i TREADGOLD, *Historians*, str. 89, dle nějž byl Eunapiův styl příčinou toho, že ho pozdější Byzantinci nepřiradili k Libaniovi a Iulianovi coby formálním vzorům prosaického vyjadřování, zatímco jeho zánik dal do přímé souvislosti s jeho převedením do celkově přístupnější podoby Zósimem.

³ K čemuž srv. výše str. 179n.

⁴ Srv. PHOT. *Biblioth.* LXXVII 54a 5-12 δυσσεβῆς δὲ τὴν θρησκείαν ὧν (τὰ Ἑλλήνων γὰρ ἐτίμα), τοὺς μὲν εὐσεβεῖα τὴν βασιλείαν κοσμήσαντας παντὶ τρόπῳ καὶ ἀνέδην κακίζων διασύρει, καὶ μάλιστα γὰρ τὸν μέγαν Κωνσταντῖνον, ἐξαίρει δὲ τοὺς δυσσεβεῖς, καὶ τῶν ἄλλων πλεον Ἰουλιανὸν τὸν παραβάτην, καὶ σχεδὸν τι τὸ τῆς ἱστορίας αὐτῷ εἰς τὸ ἐκείνου ἐγκώμιον συντεθὲν ἐξεπονήθη; *ibid.* 28-31 πολλὴν κατὰ τῆς καθαρᾶς ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν πίστεως κατασπείρει βλασφημίαν, καὶ τὴν Ἑλληνικὴν ἀποσεμνώνει δεισιδαιμονίαν, πολλὰ τῶν εὐσεβῶν βασιλέων καταπτόμενος; *Suda* K 2285 = EVNAP. frag. 9,1 Blockley [FCH II p. 14] Κωνσταντῖνος, ὁ μέγας βασιλεὺς. περὶ οὗ ἔγραψεν Εὐνάπιος φληνάφους καὶ παρήκα αὐτὰ αἰδοῖ τοῦ ἀνδρός; a níže str. 225 v pozn. 61. Postřehy SACKSOVY, *The Meaning of Eunapius' History*, str. 55nn., které tato hodnocení poněkud znevěrohodňují, mají svou váhu, ale lze je uplatnit až v moderní debatě o hodnocení Eunapiova díla, ale nikoli je zpětně projektovat do hodnocení dobového, jež nám podle mě především Fótios obráží dosti věrně. Ten navíc byl jak svým intelektem, tak i alespoň zájmem o

protikřesťanskost, a nikoli žánr jako takový jistě měla vliv na rozhodování kompetentních osob především⁵. A k tomu navíc měla právě Eunapiova (a též Zósimova) protikřesťanskost jeden rys, který je na tomto místě třeba zdůraznit, totiž interpretaci úpadku římské říše, a zejména jejího postupujícího územního rozpadu, coby trestu tradičních bohů za opuštění jejich kultů⁶. Tento rozpad totiž za vlády křesťanských císařů většinou pokračoval, čímž toto pojetí muselo získávat na zdání opodstatněnosti⁷, s čímž ostatně mohou souviset opakovaná pronásledování pohanů, kteří tradiční obřady stále praktikovali⁸.

Drobnou indicií, která by pro přítomnost Eunapiova díla na hranicích s protikřesťanskými díly mohla dále svědčit, je načasování zákona Theodosia II. nařizujícího pálení protikřesťanských knih, jeho kodexová verze je totiž datována rokem 448, objevuje se však i v aktech efeského koncilu z roku 431⁹. Právě v tomtéž období ale zaznamenáváme i několikerou reakci na Eunapia v podání církevních historiků, byť o její povaze jsou u každého z nich vedeny spory, k nimž se zde proto musím vyjádřit.

Za přímého konsultanta Eunapiova sám považuji pouze Filostorgia, jemuž nepochybně konvenovalo pojetí neštěstí stíhajících římskou říši coby trestů za odklon od ‚správného‘ náboženství¹⁰. Pokud jde o Sózomena, skrývá v sobě pokus vyhodnotit

nekonformní literaturu jistě vyjímečný, od jeho současníků či především předchůdců bych rozhodně žádnou snahu proniknout do jemných nuancí Eunapiova postoje neočekával.

⁵ Je samozřejmě oprávněnou a při stavu našich znalostí bohužel nezodpověditelnou otázkou, kdo tyto kompetentní osoby byly, či lépe řečeno, podle jakých a jak podaných instrukcí postupovala výkonná ramena státní či jakékoli jiné moci, která knihy před jejich autodařé shromažďovala. Asi nejlépe představitelná je varianta existence jakéhosi indexu zakázaných knih, nicméně o existenci čehokoli takového nemáme ani žádné náznaky. Přesto bych jí dal přednost před variantou, že většinou asi nepříliš vzdělaní vojáci měli postupovat dle vlastního uvážení. Za vůbec nejpravděpodobnější bych však považoval variantu, že knihovny pohanů zabavovali tito vojáci komplet a buď byly poté likvidovány také právě tak, nebo spíše procházely jakýmsi výběrem provedeným někým, kdo už byl potřebnými znalostmi vybaven.

⁶ K čemuž srv. především PASCHOUD, *Cinq études*, passim.

⁷ Tento postřeh nacházím formulován už u HARLA, *Sacrifice*, str. 18, ovšem vztažen pouze k Eunapiovým a Zósimovým čtenářům a dále nerozveden. Vzhledem ke svému úhlu pohledu proto zdůrazňuji, že se zájmem christianisovaného státu na nešíření takové interpretace v takové situaci počítám, a to i ve chvíli, kdy přesně nevíme, kdo tito čtenáři byli a nakolik vůbec mohli, či spíše vůbec nemohli ovlivnit veřejné mínění. ROCHOW, *Die Passio des Hl. Dasius (BHG 491)*, str. 241nn. poukázala jednak na chiliastické tendence kolem roku 500 a jednak na několik krizí 7. stol., tedy vládu císaře Fóky (602-610), obležení Konstantinopole Avary a Slovany v roce 626, počátek invasí Arabů v roce 634 a jejich obléhání Konstantinopole v letech 674-678, které byly chápány jako činnost ďábla a předzvěst konce světa. Proponentům takových myšlenek musela jistě konkurence v podobě interpretace eunapiovsko-zósimovské být trnem v oku, a to obzvlášť, docházelo-li opravdu současně k znovuožívání pohanských zvyků (k čemuž, pokud jde o 7. stol., srv. výše str. 202).

⁸ K praktikování obětí srv. výše str. 78nn., k pronásledováním výše str. 156nn.

⁹ K čemuž srv. výše str. 28n.

¹⁰ Tak TREADGOLD, *Historians*, str. 133 a 164. I další moderní badatelé s tímto vztahem počítají, srv. BLOCKLEY, *Historians*, str. 99; BLECKMANN, *Die Reichskrise des III. Jahrhunderts*, str. 398 a MARASCO, *Church Historians (II): Philostorgius and Gelasius*, str. 280.

dostupné indicie několik riskantních zapojení ve skutečnosti dvojsměrných odpovědí¹¹. Jistě mohl k Eunapiovi cítit odpor, na němž staví Buck, nicméně informace, jimiž rozšířil líčení Sókratovo, na což poukazuje Treadgold, odněkud načerpat musel. Spíše než přímá konzultace Eunapia se mi však jeví jako pravděpodobné, že jeho verze znal zprostředkovaně od pohanů kolem sebe, mezi nimiž nicméně muselo být dílo všeobecně rozšířeno a známo¹². Proč by je v takovém případě neznal Sókratés¹³, který měl na pohanské intelektuály kontakty¹⁴, je trochu záhadou, řešitelnou pouze předpokladem, že se o svých pramenech z neznámého důvodu vyjadřuje zkresleně, nebo prostým akceptováním její existence¹⁵.

¹¹ Tomu je poplatná i nejednotnost moderních badatelů, jejichž názory kolísají od představy přímé konzultace Eunapia Sózomenem, srv. BALDINI, *Ricerche sulla storia di Eunapio di Sardi*, str. 166; AIELLO, *Costantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro*, str. 50 pozn. 60; FOWDEN, *The Last Days of Constantine*, str. 157; TREADGOLD, *Historians*, str. 152 a 164, přes blíže nespécifikovanou Sózomenovu znalost Eunapiova podání, srv. BLOCKLEY, *Historians*, str. 99n.; PASCHOUD, *Zosime et Constantin*, str. 17n., kladení důrazu spíše na protipohanskou polemiku namířenou právě především proti Eunapiovi jako na důležitý, byť nevyčtený aspekt Sózomenových dějin, srv. HARRIES, *Sozomen and Eusebius*, str. 49, k nezahrnutí Eunapia do výčtu Sózomenových pramenů, srv. LEPPIN, *Church Historians (I): Socrates, Sozomenus & Theodoretus*, str. 228, a zpochybnění nutnosti vidět důkaz přímé konzultace v tradičně uváděných kontaktech a zdůrazňování těch aspektů našich znalostí Sózomenovy osobnosti i životní dráhy, které s představou přímé konzultace pramene typu Eunapia nejsou příliš kompatibilní, srv. BUCK, *Did Sozomen Use Eunapius' Histories?*, str. 15nn. Absolutní nezávislost Sózomena na Eunapiovi však nerazil dosud nikdo. Inkriminovanou indicií je především Sózomenův odkaz pouhým Ἑλληνας (SOZOM. I 5,1), který měl-li být odkazem na Eunapia, bylo by jej lze považovat za známku jeho všeobecné známosti, pročez ho Sózomenos jmenovat nemusel, ale i jeho známosti malé, přičemž v takovém případě by ho Sózomenos mohl nejmenovat záměrně, aby mu nedělal reklamu (což by pak bylo další drobnou indicií značné míry protikřesťanskosti tohoto díla). Vyloučit by však nešlo ani aktuální nemilost, v níž Eunapiovo dílo mohlo být, a tudíž by se jeho citováním Sózomenos nechtěl blamovat. Navíc tento autor byl, pokud šlo o ty jeho prameny, jejichž citaci se chtěl z nějakého důvodu vyhnout, celkem obratným mystifikátorem, jak dokazuje místo, kde se tváří, jako by ani neexistovaly dějiny Sókratovy, tedy jeho hlavní pramen, srv. SOZOM. I 1,13 μεμνήσομαι δὲ πραγμάτων οἷς παρέτυχον καὶ παρὰ τῶν εἰδότην ἢ θεασαμένων ἀκήκοα, κατὰ τὴν ἡμετέραν καὶ πρὸ ἡμῶν γενεάν. τῶν δὲ περαιτέρω τὴν κατάληψιν ἐθήρασα ἀπὸ τῶν τεθέντων νόμων διὰ τὴν θρησκείαν καὶ τῶν κατὰ καιροὺς συνόδων καὶ νεωτερισμῶν καὶ βασιλικῶν καὶ ἱερατικῶν ἐπιστολῶν, ὧν αἱ μὲν εἰσέτι νῦν ἐν τοῖς βασιλείοις καὶ ταῖς ἐκκλησίαις σφύζονται, αἱ δὲ σποράδην παρὰ τοῖς φιλολόγοις φέρονται.

¹² Ἑλληνας by tak byli myšleni doslovně.

¹³ Někteří moderní badatelé sice počítají s opakem, ale jen velmi opatrně, CAMERON, *Claudian*, str. 156 pozn. 2 totiž považoval vzájemný vztah jen za pravděpodobný, BLOCKLEY, *Historians*, str. 100 sice za jistý, ale pouze jakýsi blíže nespécifikovatelný vliv, a PASCHOUD, *Zosime*, III 1, str. 101 pozn. 13 s ním počítal na základě konkrétního kontaktu obou textů a Cameronovy autority. Neproblematická však nejsou ani vyjádření na podporu takového postoje, BUCK, *The Reign of Arcadius in Eunapius' Histories*, str. 22 s pozn. 36 se totiž dovolává Blockleyho autority, ten se však vyjádřil spíše opačně, HANSEN, *Socrates*, str. XLIIIIn. a LEPPIN, *Church Historians (I): Socrates, Sozomenus & Theodoretus*, str. 227n. pouze neuvádějí Eunapia ve výčtu Sókratových pramenů a TREADGOLD, *Historians*, str. 144 sice dokonce tvrdí, že Sókratés o Eunapiově díle vůbec nevěděl, ovšem proto, že sám Sókratés se dle něj přiznal k tomu, že postrádal psané prameny válek počínaje Constantinovými, srv. SOCRAT. SCHOL. V praef. 7-8 τὰ μὲν γὰρ ἐπὶ Κωνσταντίνου περὶ τοὺς πολέμους γενόμενα διὰ χρόνου μῆκος εὗρεῖν οὐκ ἰσχύσαμεν. τῶν δὲ μετὰ ταῦτα, ὅσα παρὰ τῶν ἔτι ζώντων ἐμάθομεν, ἐν ἐπιδρομῇ ποιούμεθα μνήμην.

¹⁴ Srv. výše str. 147 v pozn. 143 a k tomu i str. 71 v pozn. 119.

¹⁵ Každopádně bych však z toho neusuzoval na naopak malou rozšířenost a známost Eunapiova díla, pouze se tím zdá podpořena Rohrbacherova (srv. výše str. 212 v pozn. 1) představa unikátnosti jeho postavení coby pramene sekulárních dějin 4. stol., kterých, mohly-li opravdu Sókratovi uniknout, skutečně nemohlo být mnoho, vůbec-li jaké krom Eunapia. Jeho dílo tak ale jako takové málo rozšířené a neznámé ani v podstatě být nemohlo, pročez rozhodně nesdílím představu OCHOVU, *Eunapio*, str. 8, dle něž měly Eunapiovy dějiny význam jen lokální a Sardy opustil jen jeden exemplář, čtený později v Konstantionopoli.

Co se týče datace těchto děl, Filostorgiovo bylo dovedeno do roku 425, a vydáno tedy někdy poté¹⁶, kdežto Sókratovo a Sózomenovo končila (či mělo končit v případě druhého) rokem 439, který tak též je *terminem post quem* jejich publikace¹⁷. Tuto časovou koincidenci se snahou církve proti obecně protikřesťanským dílům vystoupit, císařským dvorem akceptovanou, nepovažují za náhodnou. Rozšířenost a známost Eunapiova dějepisného díla k ní jistě přispěly a příslušná opatření tak zřejmě byla namířena i proti němu.

Za druhou indicii považují naše povědomí o tom, že přímo v Eunapiově vlasti, tedy Sardech, či v celé přilehlé oblasti, tedy Malé Asii, kde snad mohlo být Eunapiovo dílo nejvíce rozšířeno¹⁸, lze opodstatněně počítat při nejmenším s dvojí cílenou likvidací pohanských knih. První lze přičíst Iustinianovu sardskému katanovi Hyperechiovovi, pro jehož činnost sice na rozdíl od Amantiovy v Antiocheii ničení knih doloženo nemáme, nicméně vzhledem k povaze i evidentní nekompletnosti našeho pramene je bez obav předpokládat lze¹⁹. Ničení knih je zmíněno i v souvislosti s násilnou christianisací Malé Asie Ióannem z Efesu, ovšem údaj o 2,000 knihách²⁰ je bez ohledu na nedůvěru, již budí, i těžko postižitelný co do svého významu, protože se Ióannova činnost zaměřovala spíše na venkov, jehož literární zájmy asi nebyly bůhví jaké, s čímž by ostatně poměrně nízké číslo korelovalo.

Na další problémy, jimž mohlo Eunapiovo dílo muset čelit, je možné usuzovat z doloženého faktu existence jeho dvou edic, ať už je autorem té druhé kdokoli²¹. Na první pohled by se mohlo zdát, že jasněji v otázce, bylo-li Eunapiovo dílo cíleně likvidováno, by přinesla varianta, že Eunapios sám by byl autorem jen první edice,

¹⁶ Základní informaci podávají MARASCO, *Church Historians (II): Philostorgius and Gelasius*, str. 259 s pozn. 11 a TREADGOLD, *Historians*, str. 128. Dle první dílo vzniklo v období let 430-440, přičemž konkrétně poukazuje na dataci Bidezovu před rok 433, dle ní však chatrně podepřenou, a Zecchiniho do konce této dekády. Naproti tomu Treadgold počítá s rozmezím let 427-433, s Bidezovým *terminem ante quem* daným požárem Konstantinopole v daném roce, který Filostorgios ve svém výčtu nedávných neštěstí (PHILOSTORG. XII 8) nezmiňuje.

¹⁷ Údaje s podrobnými resumé moderního bádání k oběma historikům srv. u LEPPINA, *Von Constantin dem Großen zu Theodosius II.*, str. 273nn. Vznik díla Sókratova spadá do let 439-450, přičemž preferováno je datum těsně po roce 439, zatímco Leppin sám navrhuje spíše v rozmezí let 444-446, pro vznik díla Sózomenova je *terminus post quem* publikace Sókratova, z něž čerpal, a *terminem ante quem* určitě opět rok 450, kdy zemřel Theodosius II., jemuž je dílo věnováno, pro Leppina ale spíše už 448. Naopak TREADGOLD, *Historians*, str. 138 a 148n. počítá se Sókratovou smrtí už kolem roku 440 a vznikem díla Sózomenova ne dlouho po roce 443 a před 447.

¹⁸ SACKS, *The Meaning of Eunapius' History*, str. 53 poukázal na dle sebe přehlížený fakt, že v Lýdii existoval jakýsi vlivný kruh přátel a příbuzných, do něž Eunapios patřil a který představoval i obecnstvo jeho děl (kromě Oreibasía a Chrysanthia upozorňuje Sacks i na rhétora Eunapia, zřejmě historikova příbuzného, který vedl úspěšné poselstvo Lýdů k Iulianovi, k čemuž srv. EVNAP. frag. 15 [FHG IV p. 21]). K dalším místům pozdějšího výskytu Eunapiova dějepisného díla srv. níže str. 216nn.

¹⁹ Srv. výše str. 158n.

²⁰ Srv. výše str. 177 s pozn. 330.

²¹ K čemuž srv. výše str. 140n. i doplňkový doklad níže str. 224n. v pozn. 59.

zatímco druhá by vznikla později ze snahy zachránit informativně hodnotné dílo před úplnou zkázou. Tato varianta by však sama o sobě svědčila jen o silné aversi vůči první edici, ale nikoli o jejím likvidování.

V případě varianty druhé, kdy je za autora obou edic považován Eunapios sám, se situace zdá složitější a každopádně neumožňuje než zamyšlení nad podezřelými okolnostmi, totiž překrytím obsahu obou edic a Fótiovou informací, že druhá edice vykazovala nižší míru protikřesťanskosti i nižší stylistickou úroveň²². Jak však s těmito informacemi naložit ve chvíli, kdy za autora obou edic považujeme právě Eunapia? Co mohlo Eunapia přimět, aby se do takto pojaté druhé edice pustil? Jistě nelze vyloučit to, že se sám stal svědkem ničení svého díla²³.

Další indicie snad mohou ukazovat na osudy Eunapiova díla po jeho smrti. Jeho pozdější uživatelé, zvláště známe-li místa jejich pobytu, umožňují velmi povšechně a samozřejmě mezerovitě zmapovat jeho pozdější výskyt. Zřejmě krátce po Eunapiově smrti s ním, jak už bylo řečeno, přišli do styku Filostorgios, zprostředkovaně Sózomenos a možná i Sókratés Scholastikos, všichni nejspíše v Konstantinopoli²⁴. S kterou edicí, či zda s oběma, nelze určit²⁵. Taktéž zřejmě v Konstantinopoli epitomisoval na přelomu 5. a 6. stol. Eunapiovo dílo Zósimos, v jehož případě je představa, že měl k dispozici edice obě až moderní konstrukcí, pro mě však velmi věrohodnou²⁶. Také není vyloučeno, že rukopis druhé edice, který měl Zósimos

²² PHOT. *Biblioth.* LXXVII 54a 26-36; 54a 39 – 54b 4.

²³ Stejně tak však nelze vyloučit ani to, že by Eunapios reflektoval pouze odpor, který jeho dílo nejspíše budilo, a nikoli přímo jeho ničení, a pokusil se mu vyjít vstříc úpravou svého díla k větší konformitě. S takovouto představou Eunapia však asi bude srozumněn málokdo.

²⁴ K prvnímu srv. PHILOSTORG. X 6, tedy informaci, že se před svým dvacátým rokem do Konstantinopole přestěhoval. Druzí dva se ke Konstantinopoli též sami hlásí, srv. SOCRAT. SCHOL. V 24,9 ἐγὼ δὲ ἐν τῇ Κωνσταντινουπόλει τὰς διατριβὰς ποιούμενος, ἐν ἣ ἐτέχθην τε καὶ ἀνετράφην, τὰ ἐν αὐτῇ γενόμενα πλατύτερον διηγοῦμαι ὅτι τινὰ τούτων καὶ αὐτοψία ἰστόρησα κτλ. a SOZOM. II 3,10, který v rámci oslavného popisu Konstantinopole a zázraků, které v ní zažil, říká οἷον δὲ Ἀκυλίνῳ ὑπῆρξεν, ἀνδρὶ εἰσέτι νῦν ἡμῖν συνδιατρίβοντι καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς δικαστηρίοις δίκας ἀγορεύοντι, τὰ μὲν παρ' αὐτοῦ ἀκούσας, τὰ δὲ καὶ θεασάμενος, ἀναγκάως ἐρῶ. Vyjádření moderních autorit k jejich eventuálním pobytům mimo toto město s odkazy na další, ovšem nebohaté zdroje informací srv. u MARASCO, *Church Historians (II): Philostorgius and Gelasius*, str. 258 a TREADGOLDA, *Historians*, str. 127n. k Filostorgiovi a LEPPINA, *Von Constantin dem Großen zu Theodosius II.*, str. 10 a 13 a TREADGOLDA, *cit. dílo*, str. 137n. a 146n. ke zbývajícím dvěma.

²⁵ Výše str. 214 v pozn. 11 citování Baldini a Aiello se sice pokoušeli řešit některé nesrovnalosti předpokladem, že Sózomenos čerpal z první Eunapiovy edice, tamtéž citování Fowden a Paschoud to však oprávněně odmítli.

²⁶ K Zósimovu pravděpodobnému čerpání z obou edic srv. PASCHOUD, *Zosime et Constantin*, str. 13nn., který doplňuje a upřesňuje představu plynoucí ze závěrů, k nimž dospěl Antonio Baldini i on sám. Tomu dávám přednost před RIDLEYM, *Eunapius and Zosimus*, str. 592, který explicitě konstatuje, že Zósimos zřejmě použil Eunapiovu druhou edici, a to v kontextu, z něž by se zdálo, že první dle něj k dispozici neměl. K mnoha neznámým okolnostem Zósimova života, srv. výše str. 67n., TREADGOLD, *Historians*, str. 108 jej nicméně jistě oprávněně umístil do Konstantinopole, a to na základě jeho vlastních poznámek k pasáži líčící založení tohoto města (ZOS. II 30,1 – 32,1), které naznačují, že v něm Zósimos žil a počítal s tamtéž žijícím obecnstvem. Stejně tak tento badatel počítal s jeho přístupem k oficiálním

k dispozici, už nebyl kompletní²⁷, což by zas mohlo nasvědčovat tomu, že jiný Eunapiův text už pro něj nemusel být dostupný. Ióánnés z Antiocheie, postava to dosti mysteriosní, a to jak co do své identity²⁸, tak i co do jednotnosti autorství materiálu, který se pod tímto jménem dochoval²⁹, je pro mě spíše autorem počátku 6. stol. a

dokumentům ze státních archivů, což jeho pobyt a potažmo i vznik jeho díla v Konstantinopoli předpokládá též.

²⁷ BUCK, *On Two Lacunae in Zosimus' New History*, str. 343n. tímto předpokladem řešil nesoulad mezi Fótiem avisovanými závěrečnými událostmi Eunapiova díla (srv. PHOT. *Biblioth.* LXXVII 53b 39 – 54a 4) a faktem, že Zósimos z nich, než přejde k Olympiodórovi, zmíní pouze vypuzení Ióanna Chrysostoma z Konstantinopole. Buck totiž odmítl názor PASCHOUDŮV, *Zosime et la fin*, str. 49n., dle něž Eunapios ve skutečnosti tyto události ani nezmiňoval, ale protože své dílo nedokončil, Fótiος si je sám doplnil podle *Chronicon Paschale*. V tomto Zósimovi nedostupném závěru měl dle Bucka Eunapios teprve vylicít události, s nimiž PASCHOUD, *cit. dílo*, str. 51nn. počítal v lakuně po ZOS. V 22, ta však dle Bucka neskýtá potřebné množství prostoru, a navíc Paschoud vyšel z jejich nesprávné datace. MENDELSSOHN, *Zosimus*, str. 248, ř. 3 a koment. ad loc., jehož řešení zřejmě mlčky přijal BLOCKLEY, *The Ending of Eunapius' History*, str. 173, z téhož důvodu nesouladu Fótiovy informace o závěru Eunapiova díla a Zósimovy neúplné reflexe této informace předpokládal lakunu až v Zósimově textu, a to po ZOS. V 25. Její existenci odmítl PASCHOUD, *cit. dílo*, str. 47n., který mimo jiné zdůraznil její konjekturální povahu, tedy že v rukopise přímo není, čehož si právě Blockley ani nevšiml.

²⁸ Jedinou informací, kterou nalézáme v pramenech, je přídomek Ἀντιοχεύς, který snad poukazuje na jeho původ a který se objevuje v nadpisech několika souborů výňatků z jeho díla, srv. CONSTANT. PORPHYROGEN. *De ins.* p. 58 vers. 22 de Boor; IDEM *De virt. et vit.* pars. I p. 164 vers. 1 Büttner-Wobst – Roos; IOANN. ANTIOCH. frag. 1 [FHG IV p. 538] (nadpis tzv. *Excerpta Salmasiana* dochovaných v kodexu *Parisinus Graecus* 1763); IOANN. ANTIOCH. frag. 2 [FHG IV p. 540] (nadpis kodexu *Parisinus Graecus* 1630). Naproti tomu jej *Suda* Δ 1000 cituje pod označením Ἰωάννης Ἀντιοχείας, což by dle MÜLLERA, *Fragmenta*, str. 536 mohlo dle běžného úsu odkazovat k biskupovi Antiocheie, současně však poukázal na důvody, proč s tím v tomto případě počítat nelze. Přesto byla možnost jeho identifikace s antiochejským patriarchou let 631–649 Ióannem později zvažována, v modernější literatuře však je jen zmiňována, ale nikoli preferována, srv. MORAVCSIK, *Byzantinoturcica*, I, str. 313; HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur*, I, str. 326n.; PLRE III A 711, s.v. *Ioannes* 299. Ze zcela recentních resumé dosavadní debaty, tedy ROBERTO, *Ioannes Antiochenus*, str. XIIn. a MARIEV, *Neues zur „Johanneischen Frage“?*, str. 535nn. žádné nové konkrétní návrhy neplynou. Další, ovšem dosti nepravděpodobnou možnost identifikace srv. v násl. pozn.

²⁹ Zlomky hlásící se k tomuto autorovi jsou dochovány porůznu, především však v kónstantínovských excerptech *De insidiis* a *De virtutibus et vitiis* (srv. v předchozí pozn.), v lexikonu *Suda* (k jehož způsobu práce s prameny prostřednictvím právě kónstantínovských excerpt srv. níže str. 228 s pozn. 69, v případě Ióannově však Sotiroudis a Bleckmann počítají s čerpáním přímým, k čemuž srv. BLECKMANN, *Die Reichskrise des III. Jahrhunderts*, str. 46 pozn. 187), a v tzv. *Excerpta Salmasiana* (k nimž, jakož i k dalšímu řeckému kodexu srv. v předchozí pozn.; podrobný výklad ke všem zdrojům zlomků srv. ROBERTO, *Ioannes Antiochenus*, str. XXXInn.). K podstatě sporu planoucího na přelomu 19. a 20. stol., poté zapomenutého, obnoveného a nyní souběžným vydáním dvou moderních edic zlomků graduujícího srv. WHITBY, *rec. Sotiroudis, Untersuchungen zum Geschichtswerk des Johannes von Antiocheia*, str. 255n.; BLECKMANN, *Die Reichskrise des III. Jahrhunderts*, str. 46nn.; ROBERTO, *cit. dílo*, str. XInn.; BLECKMANN, *rec. Roberto, Ioannis Antiocheni Fragmenta*, str. 1071nn.; MARIEV, *Neues zur „Johanneischen Frage“?*, str. 535nn.; CAMERON, *rec. Roberto, Ioannis Antiocheni Fragmenta*; TREADGOLD, *Historians*, str. 311nn.; WHITTOW, *rec. Mariev, Ioannis Antiocheni fragmenta*. Sporné především je, zda zlomky pocházejí od jednoho a téhož autora, protože zatímco fragmenty kónstantínovských excerpt a *Súdy* jsou spíše kompilací výňatků z dřívějších historiků psanou vysoce klasicisujícím stylem, v salmasiovských excerptech má tento charakter pouze počáteční líčení dějin biblických a mytických, zatímco zbytek se více soustředí na anekdotický materiál a podobá se spíše stylu Malalovu. Proto se někteří zdráhají vztahovat v nich dochovaný titul na celý jejich obsah a vztahují je pouze na ono úvodní líčení (jehož pouze se ostatně může týkat označení ἀρχαιολογία, na což oprávněně poukázal BLECKMANN, *Die Reichskrise des III. Jahrhunderts*, str. 46), které společně se zlomky kónstantínovských excerpt a *Súdy* připisují skutečnému Ióannovi, zatímco zbylý text salmasiovských excerpt považují za dílo jeho anonymního pokračovatele. Tento názor převážil v někdejší první fázi sporu a dnes jej zastávají Sotiroudis, Bleckmann, Mariev a Whittow a též Mango a Scott. Naopak s připsáním všech zlomků Ióannovi praktickým nerozlišováním mezi nimi počítal DI MAIO, *The Antiochene Connection*, str. 159 pozn. 7 a přímo jej obhajovali Roberto a Cameron a s vlastními modifikacemi i Whitby a Treadgold. Při rozdělení zlomků se ovšem z Ióanna stává autor pravděpodobně už 6. stol., protože jeho líčení vrcholí dosti kompetentním,

akceptuji i domněnku Bleckmannovu, že snad i on měl též k dispozici první edici³⁰, bohužel ovšem není vůbec jisto kde³¹.

Jednou z dalších známek poměrně brzké špatné dostupnosti Eunapiova díla může naopak být jeho vynechání ve výčtu pramenů Euagria Scholastika koncem 6. stol.

nejspíše samostatně zpracovaným vylíčením vlády Anastasiovy (Sotiroudis ho proto identifikuje s Euagriovým pramenem „rhetorem Ióannem“, jehož dílo mělo být dovedeno do roku 526, ten však bývá celkem všeobecně ztotožňován s Ióannem Malalou – stručné shrnutí trojí na sobě nezávislé genese této identifikace srv. u DAMSHOLTA, *Das Zeitalter des Zosimos*, str. 95 a 102 pozn. 60 – přičemž se počítá s tím, že Euagrios odkazuje k první edici jeho kroniky). Z badatelů, kteří rozdělení zlomků odmítají, řeší jejich výše popsaný vnitřní nesoulad Roberto a Cameron postulováním existence i jakési *epitome* Ióannova díla, za jejíž zbytky považují stylisticky méně zvládnutou pasáž salmasiovských excerpt, Whitby předpokladem, že Ióannés je zcela závislý na svých pramenech, a to včetně stylistické stránky svého díla, a Treadgold předpokladem v rámci podobným, ovšem redukuje tyto prameny na jediný, a to Eustathia z Epifaneie, jehož styl byl Ióannés schopen kopírovat, ale nikoli napodobit v pasáži, kterou zpracovával už samostatně.

³⁰ K tomuto návrhu srv. BLECKMANN, *Die Reichskrise des III. Jahrhunderts*, str. 331n. s pozn. 25, kde je explicitě formulován, a TENTÝŽ, *rec. Roberto, Ioannis Antiocheni Fragmenta*, str. 1074n., kde je v polemice s Robertem detailněji propracován, ale závěr pouze naznačen. Domněnka vychází z IOANN. ANTIOCH. frag. 177 [FHG IV p. 605], v němž jsou vylíčeny příčiny a průběh střetu Iuliana s Constantiem a následné převzetí vlády Iulianem, a to způsobem sice kontaktním, ale i, a to nejen v detailech, odlišným od podání Ammianova (přesto ho ovšem Roberto považoval za Ióannův pramen), ovšem též a právě jen v detailech i od Zósimova. Ióannés i ZOS. III 9,5-7 totiž přičítají rozpoutání občanské války Constantiovi, ale pouze Ióannés líčí Iulianova preventivní opatření jako naprosto nikterak nenamířena proti Constantiovi, ale proti barbarům. Pouze dle něj Constantiovi vojáci prohlédli úklady, které tento Iulianovi strojil. A taktéž pouze v Ióannově podání umírá Constantius zásahem vyšší moci, jež navíc postrádá jakékoli křesťanské rysy. Týž charakter vykazuje dle Bleckmanna i IOANN. ANTIOCH. frag. 181 [FHG IV p. 606sq.] zabývající se vládou Iovianovou, jenž měl místo válčení hýřit v Nisibi, kterou ovšem poté nechal na holičkách (vylíčení, vůči Iovianovi též nepřiznivé, následných událostí v Antiocheii srv. výše str. 182 s pozn. 354), což se od Zósima nedozvídáme. V obou případech je Ióannovo podání k Iulianovi vstřícnější a mnohem protikřesťanštější než Zósimovo, z čehož Bleckmann velmi rozumně vyvodil, že Ióannés zde čerpal z protikřesťanské první edice Eunapiovy (k níž srv. výše str. 140n.). Obecně o tom, že Ióannés z Eunapia čerpal, byli přesvědčeni i CAMERON, *A New Fragment of Eunapius*, str. 11, dle něž je Ióannovo vylíčení vlády Theodosiovy a Arcadiovy v podstatě výtahem z Eunapia, Sotiroudis, k němuž srv. WHITBY, *rec. Sotiroudis, Untersuchungen zum Geschichtswerk des Johannes von Antiocheia*, str. 255, a ROBERTO, *Ioannes Antiochenus*, str. CXLInn., v jehož případě je důležité podotknout, že byť Ióannovi samotnému přičítal všechny dochované zlomky (k čemuž srv. výše str. 217 v pozn. 29), pasáže čerpáné z Eunapia nalezl pouze v těch, které pocházejí z konstantínovských excerpt a ze *Súdy*, tedy v těch, které právě Ióannovi přičítají všichni badatelé. Méně přesvědčen byl BLOCKLEY, *Historians*, str. 98n. a 156 s pozn. 11 a TREADGOLD, *Historians*, str. 316nn., zejm. 317 pozn. 22; 370 se domníval, že eunapiovský materiál Ióannovi prostředkoval Eustathios z Epifaneie, a to navzdory tomu, že Eunapios ve výčtu pramenů zřejmě tohoto autora chybí (srv. níže str. 218n. s pozn. 32).

³¹ Co se týče míst jeho pobytu, nabízí se jistě Antiocheia (k níž srv. výše str. 217 v pozn. 28), existují však i další návrhy. Roberto se souhlasem Cameronovým celkem oprávněně poukázal na to, že množství zdrojů, z nichž tento autor čerpal (k němuž srv. ROBERTO, *Ioannes Antiochenus*, str. CXXVnn.), ho situje někam, kde měl k dispozici dobře vybavenou knihovnu (tak ROBERTO, *cit. dílo*, str. XIX; CAMERON, *rec. Roberto, Ioannis Antiocheni Fragmenta*). Roberto samotný (ROBERTO, *cit. dílo*, str. XVIIInn.) se pak domníval, že z toho, že centrem Ióannova líčení počínaje dobou vlády Constantinovy je dle něj Konstantinopolis, lze vyvodit, že své dějiny psal tento autor právě tam, což mu s předešlým závěrem koreluje (před dobou vlády Constantinovy je ovšem dle téhož badatele centrem Ióannova líčení Řím, což podle mě tento závěr naopak příliš nepodporuje, byť ani nevylučuje). Z dalších detailů, totiž Ióannovy kultury vyjadřování a alespoň základní obeznámenosti s latinou, Roberto dále vyvozoval, že Ióannés patřil k senátorské či dvorské elitě. Tím pádem by tedy Eunapiovo dílo bylo v Konstantinopoli dostupné i počátkem 6. stol., či dokonce ještě ve století sedmém. S tím, že Ióannés psal naopak své dílo v Antiocheii, počítal snad MORAVCSIK, *Byzantinoturcica*, I., str. 313 („dem syrischen Literaturbereich angehört“) a jistě TREADGOLD, *Historians*, str. 312; 316 a 329, který ovšem nepočítal s Ióannovou konzultací Eunapia, kterou naopak přičítal jeho prameni Eustathiovi (k čemuž srv. výše na této str. v pozn. 29 a 30), jehož umístil do Antiocheie (k čemuž srv. níže str. 219 v pozn. 33), pročež i Ióanna. Konstrukce těchto badatelů tedy počítají s přítomností rukopisu Eunapiova v Antiocheii 6. či 7. stol., který by tak eventuálně byl vhodným kandidátem na identifikaci s některým z rukopisů později se objevivších v abbásovském kalifátu, k čemuž srv. níže str. 221nn.

či dokonce Eustathia z Epifaneie už počátkem téhož století³², tedy autorů působících v Antiocheii³³. Jako problematické se může jevit vyvozování závěrů stran díla Petra Patrikia, tedy autora poloviny 6. stol. pišícího v Konstantinopoli³⁴, sám bych nicméně nevyklučoval, že k tomu, že pro líčení dějin 4. stol. použil latinský pramen, jej mohla přimět i absence pramene řeckého, tedy Eunapia³⁵. Tomu neodporuje ani fakt, že

³² Srv. EVAGR. SCHOL. HE V 24, kterážto kapitola bývá nadepisována *Περὶ τῆς καθ' εἰρμὸν ἱστορίας μέχρις ἡμῶν σωζομένης* a líčí posloupnost řeckých historiků, kteří postupně zpracovali období od Iulia Caesara po císaře Anastasia. Tento přehled bývá většinou chápán jako výčet pramenů, z kterých čerpal ve svém vylíčení tohoto období už právě Euagriův pramen Eustathios z Epifaneie. Figuruje v něm však pouze Zósimos (*περὶ δὲ τῶν ἐξῆς χρόνων Ζωσίμῳ ἱστορήται μέχρις Ὀνωρίου καὶ Ἀρκαδίου τῶν βασιλέων*), zatímco Eunapios nikoli. Existuje však i alternativní vysvětlení, totiž CALLUHO, *D'Evagre à l'Histoire Auguste*, str. 73 s pozn. 10, dle něž Euagrius Zósima považoval za autora pouhého výtahu z Eunapia, a tudíž mu zcela dostačoval. Treadgoldovu konstrukci, v níž je Eustathios výhradním pramenem Ióanna z Antiocheie a sám naopak konsultantem Eunapiovým, nepřijímám.

