

památkovém materiálu musejní sbírky bělehradské, která má velké možnosti růstu novými archeologickými výkopy. Nám se jeví jako hodnotný přínos do dějin řeckořímské plastiky. Zařazení těchto cenných památek, jejichž znalost je u nás poměrně omezena, do vývojového řetězu antické výtvarné práce je záslužným činem.

Gabriel Hejzlar

Kurt Latte: Römische Religionsgeschichte (Handbuch der Altertumswissenschaft, V. Abt., 4. Teil). Str. XVI + 443; 33 obr. na 16 tab. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1960.

Nové názory na dějiny římského náboženství byly v posledních letech vyvolány nejen novým materiálem, nýbrž i tím, že se proto začala měnit výchozí koncepce. Od roku 1912, kdy vyšlo 2. vydání díla *G. Wissow*y, *Religion und Kultus der Römer*, se objevila celá řada prací, jež korigovaly Wissowovo pojetí, zejména pak jeho výklady o počátečních údobích dějin římského náboženství. Odmítnuto bylo zejména (*F. Altheim*) jeho dělení božstev na *di indigetes* a *di novensides*, vycházející z etymologie *di indigetes* = *indigenae* (RuKdR² 18 n.). Nového obsahu se dostalo i starořímským numinům, jejichž obdoba byla shledávána v tichomořské maně (*H. J. Rose*), daleko větší pozornost byla věnována také příchodu nových božstev do Říma, zvláště přes etruské prostředí (*F. Altheim*). Nemalý zájem badatelů přitáhlo na sebe i studium jednotlivých kultů, např. *Libera* (*A. Bruhl*), *Venuše* (*R. Schilling*), *Apollona* (*J. Gagé*), *Cerery* (*H. L. Bonniac*) apod., a údobí císařské (např. *J. Beaujeu* píše o náboženské politice Antoninů, *Fr. Cumont* prozkoumal v řadě studií styk antických náboženství s Orientem). Zásadní význam má pro dějiny římského náboženství i druhý díl pojednání *M. P. Nilsson*o, *Handbuch der griechischen Religion II*, München 1950, v němž je zpracováno i římské údobí; Latte sám odkazuje na tuto Nilssonovu práci jako na nutný předpoklad pro studium některých kapitol své knihy.

Proto bylo načase, aby Wissowovu příručku, uchovávací si od svého druhého vydání vůdčí postavení ve vědě téměř po 50 let, nahradila nová kniha. Ovšem je třeba říci, že se tak nestalo zcela. Wissowova kniha má název *Religion und Kultus, Latteho Religionsgeschichte*. V tom je i základní rozdíl obou knih. Wissowa věnoval kultu celý třetí oddíl své knihy (str. 380—566), Latte o něm pojednává jen mezi dodatky (*Anhänge*, str. 373—411). Pro toho, kdo se bude chtít obsírněji věnovat studiu např. některého kollegia, bude v mnoha případech kniha Wissowova bohatším zdrojem poučení (ovšem v odkazech, ne v pojetí) nežli dílo Latteho. Jinak je tomu však v oddílu vlastního náboženství. Zde Latte zcela nahrazuje Wissowu pojetím, které vychází ze zvládnutí obsáhlé moderní literatury.

Již v úvodu (VII—IX) se dovídáme o několika zásadách, jimiž se L. řídil, a jejichž pomocí dosáhl mnohem větší čtivosti nežli je tomu u knihy jeho předchůdce. V nové knize je řada odkazů a podrobnějších výkladů, zejména polemických, přenesena do poznámek, vědomě zkráceny jsou kapitoly o poměrech v době císařské (s odvoláním na uvedený spis Nilssonův), apod. Značnou pozornost věnuje L. dějinám jazyka, které cení „nad sebesvůdnější teorie“ (str. VII). Je zde autorem výslovně zdůrazňována významná, a pro mnohé badatele (dodejme i marxistické) ne vždy samozřejmá zásada, totiž to, že se nelze mechanicky odvolávat na texty užitě ve výkladech téhož problému, ale vycházejících z jiných výchozích pozic, nýbrž že je třeba znovu prostudovat všech-
ny prameny.

Vlastní výklad autor rozdělil do čtrnácti kapitol (str. 1—374) a do čtyř dodatků (*Anhänge*, str. 375—414). V dalším si povšimneme několika významnějších kapitol.

