

Hošek, Radislav

Z posledních setkání antiky a křesťanství

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. C, Řada historická.
1962, vol. 11, iss. C9, pp. [79]-84

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/101889>

Access Date: 30. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

RADISLAV HOŠEK

Z POSLEDNÍCH SETKÁNÍ ANTIKY A KŘESŤANSTVÍ

Vzestup křesťanství neprobíhal v antické společnosti již od počátku ani rovnoměrně ani klidně. Tento vývoj se nezměnil ani ve století čtvrtém, které přináší v dosavadním vývoji zlom. Křesťanství se stává vůdčí ideologií impéria, je nejprve s ostatními náboženstvími zrovnoprávněno a nakonec se stává naprostým vítězem. Socha bohyně Vítězství, symbolizující moc starého Říma, byla ze senátu odstraněna r. 382. Již o několik let dříve (375) odložil císař Gratianus také hodnost nejvyššího pontifika a tak ztrhal veřejně a úředně svazky se starou římskou tradicí. Brzo nato přistoupil křesťanský stát k takovým právním opatřením, která měla natrvalo upevnit dosažené vítězství. „Neboť co jiného — táže se Augustin v Boží obci — je vítězství nežli pokoření protivníků? Až se toho dosáhne, bude mír.“ A tak na západě stíhal císař Theodosius I. od svého vítězství nad Eugeniem (r. 394), podporujícím pohany, těžkými tresty ty, kdož se účastnili pohanských bohoslužeb, uzavíral chrámy a zakazoval dosavadní oběti. Ve východní polovině říše to všechno zavedl též císař již o několik let dříve.¹

Administrativní opatření byla však výrazem požadavků vládnoucí třídy. Staré představy byly ze života vytlačovány jen zvolna a stále se udržovaly v řadách obyvatel různých společenských tříd a skupin na venkově i ve městech. Tradičně konzervativní venkov směřoval křesťanské představy se svou zděděnou vírou a byl spíše nakloněn uznávat revolucionující učení křesťanských heretiků nežli oficiální učení církve. Město bylo ke starým představám poutáno zase různými formami rodové tradice, např. kultem předků, anebo některými vztahy společenskými, např. zastáváním kněžských úřadů. Proto se křesťanství nejméně prosazovalo v řadách staré aristokracie, většinou značně zámožné a vlivné, přitom co nejvíce lpící na udržení starých forem otrokářských.² Nové křesťanské tradice se vytvářely pozvolna. Obě strany, křesťanská i nekřesťanská, se snažily získat co největší vliv v širokých masách. A to nebylo vždy snadné.

Ke křesťanství lidé docházeli ještě koncem čtvrtého a na počátku pátého století n. l. různými cestami, a nejméně byli křesťany od narození. Po právu mohl proto v rozmluvě s Augustínem prohlásit manichejec Faustus: „Vždyť všichni se rodíme jako pohané, ne jako židé, a zvláště ne jako křesťani.“³ Uvnitř společnosti, a to i uvnitř jednotlivých rodin, docházelo v té době u jednotlivých jejích členů k rozdílným myšlenkovým zvrátům, k nevráždivosti a k nepřátelství. Nastává paradox, že se křesťanství, chtějící uplatnit jako jeden z vůdčích principů lásku k bližnímu, stává bezděky nástrojem nenávisti a zloby. Básník — nejspíše pátého století⁴ — Commodianus nám v souboru svých básní (Instructiones, Návody) dává naučení, kterak je možno dojít k pravému — podle něho — poznání;

v předmluvě uvádí, že se kdysi i on sám odtrhl od pohanského prostředí své rodiny, která nedospěla k témuž názoru jako on:

*Předmluva moje chce nejdříve ukázat bloudícím cestu,
Říci, že vzhlížené dobro se tehdy až ve věčné změni,
Eť až ke konci dojde, v což nevěří neznalé myslí,
Dlouhou dobu i já jsem právě tak jak ony bloudil,
Místa jsem posvátná cíl a též rodiče neznalí byli,
Leč jsem se vytrhl z toho, když zákon jsem pročetl boží
(U boha dosvědčím to!) avšak bolest mám za lidí prosté.
Ve zkázu neznalí jdou a si nepravá hledají božstva,
Avšak já poučen dobře chci neznalým povědět pravdu.*

Takovou přímou cestou se však ne každý dostával ke křesťanství. Zvláště pak ne ten, kdo byl obeznámen aspoň poněkud s filosofií.