³³ Euagrius svůj život strávil v Antiocheii, nicméně pobýval i v Konstantinopoli, k prvnímu srv. *Vita S. Symeon. Styl. iun.* 233 init. *σχολαστικός τις τοῦνομα Εὐάγριος ... οἰκῶν δὲ κατὰ τὴν Θεοῦπολιν*; EVAGR. SCHOL. HE I 13–14; III 28; IV 29; V 24 fin.; VI 8 init.; do Konstantinopole doprovázel v roce 588 biskupa Grégoria, který se tam měl zodpovídat z obvinění z incestního vztahu se svou provdanou sestrou a vyvolávání nepokojů, k čemuž srv. EVAGR. SCHOL. HE VI 7. Co se týče Eustathia, takto konkrétní zprávy nemáme, potkáváme ho pouze počastována přídomky Ἐπιφανεύς (EVAGR. SCHOL. HE V 24; *Suda* E 3746) a Σύρος (EVAGR. SCHOL. HE II 15; III 26), případně je identifikován pomocí obou těchto lokalit (EVAGR. SCHOL. HE I 19 *Εὐσταθίῳ τῷ ἐξ Ἐπιφανείας τῷ Σύρῳ*). Kvůli enormnímu množství vzácných pramenů, které použil, však TREADGOLD, *Historians*, str. 116 usuzoval na to, že působil v Antiocheii, protože pouze tam a v Konstantinopoli mohly být dostupné, přičemž pro prvně zmíněné město svědčí fakt, že z pozdějších autorů Eustathia zmiňovali dva spojení právě s Antiocheiou, tedy Euagrius Scholastikos a Ióannēs Malalās, zatímco třetí, který působil v Konstantinopoli, totiž Hésychios Illústrius, neznal Eustathiovo dílo kompleť, o čemž věděl. Navíc z něj zřejmě čerpali Ióannēs z Antiocheie (dle Treadgolda, k čemuž srv. výše str. 218 v pozn. 29 a 30 a výše str. 218 v pozn. 31 k jeho umístování Ióanna do Antiocheie, které je ovšem polatné právě této jeho představě jejich vzájemného vztahu) a Prokopios z Kaisareie, který nějakou dobu v Sýrii pobyl. Za další indicii pak Treadgold považoval to, že Euagrius Eustathia coby už primární pramen cituje k událostem v Sýrii, Kilikii a Isaurii. Příčinou případné nedostupnosti Eunapia díla v Antiocheii by mohla být činnost Amantiova, pro niž se o vyhledávání a ničení pohanských knih pramen explicitě zmiňuje (srv. výše str. 159 a 184).

³⁴ TREADGOLD, *Historians*, str. 267.

³⁵ Tento předpoklad vychází z nikoli všeobecně uznávané identifikace Petra s tzv. *Anonymem post Dionem* (k čemuž srv. resumé moderní debaty CATADELLOVO, *Historiography in the East*, str. 437nn.) a dále z toho, že Petros nečerpal z Eunapia, pouze společný pramen sdíleli (Bleckmannovu teorii, která s tím počítá, příhodně resumuje PASCHOUD, *Nicomache Flavian et la connexion byzantine*, str. 71nn., srv. zejm. str. 79, ale i BLOCKLEY, *Historians*, str. 98, který byl přesvědčen, že vylíčení Iulianova vypořádání se s Chamavy v roce 358 u PETR. PATRIC. frag. 18 [FHG IV p. 191] vzniklo kondensací materiálu z EVNAP. frag. 12 [FHG IV p. 17sqq.], navíc se zachováním verbálních podobností, přiznával, že jiné kontakty nenalezl), a to pramen původně latinský (stopy po něm přímo u Petra odhalili BLECKMANN, *Die Reichserise des III. Jahrhunderts*, str. 154; PASCHOUD, *A propos des sources du récit des campagnes orientales d'Aurélien dans l'Histoire Auguste*, str. 286n.; BLECKMANN, *Bemerkungen zu den Annales des Nicomachus Flavianus*, str. 84nn., v prvním případě jde o alusi na Vergilia, srv. PETR. PATRIC. frag. 13 [FHG IV p. 189] *φείδεσθαι μὲν τῶν ὑπηκόων, καταγωνίζεσθαι δὲ τῶν ἀντιτακτομένων* ≈ VERGIL. *Aen.* VI 853 *parcere subiectis et debellare superbos*, v druhém o úsloví známé pouze z latiny (a hebrejštiny), ale nikoli řečtiny, srv. ANON. POST DION. [=PETR. PATRIC.] frag. 10,4 [FHG IV p. 197] *Ἀθηλιανὸς ... εἰρήκει τοῖς στρατιώταις ὅτι «ἐὰν εἰσέλθωμεν, μηδὲ κῶνα ἐάσητε»* ≈ PETRON. *Satyric.* 43,8 *non mehercules illum puto domo canem reliquisse*, což obojí by eventuálně bylo lze vysvětlit i Petrovou vlastní znalostí latiny, potažmo latinské literatury, nicméně ve třetím případě jde o nesrovnalosti evidentně způsobené prací s latinskou předlohou, PETR. PATRIC. frag. 16 [FHG IV p. 190] označuje *magistra officiorum* Marcellina výrazem *στρατηλάτης*, zřejmě proto, že latinský pramen jej kvalifikoval jen výrazem *magister*, a Petros ho proto považoval za *magistra militum*, a ANON. POST DION. [=PETR. PATRIC.] frag. 3 [FHG IV p. 193] označuje Valerianova hodnostáře Klédonia jako *ἄνδρα τοὺς δικαστὰς εἰσάγοντα τῷ βασιλεῖ*, zřejmě proto, že ho latinský pramen anachronicky nazval *magister admissionum*, což byl úředník, který později zajišťoval uvádění *iudices*, což ovšem v pozdně antickém

čerpání z Eunapiova dějepisného díla není doloženo ani pro Petrova současníka Hésychia Illústria, byť jeho případ je vzhledem k množství dochovaného materiálu jen těžko postižitelný a jakékoli závěry ošemetné³⁶. Naopak značnou váhu bych přikládal absenci indicií, že by snad heslo ‚Eunapios‘ figurovalo v Hésychiově *Onomatologu*, dokončeném zřejmě až brzy po roce 582, ale vytvářeném zřejmě už dříve, protože v případě opaku bychom takovou indicii mohli oprávněně očekávat dokonce na dvou místech³⁷. Za jen málo signifikantní považuji ignorování Eunapia některými dalšími autory, byť se jim vzhledem k časovému záběru jejich děl jako pramen hodit mohl³⁸.

smyslu znamenalo správce a další vysoké civilní úředníky, do *consistoria*). K Petrově práci s prameny obecně, která se nejspíš vyznačovala excerpováním jednoho aktuálního, srv. BLECKMANN, *Die Reichskrise des III. Jabrbunderts*, str. 412n. i TREADGOLD, *Historians*, str. 267 (který ovšem místo latinského pramene počítá s Dexippem a právě Eunapiem). K výběru latinského pramene mohl mít tento autor i pozitivní motivaci, např. kvalitu tohoto pramene, ale i negativní, tu zvláště v případě, kdy Eunapia považujeme za jediný řecký pramen sekulárních dějin 4. stol. (k čemuž srv. výše str. 212 v pozn. 1), který už ovšem mohl být nedostupný.

³⁶ Srv. k němu TREADGOLD, *Historians*, str. 270nn. Tento autor sice pocházel z Miletu, ale studoval a žil nejspíše v Konstantinopoli, odkud zřejmě svou domovinu podporoval. Dochovaný materiál jeho dějepisného díla je jen dost málo málo reprezentativní, nicméně dosti rozsáhlý fragment o založení Konstantinopole se považuje za závislý buď na Malalovi nebo Eustathiovi z Epifaneie. Ke sporné otázce jeho náboženství srv. výše str. 74 s pozn. 141.

³⁷ K dataci *Onomatologu* i jeho další pouze nepřímé tradici, sestávající především z informací převzatých Fótiem v *Bibliothéce* a celých heslech v lexikonu *Súda*, srv. TREADGOLD, *Historians*, str. 273nn. První chybějící indicii je absence informací převzatých z případného hesla *Onomatologu* ve Fótiově zprávě o Eunapiovi, SCHAMP, *Photios historien des lettres*, str. 172 a OCHOA, *Eunapio*, str. 22 se totiž podle mě oprávněně domnívali, že všechny informace, které o něm Fótiος podává, byly přítomny přímo v rukopisu Eunapiova díla. K druhému místu očekávané indicie srv. TREADGOLD, *cit. dílo*, str. 274nn., kde je sice poněkud zmatečně zmíněna možnost eventuálního čerpání z Eunapiových Βίοι σοφιστῶν v *Onomatologu*, nicméně s přímým čerpáním Treadgold zřejmě nepočítal. Důležitější však je, že poukázal na fakt, že heslo k Eunapiovi samému se nedochovalo v *Súdě*, a to stejně jako hesla k Olympiodórovi z Théb, Candidovi z Isaurie, Zósimovi, Marcellinu Comitovi a Ióannu Malalovi. Nad příčinou se Treadgold zamýšlí především v případě posledních dvou, přičemž kromě toho, že hesla existovala, ale ztratila se během epitomisačního procesu *Onomatologu*, preferuje to, že je samotný Hésychios už do *Onomatologu* nezahrnul, protože tyto autory nepovažoval za dostatečně učené (citování Malaly se ostatně Hésychios vyhýbal i ve svém díle historickém). Pokud jde o autory zbývající, klonil bych se i u nich k možnosti, že je už Hésychios opominul, v případě Eunapiově tím spíše, že tomu napovídá výše v této poznámce probraná absence indicie ve Fótiově *Bibliothéce*. Důvodem samozřejmě mohlo být, že Hésychios neměl k Eunapiovi dost podkladů, protože i kdyby snad přímo čerpal z Βίοι σοφιστῶν, a měl je tak k dispozici, jsou v nich informace o Eunapiovi nedostatečné a jen porůznu rozesety. Nelze však vyloučit ani to, že tato absence mohla souviset s případnou explicitní nemilostí, v níž Eunapiovo dějepisné dílo mohlo být, čemuž jednak nasvědčují některé poznatky v této práci presentované a jednak trochu nahrává i výběr dalších absentujících autorů, totiž Olympiodóros a Zósimos jako pohané a Candidus jako stoupenec proisaurské politiky Leonta I. a isaurského císaře Zénóna (kterýžto postoj mu přisoudili BLOCKLEY, *The Development of Greek Historiography*, str. 313 a TREADGOLD, *cit. dílo*, str. 103 a srv. i 105n., a to na základě celkového dojmu ze zprávy PHOT. *Biblioth. LXXIX*, dle mého oprávněně).

³⁸ Tedy církevními dějepisci 5. stol. Theodóretem z Kyrrhu a Gelasiem z Kyziku. První psal své církevní dějiny poté, co byl loupežnickou synodou v Efesu v roce 449 zbaven biskupství, a to v klášteře v Níkertách v Sýrii, pročež omezení pouze na křesťanské prameny nepřekvapuje, byť Treadgold počítá se shromažďováním materiálu už dříve, takže informace, že kromě Kyrrhu, kde byl biskupem, se pohyboval po celé východní *dioecesi* a kvůli koncilům cestoval i mimo ni, může určitý význam mít (srv. TREADGOLD, *Historians*, str. 157n. k okolnostem vzniku díla i sporu o přesnější než zde uvedenou dataci a LEPPIN, *Church Historians (I): Socrates, Sozomenus & Theodoretus*, str. 228n. a TREADGOLD, *cit. dílo*, str. 158 k pramenům). Gelasios se dle svých slov po hádce s monofysity v době vlády Basiliskovy v letech 475-476 (srv. GELAS. CYZIC. *HE* I praef. 9-11) vrátil k vládě Constantinově a Níkajskému koncilu, jehož dějiny vylíčil ve třech knihách. Eunapiovo dílo se mu tak mohlo hodit i jako pramen i jako polemický terč, nicméně zdá se, že ho

Stejně tak je pro tuto úvahu nepodstatná domněnka Herberta Hungera, že v první polovině 8. stol. inspiroval Eunapios ikonoduly, protože případným zdrojem této inspirace by nebylo jeho dílo dějepisné, ale Βίοι σοφιστῶν³⁹.

Po delší lakuně evidentně četl obě edice v polovině 9. stol. Fótios⁴⁰, u nějž se ovšem musíme chvíli zdržet. O jeho životě, respektive o jeho dřívějších fázích jsme totiž jen velmi špatně informováni, což samozřejmě zavdává prostor pro nejrůznější spory. Mezi neznámé patří i otázka, k níž jsme právě dospěli, tedy kde četl Eunapiovo dějepisné dílo, potažmo všechna díla, o nichž v *Bibliothéce* referuje. Paul Lemerle se svého času snažil obhájit své hluboké přesvědčení, že tyto texty byly ve Fótiově době dostupné v Konstantinopoli a Fótios je četl právě tam⁴¹, kterýžto názor má nadále značný vliv⁴². Lemerlovo vystoupení však bylo reakcí na návrh, s nímž přišel Bertrand Hemmerdinger, dle nějž *Bibliothéka* vznikla v Bagdádu během poselství k abbásovskému dvoru, jehož se Fótios účastnil⁴³. Tomuto názoru se nicméně nyní dostalo excelentní obhajoby v podání Benjaminu Jokische⁴⁴, s jehož postojem se zcela ztotožňuji.

Jokischův bravurně zargumentovaný scénář vypadá následovně. Fótios strávil rané mládí v Bagdádu, kam se jeho ikonodulská rodina uchýlila před tehdejšími

nevyužil, což bych však vzhledem k tématu a omezení se na křesťanské prameny nepřeceňoval (k tomuto autorovi srv. TREADGOLD, *cit. dílo*, str. 166, který se dále domníval, že tvořil v Konstantinopoli).

³⁹ Srv. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur*, I, str. 280, dle nějž Eunapiův výpad proti Konstantinovi coby nepříteli a vrahovi filosofů (EVNAP. *Vít. soph.* VI 2,10-11 [463 Didot]) byl pozdějšími kronikáři přeměrován na Leonta III. (podrobnosti ani odkazy bohužel Hunger nepřipojuje).

⁴⁰ Několik informací, které o nich ve své *Bibliothéce* podává, je shrnuto výše str. 140n.

⁴¹ LEMERLE, *Humanisme*, str. 22nn., zejm. 30nn.

⁴² REYNOLDS – WILSON, *Scribes and Scholars*, str. 55nn. s ním evidentně počítali, byť jej nikde explicitě nevyslovili, nicméně považovali jím za podpořený svůj další názor, totiž že byzantské církevní autority neuplatňovaly vůči literatuře žádnou cenzuru (k jejich postoji srv. i výše str. III). Sami se však také podívovali, že nevíme, odkud se Fótiovy texty vzaly, a že se alespoň některé z nich na rozdíl od Arethových dosud nepodařilo identifikovat. OCHOA, *Eunapio*, str. 19 specifikoval, že se nejspíše jednalo o různé knihovny soukromé, klášterní či palácové.

⁴³ HEMMERDINGER, *Les «notices et extraits» des bibliothèques de Bagdad*, str. 101nn. vyšel z PHOT. *Biblioth.* praef. vers. 1-5 ἐπειδὴ τῷ τε κοινῷ τῆς πρεσβείας καὶ τῇ βασιλείῳ ψήφῳ πρεσβεῦειν ἡμᾶς ἐπ' Ἀσσυρίους αἰρεθέντας ἤτησας τὰς ὑποθέσεις ἐκείνων τῶν βιβλίων, οἷς μὴ παρέτυχε ἀναγιωσκομένοις, γραφῆναί σοι, ἀδελφῶν φίλτατέ μοι, Ταράσιε, v níž společně s Gibbonem považoval ony Ἀσσύριοι za označení pro Bagdád. Tento koryfej však byl jinak zprávou spíše zmaten domnívaje se, že knihovna, v níž Fótios všechny knihy četl, nemohla být ani v Bagdádu, ani ji s sebou Fótios nemohl vést a ani si nemohl obsah knih, jak je právě tam v *Bibliothéce* zachytil, pamatovat. S druhou z těchto možností naopak počítal Emil Orth. Hemmerdinger se nicméně především divil, proč by Fótios pořizoval sumáře knih, které, byly-li by dostupné v Konstantinopoli, si mohl Tarasios kdykoli přečíst sám. Knihovna dle něj naopak v Bagdádu být mohla, k čemuž poukázal na zprávu týkající se roku 910, tedy GREGORIVS ABVLPHARAGIVS sive BAR-HEBRAEVVS *Chron. Eccles.* II 45 [vol. III p. 236 Abbeloos – Lamy] *Graeci ea tempestate magno numero Bagdadi morabantur, nempe famosi scribae, medici et plebei*, a na bohatou překladatelskou činnost z řečtiny do arabštiny, která přítomnost množství řeckých textů v Bagdádu 9. stol. předpokládá. V roce 1258 ji pak zničili Tataři, což je dle Hemmerdingera důvod, proč se spisy, jejichž bagdádký rukopis byl už jediný existující, ztratily zcela. Abbé M. RICHARD Hemmerdingerův názor ještě podpořil poukazem na množství heretické literatury, kterou Fótios v *Bibliothéce* rozebírá, jejíž přítomnost v Konstantinopoli by považoval za překvapivou (HEMMERDINGER, *cit. dílo*, str. 103 se odvolává na jeho ústní dobrozdání).

⁴⁴ JOKISCH, *Law*, str. 364nn.

ikonoklastickým byzantským režimem⁴⁵. Tamtéž byly, zejména v četných soukromých knihovnách dostupné všechny texty, o nichž v *Bibliothéce* referuje a jež studoval s jakýmsi kruhem křesťanských intelektuálů, aniž by měli nějakého učitele⁴⁶. To přispělo, ne-li způsobilo vznik pozdější legendy o cizím původu jeho mimořádného světského vzdělání, které bylo v tehdejší Byzanci obdivováno, ale i přičítáno co do svého původu židovskému kouzelníkovi, jemuž měl Fótios zaprodat svou duši a zřici se Ježíše⁴⁷.

Díky své obeznámenosti s tamními poměry byl ještě v době, kdy jeho postavení na byzantském dvoře nebylo příliš významné, vybrán jako člen poselstva k Abbásovcům⁴⁸, a to společně s Tarasiem, jemuž je *Bibliothéka* věnována. Tarasios byl množstvím neznámých textů, s nimiž se v Bagdádu setkal, natolik nadšen, že když je nestihl sám prostudovat před svým návratem, požádal Fótia, který v Bagdádu zůstal o něco déle a všechny texty ze svého někdejšího pobytu v exilu znal⁴⁹, aby mu z nich

⁴⁵ JOKISCH, *Law*, str. 365 poukázal jako na známá fakta na to, že Fótiova rodina byla po nástupu ikonoklastického císaře Theofila v roce 829 poslána do vyhnanství, a na to, že část podobně postižených rodin se usadila v abbásovském kalifátu. Že tak učinila i rodina Fótiova, dokazoval zmínkou jakéhosi Fathyūna v *Kitáb al-Fibríst*, k níž srv. JOKISCH, *cit. dílo*, str. 9n. a 365, tedy jakémsi indexu v arabštině dostupných textů a jejich autorů s údaji o jejich životě a literární činnosti, jehož autorem byl učenec 10. stol. al-Nadīm. Tento Fathyūn měl pobývat v Bagdádu v první polovině 9. stol., být Řek a hájit umírněnou orthodoxii, kterážto charakteristika Fótiovi přesně odpovídá.

⁴⁶ S existencí takového prostředí v tehdejší Bagdádu počítali i REYNOLDS – WILSON, *Scribes and Scholars*, str. 50, důvěřující stejně jako JOKISCH, *Law*, str. 371 svědectví syrského znalce a překladatele řeckých textů Hunayna ibn-Ishāqa známého i pod latinským jménem Iohannitius, totiž IBN-ISHĀQ *Risāla* 20 ad finem [p. 15 Germanice Bergstrasser] *man pflegte sich jeden Tag zur Lektüre und Interpretation eines Hauptwerkes von ihnen zu versammeln, wie sich heutzutage unsere christlichen Freunde an den Stätten der Lehre, die als σχολή bekant sind, jeden Tag zu einem Hauptwerk von den Bücher der Alten zu versammeln pflegen. Was aber die übrigen Bücher anlangt, so pflegte man sie nur einzeln, ein jeder für sich allein, zu lesen, nachdem er sich durch jene Bücher, die ich aufgeführt habe, gebildet hatte; wie unsere Freunde heutzutage die Erklärungen der Bücher der Alten lesen.* Fakt, že nemáme sebemenší tušení o tom, u koho se Fótios vzdělával, který udivoval badatele vždy (srv. REYNOLDS – WILSON, *Scribes and Scholars*, str. 56), je takto uspokojivě vysvětlen. I JOKISCH, *cit. místo* poukazyval na bohatou činnost arabských překladatelů svědčící o tom, že o řecké texty nebyla v tomto prostředí nouze, a zmiňuje tzv. *Dūm moudrosti* (*bayt al-bikma*) coby velmi vhodného kandidáta, kde mohly být tyto texty k dispozici (k této knihovně ovšem srv. níže str. 224 v pozn. 56).

⁴⁷ K obdivu srv. vyjádření životopisce jeho úhlavního soka v boji o konstantinopolský arcibiskupský stolec, tedy NICET. DAVID PAPHLAG. *S. Ignat. archiep. Const. vit. s. cert.* col. 509AB [PG CV], korigované vzápětí upřesněním, že theologické spisy začal Fótios studovat až po svém vysvěcení, a výtkou, že neznal ponaučení εἴ τις θέλει σοφὸς γενέσθαι ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, μωρὸς γενέσθω, ἵνα γένηται σοφὸς (*ibid.* col. 509BC), k legendě o původu tohoto vzdělání u židovského kouzelníka SYMEON MAGIST. ac LOGOTHET. *Chron.* 31 [p. 670 Bekker].

⁴⁸ JOKISCH, *Law*, str. 368 přijal domněnku TREADGOLDOVU, *The Nature of the Bibliotheca of Photius*, str. 34nn., že se jednalo o poselstvo vyslané v roce 845. Další známá poselstva, s nimiž je občas v souvislosti s Fótiem v literatuře počítáno, jsou z let 838, 851 a 855 (pro první z nich byla AHRWEILER, *Sur la carrière de Photius avant son patriarcat*, str. 356nn. a LEMERLE, *Humanisme*, str. 179, s posledním operovali HEMMERDINGER, *Les «notices et extraits» des bibliothèques de Bagdad*, str. 102 a REYNOLDS – WILSON, *Scribes and Scholars*, str. 55). Další důležitou okolností, k níž srv. JOKISCH, *Law*, str. 369, je, že sídlem abbásovského dvora byla tehdy od Bagdádu nepříliš vzdálená Samarra, což podle něj vysvětluje, proč Fótios odlišuje místo vzniku *Bibliothéky* od cíle poselstva a hovoří o něm v budoucím čase.

⁴⁹ Fakt, že všechny texty dříve sám četl, plyne z vyjádření samotného Fótia, aniž je ovšem specifikováno, kde, srv. PHOT. *Biblioth.* CCLXXX 545 vers. 1-6 ἃ μὲν οὖν φιλολογουμένοις ἡμῖν καθ' ἑαυτοὺς εἰς ἀνάμνησιν ἐλθεῖν συνηνέχθη ... ἀφ' οὗπερ τις αἴσθησις ἡμῖν ἀμηγέπη καὶ κρίσις λόγων ἐνεφύη μέχρι τῆς παρουσίας τῶν ἀνεγνωσμένων ὡς ἐν τούτῳ συνεκδόσεως. Právě dlouhý čas, který tato četba samozřejmě zabrala, při nepočítání s Fótiovým bagdádským exilem, vedl k závěru, že musela probíhat

pořídil výtahy⁵⁰. Dle dobrozdání Treadgoldova bylo v silách takto předpřipraveného Fótia pořídit celou *Bibliothéku* během jednoho měsíce⁵¹, a to i díky tomu, že nečekaně rychle našel písaře, což byl jistě problém, a proto i výkon hodný zmínky spíše v Bagdádu než v Konstantinopoli⁵².

Tyto okolnosti pak mimo jiné lépe než dříve vysvětlují Fótiův výběr zpracovaných textů, či spíše opominutí těch, které evidentně četl též, zejména filosofů⁵³. Ti totiž byli k dispozici i v Byzanci⁵⁴, zatímco Fótios se zaměřil na ty texty, které tam byly postrádány⁵⁵. I s dalšími postřehy dřívějších badatelů je tento závěr kompatibilní, a

v Konstantinopoli, celkem pochopitelně (srv. LEMERLE, *Humanisme*, str. 41 a též DOSTÁLOVÁ, *Byzantská vzdělanost*, str. 164n. „doba potřebná k prostudování takového množství knih však musela být mnohem delší, než mohla trvat činnost jakéhokoli poselství“).

⁵⁰ Tady bych si dovilil navrhnout drobné zjednodušení dle mého názoru poněkud krkolomného bodu této konstrukce, a to v tom smyslu, že Tarasios se sám poselstva neúčastnil, byl však o bohatství bagdádských knihoven informován, a proto ho o výtahy požádal. Jedna i druhá možnost mi však každopádně přijde pravděpodobnější než tradiční představa, dle níž pořídil Fótios výtahy před tím, než se k Abbásovcům vydal, a to jako útěchu Tarasiovi, který se společné četby z neznámých v tom případě důvodů neměl účastnit (srv. REYNOLDS – WILSON, *Scribes and Scholars*, str. 55). O útěše sice mluví sám Fótios, nicméně nikoli ze své nepřítomnosti, ale z toho, že Tarasiovi tato četba unikla, srv. PHOT. *Biblioth.* praef. vers. 5-8 (předešlý text cit. výše str. 221 v pozn. 43) ἵν' ἔχοις ἅμα μὲν τῆς διαζεύξεως ἦν βαρέως φέρεις παραμύθιον, ἅμα δὲ καὶ ὧν οὐπω εἰς ἀκοὰς ἡμῶν ἀνέγνωσ εἰ καὶ διατυπωτικὴν τινα καὶ κοινοτέραν τὴν ἐπιγνώσιν; *ibid.* CCLXXX 545 vers. 11-15 ἔχεις ... παραμυθίας ὑπόθεσιν καὶ ἀνάμνησιν, καὶ δὴ καὶ ἀπαρχὴν καὶ τελευτὴν ἀφοσιουμένην τῶν σῶν κατὰ λογικὴν θεωρίαν αἰτήσεων τὴν ἐκπλήρωσιν. JOKISCH, *Law*, str. 369 se navíc oprávněně divil tomu, proč by měly Tarasia uspokojit i sumáře, jejichž případnou menší kvalitu Fótios pro případ, že by Tarasios později náhodou narazil na příslušný svazek *in extenso*, omlouval (srv. PHOT. *Biblioth.* praef. vers. 24-27), když by knihy byly bez problémů dosažitelné v Konstantinopoli. A velmi ilustrativní jsou též poukazy JOKISCHOVY, *Law*, str. 372 pozn. 324 na to, že např. z dvanácti vzácných medicínských textů zpracovaných v *Bibliothéce* je devět reflektováno v pozdější arabské odborné literatuře, a *tamtéž*, str. 372 na to, že jak Fótios, tak i arabská tradice se dopouštějí stejného omylu, totiž že počítají s tím, že Ióánnēs Filoponos se dožil 7. stol., srv. PHOT. *Biblioth.* CCXL 322b 4, kde je dedikant jeho spisu εἰς τὴν ἑξῆς ἡμέραν omylem identifikován jako konstantinopolský patriarcha Sergios, žijící na přelomu 6. a 7. stol., zatímco ve skutečnosti jím byl Sergios, patriarcha Antiocheie, žijící ve století šestém (k čemuž srv. TREADGOLD, *The Nature of the Bibliotheca of Photius*, str. 70), a AL-NADĪM *Kitāb al-Fibrīst* cap. VII 1 vol. 2 p. 612sq. Dodge, kde je líčeno, jak se Ióánnōvi dostalo pocty i vhodného místa od dobyvatele Egypta Omara (Ióánnēs je označen jako Yaḥyā al-Naḥwī).

⁵¹ TREADGOLD, *The Nature of the Bibliotheca of Photius*, str. 23n., který tak ovšem hájil svůj názor, že Fótios pořídil celou *Bibliothéku* během měsíce před tím, než s poselstvem do Bagdádu vyrazil.

⁵² Srv. PHOT. *Biblioth.* praef. vers. 12-13 θάπτον δὲ ἡ ὄσα ἄν τις ἄλλος ἐλπίσειε, τυχόντες ὑπογραφέως. AHRWEILER, *Sur la carrière de Photius avant son patriarcat*, str. 360 právě kvůli tomu Konstantinopolis coby místo vzniku *Bibliothéky* zcela vylučovala, domnívala se však, že vznikala na základě Fótiových poznámek během cesty poselstva do Asie, a Fótios tedy nečekaně rychle našel písaře mezi jeho členy. LEMERLE, *Humanisme*, str. 180 pozn. 15, který jinak její argumentaci přijal, právě tento bod prohlásil za pouhou hypothesu, protože nalezení dobrého písaře mohlo prý být problémem i v Konstantinopoli. HEMMERDINGER, *Les «notices et extraits» des bibliothèques de Bagdad*, str. 102 zase poukazyval na přítomnost řecké komunity v Bagdádu coby zdroje, z něž nakonec Fótios svého písaře získal, pročez tento moment naopak nemusí být důvodem, proč právě Bagdád za místo vzniku *Bibliothéky* nepovažovat.

⁵³ K Fótiově obeznámenosti i s nimi srv. REYNOLDS – WILSON, *Scribes and Scholars*, str. 56.

⁵⁴ Srv. explicite řečeno, které spisy Fótios úmyslně vynechal, ač je též znal, PHOT. *Biblioth.* CCLXXX 545 vers. 2-3 χωρὶς ὧν ἡ σπουδὴ καὶ μελέτη τέχνας φιλεῖ καὶ ἐπιστήμας ἐργάζεσθαι.

⁵⁵ Respektive právě těm věnoval největší péči, srv. PHOT. *Biblioth.* praef. vers. 32-38 ἡμῖν δὲ καὶ ὄσον ἐπιπολάζει τῶν ἀνεγνωσμένων καὶ οὐδὲ τὰς σὰς διὰ τὸ πρόχειρον ἴσως διαπέφυγε μελέτας, οὐδὲ τούτοις τὴν ἐπὶ τοῖς ἄλλοις ὁμοίαν ἐθέμεθα φροντίδα, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἐκούσιον τὸ ἀκριβὲς αὐτῶν ὑπερώφη. εἰ δὲ τι καὶ ἄλλο χρειῶδες καὶ τῆς σῆς αἰτήσεως ἐπὶ πλεον ταῖς ὑποθέσεσι συνεισπίπτει, αὐτὸς μᾶλλον συνήσεις. Dále srv. níže str. 230 s pozn. 76 k možnosti, že dílo Prisca z Pania, které

to srovnatelně, ne-li lépe než s představou, že knihy byly dostupné v Konstantinopoli⁵⁶.

Fakt, že Fótios zpracoval v *Bibliothéce* i dílo Eunapiovo, může tedy svědčit spíše o opaku toho, co bylo uznáváno dříve, totiž že toto dílo naopak v Byzanci k dosažení nebylo, nebo o něm aspoň Fótios nevěděl⁵⁷. Tento závěr koreluje i s výše probraným předpokladem, že ani Zósimos už neměl na rozdíl od Fótia k dispozici kompletní Eunapiův text, a tedy že text, který později četl Fótios, byl od Zósimova rozdílný⁵⁸.

Zdálo by se tedy, že rukopis obsahující alespoň druhou edici Eunapiova díla se v Byzanci vynořuje až v době vzniku historických excerpt Kónstantína Porfyrogennéta v polovině 10. století⁵⁹. I to, respektive podoba a obsah tohoto rukopisu, je ale otázkou.

v *Bibliothéce* sumarizováno není, bylo v Konstantinopoli dosažitelné.

⁵⁶ Např. s postřehem NOGAROVÝM, *Note sulla composizione e la struttura della Biblioteca di Fozio*, str. 237n., totiž že Fótios referuje výhradně o knihách ‚přečtených‘, a nikoli ‚vlastněných‘. AHRWEILER, *Sur la carrière de Photius avant son patriarcat*, str. 360; LEMERLE, *Humanisme*, str. 192 a NOGARA, *cit. dílo*, str. 218 také počítali s tím, že *Bibliothéka* vznikla z poznámek a výpisků, k čemuž poznamenal OCHOA, *Eunapio*, str. 21 pozn. 42, že ten, kdo si během četby pořizuje poznámky a výpisky, většinou nepočítá s tím, že k dané knize bude mít přístup i v budoucnu. Několik podpůrných argumentů dále poskytuje výklad GUTASŮV, *Greek Thought, Arabic Culture*, str. 175nn., byť se zdá, že ačkoli také on polemisoval s Lemerlovým pojetím byzantského humanismu zrodivšího se výhradně na základě impulsů pocházejících ze samotné Byzance, nepočítal přímo s tím, že by Fótios četl spisy, o nichž podává v *Bibliothéce* zprávu, mimo území byzantské říše (jeho vyjádření na str. 186 se jednak přímo k této otázce nevztahuje a jednak mi bohužel není zcela jasný jeho smysl). Vyslovil (str. 59 a srv. i výklad na str. 53nn.) také závažné pochybnosti o tom, že by se jakékoli řecké texty nacházely v *Domě moudrosti (bayt al-hikma)*, jak s tím počítal Jokisch (srv. výše str. 222 v pozn. 46), tato knihovna totiž ve zprávách o překladech z řečtiny do arabštiny nikdy nefiguruje, a to na rozdíl od zpráv o překladech z perštiny, jako místo nálezu řeckého rukopisu, ba ani jako místo, kde by po nich pátral, ji nikdy nezmiňuje ani Hunayn ibn-Ishāq a ani Ibn al-Nadīm, ačkoli specifikuje, že jeho himjarské a aithiopské rukopisy pocházejí z al-Ma'mūnovy knihovny. Účel její existence byl ostatně zřejmě jiný, zkreslené představy moderních badatelů tu jsou poplatné jednak nedostatku relevantních zpráv a jednak nedocenění významu těch několika málo, které máme. Současně však Gutas prohlásil (str. 178) za „mostly anecdotal“ zprávy, které explicitě zmiňují arabské akvisice řeckých textů z území Byzance, zejména zprávy o vyslancích kalifů nebo učenců, kteří měli na území Byzance pátrat po řeckých textech, zatímco ke zprávám o řeckých textech získaných coby kořist z dobytých měst se zřejmě vztahuje Gutasova poznámka „such reports ... may or may not be true“, z jiného místa jeho výkladu (str. 123) však je patrné, že jde nejspíše o zmínku Ibn-Gulğulovu (andaluského lékaře 10. stol. latinsky zvaného Gilgil) starých medicinských textů získaných z Ankýry, Amoria a Malé Asie v roce 838 al-Mu'tasimem. Dále Gutas poukázal (str. 178n.) na to, že referuje-li Hunayn ibn-Ishāq o svých úspěších při pátrání po neznámých řeckých textech, nikdy v této souvislosti nezmiňuje město, které by bylo pod byzantskou nadvládou, natož Konstantinopolis, ale Damaskos, Beroiu a Karrhy. Zajímavou postavou je i Qustā ibn-Lūqā, který si do Bagdádu, kde si hodlal překládáním řeckých textů vydělávat peníze, přinesl řecké rukopisy (str. 185), protože Gutas pohotově dodává (str. 138n.), že jde vlastně o ‚Kónstantína, syna Lúkova‘, nicméně také to, že jeho rodným městem, odkud si zmíněné texty přinesl, byla Héliopolis. I z Gutasova výkladu tedy plyne při nejmenším to, že setkat se s řeckými texty v abbásovském kalifátu nemusel být problém, zatímco o území Byzance se tak úplně nelze domnívat, že totéž na něm problémem být nemohlo.

⁵⁷ OCHOA, *Eunapio*, str. 19 zřejmě naopak počítal s tím, že v době Fótiově byl Eunapios v Konstantinopoli dostupný ještě snadno, byť v uciálnínm rukopise (k čemuž srv. níže str. 226 v pozn. 64 a 65). Poukazoval totiž na to, že obtížně dostupným rukopisům věnoval Fótios mnohem více pozornosti. Co se naopak týče prostředí muslimského, byl JOKISCH, *Law*, str. 381nn. přítomnost některých textů, včetně historiků, schopen doložit jejich pozdější reflexí v textech arabských, Eunapia se to ovšem bohužel netýká.

⁵⁸ Srv. výše str. 216n. s pozn. 27. Pouze touto korelací samozřejmě možnost, že Fótios četl Eunapia v Byzanci, vyloučena není, silně nepodpořena však každopádně. Naproti tomu varianta, že text, který použil Zósimos, se brzy poté ztratil a Fótios četl jiný v Bagdádu, sice není možná jediná, ale zdaleka nejlepší určitě.