I. kapitola (*Quellen*) je dobrým úvodem do složité problematiky. Autor ukazuje na to, že veškeré moderní bádání musí spočívat na výkladu pramenů, protože nemáme starověké zpracování dějin římského náboženství. Zdůrazňuje, že při excerpci je též třeba přihlížet k tendencím antického díla. Jako doklad uvádí odlišná pojetí bohů u novoplatoniků a u stoiků, přičemž však jsou obě strany vzdáleny římskému myšlení.

Samá kapitola je stručná, autor odkazuje jen na nejdůležitější prameny a svody, takže např. neupozorňuje ani na jednotlivé významné nové objevy, i když se o nich ve výkladu zmiňuje (např. nápisy ze třech cippů z Lavinia: 1. *Neuna Fata*, 2. *Neuna dono*, 3. *Parca Maurtia dono* — Latte 53¹). Pro práci však už nemohl využít nového nápisu z 5. stol. př. n. l. *Castorei Podlouqueique qurois* (srov. *St. Weinstock*, JRS 50, 1960, 112 n.). Svě zásady autor uplatňuje zvláště při rozboru literárních pramenů, např. Varrona. Některé postavy, jako právě Varro, jsou ještě dále rozebrány podrobněji. Přílišná stručnost této kapitoly vede však k nepřesnostem. Tak u Augustina nelze hovořit jen o ironickém užití Varronových etymologií, nýbrž Augustin rozebíral i Varronovo celkové pojetí a dělení bohů. U Ovidia, závislého v Kalendáři na Verriu Flakkovi a na Varronovi, zasloužilo uvést nové vydání *Fastů* od Bömera (I—II, Heidelberg 7/1958).

Právem L. odmítá (spolu s Mommsenem aj.) existenci mytů, avšak naskytá se otázka, zda římský mythos nebyl za etruské nadvlády nahrazován mythy řeckými, příp. etruskými.

Ve druhé kapitole (*Geschichte der Forschung*) autor hovoří o přínosu Mommsena a Wissowy pro historické pojetí římského náboženství. V dalším si všímá toho, jak Tylorova animistická škola ovlivnila bádání, avšak stranou ponechal pokusy o ztotožnění římského numina s polynéskou manou (srov. *H. J. Rose*, *Religion in Greece and Rome*, str. 157 n.). Fenomenologii Latte odmítá a ukazuje zvláště na to, jak mnozí autoři nesprávně kritizují anebo docela povrchně spojují Wissowův materiál s fakty jim ne docela dobře známými. Autor sám je pro historické bádání, a proto jeho kniha zůstane po dlouhou dobu významnou příručkou. V oblasti tohoto bádání si autor vytyčuje za úkol zjistit to, co bylo v historické době předmětem živé víry (str. 15). Zvláště zdůrazňuje, že na smýšlení celé římské společnosti měla neobyčejný význam víra lidových mas (s tímto názorem se v knize několikrát setkáme, srov. např. str. 202, 242). Přehled nejdůležitější literatury, podaný na konci kapitoly, je poměrně velmi stručný. Tak zde není uveden *Zielinski*, málo zastoupena je i literatura pojednávající o době císařské (jen *F. Cumont*, *J. Geffcken* a *D. Nock*). Zato jsou tu uvedeny některé zásadní recenze, např. o knihách Altheimových.

Třetí kapitola odpovídá prvnímu dílu knihy Wissowovy. U Wissowy to bylo ovšem jediné historické zpracování, kdežto Latte zde podává přehled obsahu dalších kapitol. Nezasvěcenému čtenáři se může zdát tato část nadbytečná, ale ve skutečnosti usnadňuje získat přehled o celkovém vývoji, který by snadno, i přes Latteho odsouvání všelikých odboček do poznámek, z dalších hutných výkladů nevysvitl.

Autor soudí, že nejstarší římské obyvatelstvo bylo válečnické a že se zaměstnávalo zemědělstvím (*Bauernbevölkerung*). Toto obyvatelstvo tvoří současně i vojsko. Takto podaný charakter nejstaršího obyvatelstva usnadňuje objasnění některých jevů, avšak na druhé straně vzbuzuje podezření, že je vlastně dodatečně z těchto jevů odvozen. Z těchto předpokladů Latte vysvětluje např. Marta jako boha úrody i jako boha války (18). O složení starořímské společnosti se nevyjadřuje jasně. Dvory jednotlivých rolníků anebo kolektivu rolníků jsou autorovi východiskem výkladu, že v obřadech státního kultu byla zastoupena celá obec. Jinde však zase uznává význam jednotlivých rodů. Mnohé z těchto nepřesností by odpadly, kdyby tu byla jasně zobrazena cesta od rodového zřízení k místní organizaci, jež se také uchovala v kultovních povinnostech kurií (*Mommsen* RSt III, 100, srov. *Latte* 382; viz i *F. Engels*, *Původ rodiny* 115).