Otázka boha a jeho podstaty byla nadhozena i řešena téměř od samého vzniku filosofie. V době, kdy křesťanství sílilo, se jí zabývali především novoplatonické, živé byly i nadále názory akademiků a stoiků. Nemalý význam, zejména v kruzích vzdělanců, měli epikurovci, kteří však často nesprávně tlumočili učení svého velkého učitele i jeho žáků a omezovali se hlavně na to, že se smrtí vše končí.⁵ Takové pojetí života je pak vedlo i v praxi k závěru, že života je třeba užívat co nejvíce. Proto se tito vulgarizátoři epikureismu stali tak často předmětem útoků ze strany křesťanských myslitelů a básníků.⁶ Epikurská rozkoš byla pak s oblibou stavěna do protikladu ke křesťanskému pojetí rozkoše,⁷ jež odmítalo rozkoše tělesné a z dědictví antiky vyzdvihovalo ty úseky, kde se — třebas vzdáleně — rozkoše těla odmítají.

Nejistota v konečnou platnost závěrů jednotlivých filosofických škol vedla u mnohých k myšlenkové krizi, která se projevovala kolísáním mezi různými názory. Zejména časté bylo kolísání mezi vírou v boha a skepsí v jeho existenci nebo docela jeho popřením. Tak básník Cladius Claudianus nedospěl ke křesťanství, třebas žil (od r. 395) při císařském dvoře v Miláně. V jeho literárním dědictví je sice několik básní s křesťanskou tematikou,⁸ ale nepochybně právem jsou Claudianovi odpírány už proto, že o něm jeho současník Augustinus mohl říci, že je Kristu vzdálen.⁹ Pro nás je zde však mnohem závažnější to, co básník sám napsal o svém kolísání mezi vírou v oprávněnost existence křesťanského boha a epikurským učením o pohybu jako věčné vlastnosti hmoty i o tom, jak dospěl nakonec k názoru, že se bohové — téměř jako u Hérodota — starají o to, aby mezi lidmi zavládla spravedlnost:¹⁰

*Mysl mou v pochybnost často už zavedla úvaha o tom,
zdali se o světy starají bozi či zdali tu není
nížádný správce a v nejistém pádu pak plyne náš osud.
Neboť když zkoumal jsem zákonnost světa, již uveden v soulad,
hranice vytčené moří i oběhy určené rokům,
střídání nocí a dnů — tu jsem o tom všem usoudil tehdy,
že je to stvořeno úmyslem boha, jenž nebeským hvězdám
zákonný stanovil pohyb a plodům čas rození různý;
měsíce, jenž mění tvářnost, on přikázal naplnit sebe
nevlastním ohněm, leč slunci zas vlastním, on nastavil břehy
vlnám a těleso zemské on vyvážil uprostřed osou.
Ale když osudy lidské jsem uviděl probíhat v chmurách,
viníky přítom pak dlouhý čas v radostech vzkvétat, však v trýzních
poctivě živofit lidí . . . tu v otřesech klesala víra:
nikterak o vlastní vůli zas krácel jsem odlišnou cestou.*

Podle ní zárodky věci jsou ve volném pohybu věčně, v nesmírném prostoru dále prý vznikají útvary nové, a to ne zásahem zvenčí, však náhodou; nejistě ona soudí, že božstva buď nejsou, buď nechtějí vědět o nás. Tento můj duševní zmatek trest Rufinův odstranil zcela, bohy též viny jich zprostil. Já více už bédovat nechci, hříšníci vzrostli že k hvězdám; jsou vlečení do výšin vzhůru, aby se v pádu tím těžším zpět zřítily...