⁵⁹ Případá mi značně pravděpodobnější, že explicitní citace druhé edice v nadpisu k výňatkům z Eunapia v excerptech *De sententiis* (CONSTANT. PORPHYROGEN. *De sent.* p. 71 vers. 1-2 Boissevain EK ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΕΥΝΑΠΙΟΥ ΣΑΡΔΙΑΝΟΥ ΤΗΣ ΜΕΤΑ ΔΕΞΙΠΠΙΟΝ ΝΕΑΣ ΕΚΔΟΣΕΩΣ) byla nadpisem už

V excerptech *De sententiis* totiž už dlouho přitahují pozornost dvě pasáže, u nichž díky tomu byly v průběhu bádání v minulém století odhaleny okolnosti, které přinášejí důležité konsekvence pro bádání naše. První z nich je úvodní poznámka k výňatkům z Eunapiovy druhé edice, jejíž autor se vyvíňuje ze špatného pořadí excerptovaných historiků, když Eunapiovi předřadil Prisca z Pania⁶⁰, a druhou tzv. Σηλιτευτικὸς κατὰ Εὐναπίου, polemická reakce na oslavné ódy, jimiž Eunapios zahrnul po vylicení jeho smrti Iuliana⁶¹. V autorovi této druhé pasáže je už nějakou dobu spatřován biskup Arethás z Kaisareie, tedy jakýsi „duchovní nástupce“ Fótiův v obnovování a šíření zájmu o alespoň některé aspekty antické kultury, působící na přelomu 9. a 10. stol.⁶² Tím inspirován prověřil současný badatel možnost Arethova autorství i v případě pasáže úvodní, a tedy i možnost, zda Arethás nebyl původním vlastníkem rukopisu, z něž kónstantínovští excerptoři čerpali své výňatky z Eunapiova díla, a dospěl ke kladnému závěru⁶³, s nímž se ztotožňuji.

rukopisu, který pouze měli excerptoři k dispozici, a nikoli jejich vlastním dodatkem, který měl tyto výňatky odlišit od jiných, čerpaných z edice první, kterou by v takovém případě museli mít k dispozici též, obsažených v některých z mnoha excerpt nedochovaných, nebo dokonce v excerptech *De legationibus*, v nichž jsou výňatky z Eunapia nadepsány pouze ΕΚ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΕΥΝΑΠΙΟΥ ΣΑΡΔΙΑΝΟΥ (CONSTANT. PORPHYROGEN. *De legat.* p. 591 vers. 5 de Boor). Pokud jde o tato dochovaná excerpta obsahující pouze sedm Eunapiových fragmentů, lze poukázat na to, že se svým charakterem nikterak neliší od fragmentů dochovaných v excerptech *De sententiis*, zejména ne v takovém případě očekávanou výraznější protikřesťanskostí – ačkoli ta se v pasážích o poselstvech nemusela tolik projevit, bylo by pouhé přirovnání Iuliana k božstvu v závěru fragmentu prvního, tedy EVNAP. frag. 12 [FHG IV p. 19], a chvála Fravittovy věrnosti k otcovským kultům v sedmém, tedy EVNAP. frag. 60 [FHG IV p. 41], značně za očekáváním.

⁶⁰ Srv. CONSTANT. PORPHYROGEN. *De sent.* p. 71 vers. 3-11 Boissevain οὐκ ἀγνοίᾳ τῶν τῆς ἱστορίας χρόνων δεύτερον Εὐνάπιον τόνδε κατετάξαμεν Πρίσκου· ἀνόητον γὰρ καὶ παρεξηγημένων ἀνθρώπων ἔργον τοῦτο. ἀπορία δὲ τῆ ἀπὸ φθόνου τῶν εὐπορούντων διαγενόμενοι οὕτως, οἱ βούλουσι ἂν ἔχειν ἄχθος ἐτάσιον ἀρούρης τὰς βίβλους καὶ παρ' ἑαυτοῖς διακατέχειν ἢ τοῖς χρήζουσιν ἐπ' ὠφελίᾳ μεταδιδόναι· καὶ κινδυνεύει οὕτω γε προῖοῦσι τὴν παροιμίαν ἀνασοβεῖν τῆς ἐπὶ τῆ φάτῃ κυνός, ἢ μήτ' αὐτῆ τῶν τῆ φάτῃ ἀποκειμένων ἐπαπολαύει, καὶ τῶν βουλομένων καὶ δυναμένων ἀκόσμως καθυλακτεῖ.

⁶¹ EVNAP. frag. 23 [FHG IV p. 23sq.] = CONSTANT. PORPHYROGEN. *De sent.* p. 81sq. Boissevain, začínající slovy ταῦτα ληρεῖν ἀνέχη, ἐμβρόντητος τῶ ὄντι καὶ ἀνεπιγνώμων τῶν πεφλυαρημένων, pokračující kritikou nemorálnosti postav řecké mythologie a Iulianovu činnost znevažující: μηδ' ἐπανόρθωσέ τι, εἰ μὴ πρῶτον μὲν φιλοδοξίας κακῶ λυττήματι ἀχάριστος περὶ τὸν εὐεργέτην διαγιγνώμενος, ἔπειτα καὶ ὅπως τοῖς ἄγουσιν αὐτὸν δαίμοσι τὸ ὀλέθριον ἀφοσιούμενος σέβας λάθοι πρὸς τῶν ὑπ' αὐτοῦ σπουδαζομένων δαιμόνων τοιοῦτου καὶ τέλους κυρῆσαι, ἀξίου καὶ τῆς ἐκείνων ἀπάτης καὶ τῆς ἑαυτοῦ ἐμπληξίας. I tuto pasáž lze nejpíše brát jako indikátor celkové protikřesťanskosti Eunapiova díla.

⁶² Autorem této identifikace je COMPERNASS, J., *Zwei Schriften des Arethas von Kaisareia gegen die Vertauschung der Bischofssitze*, in *Studi bizantini e neoellenici*, 4 (1935), str. 119n. [non vidē] a schválili ji LEMERLE, *Humanisme*, str. 225, byť s výminkou, že ji nelze považovat za prokázanou; WESTERINK, *Arethas*, II, str. XIII a BANCHICH, *Eunapius and Arethas*, str. 182. SMIRNOVA, *Εὐναπίου ἢ Ζοσίου ἢ Εξcerpta de sententiis ἢ Εξcerpta de legationibus Κωνσταντίνου Βαγριανородного*, str. 68 k ní poukazuje neprotestující, nicméně vypichující Lemerlovu zdrženlivost.

⁶³ Srv. BANCHICH, *Eunapius and Arethas*, str. 181nn., který souhlasil s předpokladem DE BOOROVÝM, *Die νέα ἔκδοσις des Eunapios*, str. 321nn., že na problémy, které autor této poznámky líčí, mohl těžko narazit excerptor Kónstantína Porfyrogennéta, a dodal ještě jeden postřeh, který je coby argument podle mě závažnější, totiž že v kónstantínovských excerptech nejsou jednotliví dějepisci řazeni chronologicky, takže Kónstantínův excerptor vůbec neměl, proč jejich pořadí komentovat. Za třetí, též závažný, argument považují fakt, který Banchich později v jiné souvislosti zmínil též, totiž že v samotných *Excerptech de sententiis* předcházejí výňatkům z Eunapia výňatky nikoli z Prisca, ale z Apriána (což dokonce

Tím jsme ovšem v situaci, kdy pravděpodobně jediným zdrojem Eunapiových výňatků se kónstantínovským excerptorům zdá být rukopis, který sám obsahoval už pouze výpisky, a navíc nejen z Eunapia, ale při nejmenším i z Prisca, ale spíše z většího množství autorů, v němž chyba v pořadí spíše vynikne, respektive spíše může být při srovnání s ostatními správně seřazenými autory považována za chybu a nikoli nereflektování na jejich chronologii obecně. To všem potvrzuje i předchozí závěry stran místa, kde toto dílo studoval Fótios, a to v tom smyslu, že v Byzanci to určitě nebylo⁶⁴. Navíc je v této souvislosti možné poukázat i na návrh Paschoudův, dle něž kónstantínovští excerptoři zřejmě přinejmenším neměli k dispozici kodex se zkombinovaným textem Eunapiových edic, zatímco Fótios ano⁶⁵. I ten samozřejmě

přivedlo editora excerpt k závěru, že v rukopisu je lakuna, která výňatky právě z Prisca původně obsahovala, srv. BOISSEVAIN, *De sententiis*, str. XIVn. pozn. 2 a str. 71). Poznámka dle de Boora i Banchicha pochází už z rukopisu, z něž excerptor čerpal. Pokud jde naopak o pozitivní indicie autorství Arethova, poukázal Banchich na výrazivo, v kterém si právě on, ne-li pouze on, liboval, tedy na výrazy *κατατάττειν, παρεξουλεύειν, διαγίνεσθαι, ἐπαπολαύειν, διακατέχειν* a *καθυλακτεῖν*, které všechny se vyskytují v *indexu verborum* Westerinkovy edice Arethových drobných spisů (srv. WESTERINK, *Arethas*, II, str. 222nn.), dále na spojení *ἄχθος ἐτώσιον ἀρούρης*, které je homérické (Σ 104), nicméně Arethás je na dvou místech cituje (ARETH. CAES. *Νικήτην σχολαστικῶ* I p. 267 vers. 7 Westerink; *γνώμη πρὸς τὴν σύνοδον* II p. 113 vers. 17-18 Westerink), a na úsloví o psu ve žlabu, které jednak koreluje s Arethovou oblibou v úslovích obecně a jednak může být inspirováno podobným u LVCIAN. *Timon* 14, což je autor, kterého Arethás četl a komentoval, byť není známo nic o tom, že i konkrétně tuto pasáž. Eunapios mohl dle Banchicha Arethu zajímat jako zdroj látky pro řeči, ale i právě kvůli Iulianovi, jehož protikřesťanský spis sám s oblibou napadal (k čemuž srv. výše str. 180), či dalším tam zmiňovaným pohanským intelektuálům 3. a 4. stol., o něž zájem dokumentují Arethovy komentáře k Filostratovu životopisu Apollónia z Tyan a Porfyriovu životopisu Pýthagory. Tvrzení REYNOLDSE – WILSONA, *Scribes and Scholars*, str. 57, dle nichž Arethás o dějepisce nejevil žádný zájem, Banchich oprávněně odmítl (srv. BANCHICH, *Eunapius and Arethas*, str. 183 pozn. 11).

⁶⁴ BANCHICH, *Eunapius and Arethas*, str. 183 naopak počítá s tím, že exempláře, které četl Fótios a byly dle něj nejméně tři (jak vyvozoval z jeho formulace cit. v násl. pozn.), nebyly právě proto jeho soukromé, ale nejspíše je našel v císařské knihovně. Proč by ale právě tyto exempláře nepoužili i kónstantínovští excerptoři, kdyby tam skutečně byly? Vysvětlení, které umožňuje Fótiova poznámka, že tyto exempláře byly už dosti staré (srv. v násl. pozn.), a tedy že dalších přibližně sto let mezi Fótíem a vznikem excerpt už nepřežily, totiž sice nelze vyloučit, ale rozhodně bych je nepreferoval oproti jakémukoli jinému rozumnému vysvětlení, za něž zde presentované každopádně považuji. A totéž platí pro Banchichova (str. 184) alternativní vysvětlení, tedy buď že se Arethova předloha mohla prostě ztratit, nebo být psána majuskulní uncíalou, a tedy být pro práci excerptorů výrazně méně komfortní než Arethovy výpisky.

⁶⁵ Srv. PASCHOUD, *Zosime et Constantin*, str. 14, dle něž by tak byla pochopitelná poněkud záhadná formulace PHOT. *Biblioth.* LXXVII 54a 36-39 *ἀμφοῖν δὲ ταῖς ἐκδόσεσιν ἐν παλαιοῖς ἐνετύχομεν βιβλίοις, ἰδίως ἑκατέραν ἐν ἑτέρῳ τεύχει καὶ ἑτέρῳ συντεταγμένην ἐξ ὧν αὐτῶν καὶ τὴν διαφορὰν ἀναλεξάμενοι ἔγνωμεν*. Stejně jako Paschoud chápal tuto pasáž i Fótíův editor v Belles-Lettres, srv. HENRY, *Photius*, I, str. 159n., totiž ve smyslu ‚v jednom svazku obě edice zvlášť, v druhém obě zkombinované‘, respektive dle Paschouda ‚v druhém tvořící jeden celek‘. Paschoud se k této interpretaci přihlásil už dříve, srv. PASCHOUD, *Eunapiana*, str. 285n., kde tuto formulaci chápal jako anakoluth, vzniklý tím, že si Fótios neuvědomil, že použil sloveso s dativní rekcí a připojil k němu další předměty v akkusativu. Henrymu dal za pravdu i BALDINI, *Ricerche sulla storia di Eunapio di Sardi*, str. 220, nicméně vzápětí (str. 222) mu představa kodexu se zkombinovanými edicemi přišla zvláštní, pročež uvažoval i o interpretaci NOGAROVÉ, *Note sulla composizione e la struttura della Biblioteca di Fozio*, str. 233 pozn. 60, kterému se nezamlouvala ani představa kodexu se dvěma edicemi téhož díla zvlášť, a GOULETOVÉ, *Sur la chronologie de la vie et des oeuvres d'Eunape de Sardes*, str. 68, kteří oba, zřejmě nezávisle na sobě, překládali ve smyslu ‚zvlášť v jednom svazku jednu (sc. edici), v jiném druhou‘. Goulet při tom vycházel z textu opraveného kdysi Bekkerem, totiž *ἑκατέρα ἐν ἑτέρῳ τεύχει καὶ ἑτέρῳ συντεταγμένη*. Ke Gouletovi se pak přihlásil i SCHAMP, *Photius historien des lettres*, str. 171 s pozn. 5, zatímco Henryho a Paschoudovu interpretaci odmítl OCHOA, *Eunapio*, str. 26n., který ovšem zmatečně připisoval Paschoudovi domněnku, že anakoluthu se Fótios dopustit nemohl, a současně se

nahrává představě, že Fótios Eunapia četl někde, kde byli lépe vybaveni než v Konstantinopoli 10. stol.⁶⁶

Otázkou, která nicméně může vyvstat, je, kde by se tedy o existenci Eunapiova díla dozvěděl Arethás, nebylo-li v Byzanci k dispozici a při vědomí, že žádný z výše zmiňovaných pramenů, který s ním nejspíše pracoval, jej necituje. Možnosti vidím v zásadě dvě, jednak z existujících Βιοι σοφιστῶν téhož autora, kde se naráží na existenci první edice a je plánována druhá, nicméně faktem je, že tím by neměl Arethás potvrzeno ani to, že se první edice už neztratila, ani to, že druhá opravdu vznikla, což zvyšuje pravděpodobnost možnosti druhé, tedy z Fótiovy *Bibliothéky*, kterou znal⁶⁷. Tím pádem však také Arethás věděl o tom, že několik rukopisů tohoto díla stále existuje v abbásovském kalifátu, který se tak jako místo, kde si mohl své výpisky pořídit, jeví o něco pravděpodobnějším než eventuální místa jiná⁶⁸.

vyslovil v tom smyslu, že formulaci není třeba chápat jako anakoluth, ale jako dosti zvláštní *variatio* nebo chybu v tradici textu, eventuálně byl ochoten doplnit sloveso s významem ‚četl jsem‘, ‚konsultoval jsem‘. Dále chápal spojení ἐκατέρων ἐν ἐτέρῳ τεύχει καὶ ἐτέρῳ συντεταγμένην jako jeden celek, čímž došel k interpretaci Nogarově a Gouletově, z nichž nicméně citoval pouze prvního, a to nikoli jako jejího původce, ale spoluzastánce. Navíc Paschoudovi vytkl, že jeho překlad je zvláštní, protože sám nechápal, jak by mohly dvě edice v jednom svazku tvořit celek. LIEBESCHUETZ, *Pagan Historiography and the Decline of the Empire*, str. 184 měl zřejmě na mysli též přesně toto místo, když tvrdil, že Fótios četl druhou edici a srovnával ji se dvěma kopiemi první, z čehož nicméně není příliš jasné, jak vlastně textu rozuměl (možná jen souhlasil s názorem Banchichovým zmíněným v předch. pozn., ale neodkázal na něj). Naopak stejně jako Henry a Paschoud mu zřejmě rozuměl kdysi CHALMERS, *The ΝΕΑ ΕΚΛΟΣΙΣ of Eunapius' Histories*, str. 165, podle nějž se z Fótia dozvídáme, že v jeho době bývaly obě edice publikovány dohromady. Pokud jde o konstantínovské excerptory, pocházejí zřejmě všechny jimi dochované fragmenty z druhé edice, k čemuž srv. výše str. 224n. v pozn. 59.

⁶⁶ Že by takovým místem nemohla být Konstantinopolis 9. stol., samozřejmě na základě jen tohoto argumentu vyloučit nelze, ale ve světle předchozího výkladu je to opět možnost, již výrazně nepreferuji.

⁶⁷ LEMERLE, *Humanisme*, str. 235nn.

⁶⁸ A to včetně obtíží líčených výše (str. 225 s pozn. 60 a srv. i tamtéž v pozn. 63), které BANCHICH, *Eunapius and Arethas*, str. 183n. přičítal vzácnosti rukopisu a šetrnosti knihovníka v Konstantinopoli či Kaisareii, o nichž jmenovitě uvažoval. Tyto okolnosti samozřejmě opět nelze vyloučit, nicméně při Arethově postavení bych je mnohem spíše očekával někde, kde toto postavení nehrálo takovou roli, tedy někde v cizině. Do celé konstrukce však vstupuje ještě jeden důležitý moment, totiž fakt, že autoři konstantínovských excerpt mohli čerpat z téhož rukopisu, který četl Fótios, i v případě dalšího dějepisce 5. stol., Malcha z Filadelfeie, k čemuž srv. výklad TREADGOLDŮV, *Historians*, str. 103nn. PHOT. *Biblioth. LXXVIII* 54b 6-35 totiž explicitě tvrdí, že Malchovy dějiny pokrývaly pouze období let 473/4-480, ale že z jeho textu plyne, že popsal i období dřívější a plánoval popsat následující. Pouze z tohoto období však pocházejí i Malchovy výňatky v konstantínovských excerptech *De legationibus*. Naproti tomu *Suda* M 120 udává rozsah jeho díla ἀπὸ τῆς βασιλείας Κωνσταντίνου καὶ ἕως Ἀναστασίου, čemuž Treadgold věřil, protože považoval za původní zdroj této informace slovník Hésychiův. Tím se však konstrukce nastíněná v této práci může zdát poněkud znepravděpodobněna, protože vysvětlení, že i výňatky z Malcha čerpali excerptoři z téhož Arethova rukopisu jako Eunapiovy a že Arethás si ho opravdu pořídil tamtéž, kde oba autory četl i Fótios, tedy v Bagdádu, budou jistě leckterí odmítat ve prospěch jednoduššího, tedy že Fótios četl Malcha v Konstantinopoli z rukopisu, který po něm konstantínovští excerptoři zdědili. Samozřejmě i v tom případě by šlo i přes jeho zřejmou účelovost eventuálně počítat s nějakým hybridním, či kompromisním řešením, totiž že Fótios četl některé autory v Konstantinopoli a jiné v Bagdádu. Za další možné vysvětlení považuji to, které vyplývá z domněnky MORAVCSIKOVY, *Byzantinoturcica*, I, str. 480, dle níž dějiny Malchova předchůdce Prisca z Pania, jehož poslední dochovaný fragment popisuje události roku 471, byly dovedeny po smrti Procopia Anthemia v roce 472 a Malchos na ně navazoval. Toto vysvětlení jako takové ovšem nereflektuje na výše zmíněnou informaci o rozsahu Malchova díla ze *Súdy*, avšak může být řešením tohoto problému. Jako pokračovatele Priscova totiž mohli Malcha použít sami konstantínovští

Posledním vážnějším kandidátem na indicii existence rukopisu přímo Eunapiova díla v Byzanci tak zůstává už jen lexikon *Súda*, vzniklý zřejmě koncem 10. stol. U jeho autora se však s prací přímo s primárními prameny nepočítá všeobecně a i v případě eunapiovských pasáží se jejich původ hledá v kónstantínovských excerptech⁶⁹. Je-li to oprávněné, plyne z toho současně důležitá indicie způsobu práce jak Arethovy, tak kónstantínovských excerptorů s Eunapiovým textem, a to v tom smyslu, že sami už jeho protikřesťanskost zřejmě nijak nebo jen nesystematicky a náhodně censurovali⁷⁰.

excerptoři, takže předchozí pasáže jeho díla mohli znát, ale opominuli by je úmyslně, protože jejich pramenem pro toto období by byl Priscus. Je ovšem pravda, že rok 472 je jen jednou ze dvou možností *terminu ad quem* Priscova díla, druhým je až rok 474, pro nějž BLOCKLEY, *Historians*, str. 50 uvádí dva argumenty, totiž fakt, že byzantští historikové tíhli k tomu, končit svá díla smrtí některého císaře, a jednak proto, že IOANN. ANTIOCH. frag. 209,2 [FHG IV p. 617sq.] je zřejmě priscovského původu a registruje západní císaře až po Iulia Nepota, nastoupivšího toho roku (tak i TREADGOLD, *cit. dílo*, str. 99n.). Relevantnost návrhu Moravcsikova však Blockley vzápětí uznal též. Další otázkou by ovšem v takovém případě bylo, proč by excerptoři už nevyužili Malchovo líčení let 480-491, kdy nastoupil Anastasius a s nímž ještě počítali BLOCKLEY, *cit. dílo*, str. 72 i TREADGOLD, *cit. dílo*, str. 104 (líčení po výše zmíněný rok 473 bylo dle obou jen úvodní *epitome* k jádru práce začínajícímu tímto rokem, dle Treadgolda navíc publikovanou zvlášť). Dle mého názoru však Malchos toto období už nezpracoval. Dle Fótia totiž konec Malchova líčení v té části díla, kterou četl, způsobila Malchova smrt, zatímco další období jen zamýšlel ještě vylíčit, ale už tak neučinil, srv. PHOT. *Biblioth.* LXXVIII 54b 33-35, kde je řečeno, že další události už nevyličil, srv. οὐ μὴν ἄλλὰ καὶ ἐπομένους, εἰ τὸ ζῆν προσῆν τῷ συγγραφεῖ, ὡς τοῦ ἐβδόμου λόγου τὸ πέρας ἐνδείκνυσιν. A zatímco Blockley i Treadgold v tom viděli Fótiovu omyl způsobený ztrátou další části Malchova díla, sám vidím řešení následující: Malchos začal od vlády Constantiny, jak je řečeno v *Súdě*, a současně hned na začátku avisoval svůj úmysl dovést líčení až k vládě Anastasiové, např. v souvislosti s vymezováním se vůči proisaurskému výkladu Candidovu (k němuž srv. výše str. 220 v pozn. 37), na nějž měly být Malchovy dějiny dle rozumného návrhu TREADGOLDOVA, *cit. dílo*, str. 105 polemickou reakcí. To vzal původce informace v *Súdě* za bernou minci, aniž si ověřil, že se tak skutečně stalo. Fótios naopak neměl začátek díla k dispozici, a proto o jeho začátku ani avisovaném úmyslu nevěděl, zato si všiml skutečného stavu, pokud jde o *terminus ad quem*, způsobený Malchovou smrtí. Tím by ovšem nutnost, aby kónstantínovští excerptoři čerpali z téhož rukopisu, který četl Fótios, i v případě Malchově mohla být eliminována. Sám však i přes zřejmou komplikovanost připouštím i řešení Arethova prostřednictvím i textu Malchova, a to i proto, že do celé zde nastíněné konstrukce výborně zapadá (Každopádně však nepřijímám domněnku, s níž koketoval BALDWIN, *Malchus of Philadelphia*, str. 96nn., že Malchos byl autorem dvou rozdílných dějepisných děl a oba prameny tak referují každý o jednom z nich.)

⁶⁹ Přesvědčení KRUMBACHEROVO, *Litteratur*, str. 565nn. potvrdila důkladná studie DE BOOROVA, *Suidas und die Konstantinische Excerptsammlung I*, str. 381nn.; *Suidas und die Konstantinische Excerptsammlung II*, str. 1nn., jejíž verdikt vzápětí výslovně přijala i editorka celého lexikonu, srv. ADLER, *Suidas*, I, str. XIXn.

⁷⁰ Kónstantínovští excerptoři přitom z censurování příliš protikřesťanských pasáží podezírání bývají, např. BAKEREM, *Eunapius' Néa Ἐκδοσις and Photius*, str. 394 pozn. 21. RIDLEY, *Eunapius and Zosimus*, str. 592 to zřejmě spíše jen nevyučoval, protože to zmínil jako možnost, v případě jejíž neplatnosti by platil závěr, který, zdá se, zastával. OCHOA, *Eunapio*, str. 136 poukazoval na rozdíl mezi excerpty *De sententiis*, v nichž se objevují Eunapiova přihlášení se k pohanství a protikřesťanské poznámky, a *De legationibus*, jejichž autory při censuře přistihl, a to vůči textu Zósimovu, k čemuž srv. *tamtéž*, str. 79 a SMIRNOVA, *Евнаний и Зосим в Excerpta de sententiis u Excerpta de legationibus Константина Багрянородного*, str. 72nn., která dospěla k témuž poznatku, poukazujíc na výrazné prokrácení pasáže, v níž etruští kněží slibovali zachránit Řím před Alarichem za pomoci otcovských obřadů, k nimž svolil i papež Innocentius, a nedošlo k nim nakonec pouze proto, že jejich veřejného provedení se nikdo nechtěl účastnit (ZOS. V 41,1-3). V excerptech je především zcela vypuštěna úloha zmíněného papeže (srv. CONSTANT. PORPHYROGEN. *De legat.* p. 75 vers. 8-14 de Boor) a jen velmi stručnou notickou (*ibid.* p. 75 vers. 28-29 de Boor) je odbyto Zósimovo hořkování nad tím, že kvůli výkupnému byly o svou výzdobu oloupeny, či dokonce rovnou roztaveny sochy ochranných božstev, ačkoli před tím varovali znalci otcovských obřadů, jejichž varování se ovšem později vyplnila (ZOS. V 41,6-7). Vypuštěn je i titul αὐτοκράτωρ, když jím měl být označen Iulianus (ZOS. III 32,6 × CONSTANT. PORPHYROGEN. *De legat.* p. 376 vers. 36-37), dle Smirnové proto, že v Byzanci získal sakrální význam, a zcela opomenuty jsou výňatky z I. a II. knihy, tedy zejména negativní vylíčení Constantiny vlády. Tataž badatelka (str. 68) připsala také absenci zlomků z Eunapia vztahujících se

Další dvě okolnosti budiž zmíněny už jen pro úplnost. Eustathios z Thessaloníky, pokud by přeci jen měl ještě ve 12. stol. nějaký přístup k jakési kompletnější podobě Eunapiova díla než my⁷¹, pak by to jistě bylo v Konstantinopoli, v níž jako profesor rhétoriky strávil podstatnou část své kariéry, protože v tehdejší Thessaloníce, kam se poté coby její arcibiskup přesunul, se s přílišným intelektuálním životem nepočítá, a tudíž se vznik jeho učených děl vesměs klade do doby předtímní⁷². Naprosto však není důvod nepovažovat za tuto případnou kompletnější podobu buď kónstantínovská excerpta, nebo Arethovy výpisky, z nichž excerptoři sami čerpali.

Poslední, ale co do své autentičnosti zřejmě oprávněně odmítanou stopou existence rukopisu Eunapiova díla na území Byzantské říše, je katalog knihovny v Rhaidestu, tedy městě ležícím nedaleko Konstantinopole na evropském pobřeží Propontidy, zvaném též Bisanthé. V katalogu rukopisů knihoven Konstantinopole a blízkého okolí vzniknuvším mezi lety 1565 a 1575 figuruje Eunapiovo dějepisné dílo spolu s Eforovým, Theopompovým, Androtiónovým a Filochorovým a komediami Menandrovými a Filémónovými, pročez je ovšem tento katalog považován za falsum⁷³.

k době Constantinově v excerptech *De sententiis* přílišné protikřesťanskosti této pasáže jeho díla, oproti Ochoovi ale poukázala (str. 71n.) naopak na společné prvky excerpt *De sententiis* a *De legationibus*, která dle ní mohla mít tytéž autory, zatímco v excerptech *De insidiis* a *De virtutibus* Eunapios a ani Zósimos excerptování nejsou, ač by se do nich úryvky z jejich děl tématicky hodily, a v excerptech *De virtutibus* se navíc objevuje Iulianus v negativním kontextu. Ochoovi namítla (str. 75), že v excerptech *De sententiis* naopak zůstal polemický Σηλιτευτικὸς κατὰ Εὐναπίου (k němuž srv. výše str. 225 s pozn. 61), že jejich text není s čím srovnat, protože obsahují pouze výňatky z nedochovaného textu Eunapiova, ale nikoli Zósimova, a naopak že v excerptech *De legationibus* zůstala chvála Iuliana. Každopádně však existují okolnosti, které nasvědčují tomu, že tato censura přinejmenším nebyla systematická, respektive ji zřejmě neuplatnili autoři jiných nedochovaných excerpt, a to dost zásadním způsobem. Zmíněnou protikřesťanskost Eunapiova vylíčení Constantina totiž potvrzuje *Suda* K 2285 = EVNAP. frag. 9,1 Blockley [FCH II p. 14] cit. výše str. 212 v pozn. 4. Čerpal-li ovšem autor *Súdy* právě z kónstantínovských excerpt a ti z Arethových výpisků, museli jedni i druzí tuto pasáž zachovat, zatímco k censuře se uchýlil až právě autor *Súdy*.

⁷¹ BALDWIN, *A Eustathian Source Disclosed*, str. 424n. poukázal na to, že pramenem poznámky o „plamenitém Frankovi Abrobastovi (=Arbogastovi)“ (v souvislosti s ohněm, jímž planul Diomédés, srv. E 7-8 a EVSTATH. THESSALONIC. *Comm. ad Hom. Il.* 513,20-22 [vol. II p. 5 van der Valk] Ἀβροβάστης Φράγγος κατὰ ἄλκην σώματος καὶ θυμοῦ τραχύτητα φλογοειδῆς ἦν) je *Suda* A 81 = EVNAP. frag. 53 [FHG IV p. 37]. Myšlenku dále rozvedl BANCHICH, *Eunapius, Eustathius, and the Suda*, str. 223nn., který si všiml, že i následující Eustathiova poznámka se nejspíše týká Arbogasta, srv. EVSTATH. THESSALONIC. *Comm. ad Hom. Il.* 513,22-23 vol. II p. 5 van der Valk] ἀπαντήσας τοῖς βαρβάροις, πρὶ προσφερέας, ἔργα ἐπεδείκνυτο χειρὰς τε καὶ πόδας ἀνθρώπου παρατρέχοντα, z téhož hesla *Súdy* však už nepochází. Proto zvažoval variantu, že by zdrojem obou poznámek byla kónstantínovská excerpta, nebo méně pravděpodobně přímo dílo Eunapiovo. Nakonec se však na základě dalších okolností přiklonil k variantě, že i tato citace pochází, jsouc pouze lehce pozměněna, ze *Suda* II 2838, čímž pádem se ovšem Eunapiovo autorství v jejím případě posouvá do roviny nikterak nepodpořené možnosti, protože Eustathios tak určitě obě poznámky nespojil na základě případné vědomosti, že by po sobě původně měly následovat.

⁷² Srv. REYNOLDS – WILSON, *Scribes and Scholars*, str. 61.

⁷³ Sám nicméně ke kompetentnímu vyjádření k této otázce postrádám především publikaci zmiňovaného katalogu FÖRSTEREM, R., *De antiquitatibus et libris manuscriptis Constantinopolitanis Commentatio*, Rostochii 1877 [non vid], kterou se mi nepodařilo dohledat ani v katalogích Klementina, což mě vzhledem k povaze jeho fondů překvapilo. Další badatelé se totiž leckdy jen náhodně vyjádřili k jednotlivým autorům uvedeným v katalogu a tato vyjádření navíc působí zmatek v tom, v které knihovně se vlastně ten který z nich měl nacházet. Autentičnost katalogu odmítli především byzantinisté a klasičtí filologové, srv. KRUMBACHER, *Litteratur*, str. 508n.; LINDSTAM, *Georgii Lacapeni epistulae X priores*, str. XXIII; MAAS, *rec.*

Poslední nezpochybnitelné stopy Eunapiova díla tedy mizí z Konstantinopole na přelomu 5. a 6. stol. se Zósimem a možná i Ióannem z Antiocheie, zatímco v průběhu 6. stol. se příležitostí, kdy mohlo být toto dílo, ať už vědomě či nevědomky v rámci protipohanských akcí, zničeno, vyskytlo několik⁷⁴. Jeho další existenci v Byzanci podle mě nedokazuje nic, co by nebylo lze interpretovat jinak a lépe. Stejně tak zřejmě bylo v 5. stol. Eunapiovo dějepisné dílo natolik vlivné, že s ním polemisovali církevní historikové, z čehož lze soudit, že bylo i rozšířené. Během 6. stol. však zřejmě zmizelo dosti rychle a na čas bylo zachráněno pouze kdesi na východě, který Byzanc rychle ztratila. Cílenou likvidaci to samozřejmě s určitostí neprokazuje, možné přirozené příčiny zánku tohoto díla už byly představeny⁷⁵, a navíc v případě Eunapia může být nedostatek našich informací spoluzpůsoben nezájmem o jeho dílo zvyšujícím se úměrně s christianisací římského státu a klesání významu pohanství. Na druhou stranu, jak už bylo poukazováno, během 6. stol. cílenou likvidací tohoto díla rozhodně vyloučit nelze, a navíc spíše na ni ukazuje ještě jedna okolnost, totiž že díla Priscova a Zósimovo snad mohli mít kónstantínovští excerptoři k dispozici *in extenso*⁷⁶, zatímco další podezřelé

Przybycki, De Menandri comici codice, str. 411; MORAVCSIK, *Byzantinoturcica*, I, str. 260, a důvěřovali mu naopak badatelé zabývající se raně křesťanskými texty, totiž SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenebrentums*, str. 35 pozn. 2 a FERNÁNDEZ MARCOS, *The Septuagint in Context*, str. 128 s pozn. 22, kteří počítali s existencí Žaltáře a dalších pasáží Starého zákona v Symmachově překladu, a to odkazující kromě katalogu i na zprávu BRATKEHO, *Das Schicksal der Handschriften in Rodosto bei Konstantinopel*, sl. 65nn. Ta byla zase reakcí na článek ZAHNŮV, *Der griechische Irenaeus und der ganze Hegesippus im 16. und im 17. Jahrhundert*, sl. 495nn., který na základě katalogu operoval v polemice s Adolfem von Harnackem coby s prokázaným faktem s tím, že v Rhaidestu existoval v 16. stol. kompletní rukopis *hypomnemat* Hégésippových a Eusebiova spisu *κατὰ Πορφυρίου* (k němuž srv. výše str. 205 v pozn. 1). Bratke proto pátral v dobových cestopisech, žádnou zmínku případné sbírky rukopisů v Rhaidestu v nich však nenašel. Proto se obrátil s dotazem na její možnou existenci na císařské německé vyslanectví v Konstantinopoli, a to pak na konsulára přímo v Rhaidestu P. ASLU, dle nějž se cenné rukopisy shromážděné z klášterů a od soukromníků členy rodiny Leréi pocházející z ostrova Leru nacházely v residenci místního biskupa, v roce 1838 však téměř všechny padly za obět' požáru, zatímco zbytek byl rozprodán, až na jeden anonymní rukopis, dle vyjádření nejmenovaného ruského archeologa geograficko-historického obsahu. Bratke tím nicméně věrohodnost katalogu považoval za posílenou, kterýžto názor však nesdílím.

⁷⁴ Pokud jde o Konstantinopolis, je ničení knih během pronásledování pohanů explicitě zmíněno dvakrát, srv. výše str. 177 s pozn. 30 a str. 183n., a byť se obě zprávy ve skutečnosti mohou vztahovat k jedné a téže události (srv. výše str. 183n. s pozn. 361) a byť se v obou buď přímo operuje s magickými spisy nebo kontext nahrává tomu, že šlo především o ně či o knihy kultické, považují přesto za vysoce pravděpodobné, že na hranicích skončily i knihy další. V Antiocheii byly přinejmenším jednou ničeny všechny knihy vlastněné pohany, k čemuž srv. výše str. 159 a 184, a výše str. 215 srv. další jednu či dvě příležitosti, kdy případně mohlo být i Eunapiovo dílo ničeno v Sardech.

⁷⁵ Srv. výše str. 212 pozn. 2.

⁷⁶ K možnostem stavu díla Priscova v době vzniku excerpt srv. BANCHICH, *Eunapius and Arethas*, str. 184, jehož argument ovšem neobstojí. Výňatky z Prisca dle něj nejsou čerpány z téhož rukopisu jako Eunapiovy, protože v excerptech pravidelně nepředcházejí výňatkům z Eunapia, takže je pravděpodobné, že pocházejí z rukopisu jiného, nejspíše tedy s kompletním Priscovým textem. Pomineme-li ošemetnost takového argumentu jako takovou, diskvalifikuje ho především fakt, že výňatky z Prisca i Eunapia se pohromadě nachází pouze v druhé části excerpt *De legationibus*, v níž jsou líčena poselstva k Římanům a výňatky z Prisca v ní výňatkům z Eunapia přímo předcházejí. První část těchto excerpt, tedy poselstva Římanů, pak obsahuje pouze výňatky z Prisca a *Excerpta de sententiis* pouze výňatky z Eunapia, zatímco ve zbylých excerptech ani jeden z těchto autorů nefiguruje. Indiciemi však může být jednak absence Prisca ve Fótiově *Bibliothéce*, k čemuž srv. TREADGOLD, *Historians*, str. 102, který se jí díví, protože díla typu Priscova

okolnosti by mohly svědčit o živelnosti procesu likvidace protikřesťanské literatury, a ta by jistě byla přítěžujícím faktorem i pro dílo Eunapiovo⁷⁷. Sám bych tak, vzhledem ke všem okolnostem, s cílenou likvidací počítal.

měl dle něj Fótios v oblibě a vyhledával je, pročez usuzuje na jeho vzácnost v 9. stol. – nepočítal tedy s tím, že by Fótios četl knihy v Bagdádu a Priscův text byl naopak v Konstantinopoli dostupný, což ovšem tuto absenci vysvětluje mnohem lépe – a poněkud kontinuálnější ve srovnání s Eunapiem reflexe Priscova díla pozdějšími dějepisci, již srv. u BLOCKLEYHO, *Historians*, str. 113nn. (obecně k jeho významu a vlivu coby pramene srv. *tamtéž*, str. 49). Nepodpořena (ale nikoli vyvrácena) je tato možnost naopak tím, že z Prisca si do svého „výňatkového“ rukopisu pořídil výpisky Arethás (srv. výše str. 225 a 226), což by samo o sobě mohlo být známkou toho, že Priscův text v jeho době v Konstantinopoli dostupný nebyl, ale v konfrontaci s ostatními body celé této konstrukce bych zde dal přednost jiným řešením, tedy že Arethás o Priscově rukopisu v Konstantinopoli nevěděl, že se na čas ztratil, že zanikl, ale předtím, než se do práce pustili excerptoři, byl opatřen jiný, nebo že Arethás usoudil, že text, který našel v Bagdádu, je v nějakém ohledu lepší než ten, který znal z Konstantinopole. K Zósimovi srv. PASCHOUD, *Zosime*, I, str. LXXVIIIn., kde jsou shrnuty okolnosti vzniku jediného dnes existujícího rukopisu jeho díla, jímž je *Vaticanus Graecus* 156, který nejspíše vznikl v 10.-12. stol. v Konstantinopoli, pročez se tam určitě nacházela i jeho předloha, kterou tak mohli mít excerptoři k dispozici. Jistě zajímavou okolností však je fakt, že rukopis obsahuje dvě lakuny, chybí celé čtvrté kvaternion (konec knihy I a začátek knihy II, tedy vláda Diocletianova a začátek Constantinovy) a jedno folio (v kapitole 22 knihy V, ke sporu o zde vylíčené události srv. odkazy výše str. 217 v pozn. 27). Druhá lakuna vznikla pečlivým odříznutím příslušného folia, což vede Paschouda k závěru, že šlo o uvědomělé odstranění příliš protikřesťanské pasáže. Pro tentýž důvod u chybějícího celého kvaternia mluví jinak výborný stav kodexu. Na lakuny upozorňují poznámky z 13. stol., nicméně už jen fakt, že pasáže byly odstraněny z rukopisu dokončeného ve 12. stol., svědčí o tom, že i přes svou pravděpodobnou protikřesťanskost musely v textu, z něž byl tento opsán, zůstat zachovány. Na druhou stranu však nic nenasvědčuje tomu, že by dobu, která je v této práci podezřívána z ničení protikřesťanské literatury, přežil jakýkoli jiný Zósimův rukopis, byť by o tom bylo lze uvažovat na základě tří různých indicií. MENDELSSOHN, *Zosimus*, str. XVII ji viděl v pasáži díla Petra Gyllia *De topographia Constantinopoleos* vydaném v polovině 16. stol., přeložené do latiny právě ze Zósima, ale kompletnější, než v soudobých edicích vzniknuvších podle kopií *Vat. Graec.* 156. Liší se však trochu i od textu přímo tohoto rukopisu, a tak se Mendelssohn domníval, že Gyllius se „in terrarum aliquo angulo“ setkal s jiným rukopisem. Dle PASCHOUDA, *Zosime*, I, str. LXXX však spíše Gyllius sám pozměnil text *Vat. Graec.* 156. GOFFART, *Zosimus, The First Historian of Rome's Fall*, str. 418 pozn. 30 si zase všiml, že repertorium rukopisů pařížské Coislínovy kolekce pořízené k roku 1686 Bernardem de Montfauconem obsahuje mezi rukopisy staroslověnskými položku: *Dionysii Halicarnassei antiquitates Romanae. Zosimi historiae codex unus* (DE MONTFAUCON, *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova*, II, str. 1042). To ho přivedlo na myšlenku, že eventuálně existující staroslověnský překlad Zósima by nejspíše byl odvozen z textové tradice nezávislé na *Vat. Graec.* 156. Později si však všiml, že obsah tohoto rukopisu je totožný s dochovaným řeckým rukopisem označeným *Bibliothèque Nationale, Fonds Coislín 150*, a když ho Marcel Thomas dopisem ujistil, že mezi staroslověnskými rukopisy pařížské knihovny žádný takový, který by bylo lze považovat za překlad Zósima, není, usoudil, že se Montfaucon nejspíše spletl. Jako poslední předpokládala existenci při nejmenším dvou tradic textu FORCINA, M., *Lettori bizantini di Zosimo. Le note marginali del cod. Vat. gr. 156*, Milano 1987, str. 100 [*non vidit*; zmínku s odkazem nacházím u SMIRNOVE, *Евнануу u Зосум в Excerpta de sententiis u Excerpta de legationibus Константина Багрянородного*, str. 62], a to na základě rozdílů v textu *Vat. Graec.* 156 a fragmentů ze Zósima obsažených v kónstantínovských excerptech *De legationibus*.

⁷⁷ Dílo Malchovo, které kónstantínovští excerptoři znali spíše z téhož Arethova „výňatkového“ rukopisu jako dílo Eunapiovo (k čemuž, ale i k alternativní možnosti srv. výše str. 227n. v pozn. 68), totiž v Byzanci, zdálo by se, záměrně ničeno být v žádném případě nemohlo, protože jeho autor se dle Fótia zdál být křesťanem, k čemuž srv. PHOT. *Biblioth.* LXXVIII 55a 2 τὴν θρησκείαν οὐκ ἔξω τοῦ χριστιανικοῦ θειασμοῦ. I moderními badateli je proto za něj považován, srv. TREADGOLD, *Historians*, str. 103, zatímco BALDWIN, *Malchus of Philadelphia*, str. 96 možná vyjádřil jen drobnou rezervu, když zdůraznil, že Fótios ovšem Malcha neprohlašuje za „přesvědčeného orthodoxního křesťana“, a BLOCKLEY, *Historians*, str. 77 připustil, že Fótiova formulace je poněkud podezřelá, a podnítila tak dřívější domněnku, že Malchos byl ve skutečnosti pohan a novoplatonik, k čemuž srv. BURY, *Empire*, II, str. 418 pozn. 2; LAQUEUR, *Malchos*, sl. 856n. a STEIN, *Histoire*, II, str. 709 pozn. 1. CAMERON – CAMERON, *Christianity and Tradition in the Historiography of the Late Empire*, str. 318n. ji však značně oslabili, když Malchovo zdánlivě odtažitě zacházení s křesťanskou terminologií připsali nikoli nepřesvědčivě jeho klasicisujícímu slohu. I kdyby však Malchos pohanem přece jenom byl (BLOCKLEY, *cit. dílo*, str. 77 sumarisoval Malchovy nábožensky zdánlivě choulostivé zmínky a poznamenal, že o náboženském přesvědčení svého autora nikterak nevyprávějí, což

však v případě obdivu k Pamprepiovi a Proklovi, k němuž srv. MALCH. PHILADELPH. frag. 20 [FHG IV p. 131sq.], podle mého názoru zcela neplatí, což je ovšem zřejmě způsobeno především tím, že zatímco CAMERON – CAMERON, *cit. dílo*, str. 319 viděli v Malchově formulaci ἦλθεν ἐς Βυζάντιον, τὰ μὲν ἄλλα ἀγαθὸς καὶ χρηστὸς φαινόμενος, ὡς δὲ ἐν Χριστιανούς πάντας ἐχούση πόλει τὸ Ἑλληνικὸν αὐτοῦ τῆς θρησκείας οὐκ ἔχον ὑπόκρισιν, ἀλλὰ μετὰ παρρησίας προδήλως δεικνύμενον, εἰς τὴν τοῦ καὶ ἕτερα τῆς ἀρρήτου σοφίας εἰδέναι ὑπόνοιαν ἦγε jeho vlastní neschvalování ostentativnosti, s níž dával Pamprepios své pohanství najevo, BLOCKLEY, *cit. dílo*, str. 152 pozn. 26 se domníval, že Malchos měl na mysli neschvalování obyvateli Konstantinopole, já sám v ní především žádné neschvalování nenacházím, nicméně za přesvědčivý důkaz Malchova pohanství to nepovažuji, jeho dílo protikřesťanské nebylo, tedy alespoň ne v pasáži, kterou četl Fótiος (nelze ovšem zapomínat, že Fótiος se o náboženství autorů, které četl, vyjadřuje standardně, takže jeho vyjádření k Malchovi nelze brát tak, že ho něco v jeho díle, co eventuálně směřovalo k jeho křesťanství, zaujalo, ale spíše tak, že v něm naopak ani on nenacházel nic, co by pro jedno či druhé svědčilo). Zcela vyloučit však samozřejmě nelze jinak bohapustou spekulaci, totiž že Malchovo dílo, byl-li by pohanem, mohlo obsahovat protikřesťanské pasáže ve své úvodní části (k čemuž srv. výše str. 227n. v pozn. 68), věnované období mimo jiné období potlačování tradičních kultů. Pak by ovšem jeho ničení společně s Eunapiovým a dalšími protikřesťanskými díly bylo pravděpodobné a jeho pouze částečné přežití v abbásovském kalifátu, zapříčiněné např. tím, že by se jeho obeznámenější ničitelé spokojili v jednom případě se zničením pouze závadné části a zbytek právě tohoto rukopisu se pak dostal do Bagdádu, pochopitelné. Nicméně, právě Malchovo dílo mohlo být záměrně ničeno i v případě, kdy jeho autor byl řádný křesťan a dílo samotné zcela nezávadné. Na vině totiž mohlo být právě jméno Malchos, což bylo i původní jméno Porfyriovo (k čemuž srv. PORPHYR. *Vit. Plot.* 17), a v tom případě naopak značně neobeznámení ničitelé, kteří by dějepisné dílo Malcha z Filadelfie považovali za dílo Porfyriovo. Přežití jednoho rukopisného torsa v Bagdádu by pak zřejmě bylo dílem náhody. Nicméně, o zřejmě obecně přijatelnější než tyto, protože přirozené příčině eventuální ztráty Malchova díla v Byzanci uvažoval TREADGOLD, *cit. dílo*, str. 107 a přičítal ji jeho rozvlácnosti, menší atraktivitě jeho látky pro další období a tomu, že se brzy stal pramenem líčení souhrnějších, kterým byla dávána přednost. Naopak BLOCKLEY, *cit. dílo*, str. 71 s velkým ohlasem jeho díla nepočítal, dle něj byla dávána přednost populárnějším Candidovi z Isaurie a Eustathiovi z Epifanieie, který pro toto období už měl být primárním pramenem, což by ovšem tuto ztrátu vysvětlovalo též. Tím, že alespoň první a eventuálně i třetí z Treadgoldem uvedených důvodů mohou platit i pro Eunapia, považuji domněnku o cílené likvidaci jeho díla za pouze nepotvrzovanu, ale určitě nikoli vyvracenu.

ZÁVĚR

V této práci jsem shromáždil značné množství dostupných zpráv o situaci tzv. posledních pohanů v christianisovaném římském imperiu, které se současně nějak dotýkají otázky, zda v něm museli, a to právě kvůli svému pohanství, čelit nějakému násilí. Postupně jsem je probral rozděleny do tří kapitol. V první jsem shromáždil zprávy o vývoji legislativy, která se pohany zabývala, a ta mě přivedla k závěru, že s násilím proti pohanům se, za účelem co nejrychlejší eliminace pohanství, počítalo v podstatě vzápětí poté, co se římský stát s křesťanstvím smířil, přesněji řečeno, počínaje vládou Constantia II. a jeho bratrů. Současně jsem však konstatoval, že zákony jako takové vyjadřují pouze představu svých tvůrců o průběhu věcí, ale skutečný průběh věcí reflektují jen problematicky. Ve druhé kapitole jsem proto pátral po zprávách svědčících o tom, že toto násilí nebylo uplatňováno. Lze konstatovat, že o takové zprávy rozhodně není nouze, byť zdaleka ne všechny jsou důkazem toho, že násilí na pohanech pácháno nebylo, leckdy se jedná spíše o absenci zpráv o násilí tam, kde bychom je, i na základě přehledu protipohanské legislativy, mohli očekávat. Množství těchto zpráv je nicméně takové, že jsou-li posuzovány izolovaně, mohou budít dojem tolerantnosti christianisovaného římského státu vůči pohanům zdánlivě oprávněně, s tím, že k násilí docházelo jen výjimečně a šlo spíše o excesy než cokoli jiného. Jsou-li však tyto výjimky a excesy shromážděny, což jsem učinil ve třetí kapitole, a vztaženy k představě ideálního stavu, která plyne z imperiální legislativy, stává se jejich pojetí jako výjimek a excesů velmi problematické, ba neudržitelné.

Po takto zevrubném seznámení se situací posledních pohanů v christianisovaném římském imperiu si tedy můžeme položit otázku, zda lze oprávněně hovořit o „období pronásledování posledních pohanů“¹. Než se však na tuto otázku pokusím odpovědět, vrátím se ještě k několika aspektům celého problému, totiž těm, které jsou v textu porůznu zmíněny s naznačením mého názoru na možnou interpretaci našich znalostí. Považuji totiž za užitečné zde právě tyto náznaky utřídit a svůj názor upřesnit i zdůvodnit.

Jak už bylo řečeno, každopádně kladnou odpověď dává přehled protipohanské legislativy, ovšem i tento pohled na ni, respektive její vývoj může být nuancovaný. Sám

¹ Jak jsem upozornil výše str. I, moderní badatelé většinou sledovali zánik pohanství v širších kontextech, v nichž většinou nepotřebovali takový termín zavádět.

jsem vyjádřil několik výhrad k takovému pojetí, zejména pokud jde o 4. stol., které vidí výrazný zlom ve vládě Gratianově a především Theodosiově, zatímco Constantia II., Ioviana a Valentiniana I. za netolerantní nepovažuje, respektive prvního z těchto tří, alespoň co se týče praxe, druhé dva, i co se týče legislativy. Dle mého názoru totiž byly rozhodující akce Gratianovy a Theodosiovy jen logickým vyústěním jakési „úpravy terénu“ i těmito třemi císaři, kteří si rozhodující vystoupení proti pohanům především ještě nemohli dovolit, než že by ho snad neschvalovali. Samozřejmě je možné, ba v případě Iovianově a Valentinianově spíše pravděpodobné, že k této „úpravě terénu“ byli tito císařové tlačeni spíše svým okolím než vlastním přesvědčením, jehož výrazem naopak mohly být ty fáze jejich vlád, které dojem jejich tolerantnosti budí vlastně oprávněně. Sám však za důležitější považuji fakt, že jejich vlády jako celek i některé konkrétní výše popsané momenty přispěly k tomu, že rozhodující vystoupení Gratianovo a Theodosiovo vůbec bylo možné provést.

Na dalším vývoji upoutává většinu badatelů fakt častého obnovování protipohanské legislativy, který je vede jednak k závěru, že nebyla příliš účinná², a jednak ke karikování jejího účelu v tom smyslu, že ani nebyla míněna příliš vážně³. S tímto druhým přístupem jsem na několika místech vyjádřil svůj nesouhlas, čímž považuji možnost svého vyrovnání se s ním za vyčerpané⁴, svůj pohled na první z těchto závěrů však musím upřesnit zde. Neúčinnost protipohanské legislativy⁵ může totiž, kromě obtíží spojených s uváděním legislativy do praxe v pozdní římské říši obecně⁶, být následkem dvou faktorů, a to liknavého přístupu ze strany úřadů⁷ nebo resistance pohanství jako takového. S tímto druhým badatelé příliš nepočítají, dle mého názoru však hrál mnohem větší roli, než ten první.

² Tentýž dojem měl ostatně už Theodosius II., spoléhající proto na alternativní opravný prostředek, srv. *Nov. Theod.* 3,8 *quos non promulgatarum legum mille terrores, non denuntiati exsillii poena compescunt; ut, si emendari non possint, mole saltem criminum et illuue uictimarum discerent abstinere.* Srv. však i níže str. 236n. v pozn. 23 opačný dojem Sózomenův.

³ Srv. výše str. II.

⁴ Považuji jej totiž za výsledek jen zcela svévolné interpretace našich znalostí, a proto i nepřístupné argumentům, na něž jsem upozornil výše str. 28n. a 29, kde zmiňuji jednak opatření doplňující zákon nařizující pálit Porfyriovy protikřesťanské spisy a jednak úvod *Nov. Theod.* 3,8. Sám je ovšem považuji za velmi významné argumenty proti takovému pojetí.

⁵ Otázku (ne)účinnosti zákonů naopak k ochraně pohanů s touto nespojuji, činil tak ale např. N. Q. King, k čemuž srv. výše str. 45 v pozn. 271, k věci samé pak i výše str. 95, ale i str. 90 s pozn. 241 jeden, ovšem ne zcela spolehlivý, příklad toho, kdy byl před soud, ale pohanského úředníka, údajně pohnán ničitel chrámů. Je ale třeba zdůraznit, že Kingovo vyjádření, stejně jako některých jiných, směřuje pouze k této otázce, tedy (ne)účinnosti legislativy, a nikoli k tomu, co sám proberu vzápětí, tedy příčinnám eventuální neúčinnosti, proto přitom např. právě Kingův názor již nebudu bráz v potaz.

⁶ K nimž srv. výše str. 1 s pozn. 2 a k tomu dále situace, v nichž právě se tehdejší obtížná vymahatelnost práva mohla projevat, výše str. 6 v pozn. 28; str. 8 v pozn. 35, str. 9 v pozn. 40 a str. 11 v pozn. 51.

⁷ Zastánce názoru, že právě k tomu docházelo, srv. výše str. In.

V této práci jsme na reflexi protipohanských zákonů ve zprávách literárních či jiných pramenů narazili několikrát, proto považují za svrchovaně užitečné zde tyto zprávy utřídit a posoudit, nakolik mohou svědčit pro či proti předpokládané liknavosti úředníků a dalších, kdo je měli či mohli uplatňovat.

Na nevymáhání protipohanské legislativy některé křesťanské osobnosti skutečně žehraly, na přelomu 4. a 5. stol. Maximus z Taurina, tedy tamní biskup, jehož kritika ovšem spíše než k nečinnosti úřadů směřuje k malé angažovanosti jeho věřících⁸, a v téže době Augustinus, který z toho ovšem obviňuje konkrétně Stilichona⁹ a pohany obsazené místní úřady afrických měst¹⁰. Na stav odporující zákonům si koncem 5. stol. stěžoval i dav rozvášněných Alexandrejců, nicméně tento stav do značné míry vyšel najevo teprve událostmi, které bezprostředně předcházely a podnítily i toto srocní¹¹.

Častější a jednoznačnější však jsou ozvuky řádného prosazování protipohanské legislativy či alespoň snahy o ně. Augustinovo nadšení z takových zákonů nenapovídá, že by jejich vymáhání bylo něco nestandardního¹², stejně jako Orosiovo ze světa, v němž vládou zákony podřízené bohu¹³. Symeónovi Stylítovi stálo za námahu dosáhnout na Theodosiovi II. odvolání zákona příznivého mimo jiné k pohanům¹⁴. A na význam obeznámenosti s legislativou obecně může ukazovat i zmínka Zachariova,

⁸ Srv. výše str. 40 a zejména MAXIM. TAVRIN. *Serm.* 106,2 *quotiens mandavit idem Deus idolorum sacrilegia destruenda, et numquam ad hanc partem solliciti esse uolumus ... postea nos admonuit imperiale praeceptum ... principes quidem tam boni christiani leges pro religione promulgant, sed eas exsecutores non exerunt competenter; et ideo exuto a culpa principe exsecutor remanet in reatu, qui si acrimoniam legis exercent, et ipse peccato absoluitur et pro salute multorum aeterna mercede donabitur.* Narážkou na úřady by mohl být snad jen výraz *exsecutores*, ale vzhledem k tomu, že jim Maximus slibuje budoucí odměny a v celém kázání se obrací ke svému obecenstvu, považují to za méně pravděpodobné.

⁹ Srv. výše str. 40 s pozn. 234 a k tomu AVGVSTIN. *Epist.* 97,2-3 *nouerint inimici Ecclesiae leges illas, quae de idolis confringendis ... uiuo Stilichone in Africam missae sunt, ex uoluntate Imperatoris piissimi et fidelissimi constitutas ... nouerint, sicut dixi, homines uani, quorum et aduersantium salutem requirimus, leges quae pro Christi Ecclesia missae sunt, magis Theodosii filium quam Stilichonem curasse mittendas.*

¹⁰ Srv. výše str. 90 a 85 s pozn. 211 incidenty, k nimž došlo v Colonii Suffectaně a Calamě, a k tomu prvnímu zejména AVGVSTIN. *Epist.* 50 *apud uos Romanae sepultae sunt leges, iudiciorum rectorum calcatus est terror. imperatorum certe nulla ueneratio nec timor. ... si quis plures (sc. christianos) occidit ... in uestram curiam tenuit principatum; k druhému AVGVSTIN. *Epist.* 91,8 *cum leges notissimas episcopus ordini replicasset, et dum ea quae iussa sunt, uelut implere disponunt; ibid.* 91,9 *in paruo peccato illi sunt, qui metu deterriti, maximeque ne offenderent eos quos in illo oppido plurimum posse et inimicos Ecclesiae nouerant, odkud je sice patrné jen to, že pohané měli v této obci vliv, nicméně pak podle mě lze předpokládat i to, že ovládali místní úřady.**

¹¹ Srv. výše str. 125 s pozn. 33. Navíc je jasné, že tento dav musel v dovolávání se zákonů spatřovat nějaký smysl, což by jistě nespátrával, kdyby jejich nevymáhání bylo standardem.

¹² Srv. výše str. 40 a zejména AVGVSTIN. *Epist.* 93,10 *quis enim nostrum, quis uestrum non laudat leges ab imperatoribus datas aduersus sacrificia paganorum?*

¹³ Srv. výše str. 41n. Orosiův popis jistě nepostrádá značnou dávkou idealisace, nicméně nezdá se mi, že by se jí mohl dopustit, pokud by stav věcí, alespoň pokud jde o snahu platnou legislativu prosazovat, byl přesně opačný, než líčí. Za idealisovány považují spíše výsledky této snahy, ji samotnou však nikoli.

¹⁴ Srv. výše str. 41.

dle nějž se studiu zákonů věnoval antiochejský monofysitský patriarcha a pronásledovatel pohanů Severus¹⁵. Jedna ne zcela spolehlivá indicie navíc naznačuje, že se bojem s pohanstvím významnou měrou podíleli magistráti¹⁶, a tedy nejspíš v rámci uplatňování protipohanské legislativy.

Někdy je dokonce přímo v pramenech v podstatě řečeno, že protipohanská legislativa byla uplatňována. Synesiovo vyjádření, že věštění ze snů οὐδὲ οἱ νόμοι τῆς βασιλείας κωλύουσιν, οὐδ' ἄν, εἰ βούλοιντο, δύναιντο bylo možná myšleno všeobecněji, jeho motivace soudobou legislativou i jejím uplatňováním mi však připadá pravděpodobná¹⁷. Císař Honorius se v jednom svém zákonu zmiňuje o někom, kdo si stávající zákony bere za záminku k bourání veřejných staveb¹⁸. Augustinus mluví přímo o těch, qui ex occasione legum ipsarum ad Christianam religionem uel catholicam pacem conuersi sunt¹⁹. Během aféry s vlastníky magických knih, k níž došlo ke konci 5. stol. v Běrytu, měl jeden přistižený pohan úpěnlivě prosit, aby nebyl vydán zákonům²⁰. A hagiograf počátku 7. stol. je pobouřen tím, že se dvakrát zadržený pohan Agapios v prvním případě zachránil οὕτε φιλανθρωπία νόμων a ve druhém dokonce οὐ νόμοις παραδοθεῖς ὡς τὸ πρότερον²¹.

Některá vyjádření nelze interpretovat zcela jednoznačně, ale podle mého názoru také svědčí spíše pro situaci, kdy je legislativa uplatňována řádně. Nicméně, chválí-li Theodórétos biskupy Markella a Ióanna Chrysostoma, že sami protipohanské zákony uváděli do praxe, může to sice být náznakem toho, že úřady na to příliš nedbaly, stejně tak ale mohla být jejich iniciativa jen výrazem touhy se do boje proti pohanství také zapojit. A právě pro toto druhé svědčí jeden detail, totiž to, že v případě Markellově Theodórétos zdůrazní, že byl πρῶτος ... τῶν ἄλλων ἀρχιερέων, kdo se takto angažoval, pročez se zdá, že úřady fungovaly řádně a v biskupech měly jen vítanou posilu²². A Sózomenovo nadšení z pronikavých úspěchů Theodosiovy legislativy, v jakkoli nevěrohodném kontextu, také považují spíše za indicii toho, že alespoň uplatňovány protipohanské zákony byly²³.

¹⁵ Srv. výše str. 41 v pozn. 236.

¹⁶ Srv. výše str. 79 v pozn. 169.

¹⁷ SYNES. CYREN. *De insomn.* 12 fin. Kontext i interpretaci celého místa srv. výše str. 153 s pozn. 187.

¹⁸ Srv. výše str. 173 s pozn. 304.

¹⁹ AVGVSTIN. *Epist.* 97,4. Kontext srv. výše str. 153 s pozn. 191.

²⁰ Srv. ZACHAR. MYTILEN. *Vita Severi* p. 61 [POr II] *il se jeta sur sa face et nous supplia, les larmes aux yeux, de ne pas le livrer aux lois.* Kontext srv. výše str. 176 pozn. 318.

²¹ SOPHRONIVS *Miracula sanct. Cyri et Ioann.* 32,1 a 32,4. Kontext srv. výše str. 152.

²² Srv. výše str. 160 s pozn. 230 a 231.

²³ Ke kontextu srv. výše str. 20 v pozn. 108 a k tomu následující text SOZOM. VII 20,2 οἱ δὲ ἀπορία

V dalších případech je protipohanská legislativa reflektována jen pravděpodobně. V Iulianově zprávě o jeho návštěvě Ília v roce 354²⁴ považují jeho otázku, zda obyvatelé Ília obětují, za zřejmou narážku právě na ni, aktuálně hrozící za obětování trestem smrti, a Pégasiovu vyhýbavou odpověď za evidentní známku jeho nejistoty, zda Iulianus přece jenom nehodlá uplatnění této legislativy iniciovat. Ani v případě Kynégiovy cesty do východních provincií nejsme o tom, že by jejím účelem mělo být prosazování protipohanských zákonů, výslovně informováni, Libaniova stížnost na to, že Kynégios zákony překračuje²⁵, však oprávněnost takového pohledu posiluje. Samotný fakt, že se na tuto cestu vydal, by sice mohl svědčit o tom, že uplatňování protipohanské legislativy v jeho době nebylo samozřejmé, to ale podle mě může odpovídat právě jen situaci konce 4. stol., stejně jako to, že se pohané ozvali proti tomu, byl-li zákon překračován²⁶.

Zprávy o snaze některých pohanů provádět tajně své obřady²⁷, či i jen skrývat své pohanství²⁸ nemusejí samozřejmě nutně být odrazem uplatňování protipohanské legislativy, určitě však jsou odrazem strachu z násilí, o němž se domnívali, že jim hrozí, přičemž zdrojem tohoto strachu mohla kromě skutečně páchaného násilí nejsnáze být právě fungující protipohanská legislativa.

S uplatňováním protipohanských zákonů počítali i někteří moderní badatelé, což kvitují, byť v konkrétních situacích jde pouze o jejich interpretaci toho, co se dozvídáme z pramene, jakkoli možnou i věrohodnou, přesto nikoli nezpochybnitelnou. Tak tvrdil W. E. Kaegi, ovšem ve skutečnosti bez opory v pramenech, že před jeho konversí v Konstantinopoli vyhrožovala Volusianovi protipohanskou legislativou jeho neteř Melania²⁹. Johannes Geffcken uvažoval o nutnosti výjimky ze zákonů pro Severiana³⁰, K. W. Harl, mnohem případněji, o protipohanském zákonu coby příčině sebevraždy Fókovy³¹, Edward Watts o tomtéž v případě odchodu filosofů do Persie³² a

εὐκτηρίων οἴκων τῷ χρόνῳ προσειθίσθησαν ταῖς ἐκκλησίαις φοιτᾶν οὐδὲ γὰρ οὐδὲ λάθρα θύειν Ἑλληνικῶς ἀκίνδυνον ἦν, ἀλλ' ἐν ἀφαιρέσει κεφαλῆς καὶ οὐσίας νόμος ἔκειτο κατὰ τῶν ταῦτα τολμώντων τὴν τιμωρίαν κυρῶν.

²⁴ Srv. výše str. 9 v pozn. 40.

²⁵ Srv. výše str. 164 s pozn. 254 a dále str. 160n. s pozn. 232 Libaniovo podobné stěžování v jiné situaci.

²⁶ Což se ostatně podle mého názoru dalo častěji, srv. výše str. VI n. s pozn. 22 mé námitky proti takové argumentaci moderních badatelů, která počítá s tím, že ti, kdo proti pohanům vystupovali, se zákony nechávali omezovat.

²⁷ Srv. výše str. 153, ale i porůznu jinde, např. str. 127 v pozn. 38 okolnosti zatčení velekněze Rufína, str. 128 příčinu udání vojenského velitele Akindyna, str. 145 zmínku o tajném zasvěcování filosofa Hégie nebo str. 157 obecně zmíněné tajné obětování, byť v ne zcela spolehlivém prameni.

²⁸ Srv. výše str. 117 s odkazem na další v pozn. 5a; str. 141n. a 156.

²⁹ Srv. výše str. 119 s pozn. 10.

³⁰ Srv. výše str. 124 s pozn. 26.

³¹ Srv. výše str. 126 v pozn. 35.

A. D. Lee si všiml indicie toho, že přinejmenším při pronásledování v Sardech v roce 539 bylo zřejmě postupováno dle aktuálního protipohanského zákona³³. Podobný postřeh Noethlichsův, totiž údajné souvislosti protipohanského zákona Honoriova se spálením Siblyllských knih Stilichonem, už je problematický mnohem více³⁴.

Opačným směrem, tedy k neuplatňování protipohanského zákona, směřuje odůvodněně pouze návrh Claussův stran údajného Constantina zákazu obětí³⁵ a i Trombleyho přesvědčení o tom, že řeč údajného athénské archonta Démosthena údajně pronesená v roce 367 či 368 reflektuje stav, kdy je protipohanská legislativa vynuocována jen příležitostně³⁶, je možná právě v tomto ohledu oprávněně. Obojí bych však připsal poměrům doby, s jejich dlouhodobým trváním ale nepočítám.

Na základě všech těchto indicií se domnívám, že protipohanská legislativa byla uplatňována spíše řádně, a bylo-li na ni resignováno, pak spíše ve výjimečných situacích. Rychlé a kompletní eliminaci pohanství tak bránily jiné okolnosti, totiž několikrát zmíněná³⁷ faktická nemožnost dosáhnout v podmínkách pozdně antického státu stoprocentní vymahatelnosti zákonů, dále velmi důležitý³⁸ faktor odčerpání značného množství kapacit státu i církve na boj s heresemi, v nichž bylo spatřováno větší nebezpečí než v pohanství, a v neposlední řadě i ona resistance pohanství, s jejímiž konkrétními projevy jsme se v této práci setkali mnohokrát.

Je-li naopak leckdy poukazováno na ty prvky, které budí dojem tolerantnosti křesťanského státu, je to podle mě především následek opomíjení důležitých souvislostí. Jedním z obzvláště viditelných prvků této zdánlivé tolerantnosti je fakt, že se na chodu a správě tohoto státu podíleli i pohanští úředníci, byť se někteří moderní badatelé snažili vysvětlit tento fakt, či spíše některé jeho okolnosti i jinak. Tak vysvětluje M. R. Salzman vydání zákona, jímž byli na východě pohané vyloučeni ze státních služeb, ovšem až v roce 415 nebo 416, tím, že teprve tehdy převládali na císařském dvoře křesťanští aristokraté³⁹. Oproti tomu se domníval Raban von Haehling, že tento zákon mohl být reakcí na neúspěšný pokus pohanského *magistra militum* Lucia spáchat za účelem restaurace pohanství atentát na Theodosia II.⁴⁰, což sice považuji za případnější, ovšem

³² Srv. výše str. 192 v pozn. 407.

³³ Srv. výše str. 158n. s pozn. 222.

³⁴ Srv. výše str. 179 v pozn. 335.

³⁵ Srv. výše str. 5 s pozn. 24.

³⁶ Srv. výše str. 157 s pozn. 218.

³⁷ Srv. odkazy výše str. 234 v pozn. 6.

³⁸ Který ovšem ani jako takový pochopitelně nemohl být v této práci sledován ani paralelně.

³⁹ Srv. výše str. 27 v pozn. 161.

⁴⁰ Srv. výše str. 49 v pozn. 20.

neodpovídá tím na otázku, proč nebyli pohané eliminováni už dříve. W. T. Treadgold zase viděl výhody, které mohlo pohanství přinášet konkrétně vyslancům k barbarům⁴¹.

K lepšímu posouzení této otázky možná pomůže následující přehled úředníků, kteří se k pohanství hlásili (nebyli tedy pohany tajnými, za kteréžto považují všechny odhalené pohany mezi úředníky Iustinianovými i pozdějších císařů a z předchozích ty, u nichž to naše prameny samy zdůraznily), a to po vydání zákona, kterým byli ze státních služeb vyloučeni, tedy na východě po roce 415⁴² a na západě po roce 425⁴³, a současně bez ohledu na to, zda byli za své pohanství později nějak postiženi, či nikoli.

Na východě se k pohanství s jistotou hlásili dva *magistri militum*, Apollónios (443-451)⁴⁴ a Flavius Zeno (447-451 a navíc konsul roku 448 a od roku 451 *patricius*)⁴⁵, a dále *quaestor sacri palatii* Ísokasios (nejpozději 465-467)⁴⁶, Pamprepios, zastávající dvorské úřady za Zénóna (od nějž obdržel i čestný konsulát a patriciát) a usurpátora Leontia⁴⁷, správce neznámé provincie Severianus (za vlády Zénónovy)⁴⁸ a neznámý *assessor praefecti Augustalis* (mezi 482 a 490)⁴⁹. U *advocata fisci* Zósima (za Zénóna nebo Anastasia) není jisté, zda se ke svému pohanství otevřeně hlásil⁵⁰. Velmi pravděpodobně pohany byli i *dux Osrhoenae* a později *praefectus Augustalis* Florus (449 a 452)⁵¹ a Rufinus, který ale mohl být (a snad i spíše byl) jen místním úředníkem v Athénách (v době života Proklova)⁵², a pravděpodobně jím byl i buď *praefectus Augustalis* nebo nějaký jiný úředník v Alexandrii Theodóros (mezi 420 a 430)⁵³. Vyloučit nelze pohanství *praefecta urbis Constantinopoleos* Leontia (434-435)⁵⁴, *praefecta praetorio Orientis* Púsaia (465-467 a k tomu konsula roku 467)⁵⁵, čestného konsula Marsa (v době vlády Zénónovy či dříve)⁵⁶, *praesida Lyciae* Iulia (za vlády Markiánovy)⁵⁷, vyslance

⁴¹ Srv. výše str. 48 pozn. 14.

⁴² Srv. výše str. 26n.

⁴³ Srv. výše str. 29.

⁴⁴ Srv. výše str. 48n.

⁴⁵ Srv. výše str. 49.

⁴⁶ Srv. výše str. 123n.

⁴⁷ Srv. výše str. 50n.

⁴⁸ Srv. výše str. 124.

⁴⁹ Srv. výše str. 125 s pozn. 32.

⁵⁰ Srv. výše str. 67n. a k otázce, zda se k pohanství hlásil, str. 68 pozn. 108.

⁵¹ Srv. výše str. 49.

⁵² Srv. výše str. 51n. s pozn. 37.

⁵³ Srv. výše str. 51 s pozn. 35 a str. 72 v pozn. 32.

⁵⁴ Srv. výše str. 52 s pozn. 41.

⁵⁵ Srv. výše str. 52 a 123n. pozn. 23.

⁵⁶ Srv. výše str. 66 v pozn. 101.

⁵⁷ Srv. výše str. 100n. v pozn. 299.

k Attilovi a později snad *comita rei militaris* Maximina (449 a 453) a *assessora magistri officiorum* Prisca (snad 456)⁵⁸. U dalších nižších úředníků, Ablabia, Menandra, Hieria, Domitia a bezejmenného *dux Antinoopoleos*⁵⁹, bohužel nevíme, kdy přesně své úřady zastávali, ale je dost možné, že až po inkriminovaném roce 415, a totéž se týká i Leónida, který ale možná navíc nebyl pohan⁶⁰.

Na západě byli pohany dva *praefecti praetorio Italiae*, respektive *Italiae et Africae*, Volusianus (428-429)⁶¹ a Macrobius (430)⁶², dva vojenští velitelé, Litorius (třicátá léta 5. stol.)⁶³ a Marcellinus (padesátá a šedesátá léta 5. stol.)⁶⁴ a *praefectus Vrbi* a konsul roku 470 Severus⁶⁵. Vyloučit to dále nelze u konsula roku 446 Quinta Aurelia Symmach⁶⁶, *praefecta praetorio Galliarum* a *patricia* Prisca Valeriana (455-456)⁶⁷ a *praefecta praetorio Palladia* (458)⁶⁸, zatímco (možná) *proconsul Africae* Martianus Capella pohanem spíše byl, ale nejistý je jeho úřad i doba, kdy by ho měl zastávat⁶⁹.

Letmý pohled na tento výčet určitou možnost řešení poskytuje, totiž prohlásit za pohanům přístupné pouze nižší úřady (včetně správy provincií) a armádní posty (kde by se přihlíželo k „odbornému hledisku“) a z tohoto přístupu ještě přiznat zvláštní postavení Římu a Itálii. Tím by se problematickými postavami stali pouze Ísokasios, který ovšem během svého úřadu křest přijal⁷⁰, Pampreprios, u něž bychom asi nejspíš museli počítat s jakousi „osobní“ výjimkou, Florus, jehož případ by šlo řešit předpokladem konverse předtím, než se stal *praefectem Augustalis*, a tedy postupem, který odmítl Severianus⁷¹, Theodóros, jenž by ale nemusel být považován za *praefecta Augustalis*, a Leontios, Púsaíos, Marsus, Priscus Valerianus a možná i Symmachus a Palladius, u nichž by zase bylo možné zcela vyloučit možnost, že mohli být pohani, zatímco u Martiana Capelly naopak možnost, že mohl být římským úředníkem. Podle mě však spíše žádné jednoduché a universální vysvětlení tohoto fenoménu neexistuje,

⁵⁸ K oběma srv. výše str. 52 s pozn. 42.

⁵⁹ Ke všem srv. výše str. 48.

⁶⁰ Srv. výše str. 52 s pozn. 40 a str. 75 v pozn. 142.

⁶¹ Srv. výše str. 57.

⁶² Srv. výše str. 58.

⁶³ Srv. výše str. 59.

⁶⁴ Srv. výše str. 59.