Za těchto poměrů — a není divu — se obě strany, křesťané i nekřesťané, vzájemně osočovaly, vyzdvihovaly své přednosti a ukazovaly na slabiny druhého. Nekřesťané šířili zejména názor, že se politické a hospodářské postavení Říma nezlepšilo s příchodem křesťanství. To proti těmto námitkám, které se objevují od dob Tertullianových, bránili církevní otcové poukazem na to, že se dražota i láce objevují střídavě,¹¹ že křesťané, odpadlí od staré víry, umírají sice hladem, ale též bohatnou v době obilní drahoty,¹² a že špatný stav impéria vlastně nastával už před křesťanstvím, kdy se prohloubily majetkové rozdíly.¹³ S nimi a s růstem impéria vůbec spojovali křesťané — vcelku správně — vznik mravního úpadku, který však povýšili na tak rozhodného činitele v dějinách, že mu přisuzovali i vyvolání občanských válek.¹⁴

Zvláště často se křesťanům vytykalo to, že odpadli od starého náboženství. Tyto hlasy se ozývaly již od dob Tertullianových a Arnobiových, kteří proti tomu namítali, že je třeba při posuzování celé té závislosti přihlížet ne k činu, ale k příčině, ne k tomu, co bylo opuštěno, nýbrž k tomu, za čím se šlo. „Neboť je-li nějakým proviněním či zločinem — praví Arnobius v závislosti na Tertullianovi¹⁵ — změna názorů a přechod od starých zařízení k některým novým věcem a názorům, pak se toto obvinění týká i vás (tj. Římanů), kteří jste tolikrát změnili svůj životní způsob i zvyklosti.“ Poté následuje výčet toho, co už vymizelo z římských zvyklostí. Takovéto argumenty vyznívají ovšem v závěru, že vždy vítězí to, co je lepší, co je vyšší formou toho, co předcházelo. Proto prý jsou i křesťanské názory lepší a vyšší formou náboženských názorů, jsou — obecně řečeno — maiora et certiora.¹⁶ Tato víra v nadřazenost křesťanských názorů se později projevuje i v oslovení: neznalý jich je hlákový (*stultus*), znalý jich je poučený (*doctus*).¹⁷ Nadřazenost křesťanství, ale i časová jeho mladost, stojí též v protikladu k názorům tehdejší společnosti nekřesťanské, která často hovoří o svém stáří, o stáří státu apod.¹⁸

Uznání křesťanství za mladší, ale vyšší formu, tj. za společenský pokrok, vyzvedlo ovšem v očích jeho stoupců nadřazenost křesťanství proti současné filosofii. Jejím problémům se kriticky věnují ve svých spisech křesťanští myslitelé, vyzvedají problematiku, která se jim zdá v boji proti filosofii hlavní, a často před filosofii varují. Také toto stanovisko pokračuje již ze starších dob, jak vidíme z Lactantiovy úvahy:¹⁹ „Neboť vzniká-li všechen blud buď z nepravého náboženství nebo z filosofie, pak je třeba, abychom v důkazech vyvraceli obé. Protože totiž bylo právě nám v božském Písmu sděleno, že úvahy filosofů jsou hloupé, musíme právě toto učit pomocí věcných argumentů, aby nikdo — buď veden vznešeným jménem moudrosti či oklamán leskem prázdné výmluvnosti — nechtěl raději věřit věcem lidským než božským.“ V pátém století bylo toto stanovisko na dlouhá staletí upevněno v díle Augustinově.

Přecenění křesťanských dogmat na úkor filosofie (její srovnávání s křesťanstvím odmítal již Tertullianus²⁰) a jejich povýšení nad věcné důkazy zatlačovalo

nejen antickou filosofií,²¹ ale i celou antickou vzdělanost, a to stále ještě i ve století pátém. Commodianus si v té době trpce stěžuje na to, že mnozí i nadále dávají před biblí přednost Vergiliovi, Ciceronovi a Terentiovi, kteří prý jim nic nebudou platní v hodině smrti. I zde pokračuje tento odmítavý názor ze starších dob, a to již od Tertulliana, u něhož nacházíme výrok, kterým se diferencuje od Vergilia.²²