⁶⁵ Srv. výše str. 60.

⁶⁶ Srv. výše str. 130 v pozn. 49.

⁶⁷ Srv. výše str. 62 s pozn. 85.

⁶⁸ Srv. výše str. 61 v pozn. 82.

⁶⁹ Srv. výše str. 67.

⁷⁰ Srv. výše str. 123n.

⁷¹ K čemuž srv. výše str. 124.

ale tím pádem jím není ani eventuální tolerantnost křesťanského státu. Spíše se jedná o jednotlivé *ad hoc* motivované příklady, jejichž motivace ale z velké části zůstane utajena.

Také množství zpráv o resistenci pohanství, shromážděných zejména v kapitolách II a IV, by na někoho možná mohlo působit dojmem, že ve skutečnosti dokazují tolerantnost křesťanského státu a potažmo i náboženství k němu v tom smyslu, že zdánlivě mohlo přežívat všude, kde na to bylo dost silné. Na mě však působí dojmem jiným. Jak jsme totiž již viděli, nejsou názory, že protipohanská legislativa nebyla uplatňována, příliš podložené, ba spíše naopak. A viděli jsme i to, že setkali-li se pohané v christianisovaném římském imperiu s tolerancí vůči sobě, byla tato motivována nejčastěji osobním vztahem k pohanské tradici⁷², nízkou mírou náboženské exponovanosti nebo nepochopením křesťanské výlučnosti⁷³ a eventuálně i nutnosti⁷⁴, či přímo strachem⁷⁵. V několika případech se objevuje i podezření ze zjištění zdánlivě tolerantního jednání⁷⁶ a v některých bylo možná dokonce výsledkem finanční stimulace ze strany pohanů⁷⁷. Jindy mohlo být vedlejším efektem úcty k prvku křesťanskému⁷⁸. Proto mi zmíněné doklady tolerantnosti mnohem více připadají jako doklady propustnosti systému, který sám o sobě tolerantní být nezamýšlel, ale prostě nebylo v jeho možnostech takový nebýt⁷⁹. Možné příčiny už byly naznačeny výše⁸⁰, zde bych se nicméně pokusil nastínit ještě jednu.

Už výše⁸¹ bylo zmíněno, že pro pohanskou elitu byla nulová tolerance jejich tradic ještě v době před svým nastolením naprosto nepředstavitelná. Právě tato

⁷² Srv. výše str. 141n. a k tomu str. 9 v pozn. 40 případ Pégasiův a str. 85 s pozn. 211 a str. 90 městských rad Calamy a Colonie Suffectany.

⁷³ Srv. možné projevy takového postoje výše str. 3n. u Constantina, str. 191 s pozn. 402 u Andromacha, str. 52 s pozn. 41 a str. 191 v pozn. 398 u Leontia (pokud byl křesťan) a možná i str. 114 v pozn. 368 u Mallia Theodora.

⁷⁴ Respektive tím, že to křesťané za nutnost považovali, čímž právě byly podle mě většinou motivovány ústupky křesťanských autorit tepané koncily a synodami, srv. výše str. 42nn. a 93 v pozn. 260.

⁷⁵ A to buď z pohanů samotných, k čemuž (zřejmě) srv. výše str. 80 poznámku Ióanna z Efesu o chrámu v Héliopoli, nebo dokonce z jejich božstev, k čemuž srv. výše str. 172n. událost z lykijské Plakómy.

⁷⁶ Srv. výše str. 120n. chování Theodosiovo po bitvě u Frigidu nebo str. 167 v pozn. 267 zdrženlivost Arcadiovu k obyvatelům Gazy.

⁷⁷ Srv. výše str. 78n. s pozn. 167 případ biskupa Karrh Daniéla, str. 156 v pozn. 208 a 211 místních úřadů na Sardinii a str. 152 dvojnásobné záchrany Agapiovy.

⁷⁸ Srv. výše str. 115n. a možná i výše str. 96 v pozn. 279 možnou motivaci k nepotrestání samozvaných katů biskupa Markella v úctě k mučednictví (byť je otázkou, zda jeho smrt opravdu byla mučednická, a to i vzhledem k postoji církve samé, k němuž srv. výše str. 40).

⁷⁹ HARL, *Sacrifice*, str. 26 dospěl k závěru velmi podobnému: „When Christian emperors failed to implement their laws against sacrifices, they were acknowledging the practical limits of their power, rather than pursuing a policy calculated to appease pagan subjects. Their actions resulted largely from the corrupt and inefficient workings of their own administration“.

⁸⁰ Zejm. výše str. 1 s pozn. 2.

⁸¹ Srv. výše str. IVn. v pozn. 19 a k tomu i str. VIII v pozn. 27.

pohanská elita se ale postupně měnila v elitu křesťanskou, a bylo tak naopak na ní, tuto netoleranci uplatňovat. Jak jsme však viděli v případě Constantinově⁸², Andromachově⁸³ či Leontia, *praefecta urbis Constantinopoleos* let 434-435, pokud byl křesťan⁸⁴, leckdy těm, od koho to bylo očekáváno, připadala nulová tolerance jakýmsi způsobem nepřipadná, či dokonce nepatřičná. Proto se jejímu uplatňování buď snažili vyhnout, případně tento rys vůbec nepochopili, zatímco církevní autority musely pracovat na tom, aby jej prosadily.

Celý výklad lze uzavřít návratem k možnosti, která se neustále nabízela a nabízí, totiž srovnání některých aspektů vztahu christianisovaného římského imperia k posledním pohanům s tím, jak římský stát předtím zacházel s křesťany. Přestože jsem se totiž vůči takovému postupu sám vyhranil⁸⁵, v jednom ohledu se mi takové srovnání nakonec jeví jako velmi prospěšné – o určitém období vztahu římského státu ke křesťanům se totiž běžně hovoří jako o „období pronásledování“, ačkoli pronásledování nebylo jedinou interakcí, ke které mezi křesťany a římským státem docházelo a ačkoli i toto pronásledování nebylo kontinuální a neprobíhalo na celém území římské říše se stejnou intenzitou⁸⁶. I násilí vůči pohanům, přestože do značné míry bylo naplňováním protipohanské legislativy, bylo leckdy výsledkem třeba i náhodného setkání s takovým představitelem státu či církve, který takový přístup přijal za svůj. Lze tak nicméně říci, že pro přístup christianisovaného imperia a těch, kdo se právě s ním identifikovali, k pohanům platí totéž, co pro přístup předchozího římského státu ke křesťanství. Pochybují-li o tom někteří badatelé, pak většinou na základě mylného přesvědčení, že o násilí vůči pohanům nejsme informováni. V kapitole III této práce však je informací shromážděno dostatek⁸⁷. Na otázku položenou na začátku tohotu Závěru⁸⁸ si tak právě proto můžeme odpovědět kladně: o „období pronásledování pohanů v christianisovaném římském imperiu“ lze mluvit plným právem.

⁸² Srv. výše str. 3n.

⁸³ Srv. výše str. 191 s pozn. 402.

⁸⁴ Srv. výše str. 52 s pozn. 41 a str. 191 v pozn. 398.

⁸⁵ Srv. výše str. VIIIn. v pozn. 27.

⁸⁶ Základní informace i recentní poznatky dosti zdařile shrnuje ŠUBRT, *Sanguis martyrum, semen Christianorum*, passim.

⁸⁷ Je samozřejmě pravda, že o pronásledování křesťanů jsme informováni lépe, důvodem však podle mě není to, že pronásledování pohanů by se mu svým charakterem i intenzitou nevyrovnalo, ale prostý fakt, že dějiny píšou vítězové. O křesťanské mučedníky měla doba potomní zájem, a tak nám o nich zanechala množství informací. Násilí vůči pohanům zajímalo, řekl bych, skoro jen náhodný vzorek pramenů, jejichž informace jsou nám navíc leckdy zachovány jen troskovitě.

⁸⁸ Srv. výše str. 233.

ZKRATKY¹

ACO	<i>Acta conciliorum oecumenicorum</i> , edidit Eduardus Schwartz
ADLER, <i>Suidas</i>	<i>Suidae Lexicon</i> , edidit Ada Adler
AE	<i>L'Année épigraphique</i>
ALA ²	ROUECHÉ, CH., <i>Aphrodisias in Late Antiquity</i> , revised second edition
ASS	SOCIÉTÉ DES BOLLANDISTES, <i>Acta Sanctorum</i>
ASMUS, <i>Damaskios</i>	ASMUS, R., <i>Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos</i>
BIDEZ, <i>Philostorgius</i>	<i>Philostorgius, Kirchengeschichte ...</i> , herausgegeben von Joseph Bidez
BIRT, <i>Claudianus</i>	<i>Claudii Claudiani Carmina</i> , recensuit Theodorus Birt
BLOCKLEY, <i>Historians</i>	BLOCKLEY, R. C., <i>The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire</i>
BOISSEVAIN, <i>De sententiis</i>	<i>Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta</i> , volumen IV, <i>Excerpta de sententiis</i> , edidit Ursulus Philippus Boissevain
BRAUN, <i>Quodvultdeus</i>	<i>Quodvultdeus, Livre des promesses et des prédictions de Dieu</i> , introduction, texte latin, traduction et notes par René Braun
BURY, <i>Empire</i>	BURY, J. B., <i>History of the Later Roman Empire. From Theodosius I. to the Death of Justinian</i>
CALLU, <i>Histoire Auguste</i>	<i>Histoire Auguste</i> , tome I, 1 ^{re} partie, <i>Introduction générale, Vies d'Hadrien, Aelius, Antonin</i> , texte établi et traduit par J.-P. Callu
CALLU, <i>Symmaque</i>	<i>Symmaque, Lettres</i> , tome I, <i>Livres I-II</i> , texte établi, traduit et commenté par Jean-Pierre Callu
CAMERON, <i>Corippus</i>	<i>Flavius Cresconius Corippus, In laudem Iustini Augusti minoris libri</i>

¹ Kromě víceslovných titulů citovaných obvykle konvenčními zkratkami vytvořenými z prvních písmen tohoto titulu jsou do seznamu zařazena díla, která jsou v této práci citována častěji a v jejichž případě je zkratka vytvořena z příjmení autora a klíčového, leckdy nikoli prvního výrazu titulu díla. Ostatní je citováno jménem autora a plným titulem, případně prvními několika výrazy tohoto titulu, kterážto díla do tohoto seznamu zařazena nejsou, protože v seznamu literatury je lze snadno dohledat.

Zkratky

IV, edited with translation and commentary by

Averil Cameron

- | | |
|-----------------------------------|---|
| CAMERON, <i>Empress</i> | CAMERON, A. D. E., <i>The Empress and the Poet: Paganism and Politics at the Court of Theodosius II</i> |
| CAMERON, <i>Paganism</i> | CAMERON, A. D. E., <i>Paganism and Literature in Late Fourth Century Rome</i> |
| CAMERON, <i>Pagans</i> | CAMERON, A. D. E., <i>The Last Pagans of Rome</i> |
| CAMERON, <i>Poets</i> | CAMERON, A. D. E., <i>Wandering Poets: A Literary Movement in Byzantine Egypt</i> |
| CAMERON – LONG, <i>Barbarians</i> | CAMERON, A. D. E. – LONG, J., <i>Barbarians and Politics at the Court of Arcadius</i> |
| CHASTAGNOL, <i>Fastes</i> | CHASTAGNOL, A., <i>Les Fastes de la Préfecture de Rome au Bas-Empire</i> |
| <i>Chronica minora</i> | <i>Chronica minora saec. IV. V. VI. VII.</i> , edidit Theodorus Mommsen |
| CHUVIN, <i>Chronicle</i> | CHUVIN, P., <i>A Chronicle of the Last Pagans</i> |
| CIG | <i>Corpus inscriptionum Graecarum</i> , edidit Augustus Boeckhius |
| CIL | <i>Corpus inscriptionum Latinarum</i> |
| COD | <i>Conciliorum oecumenicorum decreta</i> |
| CORCORAN, <i>Anastasius</i> | CORCORAN, S., <i>Anastasius, Justinian, and the Pagans: A Tale of Two Law Codes and a Papyrus</i> |
| CROKE, <i>Editing</i> | CROKE, B., <i>The Editing of Symmachus' Letters to Eugenius and Arbogast</i> |
| CSCO/ <i>Copt.</i> | <i>Corpus scriptorum christianorum orientalium/ Scriptores Coptici</i> |
| CSCO/ <i>Syr.</i> | <i>Corpus scriptorum christianorum orientalium/ Scriptores Syri</i> |
| CUMONT, <i>Monuments</i> | CUMONT, F., <i>Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra publiés avec une introduction critique</i> |
| DAGRON, <i>Thècle</i> | <i>Vie et miracles de Sainte Thècle</i> , texte grec, traduction et commentaire par Gilbert Dagron |
| DEMOUGEOT, <i>Division</i> | DEMOUGEOT, É., <i>De l'unité à la division de l'empire romain ...</i> |
| DOBLHOFER, <i>Rutilius</i> | <i>Rutilius Claudius Namatianus, De reditu suo sive Iter Gallicum</i> , herausgegeben ... von Ernst Doblhofer |
| FCH | BLOCKLEY, R. C., <i>The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire</i> |

Zkratky

- FESTY, *Pseudo-Aurélius Victor* *Pseudo-Aurélius Victor, Abrégé des Césars*, texte établi,
traduit et commenté par Michel Festy
- FHG *Fragmenta Historicorum Graecorum*, collegit, disposuit, notis et
prolegomenis illustravit Carolus Müllerus
- FLEMMING – HOFFMANN, *Akten* *Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449. Syrisch
mit Georg Hoffmanns Deutscher Übersetzung und
seinen Anmerkungen*, herausgegeben von
Johannes Flemming
- FONTAINE, *Martin* *Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin*, introduction, texte et
traduction, commentaire par Jacques Fontaine
- FOWDEN, *Bishops* FOWDEN, G., *Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire*
- GAUDEMET, *Législation* GAUDEMET, J., *La législation anti-païenne de Constantin ...*
- GEFFCKEN, *Ausgang* GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*
- GRÉGOIRE – KUGENER, *Porphyre* *Marc le Diacre, Vie de Porphyre évêque de Gaza*, text
établi, traduit et commenté par Henri
Grégoire et M.-A. Kugener
- HAEHLING, *Damascius* VON HAEHLING, R., *Damascius und die heidnische Opposition ...*
- HAEHLING, *Heiden* VON HAEHLING, R., *Heiden im griechischen Osten ...*
- HAEHLING, *Religionszugehörigkeit* VON HAEHLING, R., *Die Religionszugehörigkeit der
hohen Amtsträger ...*
- HALDON, *Byzantium* HALDON, J. F., *Byzantium in the Seventh Century: The
Transformation of a Culture*
- HALKIN, *Chrysostome* *Douze récits byzantins sur Saint Jean Chrysostome*, publiés par
François Halkin
- HANSEN, *Sokrates* *Sokrates, Kirchengeschichte*, herausgegeben von Günther
Christian Hansen
- HANSON, *Transformation* HANSON, R. P. C., *The Transformation of Pagan Temples into
Churches in the Early Christian Centuries*
- HARL, *Sacrifice* HARL, K. W., *Sacrifice and Pagan Belief in Fifth- and Sixth-
Century Byzantium*
- HEATHER – MONCUR, *Politics* *Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century.
Select Orations of Themistius*
- HEDRICK, *Silence* HEDRICK, CH. W., *History and Silence. Purge and Rehabilitation
of Memory in Late Antiquity*

Zkratky

HENRY, <i>Photius</i> , I	<i>Photius, Bibliothèque</i> , texte établi et traduit par René Henry, tome I
HÜBNER, <i>Evagrius</i>	<i>Evagrius Scholasticus, Historia ecclesiastica, Kirchengeschichte</i> , übersetzt und eingeleitet von Adelheid Hübner
IG	<i>Inscriptiones Graecae</i>
ILAlg	<i>Inscriptions latines de l'Algérie</i>
ILS	<i>Inscriptiones Latinae selectae</i> , edidit Hermannus Dessau
<i>Inscr. v. Olymp.</i>	<i>Olympia</i> , Textband V, <i>Die Inschriften von Olympia</i> , bearbeitet von Wilhelm Dittenberger und Karl Purgold
JOKISCH, <i>Law</i>	JOKISCH, B., <i>Islamic Imperial Law</i>
JONES, <i>Empire</i>	JONES, A. H. M., <i>The Later Roman Empire ...</i>
KAEGI, <i>Byzantium</i>	KAEGI, W. E., <i>Byzantium and the Decline of Rome</i>
KAEGI, <i>Twilight</i>	KAEGI, W. E., <i>The Fifth-Century Twilight of Byzantine Paganism</i>
KRUMBACHER, <i>Litteratur</i>	KRUMBACHER, K., <i>Geschichte der Byzantinische Litteratur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches</i>
LEMERLE, <i>Humanisme</i>	LEMERLE, P., <i>Le premier humanisme byzantin</i>
LIEBESCHUETZ, <i>Decline</i>	LIEBESCHUETZ, J. H. W. G., <i>The Decline and Fall of the Roman City</i>
LOYEN, <i>Sidoine</i> , III	<i>Sidoine Apollinaire</i> , tome III, <i>Lettres</i> (livres VI-IX), texte établi et traduit par André Loyen
LOZZA, <i>Cosma</i>	<i>Cosma di Gerusalemme, Commentario ai Carmi di Gregorio Nazianzeno</i> , introduzione, testo critico e note a cura di Giuseppe Lozza
LSJ	<i>A Greek-English Lexicon</i> , compiled by Henry George Liddell and Robert Scott, revised and augmented throughout by Henry Stuart Jones
MATTHEWS, <i>Aristocracies</i>	MATTHEWS, J. F., <i>Western Aristocracies and Imperial Court ...</i>
MATTHEWS, <i>Symmachus</i>	MATTHEWS, J. F., <i>Symmachus and the Oriental Cults</i>
MENDELSSOHN, <i>Zosimus</i>	<i>Zosimi comitis et exaduocati fisci Historia noua</i> , edidit Ludovicus Mendelssohn
<i>Milet</i>	<i>Milet. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899</i> , herausgegeben von Theodor Wiegand
MSHEC	AMÉLINEAU, É., <i>Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne</i>

Zkratky

MÜLLER, <i>Fragmenta</i>	<i>Fragmenta Historicorum Graecorum</i> , collegit, disposuit, notis et prolegomenis illustravit Carolus Müllerus
MUNIER, <i>Statuta</i>	MUNIER, CH., <i>Les statuta ecclesiae antiqua, édition, études critiques</i>
NOETHLICH, <i>Maßnahmen</i>	NOETHLICH, K. L., <i>Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser ...</i>
O'DONNELL, <i>Demise</i>	O'DONNELL, J. J., <i>The Demise of Paganism</i>
OCHOA, <i>Eunapio</i>	OCHOA, J. A., <i>La transmisión de la Historia de Eunapio</i>
ODB	<i>Oxford Dictionary of Byzantium</i> , ed. Alexander P. Kazhdan
OGIS	<i>Oriens Graeci Inscriptiones selectae. Supplementum Sylloges inscriptionum Graecarum</i> , edidit Wilhelmus Dittenberger
OLD	<i>Oxford Latin Dictionary</i>
<i>Papyrus Maspero</i>	<i>Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire</i> , N ^{os} 67001-67124, <i>Papyrus grecs d'époque byzantine</i> , par Jean Maspero
PASCHOD, <i>Cinq études</i>	PASCHOD, F., <i>Cinq études sur Zosime</i>
PASCHOD, <i>Zosime, I</i>	<i>Zosime, Histoire nouvelle</i> , tome I (livres I et II), texte établi et traduit par François Paschoud
PASCHOD, <i>Zosime, I²</i>	<i>Zosime, Histoire nouvelle</i> , tome I (livres I et II), texte établi et traduit par François Paschoud, nouvelle édition
PASCHOD, <i>Zosime, II 2</i>	<i>Zosime, Histoire nouvelle</i> , tome II 2 ^e partie (livre IV), texte établi et traduit par François Paschoud
PASCHOD, <i>Zosime, III 1</i>	<i>Zosime, Histoire nouvelle</i> , tome III 1 ^{re} partie (livre V), texte établi et traduit par François Paschoud
PASCHOD, <i>Zosime, III 2</i>	<i>Zosime, Histoire nouvelle</i> , tome III 2 ^e partie (livres VI et index), texte établi et traduit par François Paschoud
PG	MIGNE, J.-P., <i>Patrologiae cursus completus, series Graeca</i>
PGL	<i>A Patristic Greek Lexicon</i> , edited by G. W. H. Lampe
PIR	<i>Prosopographia imperii Romani</i>
PL	MIGNE, J.-P., <i>Patrologiae cursus completus, series Latina</i>
PLRE	JONES, A. H. M. – MARTINDALE, J. R. – MORRIS, J., <i>Prosopography of Later Roman Empire</i>
POMARÈS, <i>Gélase</i>	<i>Gélase I^{er}, Lettre contre les Lupercales et Dix-huit messes du Sacramentaire Léonien</i> , introduction, texte critique, traduction et notes de G. Pomarès

Zkratky

POR	GRAFFIN, R. – NAU, F., <i>Patrologia Orientalis</i>
POxy	<i>The Oxyrhynchus Papyri</i>
RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
RE	<i>Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i>
RE ₂	<i>Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, zweite Reihe</i>
RÉMONDON, <i>Résistance</i>	RÉMONDON, R., <i>L'Égypte et la suprême résistance au christianisme</i>
REY, <i>Centons</i>	<i>Patricius, Eudocie, Optimus, Côme de Jérusalem, Centons Homériques (Homerocentra)</i> , introduction, texte critique, traduction, notes et index par André-Louis Rey
ROBERTO, <i>Ioannes Antiochenus</i>	<i>Ioannis Antiocheni Fragmenta ex Historia chronica</i> , introduzione, edizione critica e traduzione a cura di Umberto Roberto
ROCHOW, <i>Bräuchen</i>	ROCHOW, I., <i>Zu „heidnischen“ Bräuchen bei der Bevölkerung ...</i>
ROCHOW, <i>Heidenprozesse</i>	ROCHOW, I., <i>Die Heidenprozesse unter den Kaisern Tiberios II. Konstantinos und Maurikios</i>
ROCHOW, <i>Strömungen</i>	ROCHOW, I., <i>Zu einigen oppositionellen religiösen Strömungen</i>
ROCHOW, <i>Vorwurf</i>	ROCHOW, I., <i>Der Vorwurf des Heidentums als Mittel der innenpolitischen Polemik in Byzanz</i>
ROSSBACH, <i>Obsequens</i>	<i>T. Livi periochae omnium librorum, fragmenta Oxyrhynchi reperta, Iulii Obsequentis Prodigionum liber</i> , edidit Otto Rossbach
<i>Sardis</i>	<i>Sardis. Publications of the American Society for the Excavation of Sardis</i>
SAREFIELD, <i>Bookburning</i>	SAREFIELD, D., <i>“Burning Knowledge”: Studies of Bookburning in Ancient Rome</i>
SCHULTZE, <i>Untergang</i>	SCHULTZE, V., <i>Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums</i>
SCNAC	MANSI, <i>Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio</i>
SEECK, <i>Regesten</i>	SEECK, O., <i>Regesten der Kaiser und Päpste ...</i>
SEECK, <i>Symmachus</i>	<i>Q. Aurelii Symmachi quae supersunt</i> , edidit Otto Seeck
SEECK, <i>Untergang</i>	SEECK, O., <i>Geschichte des Untergangs der antiken Welt</i>
SEG	<i>Supplementum epigraphicum Graecum</i>
SPEYER, <i>Büchervernichtung</i>	SPEYER, W., <i>Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen</i>

Zkratky

- | | |
|-----------------------------------|--|
| STEIN, <i>Geschichte</i> , I | STEIN, E., <i>Geschichte des spätrömischen Reiches</i> , I. Band |
| STEIN, <i>Histoire</i> , II | STEIN, E., <i>Histoire de Bas-Empire</i> , tome II |
| SUNDWALL, <i>Studien</i> | SUNDWALL, J., <i>Weströmische Studien</i> |
| SZIDAT, <i>Usurpation</i> | SZIDAT, J., <i>Die Usurpation des Eugenius</i> |
| TREADGOLD, <i>Historians</i> | TREADGOLD, W. T., <i>The Early Byzantine Historians</i> |
| TROMBLEY, <i>Christianization</i> | TROMBLEY, F. R., <i>Hellenic Religion and Christianization ...</i> |
| TROMBLEY, <i>Paganism</i> | TROMBLEY, F. R., <i>Paganism in the Greek World at the End of Antiquity ...</i> |
| VAN DEN VEN, <i>Syméon</i> | <i>La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592)</i> , publiée par Paul van den Ven |
| VOLLMER, <i>Dracontius</i> | <i>Fl. Merobaudis reliquiae. Blossii Aemilii Dracontii Carmina. Eugenii Toletani episcopi Carmina et epistulae</i> , edidit Fridericus Vollmer |
| WATTS, <i>Justinian</i> | WATTS, E., <i>Justinian, Malalas, and the End of Athenian Philosophical Teaching ...</i> |
| WESTERINK, <i>Arethas</i> | <i>Arethae archiepiscopi Caesariensis Scripta minora</i> , recensuit L. G. Westerink |
| WESTERINK, <i>Prolegomena</i> | <i>Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy</i> , Introduction, Text, Translation and Indices by L. G. Westerink |
| WILCKEN, <i>Ägypten</i> | WILCKEN, U., <i>Heidnisches und Christliches aus Ägypten</i> |
| WRIGHT, <i>Lives</i> | <i>Philostratus and Eunapius, The Lives of the Sophist</i> , with an English translation by Wilmer Cave Wright |

SEZNAM LITERATURY

Primární texty¹

Acta conciliorum

Acta conciliorum oecumenicorum, edidit Eduardus Schwartz, continuavit Johannes Straub, Berolini 1914-1984.

Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449. Syrisch mit Georg Hoffmanns Deutscher Übersetzung und seinen Anmerkungen, herausgegeben von Johannes Flemming [= *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philologisch-historische Klasse, Neue Folge, Bd. XV], Berlin 1917.

Concilia aevi Karolini, tomus I, pars I, recensuit Albertus Werminghoff, Hannoverae et Lipsiae 1906 [MGH Leg. sect. III *Concilia* tom. II 1].

Concilia aevi Merovingici, recensuit Fridericus Maassen, Hannoverae 1893 [MGH Leg. sect. III, *Concilia*, tom. I].

Conciliorum oecumenicorum decreta, Band 1, *Konzilien des ersten Jahrtausends, Vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869/70)*, ins Deutsche übertragen und herausgegeben unter Mitarbeit von Gabriel Sunnus und Johannes Uphus von Josef Wohlmuth, Paderborn/München/Wien/Zürich 1998.

MANSI, J. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae 1759-1798.

The Council in Trullo Revisited, edited by George Nedungatt – Michael Featherstone, Roma 1995.

Acta Tarachi, Probi, et Andronici

Acta martyrum, P. Theodorici Ruinart opera ac studio collecta, selecta atque illustrata, Ratisbonae 1859, p. 448-476.

Aeneas Gaza

Enea di Gaza, Epistole, a cura di Lidia Massa Positano, 2^a edizione riveduta ed ampliata, Napoli 1962.

Theophrastus, sive Dialogus de animarum immortalitate et corporum resurrectione, in: PG LXXXV.

Agathias Myrinaeus

Agathiae Myrinaei Historiarum libri quinque, recensuit Rudolphus Keydell, Berolini 1967.

¹ Mezi primárními texty jsou zařazeny všechny použité edice, i ty, jejichž text sice necituji, ale čerpám z jejich předmluv či jiných částí. Texty převzaté z PG, z PL a z ASS, které nejsou standardními kritickými edicemi, jsou identifikovány pouze příslušnou zkratkou a číslem (či jiným označením) svazku.

Ambrosius

De obitu Theodosii Oratio, in: PL XVI.

De obitu Valentiniani Consolatio, in: PL XVI.

Epistolae in duas classes distributae, in: PL XVI.

Sancti Ambrosii opera, pars altera qua continentur libri *De Iacob*, *De Ioseph*, *De patriarchis*, *De fuga saeculi*, *De interpellatione Iob et David*, *De apologia David*, *Apologia David altera*, *De Helia et ieiunio*, *De Nabuthae*, *De Tobia*, recensuit Carolus Schenkl, Pragae/Vindobonae/Lipsiae 1897.

Ammianus Marcellinus

Ammien Marcellin, Histoire, texte établi et traduit et annoté par Édouard Galletier, Guy Sabbah, Jacques Fontaine, Marie-Anne Marié, avec la collaboration de É. Frézouls et J.-D. Berger, index général et introduction par Guy Sabbah, notes par Laurent Angliviel de la Beaumelle, Paris 1968-1999.

Anastasius Bibliothecarius

Collectanea ad Joannem Diaconum, apud Gallend. *Biblioth. veterum Patrum*, tomus XIII, edidit primum Jacobus Sirmondus anno 1620, in: PL CXXIX.

Anastasius Sinaita

Anagogicarum contemplationum in Hexaemeron ad Theophilum libri undecim, Latine, incerto interprete, ex Bibliotheca Patrum Lugdunensi, in: PG LXXXIX.

Contra Arianos fragmenta, ex *Collectione Vaticana* card. Maii, in: PG LXXXIX.

Le texte grec des récits utiles à l'âme d'Anastase (le Sinaitite), publiés par F. Nau, in: *Oriens Christianus*, 3 (1903), str. 56-75.

Anecdoton Holderi

Anecdoton Holderi. Ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostrogothischer Zeit, von Hermann Usener [=Festschrift zur Begrüßung der XXXII Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Wiesbaden], Leipzig 1877.

Anonymus

Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy, introduction, text, translation and indices by L. G. Westerink, Amsterdam 1962.

Anonymus

Anonymi auctoris De rebus bellicis, recensuit Robert I. Ireland, Leipzig 1984.

Anonymus post Dionem

In: *Fragmenta Historicorum Graecorum ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Anonymus Valesii

Origo Constantini, Anonymus Valesianus, Teil 1, Text und Kommentar von Ingemar König, Trier 1987.

Anthologia Graeca

Anthologia Graeca Epigrammatum, Palatina cum Planudea, edidit Hugo Stadtmüller, volum. II, pars prior, Palatinae librum VII, Planudeae l. III continens, Lipsiae 1899.

Anthologia Latina

Anthologia Latina sive Poesis Latinae supplementum, ediderunt Franciscus Buecheler et Alexander Riese, pars prior: carmina in codicibus scripta, recensuit Alexander Riese, fasciculus II: reliquorum librorum carmina, editio altera denuo recognita, Lipsiae 1906.

Antiquum martyrium Artemii

In: *Philostorgius, Kirchengeschichte ...*, viz *Philostorgius*.

Apophthegmata patrum

Les Apophthegmes des Pères, collection systématique, chapitres I-IX, introduction, texte critique, traduction, et notes par Jean-Claude Guy, Paris 1993.

Apuleius

Apulei Platonicus Madaurensis opera quae supersunt, vol. I., *Metamorphoseon libri XI*, edidit Rudolfus Helm, editio stereotypa editionis tertiae (MCMXXXI) cum addendis, Lipsiae 1955.

Appendix Eclogae

Fontes Minores III, herausgegeben von Dieter Simon, Frankfurt am Main 1979
[=Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, Band 4].

Arethas Caesarensis

Arethae archiepiscopi Caesariensis Scripta minora, recensuit L. G. Westerink, Lipsiae 1968-72.

Aristophanes

Aristophanis Comoediae, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt F. W. Hall – W. M. Geldart, tomus I *Acharnenses, Equites, Nubes, Vespas, Pacem, Aves* continens, Oxonii 1960.

Arusianus Messius

In: KEIL, *Grammatici Latini*, vol. VII ..., viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Asclepius Trallianus

Asclepii in Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria, edidit Michael Hayduck, Berolini 1888.

Asterius Amasenus

Homiliae, ex *Auctario Combefisii et Cotelarii Monumentis*, in: PG XL.

Athanasius

Athanasie d'Alexandrie, Apologie à l'empereur Constance, Apologie pour sa fuite, introduction, texte critique, traduction et notes de J. M. Szymusiak, Paris 1958.

Athanasius Werke, zweiter Band, erster Teil, *Die Apologien*, herausgegeben von Hans-Georg Opitz, Berlin/Leipzig 1935-1941.

Atto Vercellensis

Sermones, ex codice Vaticano, apud Mai, *Scriptorum veterum Collectio nova*, in: PL CXXXIV.

Augustinus

De catechizandis rudibus liber unus, in: PL XL.

Enarrationes in Psalmos, in: PL XXXVI.

Enchiridion de fide, spe et charitate liber unus, in: PL XL.

In Ioannis evangelium tractatus CXXIV, in: PL XXXV.

S. Aureli Augustini Confessionum libri XIII, edidit Martinus Skutella, editionem correctiorem curaverunt H. Juergens et W. Schaub, Stutgardiae et Lipsiae 1996.

S. Aureli Augustini Hipponiensis episcopi Epistulae, recensuit et commentario critico instruxit Al. Goldbacher, Praegae/Vindobonae/Lipsiae 1895-1911.

Sancti Aureli Augustini De consensu evangelistarum libri quattuor, recensuit et commentario critico instruxit Franciscus Weihrich, Vindobonae/Lipsiae 1904.

Sancti Aureli Augustini De fide et symbolo, De fide et operibus, De agone christiano, De continentia, De bono coniugali, De sancta Virginate, De bono viduitatis, De adulterinis coniugiis lib. II, De mendacio, Contra mendacium, De opere monachorum, De divinatione daemonum, De cura pro mortuis gerenda, De patientia, recensuit Iosephus Zycha, Praegae/Vindobonae/Lipsiae 1900.

Sancti Aureli Augustini De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum Manichaeum, Contra Adimantum, Contra epistulam fundamenti, Contra Faustum Manichaeum, recensuit Iosephus Zycha, Praegae/Vindobonae/Lipsiae 1891.

Sancti Aureli Augustini Opera, sect. II, pars VI, *Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*, recensuit Johannes Divjak, Vindobonae 1981.

Sancti Aureli Augustini Opera, sect. VI, pars VII, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*, recensuit Johannes B. Bauer, Vindobonae 1992.

Sancti Aureli Augustini Scripta contra Donatistas, Pars I, *Psalmus contra partem Donati, Contra epistulam Parmeniani libri tres, De baptismo libri septem*, recensuit M. Petschenig,

Vindobonae/Lipsiae 1908.

Sancti Aurelii Augustini Scripta contra Donatistas, Pars II, *Contra litteras Petiliani libri tres, Epistula ad catholicos de secta Donatistarum, Contra Cresconium libri quattuor*, recensuit M. Petschenig, Vindobonae/Lipsiae 1909.

Sancti Aurelii Augustini Scripta contra Donatistas, Pars III, *Liber de unico baptismo, Breviculus collationis cum Donatistis, Contra partem Donati post gesta, Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem, Gesta cum Emerito Donatistarum episcopo, Contra Gaudentium Donatistarum episcopum libri II, appendix, indices*, recensuit M. Petschenig, Vindobonae/Lipsiae 1910.

Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei libri XXII, recognoverunt Bernardus Dombart et Alfonsus Kalb, editio quinta, Stutgardiae et Lipsiae 1993.

Sancti Aurelii Augustini Retractationum libri II, edidit Almut Mutzenbecher, Turnholti 1984.
Sermonum classes quattuor, necnon Sermones dubii, in: PL XXXVIII.

[Augustinus]

Pseudo-Augustini Quaestiones Veteris et Novi Testamenti CXXVII, accedit Appendix continens alterius editionis quaestiones selectas, recensuit Alexander Souter, Vindobonae/Lipsiae 1908.

Aurelius Victor

Aurelius Victor, Livre des Césars, texte établi et traduit par Pierre Dufraigne, Paris 1975.

Ausonius

Decimi Magni Ausonii Burdigalensis opera, edidit Sextus Prete, Leipzig 1978.

Auspicius Tullensis

Epistola ad Arbogastem Comitem Trevirorum, in: PL LXI.

Avianus

Avianus, Fables, texte établi et traduit par Françoise Gaide, Paris 1980.

al-Balādhurī

The Origins of the Islamic State, being a translation from the Arabic accompanied with annotations geographic and historic notes of the *Kitāb Futūḥ al-Buldān* of *al-Imām* abu-l ‘Abbās Ahmad ibn-Jābir al-Balādhurī by Philip Khūrī Hitti, Vol. I, New York 1968.

Basilica

Basilicorum libri LX, post Annibalis Fabroti curas ope codd. MSS. a Gustavo Ernesto Heimbachio aliisque collatorum integriorum cum scholiis edidit, editos denuo recensuit, deperditos restituit, translationem Latinam et adnotationem criticam

adiecit Carolus Guilielmus Ernestus Heimbach, tom. I. lib. I.–XII. continens, Lipsiae 1833.

Basilii Seleuciensis

Oratationes XL, ex editione Claudii Dausqueii, in: PG LXXXV.

De vita et miraculis beatae Theclae virginis libri duo, in: PG LXXXV.

Beda Venerabilis

Venerabilis Baedae Historiam ecclesiasticam gentis Anglorum, Historiam abbatum, Epistolam ad Egbertum una cum Historia abbatum auctore anonymo, ad fidem codicum manuscriptorum denuo recognovit, commentario tam critico quam historico instruxit Carolus Plummer, Oxonii 1896.

Bēsa

In: AMÉLINEAU, *Monuments pour servir a l'histoire de l'Égypte chrétienne ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Sinuthii vita Bobairice, interpretatus est Hermann Wiesmann, Louvain 1951 [CSCO 129/Copt. 16].

Boethius

Anicii Manlii Severini Boethii Philosophiae consolationis libri quinque, Rudolphi Peiperi atque Georgi Schepssii copiis et Augusti Engelbrechtii studiis usus ad fidem codicum recensuit Guillemus Weinberger, Vindobonae 1934.

Bonifatius

Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus, herausgegeben von Michael Tangl, Berlin 1916 [MGH Epist. select. tom. I].

Callinicus

Callinicos, Vie d'Hypatios, introduction, texte critique, traduction et notes par G. J. M. Bartelink, Paris 1971.

Candidus Isaurus

In: *Fragmenta Historicorum Graecorum ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Capitula cum Italiae episcopis deliberata

Capitularia regum Francorum, denuo edidit Alfredus Boretius, tomus primus, Hannoverae 1883 [MGH Leg. sect. II *Cap. reg. Franc.* tom. I].

Carmen ad quendam senatorem

Cypriani Galli poetae Heptateuchos, recensuit et commentario critico instruxit Rudolfus Peiper, Praegae/Vindobonae/Lipsiae 1881, pp. 227-230.

Carmen contra paganos

Anthologia Latina I, Carmina in codicibus scripta, recensuit D. R. Shackleton Bailey, fasc. 1, *Libri Salmasiani aliorumque carmina*, Stutgardiae 1982, pp. 17-23.

Cassiodorus

Cassiodori Senatoris Institutiones, edited from the manuscripts by R. A. B. Mynors, Oxford 1937.

Cassiodori Senatoris Variarum, recensuit Theodorus Mommsen, Berolini 1894.

In: *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII. ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Cassius Dio

Cassii Dionis Cocceiani Historiarum Romanorum quae supersunt, edidit Ursulus Philippus Boissevain, Berolini 1895-1901.

Choricius Gazaecus

Choricii Gazaeci opera, recensuit Richardus Foerster, editionem confecit Eberhardus Richtsteig, Lipsiae 1929.

Chronica Gallica

In: *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII. ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Chronicon acephalum

Histoire «acéphale» et Index syriaque des Lettres festales d'Athanase d'Alexandrie, introduction, texte critique, traduction et notes par Annik Martin avec la collaboration pour l'édition et la traduction du texte syriaque de Micheline Albert, Paris 1985.

Chronicon ad annum 1234 pertinens

Anonymi auctoris Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens, I, praemissum est *Chronicon anonymum ad A. D. 819 pertinens*, interpretatus est I.-B. Chabot, Louvain 1952 [CSCO 109/Syr. 56].

Chronicon Paschale

Chronicon Paschale ad exemplar Vaticanum recensuit Ludovicus Dindorfius, Bonnae 1832.

Cicero

M. Tulli Ciceronis Epistulae ad Atticum, edidit D. R. Shackleton-Bailey, Stutgardiae 1987.

Claudianus

Claudii Claudiani Carmina, recensuit Theodorus Birt, Berolini 1892.

Claudii Claudiani Carmina, edidit John Barrie Hall, Leipzig 1985.

Claudius Mamertinus

In: *Panegyriques latins ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Codex Iustinianus

Corpus iuris civilis, editio stereotypa octava, volumen secundum, *Codex Iustinianus*, recognovit Paulus Krueger, Berolini 1906.

Codex Theodosianus

Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges nouellae ad Theodosianum pertinentes, ediderunt Th. Mommsen et Paulus M. Meyer, Berolini 1905.

Collectanea antiariana Parisina

S. Hilarii episcopi Pictaviensis opera, pars quarta, Tractatus mysteriorum, Collectanea antiariana parisina (fragmenta historica) cum appendice (Liber I ad Constantium), Liber ad Constantium Imperatorem (Liber II ad Constantium), Hymni, Fragmenta minora, Spuria, recensuit, commentario critico instruxit, praefatus est indicesque adiecit Alfredus Feder, Vindobonae/Lipsiae 1916 [CSEL LXV].

Collectio Avellana

Epistulae imperatorum pontificum aliorum, inde ab a. CCCLXVII usque ad a. DLIII datae, Avellana quae dicitur collectio, recensuit commentario critico instruxit indices adiecit Otto Guenther, Pars I, *Prolegomena, Epistulae I-CIV*, Pragae/Vindobonae/Lipsiae 1895.

Collectio Syriaca praedictorum paganorum philosophorum

BROCK, S., *A Syriac Collection of Prophecies of the Pagan Philosophers*, in *Orientalia Lovaniensia periodica*, 14 (1983), str. 227-245.

Constantinus Porphyrogenitus

Constantine Porphyrogenitus, De administrando imperio, Greek text edited by Gy. Moravcsik, English translation by R. J. H. Jenkins, new, revised edition, Washington, D.C. 1967.

Constantini Porphyrogeniti Imperatoris De cerimoniis aulae Byzantinae libri duo, Graece et Latine e recensione Io. Iac. Reiskii cum eiusdem commentariis integris, Bonnae 1829-30.

Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta, ediderunt U. Ph. Boissevain, C. de Boor, Th. Büttner-Wobst, volumen I, *Excerpta de legationibus*, edidit Carolus de Boor, Berolini 1903.

Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta, ediderunt U. Ph. Boissevain, C. de Boor, Th. Büttner-Wobst, volumen II, *Excerpta de virtutibus et vitiis*, pars I: recensuit et praefatus est Theodorus Büttner-Wobst, editionem curavit Antonius Gerardus Roos, Berolini 1906.

Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta, ediderunt U. Ph. Boissevain, C. de Boor, Th. Büttner-Wobst, volumen III, *Excerpta de insidiis*, edidit Carolus de Boor, Berolini 1905.

Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta, ediderunt U. Ph. Boissevain, C. de Boor, Th. Büttner-Wobst, volumen IV, *Excerpta de sententiis*, edidit Ursulus Philippus Boissevain, Berolini 1906.

Consularia Constantinopolitana

In: *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII. ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Constantinus Rhodius

In: *Anecdota Graeca e MSS. bibliothecis Vaticana, Angelica, Barberiniana, Vallicelliana, Medicea, Vindobonensi deprompta*, edidit et indices addidit P. Matranga, pars secunda, Romae 1850.

Corippus

Corippi Africani grammatici Libri qui supersunt, recensuit Iosephus Partsch, Berolini 1879.

Flavius Cresconius Corippus, In laudem Iustini Augusti minoris libri IV, edited with translation and commentary by Averil Cameron, London 1976.

Cosmas Hierosolymitanus

Cosma di Gerusalemme, Commentario ai Carmi di Gregorio Nazianzeno, introduzione, testo critico e note a cura di Giuseppe Lozza, Napoli 2000.

Cyrillus Alexandrinus

Commentarium in Isaiam prophetam, in: PG LXX.

Cyrillus Scythopolitanus

Kyryllos von Skythopolis, von Eduard Schwartz, Leipzig 1939 [*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Bd. 49, Hft. 2].

Damascius

ASMUS, R., *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos*, Leipzig 1911.

Damascii Vitae Isidori reliquiae, edidit adnotationibusque instruxit Clemens Zintzen, Hildesheim 1967.

De miraculis sancti Stephani protomartyris libri duo ad Evodium = Miracula facta Uzali c. ann. 420 iussu Evodii conscripta

In: PL XLI.

[Dionysius Areopagita]

Pseudo-Dionysios Areopagita, Corpus Dionysiacum, II, *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, herausgegeben von Günter Heil und Adolf

Martin Ritter, Berlin/New York 1991.

Dionysius Exiguus

Codex canonum ecclesiasticorum, sive Codex canonum vetus Ecclesiae Romanae, ex Jac. Sirmondi
Concil. tom. II, in: PL LXVII.

Collectio decretorum pontificum Romanorum, in: PL LXVII.

[*Dionysius Telmahrensis*]

Incerti auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum, I, interpretatus est J.-B. Chabot,
Lovanii 1949 [CSCO 121/ *Syr.*, ser. 3, tom. I, versio].

Dioscorus Alexandrinus

A Panegyric on Macarius, Bishop of Tkôn, Attributed to Dioscorus of Alexandria, translated by
D. W. Johnson, Louvain 1980 [CSCO 416/ *Copt.* 42].

In: AMÉLINEAU, *Monuments pour servir a l'histoire de l'Égypte chrétienne ...*, viz *Anthologie a
sbírky fragmentů*.

Diversa fragmenta (incerti operis)

In: AMÉLINEAU, *Monuments pour servir a l'histoire de l'Égypte chrétienne ...*, viz *Anthologie a
sbírky fragmentů*.

Dracontius

In: *Fl. Merobaudis reliquiae ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Edictum Liutprandi regis

Edictus Langobardorum, edente Friderico Bluhme, in: *Monumenta Germaniae historica*, Legum
tomus IV, Hannoverae 1868.

Edictum Theoderici

Edictum Theoderici regis, ex Petri Pithoei editione repetitum adnotatione indicibusque
instruxit Fridericus Bluhme, in: *Monumenta Germaniae historica*, Legum tomus V,
Hannoverae 1875-1889.

Egeria

Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio ad loca sancta, herausgegeben von W. Heraeus,
Heidelberg 1908.

Eleusius Georgius dictus

Vie de Théodore de Sykéon, texte grec, traduction, commentaire et appendice par André-
Jean Festugiere, Bruxelles 1970.

Elias

Vita Iohannis episcopi Tellae auctore Elia, interpretatus est E. W. Brooks, in: *Vitae virorum
apud Monophysitas celeberrimorum*, I, Parisiis/Lipsiae 1907 [CSCO/ *Syr.*, ser. 3,

tom. 25, versio].

Ennodius

Magni Felicis Ennodi Opera, recensuit Fridericus Vogel, Berolini 1885.

Epiphanius Salaminensis

MOUTSOULAS, E., Τὸ «Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν» ἔργον Ἐπιφανίου τοῦ Σαλαμῖνος, in
Θεολογία, 44 (1973), str. 157-198.

Epitome de Caesaribus

Pseudo-Aurélius Victor, Abrégé des Césars, texte établi, traduit et commenté par Michel
Festy, Paris 1999.

Euagrius Scholasticus

The Ecclesiastical History of Euagrius with the scholia, edited with introduction, critical notes,
and indices by J.Bidez and L.Parmentier, London 1898.

Evagrius Scholasticus, Historia ecclesiastica, Kirchengeschichte, übersetzt und eingeleitet von
Adelheid Hübner, Turnhout 2007.

Eucherius Lugdunensis

Epistola paraenetica ad Valerianum cognatum de contemptu mundi et saecularis philosophiae, in:
PL L.

Eudocia Augusta

In: *Patricius, Eudocie, Optimus, Côme de Jérusalem, Centons Homériques ...*, viz *Anthologie a
sbírky fragmentů*.

Eugippius

Eugippii Vita Sancti Severini, recensuit et adnotavit Hermannus Sauppe, Berolini 1877.

Eunapius Sardianus

Eunapii Vitae sophistarum, Ioseph Giangrande recensuit, Romae 1956.

In: BLOCKLEY, *The Fragmentary Classicising Historians ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

In: *Fragmenta Historicorum Graecorum ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

In: *Philostratus and Eunapius, The Lives of the Sophist ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Eusebius Alexandrinus

Eusebii Alexandrini Sermones, ex edit. Ang. Maii, in: PG LXXXVI.

Eusebius Caesarensis

Eusebius Werke, erster Band, erster Teil, *Über das Leben des Kaisers Konstantin*,
herausgegeben von Friedhelm Winkelmann, Berlin 1975.

Eusebius Werke, zweiter Band, *Die Kirchengeschichte*, herausgegeben von Eduard Schwartz
und Theodor Mommsen, zweite, unveränderte Auflage von Friedhelm

Winkelman, Berlin 1999.

Eusebius Werke, achter Band, *Die Praeparatio evangelica*, herausgegeben von Karl Mras, 2., bearbeitete Auflage herausgegeben von Édouard des Places, Berlin 1982-83.

[Eusebius Caesarensis]

In: *Flavii Philostrati opera*, auctiora edidit C. L. Kayser, accedunt *Apollonii Epistolae, Eusebius adversus Hieroclem, Philostrati Junioris Imagines, Callistrati Descriptiones*, vol. I, Lipsiae 1870.

Eustathius Thessalonicensis

Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes, ad finem codicis Laurentiani edidit Marchinus van der Valk, volumen secundum praefationem et commentarios ad libros E-I complectens, Lugduni Batavorum 1976.

Eustratius

Eustratii Presbyteri Vita Eutychii patriarchae Constantinopolitani, quam edidit Carl Laga, Turnhout/Leuven 1992.

Eutropius

Eutrope, Abrégé d'histoire Romaine, texte établi et traduit par Joseph Hellegouarc'h, Paris 1999.

Excerpta Sangallensia

In: *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII. ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Eznig

LANGLOIS, V., *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, tome deuxième, première période – *Historiens Arméniens du cinquième siècle*, Paris 1869, str. 369-382 (Appendice: EZNIG DE GOGHP, *Réfutation des sectes*, extrait du chapitre II, *Réfutation de la religion des Perses*, traduction nouvelle par un membre de l'Académie arménienne de Saint-Lazare de Venise).

Réfutation des différentes sectes des païens par le docteur Eznig, traduit en français par M. Le Vaillant de Florival, Paris 1853.

Firmicus Maternus

Firmicus Maternus, L'erreur des religions païennes, texte établi, traduit et commenté par Robert Turcan, Paris 1982.

Firmus Caesarensis

Epistolae, in: PG LXXVII.

Fragmenta vitae Sinuthii

In: AMÉLINEAU, *Monuments pour servir a l'histoire de l'Égypte chrétienne ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Fragmentum Muratorianum

Canon Muratorianus: The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament, edited with notes and a facsimile of the MS. in the Ambrosian Library at Milan by Samuel Prideaux Tregelles, Oxford 1867.

Gaudentius Brixianus

Tractatus vel Sermones qui exstant, in: PL XX.

Gelasius Cyzicenus

Gelasius, Kirchengeschichte, herausgegeben auf Grund der nachgelassenen Papiere von Gerhard Loeschke durch Margret Heinemann, Leipzig 1918.

Gelasius Papa

Epistolae et Decreta, in: PL LIX.

Gélase I^{er}, Lettre contre les Lupercales et Dix-huit messes du Sacramentaire Léonien, introduction, texte critique, traduction et notes de G. Pomarès, Paris 1959.

Georgius Alexandrinus

In: *Douze récits byzantins sur Saint Jean Chrysostome ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Georgius Cedrenus

Georgius Cedrenus, Ioannis Scylitzae ope ab Immanuele Bekkero suppletus et emendatus, Bonnae 1838-39.

Georgius Codinus

Georgii Codini Excerpta de antiquitatibus Constantinopolitanis, ex recognitione Immanuelis Bekkeri, Bonnae 1843.

Gerontius

Gérontius, La vie latine de Sainte Mélanie, édition critique, traduction et commentaire par Patrick Laurence, Jerusalem 2002.

In: *Analecta Bollandiana*, tomus VIII, ediderunt Carolus de Smedt, Josephus de Backer, Carolus Houze, Franciscus van Ortroij & Josephus van den Gheyn, Paris/Bruxelles 1889.

Vie de Sainte Mélanie, texte grec, introduction, traduction et notes par Denys Gorce, Paris 1962.

Gregorius Abulpharagius sive Bar-Hebraeus

Gregorii Abulpharagii sive Bar-Hebraei Chronicon Syriacum, e codicibus Bodleianis descripsit

maximam partem vertit notisque illustravit Paulus Iacobus Bruns, edidit ex parte vertit notasque adiecit Georgius Guilielmus Kirsch, Lipsiae 1789.

Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum, quod e codice musei Britannici descriptum conjuncta opera ediderunt, Latinitate donarunt annotationibusque theologicis, historicis, geographicis et archaeologicis illustrarunt Joannes Baptista Abbeloos et Thomas Josephus Lamy, tomus III, Parisiis/Lovanii 1877.

Gregorius Magnus

Grégoire le Grand, Dialogues, texte critique et notes par Adalbert de Vogüé, traduction par Paul Antin, Paris 1978-1980.

Gregorii I papae Registrum epistolarum, ediderunt Paulus Ewald et Ludovicus M. Hartmann, Berolini 1891-99.

In librum primum Regum, qui et Samuelis dicitur, variarum expositionum libri sex, in: PL LXXIX.

Moralium libri sive Expositio in librum beati Iob, in: PL LXXVI.

XL homiliarum in Evangelia libri duo, in: PL LXXVI.

Gregorius Nazianzenus

Epigrammata, in: PG XXXVIII.

Orationes, in: PG XXXV et XXXVI.

Gregorius Turonensis

Gregorii episcopi Turonensis Libri historiarum X, editionem alteram curaverunt Bruno Krusch et Wilhelmus Levison, Hannoverae 1951.

Guarinus Veronensis

Epistolario di Guarino Veronese, raccolto, ordinato, illustrato da Remigio Sabbadini, volume II: testo, Venezia 1916.

Herodianus

Herodiani ab excessu divi Marci libri octo, edidit Curt. Stavenhagen, Lipsiae 1922.

Hesiodus

Hesiodi Theogonia, Opera et dies, Scutum, edidit Friedrich Solmsen, fragmenta selecta ediderunt R. Merkelbach et M. L. West, Oxonii 1970.

Hesychius Illustrius

In: *Fragmenta Historicorum Graecorum ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Hieronymus

Commentariorum in Epistolam Beati Pauli ad Galatas libri tres, in: PL XXVI.

Commentaires Jérôme sur le prophète Isaïe, introduction par Roger Gryson, *Livres VIII-XI*, texte établi par R. Gryson et V. Somers avec la collaboration de H. Bourgois et

C. Gabriel, Freiburg 1996.

Eusebius Werke, siebenter Band, *Die Chronik des Hieronymus, Hieronymi Chronicon*, herausgegeben und in 2. Auflage bearbeitet von Rudolf Helm, 3., unveränderte Auflage mit einer Vorbemerkung von Ursula Treu, Berlin 1984.

Hieronimi De viris inlustribus liber, accedit Gennadii Catalogus virorum inlustrium, ex recensione Guilelmi Herdingii, Lipsiae 1879.

Liber Hebraicorum quaestionum in Genesim, in: PL XXIII.

Saint Jérôme, Lettres, texte établi et traduit par Jérôme Labourt, Paris 1949-63.

Translatio Latina Regulae sancti Pachomii, in: PL XXIII.

Hilarius Pictaviensis

S. Hilarii episcopi Pictaviensis Tractatus super Psalmos, recensuit et commentario critico instruxit Antonius Zingerle, Pragae/Vindobonae/Lipsiae 1891.

Himerius

Himerii declamationes et orationes cum deperditarum fragmentis, Aristedes Colonna recensuit, Romae 1951.

Historia Augusta

Histoire Auguste, tome I, 1^{re} partie, *Introduction générale, Vies d'Hadrien, Aelius, Antonin*, texte établi et traduit par J.-P. Callu, A. Gaden, O. Desbordes, Paris 1992.

Scriptores Historiae Augustae, edidit Ernestus Hohl, editio stereotypa correctior, addenda et corrigenda adiecerunt Ch. Samberger et W. Seyfarth, Lipsiae 1965.

Honoratus Massiliensis

Honorat de Marseille, La vie d'Hilaire d'Arles, texte latin de Samuel Cavallin, introduction, traduction et notes par Paul-André Jacob, Paris 1995.

Horatius

Q. Horati Flacci opera, edidit D. R. Shackleton Bailey, editio altera, Stutgardiae 1991.

Hydatius Lemicus

In: *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII. ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Ioannes Antiochenus

In: *Fragmenta Historicorum Graecorum ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Ioannis Antiocheni Fragmenta ex Historia chronica, introduzione, edizione critica e traduzione a cura di Umberto Roberto, Berlin 2005.

Ioannes Chrysostomus

SCHATKIN, M. A., *Critical Edition of, and Introduction to St. John Chrysostom's "De sancto Babyla, contra Iulianum et gentiles"*, doctoral dissertation, Fordham University 1967

[text dostupný v ThLG].

Epistolae S. Joannis Chrysostomi et aliquot aliae, in: PG LII.

Homiliae LV in Acta apostolorum, in: PG LX.

Ioannes Damascus

Die Schriften des Johannes von Damaskos, herausgegeben vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, IV, *Liber de haeresibus. Opera polemica*, besorgt von P. Bonifatius Kotter, O. S. B., Berlin/New York 1981.

Ioannes Ephesenus

Iohannis Ephesini Historiae ecclesiasticae pars tertia, interpretatus est E. W. Brooks, Louvain 1952 [CSCO 106/Syr. 55].

John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints, Syriac text edited and translated by E. W. Brooks, II, in: R. Graffin – F. Nau, *Patrologia Orientalis*, tomus decimus octavus, Paris 1924.

NAU, F., *Analyse de la seconde partie inédite de l'Histoire ecclésiastique de Jean d'Asie, patriarche jacobite de Constantinople (†585)*, in *Revue de l'Orient Chrétien*, 2 (1897), str. 455-493.

Ioannes Lydus

Ioannes Lydus, On Powers or The Magistracies of the Roman State, introduction, critical text, translation, commentary, and indices by Anastasius C. Bandy, Philadelphia 1983.

Ioannis Laurentii Lydi Liber de mensibus, edidit Ricardus Wuensch, Lipsiae 1898.

Ioannes Malalas

Ioannis Malalae Chronographia, recensuit Ioannes Thurn, Berolini et Novi Eboraci 2000.

Ioannes Moschus

Pratum spirituale, ex Supplemento Ducaei et Cotelerii *Monumentis*, in: PG LXXXVII, parte III.

Ioannes Niciu

Chronique de Jean, évêque de Nikiou, texte éthiopien publié et traduit par H. Zotenberg, in: *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, tome vingt-quatrième, Paris 1883.

The Chronicle of John, Bishop of Nikiu, translated from Zotenberg's Ethiopic text by R. H. Charles, London/Oxford 1916.

Ioannes Philoponus

Ioannes Philoponus, De aeternitate mundi contra Proclum, edidit Hugo Rabe, Lipsiae 1899.

Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria, edidit Michael Hayduck, Berolini 1897.

Ioannes Tzetzes

Ioannis Tzetzae Historiarum variarum chiliades, Graece, textum ad fidem duorum codicum Monacensium recognovit, brevi adnotatione et indicibus instruxit Theophilus Kiesslingius, Lipsiae 1826.

Iohannes Biclarensis

Victoris Tunnunensis Chronicon cum reliquiis ex Consularibus Caesarangustanis et Iohannis Biclarensis Chronicon, edidit Carmen Cardelle de Hartmann, commentaria historica ad *Consularia Caesarangustana* et ad *Iohannis Biclarensis Chronicon* edidit Roger Collins, Turnhout 2001.

Iohannes Diaconus

Sancti Gregorii Magni Vita, a Joanne Diacono scripta libris quattuor, in: PL LXXV.

Iohannes Saresberiensis

Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII, recognovit et prolegomenis, apparatu critico, indicibus instruxit Clemens C. I. Webb, Oxonii 1909.

Iordanes

Iordanis Romana et Getica, recensuit Theodorus Mommsen, Berolini 1882.

Iosephus Genesisius

Iosephi Genesisii Regum libri quattuor, recensuerunt A. Lesmueller-Werner et I. Thurn, Berolini et Novi Eboraci 1978.

Iosua Stylites

The Chronicle of Joshua the Stylite, Composed in Syriac A.D. 507, with a translation into English and notes by W. Wright, Cambridge 1882.

ibn-Ishāq

Hunain ibn Ishāq, Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen, zum ersten mal herausgegeben und übersetzt von G. Bergsträsser, Leipzig 1925.

Isidorus Hispallensis

In: *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII. ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Isidore of Seville, Chronicon (2004), English Translation, translated by Kenneth B. Wolf, <http://www.tertullian.org/fathers/isidore_chronicon_01_trans.htm>.

Isidorus Pelusiota

S. Isidori Epistolae, in PG LXXVIII.

Itinerarium provinciarum Antonini Augusti

Itineraria Romana, volumen prius, *Itineraria Antonini Augusti et Burdigalense*, edidit Otto

Cuntz, Lipsiae 1929.

Iulianus Imperator

Iuliani Imperatoris Librorum contra Christianos quae supersunt, collegit, recensuit, prolegomenis instruxit Carolus Ioannes Neumann, Lipsiae 1880.

L'empereur Julien, Oeuvres complètes, tome I – 1^{re} partie, *Discours du Julien César*, texte établi et traduit par J. Bidez, deuxième tirage, Paris 1972.

L'empereur Julien, Oeuvres complètes, tome I – 2^e partie, *Lettres et fragments*, texte revu et traduit par J. Bidez, troisième édition, Paris 1972.

L'empereur Julien, Oeuvres complètes, tome II – 1^{re} partie, *Discours du Julien Empereur, A Themistius – Contre Héracléios le Cynique – Sur la Mère des dieux – Contre les cyniques ignorants*, texte établi et traduit par Gabriel Rochefort, Paris 1963.

L'empereur Julien, Oeuvres complètes, tome II – 2^e partie, *Discours du Julien Empereur, Les Césars – Sur Hélios-roi – Le Misopogon*, texte établi et traduit par Christian Lacombrade, Paris 1964.

Iulius Obsequens

T. Livi periochae omnium librorum, fragmenta Oxyrhynchi reperta, Iulii Obsequentis Prodigiorum liber, edidit Otto Rossbach, Lipsiae 1910.

Iustinus

Die ältesten Apologeten, Texte mit kurzen Einleitungen herausgegeben von Edgar J. Goodspeed, Göttingen 1915.

Lactantius

L. Caeli Firmiani Lactanti Opera omnia, pars I, *Divinae institutiones et Epitome Divinarum institutionum*, recensuit Samuel Brandt, Praegae/Vindobonae/Lipsiae 1890.

Lactance, De la mort des persécuteurs, introduction, texte critique et traduction de J. Moreau, Paris 1954.

Leo Magnus

Léon le Grand, Sermons, tome I, introduction de Jean Leclercq, traduction et notes de René Dolle, 2^e édition, Paris 1964.

Sermones et Epistolae, in: PL LIV.

Leontius Byzantinus

Contra Nestorianos et Eutychianos, Graece ex edit. card. Ang. Maii, in: PG LXXXVI.

Lex Visigothorum

Leges nationum Germanicarum, tomus I, *Leges Visigothorum*, edidit Karolus Zeumer, Hannoverae et Lipsiae 1902 [MGH Legum sectio I].

Libanius

K císaři Theodosiovi na obranu chrámů, přeložila Růžena Dostálová, in *Antická próza – Tribuni výmluvnosti*, Praha 1974, str. 324-339 a 433-435.

Libanii opera, recensuit Richardus Foerster, Lipsiae 1903-23.

Liber pontificalis

Le liber pontificalis, texte, introduction et commentaire par l'abbé L. Duchesne, Paris 1886-92.

Lucianus

Lucian, with an English translation by A. M. Harmon, in eight volumes, IV, London/Cambridge, Mass. 1961.

Lucien, Oeuvres, tome III, *Opuscules 21-25*, texte établi et traduit par Jacques Bompaire, Paris 2003.

Macarius Magnes

Macarii Magnetis quae supersunt, ex inedito codice edidit C. Blondel, Parisiis 1876.

Macrobius

Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia, apparatu critico instruxit Iacobus Willis, editio correctior editionis secundae cum addendis et corrigendis, Stutgardiae et Lipsiae 1994.

Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis, edidit Iacobus Willis, editio stereotypa editionis secundae (MCMLXX), Stutgardiae et Lipsiae 1994.

Malchus Philadelphensis

In: BLOCKLEY, *The Fragmentary Classicising Historians ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

In: *Fragmenta Historicorum Graecorum ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Marcellinus Comes

In: *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII. ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Marcus Cassinensis

Carmen de Sancto Benedicto, ex Mabill. *Act. SS. BB.*, in: *PL LXXX*.

Marcus Diaconus

Marc le Diacre, Vie de Porphyre évêque de Gaza, text établi, traduit et commenté par Henri Grégoire et M.-A. Kugener, Paris 1930.

Marinus Neapolitanus

Marinus, Proclus ou sur le bonheur, texte établi, traduit et annoté par Henri Dominique Saffrey et Alain-Philippe Segonds avec la collaboration de Concetta Luna, Paris 2001.

Martianus Capella

Martiani Minnei Felicis Capellae De nuptiis Philologiae et Mercurii libri IX, edidit James Willis, Leipzig 1983.

Martinus Bracarensis

Martini episcopi Bracarensis opera omnia, edidit Claude W. Barlow, New Haven 1950 [=*Papers and Monographs of the American Academy in Rome*, XII].

Matthaeus Parisiensis

Gesta abbatum monasterii sancti Albani, a Thoma Walsingham, regnante Ricardo secundo, ejusdem ecclesiae praecentore, compilata, edited by Henri Thomas Riley, Vol. I, A.D. 793-1290, London 1867.

Maximus Taurinensis

Maximi episcopi Taurinensis Collectionem sermonum antiquam nonnullis sermonibus extravagantibus adiectis, edidit Almut Mutzenbecher, Turnholti 1962.

Tractatus VI, in: PL LVII.

Michael Syrus

Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199), éditée pour la première fois et traduite en français par J.-B. Chabot, tome II, Paris 1901.

Minucius Felix

M. Minucii Felicis Octavius, iterum recognovit et commentario critico instruxit Joh. P. Waltzing, editio stereotypa, Lipsiae 1931.

Miracula Sanctae Theclae

Vie et miracles de Sainte Thècle, texte grec, traduction et commentaire par Gilbert Dagron, avec la collaboration de Marie Dupré La Tour, Bruxelles 1978.

Miracula SS. Cosmae et Damiani

Kosmas und Damian, Texte und Einleitung von Ludwig Deubner, Leipzig/Berlin 1907.

Moyses Coptites

Vita Sancti Pisentii, in: AMÉLINEAU, É., *Étude sur le christianisme en Égypte au septième siècle*, Paris 1887.

al-Nadīm

The Fibrst of al-Nadīm, A Tenth-Century Survey of Muslim Culture, edited and translated by Bayard Dodge, New York/London 1970, <<http://www.kroraina.com/arab/an/index.html>> [dostupné jen části textu].

Nicephorus Callistus Xanthopulus

Ecclesiasticae historiae libri XVIII, in PG CXLVI et CXLVII.

Nicetas David Paphlago

Sancti Ignatii archiepiscopi Constantinopolitani Vita sive Certamen, in: PG CV.

Nilus Ancyranus

Epistolarum libri quattuor ex editione Leonis Allatii cum Petri Possini recensione collata,
in: PG LXXIX.

Nonnus Nisibenus

Nonnus de Nisibe, Traité apologétique, étude, texte et traduction par A. Van Roey, Louvain
1948.

Nonnus Panopolitanus

Nonni Panopolitani Dionysiaca, recognovit Rudolfus Keydell, Berolini 1959.

Novellae Iustiniani

Corpus iuris civilis, editio stereotypa quarta, volumen tertium, *Novellae*, recognovit
Rudolfus Schoell, opus Schoellii morte interceptum absoluit Guilelmus Kroll,
Berolini 1912.

Olympiodorus Alexandrinus

Olympiodori in Platonis Gorgiam commentaria, edidit Leendert Gerrit Westerink, Leipzig
1970.

Olympiodorus, Commentary on the First Alcibiades of Plato, critical text and indices by L. G.
Westerink, Amsterdam 1956.

Olympiodorus Thebaeus

In: BLOCKLEY, *The Fragmentary Classicising Historians ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

In: *Fragmenta Historicorum Graecorum ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Orosius

Orose, Histoires (Contre les Païens), texte établi et traduit par Marie-Pierre Arnaud-Lindet,
Paris 1990-91.

Ovidius

P. Ovidi Nasonis Tristium libri quinque, Ibis, Ex Ponto libri quattuor, Halieutica, fragmenta,
recognovit brevisque adnotatione critica instruxit S. G. Owen, Oxonii 1955.

Pacatus

In: *Panegyriques latins ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Palladius

Palladio, La storia Lansiaca, introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e
commento a cura di G. J. M. Bartelink, traduzione di Marino Barchiesi, Verona
1974.

Palladius, Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome, tome I, introduction, texte critique, traduction et notes par Anne-Marie Malingrey avec la collaboration de Philippe Leclercq, Paris 1988.

Panegyricus Constantino Augusto dictus VII (VI)

In: *Panegyriques latins ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Panegyricus Constantino Augusto dictus IX (XII)

In: *Panegyriques latins ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Panegyricus Maximiano et Constantino dictus

In: *Panegyriques latins ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Passio Artemii

In: *Philostorgius, Kirchengeschichte ...*, viz *Philostorgius*.

Patria Constantinopoleos

In: *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, recensuit Theodorus Preger, fasciculus alter
Ps.-Codini *Origines* continens, adiecta est *Forma urbis Constantinopolis*, Lipsiae 1907.

Paulinus Mediolanensis

Vita Sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi, a Paulino eius notario ad Beatum Augustinum conscripta, a revised text, and commentary, with an introduction and translation, by Sister Mary Simplicia Kaniecka, Washington, D.C. 1928.

Paulinus Nolanus

Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Carmina, recensuit et commentario critico instruxit
Guilelmus de Hartel, Pragae/Vindobonae/Lipsiae 1894.

Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Epistulae, recensuit et commentario critico instruxit
Guilelmus de Hartel, Pragae/Vindobonae/Lipsiae 1894.

[Paulus]

In: *Fontes Iuris Romani Antejustiniani*, pars altera, *Auctores*, edidit notisque illustravit
Johannes Baviera, *Libri Syro-Romani interpretationem* a C. Ferrini confectam
castigavit iterum edidit novis adnotationibus instruxit J. Furlani, Florentiae 1968.

Paulus Diaconus

Pauli Diaconi Historia Romana, a cura di Amedeo Crivellucci, Roma 1914.

Pauli Historia Langobardorum, edentibus L. Bethmann et G. Waitz, in: *Scriptores rerum
Langobardicarum et Italicarum saec. VI–IX*, Hannoverae 1878 [MGH Script. rer.
Lang.].

Paulus Silentarius

In: *Johannes von Gaza und Paulus Silentarius ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Pervigilium Veneris

La veillée de Vénus, Pervigilium Veneris, texte établi et traduit par Robert Schilling, deuxième édition, Paris 1961.

Petronius

Pétrone, Le Satiricon, texte établi et traduit par Alfred Ernout, onzième tirage, Paris 1993.

Petrus Patricius

In: *Fragmenta Historicorum Graecorum ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Philostorgius

Philostorgius, Kirchengeschichte, mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen, herausgegeben von Joseph Bidez, 3., bearbeitete Auflage von Friedhelm Winkelmann, Berlin 1981.

Photius

Photius, Bibliothèque, texte établi et traduit par René Henry, Paris 1959-77.

Plato

Platonis opera, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, tomus I tetralogias I-II continens, Oxford 1900.

Platonis opera, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, tomus V tetralogiam IX, definitiones et spuria continens, Oxford 1907.

Plinius Secundus

C. Plini Secundi Naturalis historiae libri XXXVII, post Ludovici Iani obitum recognovit et scripturae discrepantia adiecta edidit Carolus Mayhoff, vol. I., *libri I-VI*, Lipsiae 1906.

Plutarchus Chaeronensis

Plutarchi Vitae parallelae, recognoverunt Cl. Lindskog et K. Ziegler, vol. III, fasc. 1, iterum recensuit Konrat Ziegler, Leipzig 1971.

Plutarchi Vitae parallelae, recognoverunt Cl. Lindskog et K. Ziegler, vol. III, fasc. 2, iterum recensuit Konrat Ziegler, accedunt *Vitae Galbae et Othonis* et vitarum deperditarum fragmenta, Leipzig 1973.

Poema ultimum

In: *Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Carmina ...*, viz *Paulinus Nolanus*.

Polemios Silvius

In: *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII. ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Porphyrius

In: *Plotini opera*, tomus I: *Porphyrii Vita Plotini, Enneades I-III*, ediderunt Paul Henry et

Hans-Rudolf Schwyzer, Leiden 1951.

Porphyrios, Προς Μαρκελλαν, griechischer Text herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und erklärt von Walter Pötscher, Leiden 1969.

Porphyrius, „Gegen die Christen“, 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate, herausgegeben von Adolf von Harnack, Berlin 1916 [= *Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1916, Nr. 1].

VON HARNACK, A., *Nachträge zur Abhandlung «Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen»*, in *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1921, str. 834-835.

VON HARNACK, A., *Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen. Die Pseudo-Polycarpiana und die Schrift des Rhetors Pacatus gegen Porphyrius*, in *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1921, str. 266-284.

Priscianus

Grammatici Latini, ex recensione Henrici Keilii, vol. II, *Prisciani Institutionum grammaticarum libri I-XII*, ex recensione Martini Hertzii, Lipsiae 1855.

Grammatici Latini, ex recensione Henrici Keilii, vol. III, *Prisciani Institutionum grammaticarum libri XIII-XVIII*, ex recensione Martini Hertzii, *Prisciani opera minora*, ex recensione Henrici Keilii, Lipsiae 1859.

Priscus Panites

In: BLOCKLEY, *The Fragmentary Classicising Historians ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

In: *Fragmenta Historicorum Graecorum ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Proclus Constantinopolitanus

Orationes, in: PG LXV.

Procopius Caesarensis

Procopii Caesarensis opera omnia, recognovit Jacobus Haury, editio stereotypa correctior, addenda et corrigenda adiecit Gerhard Wirth, Lipsiae 1962-63.

Procopius Gazaesus

Epistolae ab Angelo Maio editae, in: PG LXXXVII, parte II.

Panegyricus Anastasii Imperatoris, Graece tantum ab J. B. C. Anssio a Villoisone primum editus, Graece et Latine postea in *Collectione Byzantina*, Bonnae anno 1829 recusus, in: PG LXXXVII, parte III.

Prosper Tiro

In: *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII. ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Prudentius

Prudence, tome II, *Apotheosis (Traité de la nature de Dieu)*, *Hamartigenia (De l'origine du mal)*, texte établi et traduit par M. Lavarenne, deuxième édition, Paris 1961.

Prudence, tome III, *Psychomachie, Contre Symmaque*, texte établi et traduit par M. Lavarenne, troisième tirage revu, corrigé et augmenté par J. L. Charlet, Paris 1992.

Prudence, tome IV, *Le livre des couronnes (Peristephanon liber)*, *Dittochaeon, Épilogue*, texte établi et traduit par M. Lavarenne, deuxième tirage revu et corrigé, Paris 1963.

Quodvultdeus

Quodvultdeus, Livre des promesses et des prédictions de Dieu, introduction, texte latin, traduction et notes par René Braun, Paris 1964.

Rufinus Aquileiensis

Historia monachorum seu Liber de vitis patrum, in: PL XXI.

In: *Eusebius Werke*, zweiter Band, zweiter Teil, *Die Kirchengeschichte ...*, viz *Eusebius Caesarensis*.

Rutilius Namatianus

Rutilius Claudius Namatianus, De reditu suo sive Iter Gallicum, herausgegeben eingeleitet und erklärt von Ernst Doblhofer, erster Band, Heidelberg 1972.

Salvianus Massiliensis

Salvien de Marseille, Oeuvres, tome II, *Du gouvernement de Dieu*, introduction, texte critique, traduction et notes par Georges Lagarrigue, Paris 1975.