Zájem o starou antickou vzdělanost souvisel s tehdy obecnou touhou po vzdělání a poučení. Křesťanství v tom ohledu nesplňovalo vždy očekávání těch, kdož dychtili po poučení. A tak se stávalo, že některé jiné duchovní směry nabývaly nad ním v masách obyvatelstva převahu, dávaly-li odpověď na obecné, dosud nezodpověděné otázky. Poučná jsou slova manichejce Felika v jeho disputaci s Augustinem:²³ „Kristus řekl: sešlu vám ducha svatého a totéž řekl i Pavel, ale nikdo nepřišel. Proto jsme přijali manichejského. A protože přišel manichejský a ve svém kázání nás poučil o počátku, středu a konci; poučil nás o stavbě světa, kterak byl udělán a odkud byl udělán, i kdo jej udělali; poučil nás, proč je den a proč noc; poučil nás o běhu slunce a měsíce: protože to jsme se u Pavla nedozvěděli ani ve spisech ostatních apoštolů, věříme v to, že on sám (= Mání) je duchem svatým.“ Vůči těmto výkladům se křesťanství bránilo tím, že odkazovalo na školské znalosti, jež prý pro lidskou potřebu stačí. Jako duch svatý má — podle něho — přijít Kristus a přivést člověka k poznání úplné pravdy. Za svého života nemůže člověk — podle učení církve — všechno poznat. Dostává se mu jen částečného poučení, které mu podává duch svatý. Teprve po smrti uvede prý tento duch svatý člověka do oné plné pravdy.²⁴ Takovýto výklad souvisel do jisté míry s tezemi akademiků o nemožnosti úplného poznání. Ovšem křesťanský výklad o posmrtném poznání úplné pravdy nahrazoval akademický skepticismus jen klamným optimismem v poznání posmrtné. Poznání světa se v tomto výkladu stávalo problémem druhořadým. Do lidské mysli byly zasévány jiné problémy, ne tohoto světa. K poznání pravdy nepatří teď už jen rozumová znalost věcí světských, nýbrž člověk musí mít neměnnou zbožnou víru, má-li být schopen chápat pravdu (etenim aptum perceptioni veritatis incommutabilis facit pia fides).²⁵

K nejčastějším problémům křesťanských myslitelů patřily v té době otázka, kterak ocení bůh po smrti ty, kdož žili již před příchodem Kristovým, a otázka doby a průběhu posledního soudu, spojená s představou konce světové éry, jímž se hledalo východisko ze současné krize.²⁶ Naděje na opětné oživení mrtvých byly v křesťanství již od samého počátku. Od samého počátku potřebovaly však vysvětlení, jak vidíme z výkladu jednoho z nejstarších církevních apologetů Athenagory.²⁷

Pozoruhodnou úlohu sehrál zde motiv o slunečním ptáku fénikovi, který se ve stáří sám vydá ohni a opět mlád vychází z popela.²⁸ Tento motiv se objevuje v literatuře nekřesťanské i křesťanské a je zajímavým dokladem toho, jak se obě strany drží téhož motivu, využívajíce ho ve svůj prospěch. Pro nekřesťanského Claudiana je fénix šťastným dědicem sama sebe, jehož se nedotknou ani čas, ani jakékoliv pohromy: fénix nabývá nových sil z ohně, který mu dá na jeho prosbu Slunce.²⁹ Pro křesťany je však fénix dokladem toho, že tělo po smrti může opět povstat z mrtvých a že proto povstání z mrtvých při posledním soudu není nic nemožného. V této souvislosti se oživování fénika věnoval Tertullianus, a to zejména v polemickém výkladu o tom proti názorům různých sekt.³⁰ Pro Lactantia byl pak tento. bájný pták zobrazením tělesné čistoty, ne-

poskvrněné pohlavním obcováním.³¹ Také v pátém století zůstal fénix i nadále vhodným argumentem:³²

Příkladem budiž pták fénix, jenž znovu se ze smrti rodí; dokladem pro nás je toho, že možno je povstati z mrtvých. Všemocný radí nám bůh, bychom naprosto věřili na to, mrtvým že nastane doba, kdy opět se navrátí v život, třebaš je nyní z nich prach, třebaš kosti jich ležely ladem. Opět tu bude stát člověk, jenž předtím už dávno byl mrtvý. Ten bude větší mít vážnost, než jakou má v téhle době. Ni bolest, ni slzy tehdy už nebudou v osobě naší, ni maso nepřijme ránu, ni vědy už nebudou vzrůstat. Všechno to zařídí bůh, aby slávy tak dosáhl větší.