Scholia in Luciani Rhetorum praeceptem

Scholia in Lucianum, edidit Hugo Rabe, Lipsiae 1906.

Seneca Minor

L. Annaei Senecae Dialogorum libri duodecim, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit L. D. Reynolds, Oxonii 1988.

Sicco Polentonius

Sicconis Polentoni scriptorum illustrium Latinae linguae libri XVIII, edited by B. L. Ullman, Rome 1928.

Sidonius Apollinaris

Sidoine Apollinaire, tome II-III, *Lettres*, texte établi et traduit par André Loyen, Paris 1970.

Simplicius

Simplicii in Aristotelis De caelo commentaria, edidit I. L. Heiberg, Berolini 1894.

Simplicius, Commentaire sur le Manuel d'Épictète, tome I, chapitres I-XXIX, texte établi et traduit par Ilsetraut Hadot, Paris 2001.

Socrates Scholasticus

Sokrates, Kirchengeschichte, herausgegeben von Günther Christian Hansen, mit Beiträgen von Manja Širinjan, Berlin 1995.

Sophronius

Los Thaumata de Sofronio, contribucion al estudio de la incubatio cristiana por Natalio Fernández Marcos, Madrid 1975.

Sozomenus

Sozomenus, Kirchengeschichte, herausgegeben von Joseph Bidez, eingeleitet, zum Druck besorgt und mit Registern versehen von Günther Christian Hansen, Berlin 1960.

Statuta ecclesiae antiqua

MUNIER, CH., *Les statuta ecclesiae antiqua, édition, études critiques*, Paris 1960.

Stephanus Diaconus

Vita S. Stephani junioris, monachi et martyris, ex Bernardi de Montefalconis et Jacobi Lopini, Benedictinorum monachorum, *Analectis Graecis*, in: PG C.

Suda

Suidae Lexicon, edidit Ada Adler, Lipsiae 1928-38.

Suetonius

Suétone, Vies des douze Césars, texte établi et traduit par Henri Ailloud, Paris 1989-93.

Sulpicius Severus

Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin, introduction, texte et traduction, commentaire par Jacques Fontaine, Paris 1967-69.

Sulpicii Severi libri qui supersunt, recensuit et commentario critico instruxit Carolus Halm, Vindobonae 1866.

Symeon Magister ac Logothetes

Leonis Grammatici Chronographia, ex recognitione Immanuelis Bekkeri, accedit *Eustathii de capta Thessalonica liber*, Bonnae 1842.

Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon, recensuit Stephanus Wahlgren, Berolini et Novi Eboraci 2006.

Symeon Metaphrastes

Vitae Sanctorum, in: PG CXV.

Symmachus

Q. Aurelii Symmachi quae supersunt, edidit Otto Seeck, Berolini 1883.

Symmaque, Lettres, texte établi, traduit et commenté par Jean-Pierre Callu, Paris 1972-2002.

Synaxarion Aethiopicum

Le Synaxaire éthiopien, mois de Genbot, édition critique du texte éthiopien et traduction française par Gérard Colin, Turnhout 1997 [P^{Or} XLVII fasc. 3].

Synaxarion Arabicum Iacobitum (redactio coptica)

Le Synaxaire arabe jacobite (rédaction copte), II, *mois de Hatour et de Kihak*, texte arabe publié, traduit et annoté par René Basset, in: R. Graffin – F. Nau, *Patrologia Orientalis*, tomus tertius, Paris 1909.

Synesius Cyrenaecus

In: *Epistolographi Graeci*, recensuit recognovit adnotatione critica et indicibus instruxit Rudolphus Hercher, accedunt Francisci Boissonadii ad Synesium notae ineditae, Parisiis 1873.

LACOMBRADÉ, CH., *Le Discours sur la Royauté de Synésios de Cyrène à l'empereur Arcadius*, traduction nouvelle avec introduction, notes et commentaire, Paris 1951.

Synesii Cyrenensis opuscula, Nicolaus Terzaghi recensuit, Romae 1944.

Synésios de Cyrène, tome I, *Hymnes*, texte établi et traduit par Christian Lacombrade, Paris 1978.

Themistius

Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century. Select Orations of Themistius, translated with an introduction by Peter Heather and David Moncur, Liverpool 2001.

Themistii Orationes quae supersunt, recensuit H. Schenkl, opus consummavit G. Downey, volumen I, Lipsiae 1965.

Theodoretus Cyrrhensis

Théodoret de Cyr, Correspondance, introduction, texte critique, traduction et notes par Yvan Azéma, Paris 1955-65.

Théodoret de Cyr, L'histoire des moines de Syrie: Histoire philothée, Traité sur la charité, introduction, texte critique, traduction, notes et index par Pierre Canivet et Alice Leroy-Molinghen, Paris 1977-79.

Théodoret de Cyr, Thérapeutique des maladies helléniques, texte critique, introduction, traduction et notes de Pierre Canivet, Paris 1958.

Theodoret, Kirchengeschichte, herausgegeben von Léon Parmentier, zweite Auflage bearbeitet von Felix Scheidweiler, Berlin 1954.

Theodorus Lector

Theodoros Anagnostes, Kirchengeschichte, herausgegeben von Günther Christian Hansen, zweite durchgesehene Auflage, Berlin 1995.

Theophanes

Theophanis Chronographia, recensuit Carolus De Boor, Lipsiae 1883-85.

Theophanes Continuatus

In: *Theophanes Continuatus ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Theophylactus Simocatta

Theophylacti Simocattae Historiae, edidit Carolus de Boor, editionem correctiorem curavit
explicationibusque recentioribus adornavit Peter Wirth, Stutgardiae 1972.

Vergilius

P. Vergili Maronis opera, recogovit brevique adnotatione critica instruxit R. A. B. Mynors,
Oxonii 1990.

Victor Vitensis

*Victoris Vitensis Historia persecutionis Africanae provinciae sub Geiserico et Hunirico regibus
Wandalorum*, recensuit Carolus Halm, Berolini 1879.

Vigilius Tridentinus

Epistolae duae, ex Gallandii *Biblioth.*, in: *PL XIII*.

Vita Ioannis Lycopolitani

In: AMÉLINEAU, *Monuments pour servir a l'histoire de l'Égypte chrétienne ...*, viz *Anthologie a
sbírky fragmentů*.

Vita Isaacii

Vita auctore anonymo monasterii Dalmatorum, ex MS. Graeco Bibliothecae Vaticanae, in:
ASS Maii tomus VII.

Vita Moysis

In: AMÉLINEAU, *Monuments pour servir a l'histoire de l'Égypte chrétienne ...*, viz *Anthologie a
sbírky fragmentů*.

Vita Nicolai Sionitae

Hagios Nikolaos, Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche, Texte und Untersuchungen
von Gustav Anrich, Band I: *Die Texte*, Leipzig/Berlin 1913.

Vita Niconis Armeni

Acta S. Niconis ab abbate monasterii S. Niconis anno 1150 scripta, in: *PG CXIII*.

Vita Sancti Pachomii abbatis

Acta auctore supparis aevi monacho, ex MSS Graecis codicibus interprete P. Daniele
Cardono S. I., in: *ASS Maii* tomus III.

Vita Sancti Rabbulae

Stewards of the Poor. The Man of God, Rabbula, and Hiba in Fifth-Century Edessa, translations

and introductions by Robert Doran, Kalamazoo, Michigan 2006.

Vita Sancti Symeonis Stylitae iunioris

La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592), publiée par Paul van den Ven, Bruxelles 1962-70.

Vita Sinuthii Arabica

In: AMÉLINEAU, *Monuments pour servir a l'histoire de l'Égypte chrétienne ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Vita Symeonis Stylitae Syriaca

The Life of Simeon Stylites, translated by Frederick Lent, in *Journal of the American Oriental Society*, 35 (1915), str. 111-198.

Das Leben des heiligen Symeon Stylites, bearbeitet von Hans Lietzmann, mit einer deutschen Übersetzung der syrischen Lebensbeschreibung und der Briefe von Heinrich Hilgenfeld, Leipzig 1908.

Zacharias Mytilenaeus

Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta, II, interpretatus est E. W. Brooks, accedit fragmentum *Historiae ecclesiasticae Dionysii Telmahrensis*, Louvain 1953 [CSCO 88/Syr. 42].

In: *Aeneas Gazæus et Zacharias Mitylenaeus ...*, viz *Anthologie a sbírky fragmentů*.

Sévère, patriarche d'Antioche 512-518, textes syriaques publiés, traduits et annotés par M.-A. Kugener, première partie, *Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique*, in: R. Graffin – F. Nau, *Patrologia Orientalis*, tome deuxième, Paris 1907.

Vita Isaiae monachi auctore Zacharia Scholastico, interpretatus est E. W. Brooks, in: *Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum*, I, Parisiis/Lipsiae 1907 [CSCO/Syr., ser. 3, tom. 25, versio].

Zacharias Papa

Epistolae et Decreta, in: PL LXXXIX.

Zonaras

Ioannis Zonarae Epitomae historiarum libri XVIII, ex recensione Mauricii Pinderi, tomus III, libri XIII-XVIII, edidit Theodorus Büttner-Wobst, Bonnae 1897.

Zosimus

Zosime, Histoire nouvelle, texte établi et traduit par François Paschoud, Paris 1971-89.

Zosime, Histoire nouvelle, tome I (livres I et II), texte établi et traduit par François Paschoud, nouvelle édition, Paris 2000.

Zosimi comitis et exadvocati fisci Historia nova, edidit Ludovicus Mendelssohn, Lipsiae 1887.

Anthologie a sbírky fragmentů

- Aeneas Gazaeus et Zacharias Mitylenaeus, De immortalitate animae et mundi consummatione*, ad codices recensuit Barthii, Tarini, Ducaei, notas addidit Jo. Fr. Boissonade, accedit Aeneae interpretatio ab Ambrosio Camald. facta, Parisiis 1836.
- AMÉLINEAU, E., *Monuments pour servir a l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV^e, V^e, VI^e et VII^e siècles* [=Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire, tome quatrième], Paris 1888-95.
- BLOCKLEY, R. C., *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, Liverpool 1981-83.
- Chronica minora saec. IV. V. VI. VII.*, edidit Theodorus Mommsen, Berolini 1892-1898.
- De S. Almachio sive Telemacho martyre, Romae*, in: *ASS* Ianuarii tomus I.
- Douze récits byzantins sur Saint Jean Chrysostome*, publiés par François Halkin, Bruxelles 1977.
- Fl. Merobaudis reliquiae. Blossii Aemilii Dracontii Carmina. Eugenii Toletani episcopi Carmina et epistulae*, cum appendicula carminum spuriorum edidit Fridericus Vollmer, Berolini 1905.
- Fragmenta Historicorum Graecorum*, collegit, disposuit, notis et prolegomenis illustravit Carolus Müllerus, volumen IV, Parisiis 1868.
- Fragmenta Historicorum Graecorum*, collegit, disposuit, notis et prolegomenis illustravit Carolus Müllerus, volumen V, Parisiis 1873.
- Grammatici Latini*, ex recensione Henrici Keilii, vol. VII, *Scriptores de Orthographia*, Lipsiae 1880.
- Johannes von Gaza und Paulus Silentarius, Kunstbeschreibungen Justinianischer Zeit*, erklärt von Paul Friedländer, Leipzig und Berlin 1912.
- Panegyriques latins*, texte établi et traduit par Edouard Galletier, Paris 1949-55.
- Patricius, Eudocie, Optimus, Côme de Jérusalem, Centons Homériques (Homerocentra)*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par André-Louis Rey, Paris 1998.
- Philostratus and Eunapius, The Lives of the Sophist*, with an English translation by Wilmer Cave Wright, Cambridge, Massachusetts/London 1961.
- Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*, ex recognitione Immanuelis Bekkeri, Bonnae 1838.
- ZOEGA, G., *Catalogus codicum copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur*, Roma 1810.

Sbírky nálezů, papyrů a soubory archeologického materiálu

- L'Année épigraphique, revue des publications épigraphiques relatives à l'antiquité romaine*, année 1903, par R. Cagnat – M. Besnier, Paris 1904.
- L'Année épigraphique, revue des publications épigraphiques relatives à l'antiquité romaine*, année 1948, par Alfred Merlin, Paris 1949.
- CANARACHE, V. – ARICESCU, A. – BARBU, V. – RĂDULESCU, A., *Tezaurul de sculpturi de la Tomis*, Bucuresti 1963.
- Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, Nos 67001-67124, *Papyrus grecs d'époque byzantine*, par Jean Maspero, tome premier, Le Caire 1911.
- Corpus inscriptionum Graecarum*, edidit Augustus Boeckhius, Berolini 1828-1877.
- Corpus inscriptionum Latinarum*, Berolini 1862nn.
- Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, edidit Georgius Kaibel, Berolini 1878.
- Fouilles Franco-Suisses, Rapports, I, Qaşr-Qārūn/Dionysias 1948*, par J. Schwartz et H. Wild, Le Caire 1950.
- Inscriptiones Graecae*, Berolini 1873nn.
- Inscriptiones Italiae*, vol. XIII, *Fasti et elogia*, fasc. 2, *Fasti anni Numani et Iuliani, accedunt Ferialia, Menologica Rustica, Parapegmata*, curavit Atilius Degrassi, Roma 1963.
- Inscriptiones Latinae selectae*, edidit Hermannus Dessau, Berolini 1892-1916.
- Inscriptions latines de l'Algérie*, tome deuxième, *Inscriptions de la confédération cirtéenne, de Cuicul et de la Tribu des Suburbures*, recueillies par Stéphane Gsell, préparées par E. Albertini et J. Zeiller, publiées par H.-G. Pflaum, sous la direction de Louis Leschi, Paris 1957.
- Milet. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899*, herausgegeben von Theodor Wiegand, Band I, Heft 9, *Thermen und Palaestren* von Armin von Gerkan und Fritz Krischen, Berlin 1928.
- Olympia, Die Ergebnisse der von dem Deutschen Reich veranstalteten Ausgrabung*, Textband V, *Die Inschriften von Olympia*, bearbeitet von Wilhelm Dittenberger und Karl Purgold, Berlin 1896.
- Orientis Graeci Inscriptiones selectae. Supplementum Sylloges inscriptionum Graecarum*, edidit Wilhelmus Dittenberger, Lipsiae 1903-05.
- The Oxyrhynchus Papyri*, part XV, edited with translations and notes by Bernard P. Grenfell and Arthur S. Hunt, London 1922.
- ROUECHÉ, CH., *Aphrodisias in Late Antiquity: The Late Roman and Byzantine Inscriptions*, revised second edition, 2004, <<http://insaph.kcl.ac.uk/ala2004>>.

Sardis. Publications of the American Society for the Excavation of Sardis, volume VII, *Greek and Latin Inscriptions*, part I by W. H. Buckler and David M. Robinson, Leyden 1932.
Supplementum epigraphicum Graecum, moderantibus L. Robert, M. N. Tod, E. Ziebarth, redigendum curavit I. I. E. Hondius, volumen septimum, Lugduni Batavorum 1934.

Sekundární literatura

Příručky

CANFORA, L., *Dějiny řecké literatury*, přeložil kolektiv autorů pod vedením Dagmar Bartoňkové, Praha 2001.

DU CANGE, CH., *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis*, tomus secundus, Lugduni 1688.

VON CHRIST, W. – SCHMID, W. – STÄHLIN, O., *Geschichte der griechischen Literatur*, zweiter Teil, *Die nachklassische Periode der griechischen Literatur*, zweiter Band, München 1924.

A Greek-English Lexicon, compiled by Henry George Liddell and Robert Scott, revised and augmented throughout by Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie and with the cooperation of many scholars, with a revised supplement, Oxford 1996.

HUNGER, H., *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, München 1978.

JONES, A. H. M. – MARTINDALE, J. R. – MORRIS, J., *Prosopography of Later Roman Empire*, volume I, *A.D. 260-395*, Cambridge 1971.

KRUMBACHER, K., *Geschichte der Byzantinische Litteratur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527-1453)*, zweite Auflage bearbeitet unter Mitwirkung von A. Erhard und H. Gelzer, München 1897.

LESKY, A., *Geschichte der griechischen Literatur*, zweite, neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Bern/München 1963.

MARTINDALE, J. R., *Prosopography of Later Roman Empire*, volume II, *A.D. 395-527*, Cambridge 1980.

MARTINDALE, J. R., *Prosopography of Later Roman Empire*, volume III, *A.D. 527-641*, Cambridge 1992.

Oxford Dictionary of Byzantium, ed. Alexander P. Kazhdan, New York/Oxford 1991.

Oxford Latin Dictionary, Oxford 1968.

A Patristic Greek Lexicon, edited by G. W. H. Lampe, Oxford 1961.

SCHANZ, M. – HOSIUS, C. – KRÜGER, G., *Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, IV 2*, München 1920.

Literatura

AHRWEILER, H., *Sur la carrière de Photius avant son patriarcat*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 58 (1965), str. 348-363.

AIELLO, V., *Costantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro*, in Giorgio Bonamente – Franca Fusco (eds.), *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo: Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico, Macerata 18.-20. Dicembre 1990*, tomo I, Macerata 1992, str. 17-58.

ALFÖLDI, A., *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, translated by Harold Mattingly, Oxford 1948.

AMÉLINEAU, É., *Samuel de Qalamoun*, in *Revue de l'histoire des religions*, 15^{ème} année, 30 (1894), str. 1-47.

ANTONOPOULOS, P. T., *Petrus Patricius, Some Aspects in His Life and Career*, in *From Late Antiquity to Early Byzantium. Proceedings of the Byzantinological Symposium in the 16th International Eirene Conference*, edited by Vladimír Vavřínek, Praha 1985, str. 49-53.

ASMUS, R., *Pamphilius, ein byzantinischer Gelehrter und Staatsmann des 5. Jahrhunderts*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 22 (1913), str. 320-347.

BAKER, A. E., *Eunapius' Νέα Ἐκδοσις and Photius*, in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 29 (1988), str. 389-402.

BALDINI, A., *Eunapio, Olimpiodoro ed una tradizione occidentale post-Flaviana*, in *Rivista storica dell'antichità*, 28 (1998), str. 149-181.

BALDINI, A., *Ricerche sulla storia di Eunapio di Sardi. Problemi di storiografia tardopagana*, Bologna 1984.

BALDINI, A., *Un'ipotesi su una tradizione occidentale post-Flaviana*, in *Historiae-Augustae-Colloquium (Genevense)*, Nova series 7, Bari 1999, str. 13-31.

BALDWIN, B., *A Eustathian Source Disclosed*, in *American Journal of Philology*, 107 (1986), str. 424-425.

BALDWIN, B., *Malchus of Philadelphia*, in *Dumbarton Oaks Papers*, 31 (1977), str. 89-107.

BALDWIN, B., „Perses“: *A Mysterious Prefect in Eunapius*, in *Byzantion*, 46 (1976), str. 5-8.

BALDWIN, B., *Priscus of Panium*, in *Byzantion*, 50 (1980), str. 18-61.

BANCHICH, TH. M., *Eunapius and Arethas*, in *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 24 (1983), str. 181-184.

BANCHICH, TH. M., *Eunapius, Eustathius, and the Suda*, in *American Journal of Philology*, 109

- (1988), str. 223-225.
- BANCHICH, TH. M., *Eutropius, Eutychianus, and Eunapius' Vitae sophistarum*, in *Historia*, 49 (2000), str. 248-250.
- BARB, A. A., *The Survival of magic Arts*, in Arnaldo Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, str. 100-125.
- BARNARD, L. W., *L'intolleranza negli apologisti cristiani con speciale riguardo a Firmico Materno*, in *Cristianesimo nella storia*, 11 (1990), str. 505-521.
- BARNES, T. D., *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality* [=Cornell Studies in Classical Philology, vol. LVI], Ithaca/London 1998.
- BARNES, T. D., *Constans and Gratian in Rome*, in *Harvard Studies in Classical Philology*, 79 (1975), str. 325-333.
- BARNES, T. D., *Constantine's Prohibition of Pagan Sacrifice*, in *American Journal of Philology*, 105 (1984), str. 69-72.
- BARNES, T. D., *Porphyry Against the Christians: Date and Attribution of Fragments*, in *Journal of Theological Studies*, N.S. 24 (1973), str. 424-442.
- BARNES, T. D., *Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy*, in *Journal of Roman Studies*, 85 (1995), str. 135-147.
- BARNES, T. D., *The Historical Setting of Prudentius' Contra Symmachum*, in *American Journal of Philology*, 97 (1976), str. 373-386.
- BARNISH, S. J. B., *Religio in stagno: Nature, Divinity, and Christianisation of the Countryside in Late Antique Italy*, in *Journal of Early Christian Studies*, 9 (2001), str. 387-402.
- BAUMGARTEN, F., *Christodoros*, in *RE III* (1899), sl. 2450-2452.
- BEDNAŘÍKOVÁ, J., *Stěbování národů*, Praha 2003.
- BENKO, S., *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Leiden/New York 1993.
- BENNDORF, O., *Zur Ortskunde und Stadtgeschichte von Ephesos. Sonderdruck aus Forschungen in Ephesos, veröffentlicht von Österreichischen archäologischen Institute*, I, Wien 1905.
- BIRLEY, A. R., *The Historia Augusta and Pagan Historiography*, in *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.*, edited by Gabriele Marasco, Leiden/Boston 2003, str. 127-149.
- BLECKMANN, B., *Bemerkungen zu den Annales des Nicomachus Flavianus*, in *Historia*, 44 (1995), str. 83-99.
- BLECKMANN, B., *Die Reichskrise des III. Jahrhunderts in der spätantiken und byzantinischen Geschichtsschreibung. Untersuchungen zu den nachdionischen Quellen des Chronik des*

- Johannes Zonaras*, München 1992.
- BLECKMANN, B., *rec. Roberto, Ioannis Antiocheni Fragmenta ex Historia chronica*, in *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft*, 9 (2006), str. 1071-1075.
- BLEICKEN, J., *rec. Chastagnol, La préfecture urbaine*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung*, 80 (1963), str. 445-451.
- BLOCH, H., *A New Document of the Last Pagan Revival in the West, 393-394 A.D.*, in *Harvard Theological Review*, 38 (1945), str. 199-244.
- BLOCKLEY, R. C., *Ammianus Marcellinus. A Study of His Historiography and Political Thought*, Bruxelles 1975.
- BLOCKLEY, R. C., *The Development of Greek Historiography: Priscus, Malchus, Candidus*, in *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.*, edited by Gabriele Marasco, Leiden/Boston 2003, str. 289-315.
- BLOCKLEY, R. C., *The Ending of Eunapius' History*, in *Antichthon*, 14 (1980), str. 170-176.
- BLUMENTHAL, H. J., *529 and Its Sequel: What Happened to the Academy?*, in *Byzantion*, 48 (1978), str. 369-385.
- DE BOOR, C., *Die νέα ἔκδοσις des Eunapios*, in *Rheinisches Museum*, 47 (1892), str. 321-323.
- DE BOOR, C., *Suidas und die Konstantinische Excerptsammlung I.*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 21 (1912), str. 381-424.
- DE BOOR, C., *Suidas und die Konstantinische Excerptsammlung II.*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 23 (1914/19), str. 1-127.
- BRATKE, E., *Das Schicksal der Handschriften in Rodosto bei Konstantinopel*, in *Theologisches Literaturblatt*, 15 (1894), sl. 65-67.
- BREEBAART, A. B., *Eunapius of Sardes and the Writing of History*, in *Mnemosyne*, 32 (1979), str. 360-375.
- BREGMAN, J., *Synesius of Cyrene, Philosopher-Bishop*, Berkeley/Los Angeles/London 1982.
- BROCK, S., *A Syriac Collection of Prophecies of the Pagan Philosophers*, in *Orientalia Lovaniensia periodica*, 14 (1983), str. 203-246.
- BROWN, P. R. L., *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy*, in *Journal of Roman Studies*, 51 (1961), str. 1-11.
- BROWN, P. R. L., *Augustine of Hippo*, London 1967.
- BRUGGISSER, PH., *Libanios, Symmaque et son père Avianius. Culture littéraire dans les cercles païens tardifs*, in *Ancient Society*, 21 (1990), str. 17-31.
- BUCK, D. F., *Did Sozomen Use Eunapius' Histories?*, in *Museum Helveticum*, 56 (1999), str. 15-25.

- BUCK, D. F., *On Two Lacunae in Zosimus' New History*, in *Classical Quarterly*, N.S. 49 (1999), str. 342-344.
- BUCK, D. F., *The Reign of Arcadius in Eunapius' Histories*, in *Byzantion*, 68 (1998), str. 15-46.
- BURGESS, R. W., *A Common Source for Jerome, Eutropius, Festus, Ammianus, and the Epitome de Caesaribus between 358 and 378, Along with Further Thoughts on the Date and Nature of the Kaisergeschichte*, in *Classical Philology*, 100 (2005), str. 166-192.
- BURGESS, R. W., rec. Marasco (ed.), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity*, in *Bryn Mawr Classical Review*, 2004.03.49, <<http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/2004/2004-03-49.html>>.
- BURIAN, J., *Konfrontace minulosti a přítomnosti v pozdněantickém dějepisectví III. Historia Augusta*, in *Zprávy Jednoty klasických filologů – Auriga*, 44 (2002), str. 14-24.
- BURY, J. B., *A History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene (395 A.D.-800 A.D.)*, London 1889.
- BURY, J. B., *History of the Later Roman Empire. From Theodosius I. to the Death of Justinian*, London 1923.
- CALLU, J.-P., *D'Evagre à l'Histoire Auguste*, in *Historiae-Augustae-Colloquium (Genevense)*, Nova series 2, Bari 1994, str. 71-87.
- CALLU, J.-P., *En amont de l'Histoire Auguste, 357-387 (Notes sur quelques réflexes politico-culturels de la génération de Symmaque)*, in *Historiae-Augustae-Colloquium (Genevense)*, Nova series 7, Bari 1999, str. 87-107.
- CAMERON, A. D. E., *A New Fragment of Eunapius*, in *Classical Review*, N.S. 17 (1967), str. 10-11.
- CAMERON, A. D. E., *Avienus or Avienius?*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 108 (1995), str. 252-262.
- CAMERON, A. D. E., *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford 1970.
- CAMERON, A. D. E., *Macrobius, Avienus, and Avianus*, in *Classical Quarterly*, N.S. 17 (1967), str. 385-399.
- CAMERON, A. D. E., *Paganism and Literature in Late Fourth Century Rome*, in *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en occident [=Entretiens sur l'antiquité classique, 23]*, Vandœvres/Geneve 1976, str. 1-40.
- CAMERON, A. D. E., *Palladas and Christian Polemic*, in *Journal of Roman Studies*, 55 (1965), str. 17-30.
- CAMERON, A. D. E., rec. Roberto, *Ioannis Antiocheni Fragmenta ex Historia chronica*, in *Bryn Mawr Classical Review*, 2006.07.37, <<http://bmcr.brynmawr.edu/2006/2006-07-37>>.

37.html>.

- CAMERON, A. D. E., *rec. Straub, Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike; Historia-Augusta-Colloquium Bonn 1963; Atti del Colloquio Patavino sulla Historia Augusta*, in *Journal of Roman Studies*, 55 (1965) str. 240-250.
- CAMERON, A. D. E., *The Date and Identity of Macrobius*, in *Journal of Roman Studies*, 56 (1966), str. 25-38.
- CAMERON, A. D. E., *The Date of Zosimus' New History*, in *Philologus*, 113 (1969), str. 106-110.
- CAMERON, A. D. E., *The Empress and the Poet: Paganism and Politics at the Court of Theodosius II*, in *Yale Classical Studies*, 27 (1982), str. 217-289.
- CAMERON, A. D. E., *The End of the Ancient Universities*, in *Cahiers d'histoire mondiale*, 10 (1967), str. 653-673.
- CAMERON, A. D. E., *The Last Days of the Academy at Athens*, in *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 195 (1969), str. 7-29.
- CAMERON, A. D. E., *The Last Pagans of Rome*, in *The Transformations of Urbs Roma in Late Antiquity* [= *Journal of Roman Archaeology*, Suppl. 33], Porstmouth 1999, str. 109-121.
- CAMERON, A. D. E., *The Roman Friends of Ammianus*, in *Journal of Roman Studies*, 54 (1964), str. 15-28.
- CAMERON, A. D. E., *Theodosius the Great and the Regency of Stilico*, in *Harvard Studies in Classical Philology*, 73 (1969), str. 247-280.
- CAMERON, A. D. E., *Wandering Poets: A Literary Movement in Byzantine Egypt*, in *Historia*, 14 (1965), str. 470-509.
- CAMERON, A. D. E. – LONG, J., *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Berkeley/Los Angeles/Oxford 1993.
- CAMERON, AV. – CAMERON, A. D. E., *Christianity and Tradition in the Historiography of the Late Empire*, in *Classical Quarterly*, N.S. 14 (1964), str. 316-328.
- VON CAMPENHAUSEN, H., *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitik*, Berlin/Leipzig 1929.
- CATAUDELLA, M. R., «*Aurum pro aere*» *nella politica di Costantino*, in Giorgio Bonamente – Franca Fusco (eds.), *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo: Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico, Macerata 18.-20. Dicembre 1990*, tomo I, Macerata 1992, str. 283-297.
- CATAUDELLA, M. R., *Historiography in the East*, in *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.*, edited by Gabriele Marasco,

- Leiden/Boston 2003, str. 391-447.
- CHALMERS, W. R., *The ΝΕΑ ΕΚΛΟΣΙΣ of Eunapius' Histories*, in *Classical Quarterly*, 3 (1953), str. 165-170.
- CHARANIS, P., *Church and State in the Later Roman Empire. The Religious Policy of Anastasius the First, 491-518*, Thessaloniki 21974.
- CHASTAGNOL, A., *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris 1960.
- CHASTAGNOL, A., *La restauration du temple d'Isis au Portus Romae sous le règne de Gratien*, in *Hommages à Marcel Renard II*, éditées par Jacqueline Bibauw, Bruxelles 1969 [=Collection Latomus, volume 102], str. 135-144.
- CHASTAGNOL, A., *Les Fastes de la Préfecture de Rome au Bas-Empire*, Paris 1962.
- CHRISTENSEN, T., *Rufinus of Aquileia and the Historia Ecclesiastica, Lib. VIII-IX, of Eusebius*, Copenhagen 1989.
- CHUVIN, P., *A Chronicle of the Last Pagans*, translated by B. A. Archer, Cambridge, Massachusetts/London 1990.
- CLARK, A. C., *The Reappearance of the Texts of the Classics*, read before the Bibliographical Society, 21 February 1921, <http://www.tertullian.org/articles/clark_reappearance.htm>.
- CLAUSS, M., *Konstantin Veliký. Římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*, přeložil Vlastimil Drbal, Praha 2005 [orig. München 2001].
- CONSTANTELOS, D. J., *Paganism and the State in the Age of Justinian*, in *Catholic Historical Review*, 50 (1964/65), str. 372-380.
- CORCORAN, S., *After Krüger: Observations on Some Additional or Revised Justinian Code Headings and Subscripts*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung*, 126 (2009), str. 423-439.
- CORCORAN, S., *Anastasius, Justinian, and the Pagans: A Tale of Two Law Codes and a Papyrus*, in *Journal of Late Antiquity*, 2 (2009), str. 183-208.
- CORSARO, F., *L'Apokritico di Macario di Magnesia e le Sacre Scritture*, in *Nuovo Didaskaleion*, 7 (1957), str. 1-24.
- COŞKUN, A., *Virius Nicomachus Flavianus, der Praefectus und Consul des Carmen contra paganos*, in *Vigiliae chrisitanae*, 57 (2004), str. 152-178.
- COURCELLE, P., *Anti-Christian Arguments and Christian Platonism from Arnobius to St. Ambrose*, in Arnaldo Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, str. 151-192.
- COURCELLE, P., *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris 1948.

Seznam literatury

- COURCELLE, P., *Les lettres grecques en occident. De Macrobe a Cassiodore*, Paris 1948.
- CRAWFORD, J. R., *De Bruma et Brumalibus festis*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 23 (1914/19), str. 365-396.
- CROKE, B., *The Editing of Symmachus' Letters to Eugenius and Arbogast*, in *Latomus*, 35 (1976), str. 533-549.
- CUMONT, F., *After Life in Roman Paganism*, New Haven/London 1922.
- CUMONT, F., *Gallos* 5, in *RE VII* (1910), sl. 674-682.
- CUMONT, F., *La triple commémoration des mortes*, in *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions & belles-lettres*, 1918, str. 278-294.
- CUMONT, F., *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra publiés avec une introduction critique*, Bruxelles 1896-99.
- ČEŠKA, J., *Konfrontace minulosti a přítomnosti v pozdněřímském dějepisectví: IV. Ammianus Marcellinus*, in *Zprávy Jednoty klasických filologů – Auriga*, 45 (2003), str. 35-44.
- ČEŠKA, J., *Poslední vzepětí antiky v díle Ammiana Marcellina*, in *Ammianus Marcellinus, Dějiny římské říše za soumraku antiky*, přeložil Josef Češka, Praha 2002, str. 7-29.
- ČEŠKA, J., *Římský stát a katolická církev ve IV. století*, Brno 1983.
- ČEŠKA, J., *Výmluvný svědek pozdní antiky*, in *Ammianus Marcellinus, Soumrak římské říše*, přeložil Josef Češka, Praha 1975, str. 7-17.
- DAMSHOLT, T., *Das Zeitalter des Zosimos. Euagrius, Eustathios und die Aufhebung des Chrysargyron*, in *Analecta Romana Instituti Danici*, 8 (1977), str. 89-102.
- DE LABRIOLLE, P., *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, Paris 1934.
- DEICHMANN, F., *Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern*, in *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 54 (1939), str. 105-136.
- DEMOUGEOT, É., *De l'unité a la division de l'empire romain, 395-410. Essai sur le gouvernement impérial*, Paris 1951.
- DEMOUGEOT, É., *Saint Jérôme, les Oracles Sibyllins et Stilicon*, in *Revue des études anciennes*, 54 (1952), str. 83-92.
- DEMOUGEOT, É., *Sur les lois du 15 novembre 407*, in *Revue historique de droit français et étranger*, 4^{ème} sér., 28 (1950), str. 403-412.
- DEVORE, G. M., *Walking Tours of Ancient Rome: A Secular Guidebook to the Eternal City*, 2008.
- DI MAIO, M., *The Antiochene Connection. Zonaras, Ammianus Marcellinus, and John of Antioch on the Reigns of the Emperors Constantius II. and Julian*, in *Byzantion*, 50 (1980),

str. 158-185.

- DIGESER, E. D., *Lactantius, Porphyry, and the Debate over Religious Toleration*, in *Journal of Roman Studies*, 88 (1998), str. 129-146.
- DIGESER, E. D., *Porphyry, Julian, or Hierokles? The Anonymous Hellene in Makarios Magnēs' Apocriticus*, in *Journal of Theological Studies*, N.S. 53 (2002), str. 466-502.
- DILL, S., *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*, Cleveland/New York 1962 (repr. from the Second Edition [1899]).
- DIMITROV, D. Y., *Synesius of Cyrene and the Christian Neoplatonism: Patterns of Religious and Cultural Symbiosis*, in Mostafa El-Abadi – Omnia Mounir Fathallah (eds.), *What happened to the ancient library of Alexandria?*, Leiden/Boston 2008, str. 149-170.
- DODDS, E. R., *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*, přeložil Martin Pokorný, Praha 1997 [orig. Cambridge 21994].
- DÖLGER, F. J., *Die Ehrfurchtsbezeugung beim Durchgang zwischen heidnischem Altar und Christlicher Kirche. Arianische Gewissensbetäubung in der Spätantike*, in *Antike und Christentum*, 6 (1950), str. 69-70.
- DOSTÁLOVÁ, R., *Byzantská vzdělanost*, Praha 1990.
- DOWNNEY, G., *Justinian's View of Christianity and the Greek Classics*, in *Anglican Theological Review*, 40 (1958), str. 13-22.
- DRAKE, H. A., *rec. Barnes, Constantine and Eusebius*, in *American Journal of Philology*, 103 (1982), str. 462-466.
- DUSSAUD, R., *Histoire et religion des Nošarīs*, Paris 1900.
- DUVAL, Y.-M., *Les aurea fulmina des Alpes Juliennes: Le rôle des statues divines dans les lieux stratégiques*, in Rajko Bratož (ed.), *Westillyricum und Nordostitalien in der spätrömischer Zeit*, Ljubljana 1996, str. 95-108.
- DZIELSKA, M., *Learned Women in the Alexandrian Scholarship and Society of Late Hellenism*, in Mostafa El-Abadi – Omnia Mounir Fathallah (eds.), *What happened to the ancient library of Alexandria?*, Leiden/Boston 2008, str. 129-147.
- ECKMANN, A., *Pagan Religion in Roman Africa at the Turn of the 4th Century as Reflected in the Letters of St. Augustine*, in *Paganism in the Later Roman Empire and in Byzanzium* [=Byzantina et Slavica Cracoviensia, I], ed. Maciej Salamon, Cracow 1991, str. 61-78.
- ENGELHARDT, I., *Mission und Politik in Byzanz. Ein Beitrag zur Strukturanalyse byzantinischer Mission zur Zeit Justins und Justinians*, München 1974.
- ENBLIN, W., *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius*, München 1953.
- ENBLIN, W., *Marcellinus* 25, in *RE* XIV (1930), sl. 1446-1448.

- ENBLIN, W., *Maximinus und sein Begleiter, der Historiker Priskos*, in *Byzantinische und Neugriechische Jahrbücher*, 5 (1926/27), str. 1-9.
- ENBLIN, W., *Troilos* 3, in *RE₂ VII* (1939), sl. 615-616.
- ERMAN, A., *Ein koptischer Zauberer*, in *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, 33 (1895), str. 43-46.
- ERMAN, A., *Heidnisches bei den Kopten*, in *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, 33 (1895), str. 47-51.
- ERMAN, A., *Zauberspruch für einen Hund*, in *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, 33 (1895), str. 133-135.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N., *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Versions of the Bible*, second revised and expanded Spanish edition translated by W. G. E. Watson, Leiden/Boston/Köln 2000.
- FLAMANT, J., *Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du IV^e siècle*, Leiden 1977.
- FLAMANT, J., *Macrobius* 1, in *Neue Pauly*, Bd. 7 (1999), sl. 627-630.
- FOWDEN, G., *Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A.D. 320-435*, in *Journal of Theological Studies*, 29 (1978), str. 53-78.
- FOWDEN, G., *The Last Days of Constantine: Oppositional Versions and Their Influence*, in *Journal of Roman Studies*, 84 (1994), str. 146-170.
- FOWDEN, G., *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*, in *Journal of Hellenic Studies*, 102 (1982), str. 33-59.
- FRANTZ, A., *From Paganism to Christianity in the Temples of Athens*, in *Dumbarton Oaks Papers*, 19 (1965), str. 187-205.
- FRANTZ, A., *Herculius in Athens: Pagan or Christian?*, in *Akten des VII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie, Trier 5-11 September 1965* [= *Studi di antichità cristiana XXVII*], Città del Vaticano/Berlin, str. 527-560.
- FRANTZ, A., *Pagan Philosophers in Christian Athens*, in *Proceedings of the American Philosophical Society*, 119 (1975), str. 29-38.
- FROLÍKOVÁ, A., *Rané křesťanství očima pohanů (Svědectví řecky a latinsky píšících autorů 1.-2. století)*, H&H 1992.
- FUHRMANN, M., *Macrobius und Ambrosius*, in *Philologus*, 107 (1963), str. 301-308.
- FUNKE, H., *Majestäts- und Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 10 (1967), str. 145-175.
- GALATÍK, J., *Zázračný děšť Marca Aurelia*, in *21. století*, 2004, č. 12 (prosinec), str. 46-49.
- GAUDEMET, J., *La législation anti-païenne de Constantin à Justinien*, in *Cristianesimo nella storia*,

- 11 (1990), str. 449-468.
- GEFFCKEN, J., *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg 1920.
- GEFFCKEN, J., *Religionsgeschichtliches in der Historia Augusta*, in *Hermes*, 55 (1920), str. 279-295.
- GEFFCKEN, J., *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig und Berlin 1907.
- GEORGII, H., *Zur Bestimmung der Zeit des Servius*, in *Philologus*, 71 (1912), str. 518-526.
- GIBBON, E., *Decline and Fall of the Roman Empire*, edited in seven volumes with introduction, notes, appendices, and index by J. B. Bury, vol. III, London/New York 1897.
- GLOVER, T. R., *Life and Letters in the Fourth Century*, Cambridge 1901.
- GLUCKER, J., *Antiochus and the Late Academy* [=Hypomnemata, Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben, Heft 56], Göttingen 1978.
- GOFFART, W., *Zosimus, The First Historian of Rome's Fall*, in *American Historical Review*, 76 (1971), str. 412-441.
- GOULET, R., *Porphyre et Macaire de Magnésie*, in *Studia Patristica*, Vol. XV, Berlin 1984, Part I, str. 448-452.
- GOULET, R., *Prohérésius le païen et quelques remarques sur la chronologie d'Eunape de Sardes*, in *Antiquité tardive*, 8 (2000), str. 209-222.
- GOULET, R., *Sur la chronologie de la vie et des oeuvres d'Eunape de Sardes*, in *Journal of Hellenic Studies*, 100 (1980), str. 60-72.
- GRAINDOR, P., *Chronologie des archontes athéniens sous l'Empire*, Bruxelles 1922.
- GRASMÜCK, E. L., *Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit* [=Bonner historische Forschungen, Band 22], Bonn 1964.
- GRELLE, F., *Il titolo De paganis sacrificiis et templis nel Codice di Giustiniano*, in *Vetera Christianorum*, 39 (2002), str. 61-67.
- GROAG, E., *Die Reichsbeamten von Achaia in spätrömischer Zeit* [=Dissertationes Pannonicae Musei nationalis Hungarici, Ser. I, Gasc. 14], Budapest 1946.
- GRÜNEWALD, TH., *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom? Zur postumen Rehabilitation des Virius Nicomachus Flavianus*, in *Historia*, 41 (1992), str. 462-487.
- GRÜTZMACHER, G., *Synesios von Kyrene, ein Charakterbild aus dem Untergang des Hellenentums*, Leipzig 1913.
- GUDEMAN, A., *Ioannes 21*, in *RE IX* (1916), sl. 1764-1793.
- GUEY, J., *Flavien Nicomaque et Leptis Magna*, in *Revue des études anciennes*, 52 (1950), str. 77-89.

- GUTAS, D., *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*, London/New York 1998.
- HAAS, CH., *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore 2006.
- VON HAEHLING, R., *Damascius und die heidnische Opposition im 5. Jahrhundert nach Christus*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 23 (1980), str. 82-95.
- VON HAEHLING, R., *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie (324-450 bzw. 455 n. Chr.)* [= *Antiquitas*, Reihe 3, Band 23], Bonn 1978.
- VON HAEHLING, R., *Heiden im griechischen Osten des 5. Jahrhunderts nach Christus*, in *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 77 (1982), str. 52-85.
- HAGER, J., *The Basilica of Summer Snows*, <<http://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=5814>>.
- HAINTHALER, T., *John Philoponus, Philosopher and Theologian in Alexandria*, in Aloys Grillmeier SJ – Theresia Hainthaler, translator O. C. Dean, *Christ in Christian Tradition*, Volume 2, *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*, part four, *The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*, London/Louisville 1996, str. 107-146.
- HALDON, J. F., *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*, revised edition, Cambridge 1997.
- AF HÄLLSTRÖM, G., *The Closing of the Neoplatonic School in A.D. 529: An Additional Aspect*, in *Post Herulian Athens. Aspects of Life and Culture in Athens A.D. 267-529*, edited by Paavo Castrén, Helsinki 1994 [= *Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens*, vol. I], str. 141-160.
- HANSON, R. P. C., *The Transformation of Pagan Temples into Churches in the Early Christian Centuries*, in *Journal of Semitic Studies*, 23 (1978), str. 257-267.
- HARL, K. W., *Sacrifice and Pagan Belief in Fifth- and Sixth-Century Byzantium*, in *Past & Present*, 128 (1990), str. 7-27.
- HARRIES, J., *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge 2001.
- HARRIES, J., *Sozomen and Eusebius: the Lawyer as Church Historian in the Fifth Century*, in C. Holdsworth – T. P. Wiseman (eds.), *The Inheritance of Historiography 350-900* [= *Exeter Studies in History*, XII], Exeter 1986, str. 45-52.
- HEDRICK, CH. W., *History and Silence. Purge and Rehabilitation of Memory in Late Antiquity*, Austin 2000.

- HEMMERDINGER, B., *Les «notices et extraits» des bibliothèques de Bagdad par Photius*, in *Revue des études grecques*, 69 (1956), str. 101-103.
- HERTZBERG, G. F., *Die Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Römer, nach der Quellen dargestellt, dritter Theil, Von Septimius Severus bis auf Justinian I.* [=Der Untergang des Hellenismus und die Universität Athen], Halle 1875.
- HOLUM, K. G., *Pulcheria's Crusade and the Ideology of Imperial Victory*, in *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 18 (1977), str. 153-172.
- HOŠEK, R., *Locorum ad historiam aevi recentioris antiquitatis classicae spectantium explanationes tres*, in *Acta Universitatis Carolinae philologica – Graecolatina Pragensia*, 20 (2004), str. 69-72.
- HUME, D., *Přirozené dějiny náboženství a Rozmluvy o náboženství přirozeném*, přeložil J. Škola, Praha 1900.
- IRMSCHER, J., *Paganismus im Justinianischen Reich*, in *Klio*, 63 (1981), str. 683-688.
- JOHNSON, A. P., *Ethnicity and Argument in Eusebius' Praeparatio Evangelica*, Oxford 2006.
- JOKISCH, B., *Islamic Imperial Law. Harun Al-Rashid's Codification Project*, Berlin 2007.
- JOLY, R., *Saint Augustin et l'intolerance religieuse*, in *Revue belge de philologie et d'histoire*, 33 (1955), str. 263-294.
- JONES, A. H. M., *The Later Roman Empire 284-602. A Social, Economic and Administrative Survey*, Oxford 1964.
- JONKERS, E. J., *Die Konzille und einige Formen alten Volksglaubens im fünften und sechsten Jahrhundert*, in *Vigiliae christianae*, 22 (1968), str. 49-53.
- KAEGI, W. E., *Byzantium and the Decline of Rome*, Princeton 1968.
- KAEGI, W. E., *The Fifth-Century Twilight of Byzantine Paganism*, in *Classica et mediaevalia*, 27 (1966), str. 243-275.
- KAHLOS, M., *Vettius Agorius Praetextatus. A Senatorial Life in Between* [=Acta Instituti Romani Finlandiae, vol. XXVI], Rome 2002.
- KAZHDAN, A. P., *Choirosphaktes, Leo*, in *ODB*, vol. 1, str. 425-426.
- KAZHDAN, A. P. – TALBOT, A. M., *Paganism*, in *ODB*, vol. 3, str. 1551-1552.
- KEYDELL, R., *Musaïos 2*, in *RE XVI* (1933), sl. 767-769.
- KEYDELL, R., *Nonnos 15*, in *RE XVII* (1936), sl. 904-920.
- KING, N. Q., *The Theodosian Code as a Source for the Religious Policies of the First Byzantine Emperors*, in *Nottingham Mediaeval Studies*, 6 (1962), str. 12-17.
- LANA, I., *Rutilio Namaziano*, Torino 1961.
- LANCIANI, R., *Ancient Rome in the Light of Recent Discoveries*, Boston/New York 1898.

- LAQUEUR, R., *Malchos*, in *RE* XIV (1928), sl. 851-857.
- VON LASAULX, E., *Der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christlichen Kaiser*, München 1854.
- LATTE, K., *Römische Religionsgeschichte*, München 1960.
- LE GALL, J., *Jupiter et les grands cols des Alpes Occidentales*, in *Actes du Colloque international sur les Cols des Alpes: Antiquité et Moyen-âge, Bourg-en-Bresse, 1969*, éd. R. Chevallier, 1971, str. 171-178.
- LEE, A. D., *Pagans and Christians in Late Antiquity: a Sourcebook*, London/New York 2000.
- LEMERLE, P., *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*, Paris 1971.
- LENDERING, J., stručný životopis Synesia z Kyrény, <http://www.livius.org/su-sz/synesium/synesium_cyrene.html>.
- LEPPIN, H., *Church Historians (I): Socrates, Sozomenus & Theodoretus*, in *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.*, edited by Gabriele Marasco, Leiden/Boston 2003, str. 219-254.
- LEPPIN, H., *Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret*, Göttingen 1996.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G., *Pagan Historiography and the Decline of the Empire*, in *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.*, edited by Gabriele Marasco, Leiden/Boston 2003, str. 177-218.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G., *rec. Bregman, Synesius of Cyrene*, in *Journal of Hellenic Studies*, 104 (1984), str. 222-223.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G., *The Decline and Fall of the Roman City*, Oxford 2003.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G., *Why Did Synesius Become Bishop of Ptolemais?*, in *Byzantion*, 56 (1986), str. 180-195.
- LIÉNARD, E., *Un courtisan de Théodose*, in *Revue belge de philologie et d'histoire*, 13 (1934), str. 57-82.
- LINDSAY, T. M., *The Triumph of Christianity*, in *Cambridge Medieval History*, Vol. I, Cambridge 1957, str. 87-117.
- LINDSTAM, S., *Georgii Lacapeni epistulae X priores cum epimerismis editae: Commentatio academica*, Uppsala 1910.
- LIPPOLD, A., *Herrscherideal und Traditionsverbundenheit im Panegyricus des Pacatus*, in *Historia*, 17 (1968), str. 228-250.
- LIPPOLD, A., *Theodosius I.*, in *RE*, Supplbd. XIII (1973), sl. 837-961.

- LIPPOLD, A., *Theodosius II.*, in *RE*, Supplbd. XIII (1973), sl. 961-1044.
- LITSAS, F. K., *Choricus of Gaza and His Descriptions of Festivals at Gaza*, in *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 32/3 (1982) [=XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, Wien, 4.-9. Oktober 1981. Akten II/3], str. 427-436.
- LOMMATZSCH, E., *Litterarische Bewegungen in Rom im vierten und fünften Jahrhundert n. Chr.*, in *Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte*, 15 (1904), str. 177-192.
- LONG, J., "Kill All the Dogs!" or "Apollonius says!": *Two Stories Against Punitive Violence*, in Drake, H. A. (ed.), *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices*, Aldershot/Burlington 2006, str. 225-234.
- LOT, F., *La fin du monde antique et le début du moyen âge*, édition revue et corrigée, avec des notes additionnelles, Paris 1951.
- MAAS, P., *rec. Przychocki, De Menandri comici codice in Patriarchali bibliotheca Constantinopolitana olim asservato*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 38 (1938), str. 409-412.
- MACCOULL, L. S. B., *Menas and Thomas: Notes on the Dialogus de scientia politica*, in *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 46 (2006), str. 301-313.
- MALUNOWICZ, L., *De ara Victoriae in curia Romana quomodo certatum sit*, Wilno 1937.
- MANGANARO, G., *Il contorniato erculeo di Anthemio*, in *Annali dell'Istituto di numismatica*, 5-6 (1958-59), str. 73-77.
- MARASCO, G., *Church Historians (II): Philostorgius and Gelasius*, in *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.*, edited by Gabriele Marasco, Leiden/Boston 2003, str. 257-288.
- MARIEV, S., *Neues zur „Johanneischen Frage“?*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 99 (2006), str. 535-549.
- MARKSCHIES, CH., *Mezi dvěma světy. Dějiny antického křesťanství*, přeložila Kateřina Rynešová, Praha 2005 [orig. Frankfurt am Main 1997].
- MARROU, H. I., *La „conversion“ de Synésius*, in *Revue des études grecques*, 65 (1952), str. 474-484.
- MARROU, H. I., *Synésius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism*, in Arnaldo Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, str. 126-150.
- MARTROYE, F., *La répression de la magie et le culte des gentils au IV^e siècle*, in *Revue historique de droit français et étranger*, 4^{ème} sér., 9 (1930), str. 669-701.
- MATHISEN, R., *The Christianization of the Late Roman Senatorial Order: Circumstances and Scholarship*, in *International Journal of the Classical Tradition*, 9 (2002), str. 257-278.

- MATTHEWS, J. F., *Anicius Manlius Severinus Boethius*, in *Boethius. His Life, Thought and Influence*, edited by Margaret Gibson, Oxford 1981, str. 15-43.
- MATTHEWS, J. F., *Symmachus and the Oriental Cults*, in *Journal of Roman Studies*, 63 (1973), str. 175-195.
- MATTHEWS, J. F., *The Letters of Symmachus*, in J. Binns (ed.), *Latin Literature of the Fourth Century*, London 1974, str. 58-99.
- MATTHEWS, J. F., *Western Aristocracies and Imperial Court A.D. 364-425*, Oxford 1975.
- MAX, G. E., *Political Intrigue during the Reigns of the Western Roman Emperors Avitus and Majorian*, in *Historia*, 28 (1979), str. 225-237.
- MAZZARINO, S., *La politica religiosa di Stilicone*, in *Rendiconti dell'Istituto Lombardo, classe di lettere, scienze morali e storiche*, 71 (1937/38), str. 235-262.
- MCGEACHY JR., J. A., *The Editing of the Letters of Symmachus*, in *Classical Philology*, 44 (1949), str. 222-229.
- MCLYNN, N. B., *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley 1994.
- METZGER, B. M., *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Oxford 1997
- MOFFATT, A., *Science Teachers in the Early Byzantine Empire: Some Statistics*, in *Byzantinoslavica*, 34 (1973), str. 15-18.
- MOLLWEIDE, R., *Die Entstehung der Ciceroexcerpte des Hadoard und ihre Bedeutung für die Textkritik*, in *Wiener Studien*, 33 (1911), str. 274-292.
- MOMIGLIANO, A., *Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A.D.*, in Arnaldo Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, str. 79-99.
- MOMIGLIANO, A., *Polybius between the English and the Turks*, in Arnaldo Momigliano, *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, tomo primo, Roma 1980, str. 125-141.
- MOMMSEN, TH., *Epistula de Romanorum prodigiis ad Ottonem Jabnium*, in Theodor Mommsen, *Gesammelte Schriften*, siebenter Band, *Philologische Schriften*, Berlin 1909, str. 168-174.
- MORAVCSIK, G., *Byzantinoturcica, I, Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker*, zweite durchgearbeitete Auflage, Berlin 1958.
- MOUCHOVÁ, B., *Další konvertita 4. století, rec. Anne-Marie Turcan-Verkerk, Un poète latin chrétien redécouvert*, in *Zprávy Jednoty klasických filologů – Auriga*, 48 (2006), str. 138-144.

- DE MONTFAUCON, B., *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova*, tomus secundus, Paris 1739.
- NEANDER, A. – TORREY, J., *General History of the Christian Religion and Church*, from the German of Dr. Augustus Neander, translated from the second and improved edition by Joseph Torrey, Volume III, Edinburgh 1852.
- NOETHLICH, K. L., *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden. Diss. Universität zu Köln*, Köln 1971.
- NOETHLICH, K. L., *Heidenverfolgung*, in *RAC* XIII (1986), sl. 1149-1190.
- NOGARA, A., *Note sulla composizione e la struttura della Biblioteca di Fozio, patriarca di Costantinopoli I*, in *Aevum*, 49 (1975), str. 213-242.
- NORWICH, J. J., *Byzantium: The Early Centuries*, London 1990.
- O'DONNELL, J. J., *The Career of Virius Nicomachus Flavianus*, in *Phoenix*, 32 (1978), str. 129-143.
- O'DONNELL, J. J., *The Demise of Paganism*, in *Traditio*, 35 (1979), str. 45-88.
- O'MEARA, D. J., *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2003.
- OCHOA, J. A., *La transmisión de la Historia de Eunapio*, Madrid 1990.
- PALANQUE, J. R., *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris 1933.
- DE PAOLIS, P., *Macrobio 1934-1984*, in *Lustrum*, 28-29 (1986/87), str. 107-254.
- PASCHOUD, F., *A propos des sources du récit des campagnes orientales d'Aurélien dans l'Histoire Auguste*, in *Historiae-Augustae-Colloquium (Maceratense)*, Nova series 3, Bari 1995, str. 281-295.
- PASCHOUD, F., *Cinq études sur Zosime*, Paris 1975.
- PASCHOUD, F., *Eunapiana*, in *Bonner Historia-Augusta-Colloquium*, 1982/83, Bonn 1985, str. 239-303.
- PASCHOUD, F., *Justice et providence chez Ammien Marcellin*, in *Studi Tardoantichi*, I, Messina 1986, str. 139-161.
- PASCHOUD, F., *L'auteur de l'Histoire Auguste est-il un apostat?*, in *Consuetudinis amor. Fragments d'histoire romaine (IIe-VIe siècles) offerts à Jean-Pierre Callu*, édités par François Chausson et Étienne Wolff, Roma 2003, str. 357-369.
- PASCHOUD, F., *La préface de l'ouvrage historiques d'Eunape*, in *Historia*, 38 (1989), str. 198-223.
- PASCHOUD, F., *Les descendants d'Ammien Marcellin (Sulpicius Alexander et Renatus Profuturus Frigeridus)*, in *Nomen latinum. Mélanges de langue, de littérature et de civilisation latines offerts au professeur André Schneider à l'occasion de son départ à la retraite*, textes recueillis

- et édités par Denis Knoepfler, Neuchâtel/Genève 1997, str. 141-147.
- PASCHOUD, F., *Nicomaque Flavien et la connexion byzantine (Pierre le Patrice et Zonaras): A propos du livre récent de Bruno Bleckmann*, in *Antiquité tardive*, 2 (1994), str. 71-82.
- PASCHOUD, F., *Note sur les relations de trois historiens des IV^e et V^e siècles: Sulpicius Alexander, Rénatus Profutus Frigéridus, et Olympiodore*, in *Antiquité tardive*, 6 (1998), str. 313-316.
- PASCHOUD, F., *Une relecture poétique de Rutilius Namatianus*, in *Museum Helveticum*, 35 (1978), str. 319-328.
- PASCHOUD, F., *Zosime et Constantin: nouvelle controverses*, in *Museum Helveticum*, 54 (1997), str. 9-28.
- PASCHOUD, F., *Zosime et la fin de l'ouvrage historique d'Eunape*, in *Orpheus*, N.S. 6 (1985), str. 44-61.
- PECERE, O., *La tradizione dei testi latini tra IV e V secolo attraverso i libri sottoscritti*, in *Società romana e impero tardoantico*, a cura di Andrea Giardina, IV: *Tradizioni dei classici, trasformazioni della cultura*, Roma/Bari 1986, str. 19-81; 210-246.
- PETIT, P., *Les étudiants de Libanius. Un professeur de faculté et ses élèves au Bas Empire*, Paris 1956.
- PIGANIOL, A., *L'empire chrétien (325-395) [=Histoire romaine, tome IV, deuxième partie]*, Paris 1947.
- PINGREE, D., *Rhetorios of Egypt*, in *ODB*, vol. 3, str. 1790.
- POINSOTTE, J.-M., *Le consul de 382 Fl. Claudius Antonius fut-il un auteur antipaïen?*, in *Revue des études latines*, 60 (1982), str. 298-312.
- PRAECHTER, K., *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, in *Genethliakon, Carl Robert zum 8. März 1910*, Berlin 1910, str. 103-156.
- PRCHLÍK, I., *Anastasius or Justinian? To Whom Ascribe the Authorship of Cod. Inst. I 11,9?*, in *Acta Universitatis Carolinae philologica – Graecolatina Pragensia*, 23 (2010), str. 97-105.
- PRCHLÍK, I., *Christians among Symmachi Already in the 4th Century? A Prosopographical Note*, in *Acta Universitatis Carolinae philologica – Graecolatina Pragensia*, 23 (2010), str. 141-146.
- PRCHLÍK, I., *Historicus disertissimus, but What Else? Questions Regarding the Literary Work of Virius Nicomachus Flavianus*, in *Acta Universitatis Carolinae philologica – Graecolatina Pragensia*, 24 (2011 [2012]), v tisku.
- PRCHLÍK, I., *Poslední pohané v christianizovaném římském imperiu, I: Základní fakta o násilí vůči nim*, in *Zprávy Jednoty klasických filologů – Auriga*, 53 (2011), str. 66-84.
- PRCHLÍK, I., *Poslední pohané v christianizovaném římském imperiu, II: Limity perzekuce*, in

Seznam literatury

- Zprávy Jednoty klasických filologů – *Auriga*, 54 (2012), str. 82-100.
- PRCHLÍK, I., *rec. Manfred Clauss, Konstantin Veliký*, in *Zprávy Jednoty klasických filologů – Auriga*, 49 (2007), str. 170-172.
- PRCHLÍK, I., *Sidonius or Flavianus? By Whom Was Philostratus' Vita Apollonii Translated into Latin?*, in *Acta Universitatis Carolinae philologica – Graecolatina Pragensia*, 22 (2007 [2009]), str. 199-210.
- PRCHLÍK, I., *Virius Nicomachus Flavianus. Osobnost, úřední kariéra, literární dílo. Diplomová práce*, Praha 2005 [nepublikováno, kopie je dostupná v knihovně ÚŘLS FF UK].
- PRCHLÍK, I., *Who Guided Alaric through Thermopylae? Note on Eunapius, Vitae sophistarum, VII,3,5 [476 Didot]*, in *Eirene*, 47 (2011), str. 171-175.
- PRCHLÍK, I., *Zosimus, Praetextatus, and Valentinian I, The Quellenforschung Note on Zosimus, Historia nova, IV,3,3, and the Possible Purpose of the Annales of Nicomachus Flavianus*, in *Listy filologické*, 134 (2011), str. 309-322.
- PRIDEAUX, H., *The Old and New Testament Connected in the History of the Jews and Neighbouring Nations, from the Declension of the Kingdoms of Israel and Judah to the time of Christ*, Part I, the fifth edition, London 1718.
- PUTNA, M. C., *Sulpicius Severus a jeho svatý Martin mezi antickou a středověkem*, in *Sulpicius Severus, Život svatého Martina*, překlad Pavel Ryněš, předmluva a komentář Martin C. Putna, Praha 2003, str. 7-109.
- PUTNA, M. C., *Svět posledních římských pohanů v zrcadle Macrobových Saturnálií*, in *MACROBIUS, Saturnálie*, přeložil Jakub Hlaváček, Praha 2002, str. 7-67.
- RAUSCHEN, G., *Jahrbücher der Christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen*, Freiburg 1897.
- RÉMONDON, R., *L'Égypte et la suprême résistance au christianisme (V^e – VII^e siècles)*, in *Bulletin d'Institut français d'archéologie orientale*, 51 (1952), str. 63-78.
- RENAUDOTIUS, E., *Historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum a D. Marco usque ad finem saeculi XIII*, Parisiis 1713.
- REYNOLDS, L. D. – WILSON, N. G., *Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission and Latin Literature*, Oxford 1974.
- RIDLEY, R. T., *Eunapius and Zosimus*, in *Helikon*, 9-10 (1969-70), str. 574-592.
- ROBERT, L., *Villes et monnaies de Lycie*, in *Hellenica*, 10 (1955), str. 188-222.
- ROCHOW, I., *Der Vorwurf des Heidentums als Mittel der innenpolitischen Polemik in Byzanz*, in *Paganism in the Later Roman Empire and in Byzantium (=Byzantina et Slavica Cracoviensia, I)*, ed. Maciej Salamon, Cracow 1991, str. 133-156.

- ROCHOW, I., *Die Heidenprozesse unter den Kaisern Tiberios II. Konstantinos und Maurikios*, in *Studien zum 7. Jahrhundert in Byzanz. Probleme der Herausbildung des Feudalismus*, ed. Helga Köpstein, Friedhelm Winkelmann, Berlin 1976, str. 120-130.
- ROCHOW, I., *Die Passio des Hl. Dasius (BHG 491) – Ein Zeugnis für die antieidnische Polemik gegen Ende der frühbyzantinischen Zeit*, in *Studia Byzantina*, Folge II, Berlin 1973, str. 235-247.
- ROCHOW, I., *Zu einigen oppositionellen religiösen Strömungen*, in FRIEDHELM WINKELMANN, HELGA KÖPSTEIN, HANS DITTEN, ILSE ROCHOW, *Byzanz im 7. Jahrhundert. Untersuchungen zur Herausbildung des Feudalismus*, Berlin 1978, str. 225-288.
- ROCHOW, I., *Zu „heidnischen“ Bräuchen bei der Bevölkerung des Byzantinischen Reiches im 7. Jahrhundert, vor allem auf Grund der Bestimmungen des Trullanum*, in *Klio*, 60 (1978), str. 483-497.
- ROHRBACHER, D., *The Historians of Late Antiquity*, London/New York 2002.
- ROLLO, W., *The Date and the Authorship of the Pervigilium Veneris*, in *Classical Philology*, 24 (1929), str. 405-408.
- DE ROSSI, G. B., *L'iscrizione della statua ristabilita di Nicomaco Flaviano seniore (Estratto dal Volume XXI degli Annali dell'Instituto Archeologico)*, Roma 1849.
- ROUGÉ, J., *La politique de Cyrille d'Alexandrie et le meurtre d'Hypatie*, in *Cristianesimo nella storia*, 11 (1990), str. 485-504.
- RUSSELL, B., *A History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, New York 1945.
- SABBAH, G., *Ammianus Marcellinus*, in *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.*, edited by Gabriele Marasco, Leiden/Boston 2003, str. 43-84.
- SACKS, K. S., *The Meaning of Eunapius' History*, in *History & Theory*, 25 (1986), str. 52-67.
- SAFFREY, H.-D., *Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI^e siècle*, in *Revue des études grecques*, 67 (1954), str. 396-410.
- SALZMAN, M. R., *On Roman Time. The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley/Los Angeles/Oxford 1990.
- SALZMAN, M. R., *'Superstitio' in the Codex Theodosianus and the Persecutions of Pagans*, in *Vigiliae Christianae*, 41 (1987), str. 172-188.
- SALZMAN, M. R., *The Evidence for the Conversion of the Roman Empire to Christianity in Book 16 of the Theodosian Code*, in *Historia*, 42 (1993), str. 362-378.
- SAREFIELD, D., *"Burning Knowledge": Studies of Bookburning in Ancient Rome. Diss. The Ohio*

- State Univ., 2004.
- SCHAMP, J., *Photios historien des lettres. La Bibliothèque et ses notices biographiques*, Paris 1987.
- SCHENKL, H., *Ein spätrömischer Dichter und sein Glaubensbekenntnis*, in *Rheinisches Museum*, N.F. 66 (1911) str. 393-416.
- SCHILLER, H., *Geschichte der römischen Kaiserzeit*, zweiter Band, *Von Diokletian bis zum Tode Theodosius des Grossen*, Gotha 1887.
- SCHMIDT, L., *Geschichte der Deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung: Die Ostgermanen*, zweite, völlig neubearbeitete Auflage, München 1935.
- SCHMIDT, L., *Geschichte der Wandalen*, Leipzig 1901.
- SCHMIDT, P. L., *Iulius Obsequens und das Problem der Livius-Epitome. Ein Beitrag zur Geschichte der lateinischen Prodigienlitteratur*, in *Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, 1968, Nr. 5, Wiesbaden 1968, str. 155-242.
- SCHOEPS, H. J., *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübingen 1949.
- SCHULTZE, V., *Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums*, Jena 1887-92.
- SCHWARTZ, E., *Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 34 (1935), str. 129-213.
- SEECK, O., *Alexandros 75*, in *RE I* (1894), sl. 1446.
- SEECK, O., *Ceionius 39*, in *RE III* (1899), sl. 1865-1866.
- SEECK, O., *Ceionius 41*, in *RE III* (1899), sl. 1866.
- SEECK, O., *Die Briefe des Libanius zeitlich geordnet*, Leipzig 1906.
- SEECK, O., *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, Vierter Band, Berlin 1911.
- SEECK, O., *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, Fünfter Band, Berlin 1913.
- SEECK, O., *Q. Aurelius Symmachus 29*, in *RE₂ IV* (1931), sl. 1160.
- SEECK, O., *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr. Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit*, Stuttgart 1919.
- SEGAL, J. B., *Edessa: The Blessed City*, Oxford 1970.
- SHANZER, D., *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's De nuptiis Philologiae et Mercurii Book 1*, Berkeley/Los Angeles/London 1986.
- SHANZER, D., *Allegory and Reality: Spes, Victoria and the Date of Prudentius's Psychomachia*, in *Illinois Classical Studies*, 14 (1989), str. 347-363.
- SHANZER, D., *The Date and Composition of Prudentius's Libri contra orationem Symmachi*, in *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 117 (1989), str. 442-462.
- SIEVERS, G. R., *Das Leben des Libanius*, Berlin 1868.

- SIMON, E., *The Diptych of the Symmachi and Nicomachi: an Interpretation. In Memoriam Wolfgang F. Volbach 1892–1988*, in *Greece and Rome*, 39 (1992), str. 56-65.
- SMIRNOVA, O. V., *Евнаний и Зосим в Excerpta de sententiis u Excerpta de legationibus Константина Багрянородного*, in *Византийский временник*, 64 (2005), str. 61-76.
- SMITH, M. F., *Thirteen new fragments of Diogenes of Oenoanda*, Wien 1974.
- SNOWDEN, F. M., *Blacks in Antiquity*, Cambridge/London 1970.
- SPEYER, W., *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen*, Stuttgart 1981.
- SPEYER, W., *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*, München 1971.
- SPRINGER, M., *Die Schlacht am Frigidus als quellenkundliches und literaturgeschichtliches Problem*, in Rajko Bratož (ed.), *Westilyricum und Nordostitalien in der spätrömischer Zeit*, Ljubljana 1996, str. 45-94.
- STEIN, E., *Geschichte des spätrömischen Reiches*, I. Band, *Vom römischen zum byzantinischen Staate (284-476 n. Chr.)*, Wien 1928.
- STEIN, E., *Histoire de Bas-Empire*, tome II, *De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien (476-565 n.Chr.)*, publié par Jean-Remy Palanque, Paris/Bruxelles/Amsterdam 1949
- STEIN, E., *Studien zur Geschichte des byzantinischen Reiches, vornehmlich unter den Kaisern Justinus II. und Tiberius Constantinus*, Stuttgart 1919.
- STROHEKER, K. FR., *Zur Rolle der Heermeister fränkischer Abstammung*, in *Historia*, 4 (1955), str. 314-330.
- SUNDWALL, J., *Weströmische Studien*, Berlin 1915.
- SZIDAT, J., *Die Usurpation des Eugenius*, in *Historia*, 28 (1979), str. 487-508.
- ŠAŠEL KOS, M., *Draco and the Survival of the Serpent Cult in the Central Balkans*, in *Tyche*, 6 (1991), str. 183-192.
- ŠUBRT, J., *Sanguis martyrum, semen Christianorum: idea mučednictví v rané církvi*, in *Příběhy raně křesťanských mučedníků*, uspořádal Petr Kitzler, Praha 2009, str. 15-48.
- TANNERY, P., *Sur la période final de la philosophie grecque*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 42 (1896), str. 266-287.
- TARDIEU, M., *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Louvain/Paris 1990.
- THÉLAMON, F., *Paiens et Chrétiens au IV^e siècle: L'apport de l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée*, Paris 1981.

- THOMPSON, E. A., *A History of Attila and the Huns*, Oxford 1948.
- THOMPSON, E. A., *The Historical Work of Ammianus Marcellinus*, London 1947, Groningen 21969.
- THRAEDE, K., *Epos*, in *RAC V* (1962), sl. 983-1042.
- TREADGOLD, W. T., *The Diplomatic Career and Historical Work of Olympiodorus of Thebes*, in *International History Review*, 26 (2004), str. 709-733.
- TREADGOLD, W. T., *The Early Byzantine Historians*, Basingstoke/New York 22010.
- TREADGOLD, W. T., *The Nature of the Bibliotheca of Photius*, Washington 1980.
- TROMBLEY, F. R., *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, Leiden/New York/Köln 1993-95.
- TROMBLEY, F. R., *Paganism in the Greek World at the End of Antiquity: The Case of Rural Anatolia and Greece*, in *Harvard Theological Review*, 78 (1985), str. 327-352.
- VANĚČKOVÁ, Z., *Héliodóros*, in *Slovník spisovatelů, Řecko*, Praha 1975, str. 271.
- WATTS, E., *Justinian, Malalas, and the End of Athenian Philosophical Teaching in A.D. 529*, in *Journal of Roman Studies*, 94 (2004), str. 168-182.
- WATTS, E., *Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia*, in *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 45 (2005), str. 285-315.
- WEISS, P., *The Vision of Constantine*, in *Journal of Roman Archaeology*, 16 (2003), str. 237-259.
- WESSEL, K., *Koptische Kunst. Die Spätantike in Ägypten*, Recklinghausen 1963.
- WESTERINK, L. G., *The Alexandrian Commentators and the Introductions to Their Commentaries*, in Richard Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, London/Ithaca 1990, str. 325-348.
- WHITBY, M., *John of Ephesus and the Pagans: Pagan Survivals in the Sixth Century*, in *Paganism in the Later Roman Empire and in Byzanzium [=Byzantina et Slavica Cracoviensia, I]*, ed. Maciej Salamon, Cracow 1991, sl. 111-132.
- WHITBY, M., *rec. Sotiroudis, Untersuchungen zum Geschichtswerk des Johannes von Antiocheia*, in *Classical Review*, N.S. 40 (1990), str. 255-256.
- WHITFIELD, B. J., *The Beauty of Reasoning. A Reexamination of Hypatia of Alexandria [sic!]*, in *Mathematics Educator*, 6 (1995), str. 14-21.
- WHITTOW, M., *rec. Mariev, Ioannis Antiocheni fragmenta quae supersunt*, in *Bryn Mawr Classical Review*, 2009.12.06, <<http://bmcr.brynmawr.edu/2009/2009-12-06.html>>.
- WILCKEN, U., *Heidnisches und Christliches aus Ägypten*, in *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete*, 1 (1901), str. 396-436.

- WILCKEN, U., *Papyrus-Urkunden*, in *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete*, 5 (1913), str. 424-452.
- WILCZYŃSKI, M., *Bemerkungen über das Verhältnis der Wandalenkönige zu den Überresten des Heidentums in nordafrikanischen Provinzen*, in *Paganism in the Later Roman Empire and in Byzantium [=Byzantina et Slavica Cracoviensia, II]*, ed. Maciej Salamon, Cracow 1991, str. 105-110.
- WILKEN, R. L., *Pagan Criticism of Christianity: Greek Religion and Christian Faith*, in *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. In honorem Robert M. Grant*, edited by William R. Schoedel and Robert L. Wilken, Paris 1979, str. 117-134.
- WYTZES, J., *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom*, Leiden 1977.
- ZAHN, TH., *Der griechische Irenaeus und der ganze Hegeippus im 16. und im 17. Jahrhundert*, in *Theologisches Literaturblatt*, 14 (1893), sl. 495-497.
- ZECCHINI, G., *Latin Historiography: Jerome, Orosius and the Western Chronicles*, in *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.*, edited by Gabriele Marasco, Leiden/Boston 2003, str. 317-345.
- ZECCHINI, G., *Ricerche di storiografia latina tardoantica*, Roma 1993.
- ZETZEL, J. E. G., *The Subscriptions in the Manuscripts of Livy and Fronto and the Meaning of Emendatio*, in *Classical Philology*, 75 (1980), str. 38-59.
- ZIEGLER, J., *Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser im 4. Jh. n. Chr. Diss. Univ. zu Frankfurt am Main*, 1970.
- ZIEHEN, L., *Olympia*, in *RE XVIII* (1939), sl. 1-71.
- Další podpůrný materiál dostupný na internetu bez udání jména autora***
- Introduction to Bahariya Oasis*, <<http://egyptsites.wordpress.com/2009/03/14/introduction-to-bahariya-oasis/>>.
- Oinoanda and the Biggest Inscription of the Ancient World*, <http://www.dainst.org/index_8097_en.html>.
- Pozn. 1*, <http://www.livius.org/su-sz/synesiuss/synesiuss_letter_126.html>.
- Tavola cronologica delle Esposizioni sui Salmi*, dostupná z <http://www.augustinus.it/italiano/esposizioni_salmi/index2.htm>.
- Valley of the Golden Mummies*, <<http://www.crystalinks.com/bahariya.html>>.