Z výkladu Tertullianova i veršů Commodianových vidíme, že oba uznávají reálnou existenci tohoto ptáka, právě tak jako jiní antičtí autoři.³³ Jde tu tedy o uznání nesmrtelnosti i pro jiné představy než duše a bůh, a tedy o jakési vyrovnaní mezi představami starými a novými.

Je to ovšem jen jeden z mála projevů vyjadřujících snahu o názorové vyrovnání. Jinak se tito autoři stavějí proti starým klasikům, jejichž četba by mohla zastínit četbu bible, a kloní se na stranu těch, kdož — jako Arnobius³⁴ — doporučovali spálit takové knihy, v nichž božstvo nemá náležitou úctu.

Názorové rozepře, setkání a rozchody měly ovšem své dlouhé zápletky. Ale poměrná jednotnost křesťanství, zvláště oficiálního názoru církve, a dále pomoc státu, daly na jisté dějinné údobí zvítězit té straně, která nejlépe odpovídala nově se vytvářejícím vztahům feudálním.

Avšak před jejím vítězstvím bylo třeba značného působení na mysl lidí a velkého přesvědčování. Názorové rozpory rozdělily společnost více než rozdily společenské a nežli rozličné společenské vztahy. Tato rozdílnost v myšlení byla velmi zřetelná. Aktuálním se stalo slovo evangelistovo (Jan 14, 6), že Kristus je cesta spásy, via salutis. Je-li jedna cesta cestou spásy, je nasnadě doplnění, že druhá cesta je cestou zatracení. Toto pojetí se v době myšlenkového rozkolu objevuje často: dva jsou lidské životy, jeden lopotný, který žijeme, druhý blažený, ve který věříme;³⁵ dvě jsou obce, jedna boží a druhá pozemská;³⁶ dvě jsou království, boží a pozemské. Cemu z těchto dvojic dát přednost,³⁷ zda životu pozemskému a tím zatracení, či spásě posmrtné, k tomu také vedou dvě cesty:³⁸

Dvě máš dnes před sebou cesty. Ty svoji si vyhlédni po svém, neboť sám nebudeš s to, abys po obou současně kráčel, nýbrž si nejlepší vpravdě z těch obou cest pro sebe vyber!

Než ani toto vybraní nebylo snadné. Vybrat si svobodně nebylo lehké. A znovu působili na člověka ti, kdož jej chtěli ovlivnit. Je vůbec člověk svobodný při svém rozhodování? Stoupenci perského věšce Máního usoudili, že příčinou chybného lidského kroku jsou dvě povahy, dobrá a zlá.³⁹ Církevní stanovisko znělo jinak. Augustinus je v odpovědi manichejci Felikovi definoval takto: „... avšak každý může ve své svobodné vůli buď se rozhodnout pro to, co je dobré, a tak být dobrým stromem, anebo se rozhodnout pro to, co je špatné, a být špatným stromem, a to ne proto, že ty špatné věci, jež jsou vybírány, mají v sobě samých nějakou podstatu, ale protože bůh vše, co založil, rozdělil do určitých stupňů a roztřídil do druhů, a to nebeské i pozemské, nesmrtelné

i smrtelné, a všechny dobré věci v jeho vlastním druhu upevnil, duši pak, mající svobodnou vůli, umístil pod sebe a nad ostatní věci: aby, kdyby hornímu otročila, vládla spodnímu; kdyby však na horního dorážela, aby poznala trest od spodního.“ O co tu jde, řekl Augustinus o něco dále: „... tj., aby duše sloužila hornímu, vládla dolnímu, tj. otročila bohu, vládla tělu.“⁴⁰

Toto dělení bylo pak přeneseno i na společnost a na dlouho ji posvětilo. Historická doba dneška však dovoluje vzít si poučení i z mnohého, co bylo v minulou.

P o z n á m k y

Tento článek je obsahově spjat s dříve uveřejněnými pracemi: *Sociální pozadí Augustinova spisu O boží obci* (SbPFFBU B 1, 1953, str. 67–99) a *K pojetí daimona v pozdní antice* (SbPFFBU E 1, 1956, str. 164–172).

¹ CTh XVI 10, 11, 12. Pro starší dobu srov. CTh XVI 10, 3 (z r. 346). Euseb. Vita Const. III 56, 2–3.

² Srov. uvedenou stat *Sociální pozadí*, str. 81.

³ August. C. Faust. IX 1 (*omnes quippe gentiles nascimur, non Iudaei, non utique Christiani*).

⁴ Kappelmacher A.—Schuster M.: Die Literatur der Römer 437.

⁵ Tert. Resurr. 1.

⁶ Comm. Apol. 750/3.

⁷ Tert. Apol. 38, 5.

⁸ O spasiteli (c. XXXII); Chvála Krista (c. XX); Kristovy zázraky (c. XXI).

⁹ Aug. Civ. V 26: *a Christi nomine alienus*. Srov. Kappelmacher—Schuster, DLdR 373.

¹⁰ Claud. 2, 1–23 (In Rufinum libri I praef.).

¹¹ Arnob. Nat. I 14.

¹² Arnob. Nat. I 16.

¹³ Tert. Apol. 40, 3; Aug. Civ. II 20; Aug. Civ. V 12; Aug. Epist. 138 III 16.

¹⁴ Aug. Civ. I 33; Aug. Civ. II 22; Aug. Epist. 138 II 10.

¹⁵ Arnob. Nat. II 67; Tert. Apol. VI 1–11; Zárodek už u Justina 1. Apol. 12, 6.

¹⁶ Arnob. Nat. II 68.

¹⁷ Comm. Instr. II, 20, 17; II, 24, 3 aj.

¹⁸ Srov. úvahu F. Stiebitze, Hlasatelé soumraku antiky, SbPFFBU E 7, 1962, str. 69 n.

¹⁹ Lact. Inst. III 1, 9.

²⁰ Tert. Apol. 46, 2–18 (*adeo quid simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et caeli, famae negotiator et vitae, verborum et factorum operator, et rerum aedificator et destructor, et interpolator et integrator veritatis, furator eius et custos?*).

²¹ Srov. uvedenou stat *Sociální pozadí*, str. 80/1.

²² Tert. Apol. 7, 8; Comm. Apol. 578.

²³ Aug. C. Fel. I 9.

²⁴ Aug. C. Fel. I 11.

²⁵ Aug. C. Fel. II 13.

²⁶ Velké množství takových aktuálních otázek je např. v Pseudo-Augustinově dílu *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti CXXVII*. Srov. M. Simon, *Christianisme antique et pensée païenne: rencontres et conflits*, BfS 38, 1960, str. 317.

²⁷ Athenagoras, Suppl. 36, 1.

²⁸ Srov. výklad o ptáku fénikovi v PWRE XX, 414–423 (A. Rusch), zvl. I a VII. Odkaz na Commodiana tu není uveden, Rusch uvádí jen obsáhlejší místa.

²⁹ Claud. Carm. min. XXVII (Phoenix), zvl. v. 47 n. a 101 n.

³⁰ Tert. Resurr. 2n.; Resurr. 13.

³¹ Lact. Phoen. 161n.

³² Comm. Apol. 139–148.

³³ Plin. N. H. X 2; XIII 4; XXIX 1; Sol. Coll. rer. memor. XXXIII 11 (srov. odkaz významnějších míst u Ruscha (PWRE XX 414).

³⁴ Arnob. Nat. IV 36.

³⁵ Aug. C. Fel. II 11.

³⁶ Aug. Civ.; srov. *Sociální pozadí* 88.

³⁷ Aug. C. Fel. I 19.

³⁸ Commod. Apol. 692/4. Srov. Lact. Inst. III 12, 35: *... si denique asperam illam viam difficilemque teneamus, quae nobis ad beatitudinem patefacta est.*