Poté se autor zabývá magickými obřady, jimiž měly být ovlivňovány síly (*die Mächte*), avšak vcelku se zde vyhýbá modernímu názvosloví, jako termínům mana, tabu apod., ač se též v knize porůznu vyskytují. Etruský vliv v Římě autor uznává až od konce etruské nadvlády. Rozchází se tu tedy s Altheimem, který tyto prvky shledával v Římě již od nejstarších dob. Např. Altheim viděl ve Volkanovi etruské božstvo, jehož oltář prý stával na pohřebišti u Kapitolu (RRG I, 13), kdežto Latte to popírá (130¹). Etruské prvky, které přešly do římského náboženství, jsou podány výstižně. Soudíme však, že etruskému náboženství mělo být věnováno více místa, zejména jeho formální stránce, např. věštění, jeho různým knihám apod. V textu se totiž několi-

krát dovídáme o tom, že nebe bylo u Etrusků rozděleno (str. 22, 158, 396/7), avšak nedovídáme se, jakým způsobem.

V dalším zasluhuje pozornosti výklad o přenášení kultů z latinských měst do Říma (23); šlo tu nejspíše o naivní přisvojování si „sil“ dobytého města vítězem jako válečné kořisti. Je to přirozenější výklad než že Římané chtěli učinit ze svého města nové kultovní středisko pro podrobené Latiny.

V přehledu je podán i vývoj některých institucí. Z významnějších postřehů uvedme: král neměl u Římanů magickou moc, neboť i rex sacrorum nepoutá ke své osobě žádné tabuové příkazy jako je tomu u flamina Dialis, 23); dělení obřadů na *ritus patrus* a na *Graecus ritus* je mladší, ve starší době nebylo takové dělení nijak přísné (24). Významné je přesnější vymezení obsahu náboženských pojmů. Podle Latteho měly původně výrazy *sacer* i *religiosus* týž obsah, totiž tabu, přičemž se výraz *sacer* vázal ke konkrétním předmětům, kdežto *religiosus* k citovým jevům. Na pozdějším stupni tzv. pontifikálního náboženství nastává změna v tom, že se slovem *sacer* označuje to, co může nastat zásahem státu, kdežto druhým výrazem to, co vzniká po zásahu jednotlivce.

Dosavadní vývoj došel změny ve třetím století. L. soudí, že se tak dalo proto, že staré představy přestaly odpovídat „nejvnitřnější římské povaze“ a že se v průběhu třetího století uplatnila „potřeba vlastního vztahu jedince k bohům“ (25). Avšak neuvádí, že tato potřeba změn byla vyvolána změnami ve způsobu života v Římě, který se právě v tomto století mění z patriarchální obce v imperialistický stát. Tehdy vzniká řada nových božstev typu *Pietas*, *Concordia* aj., jež vznikla personifikací abstrakt (a co *Venus Cloacina*?). Rovněž dochází k vyrovnávání řecko-římských představ. L. vhodně poznamenává, že ze starořímských přezívají pouze takové, jež byly schopny ztotožnění s řeckými. Naopak zase v uvedení orgiastických božstev, jako Velké Matky, vidí pokus senátu o odstranění nedostatku emocionálních hodnot, jichž se nedostávalo nejširším masám. K němu došlo tak, že široké masy se jen nepatrně podílely na vykonávání kultovních obřadů, což na druhé straně podporovalo šíření tajných kultů, jimž byly připisovány různé zločiny a neřesti. Činnost těchto sdrůžení autor neomlouvá, avšak vyslovuje zdrženlivý a pravděpodobný názor, že k obviněním mohlo dojít po prožitých válkách v důsledku obdobné psychosy mas, jakou známe z Athén (hermobjici) a z doby po třicetileté válce (čarodějnice). Výsledkem tohoto vývoje byl ovšem úpadek oficiálního kultu, který se stal nástrojem politiky, a ve starých rodových kultech viděl jen svůj nežádoucí přívěsek.

Po rozdělení náboženství na náboženství vzdělanců a na náboženství mas dochází ke smíšení obou, apod. Těmto otázkám L. věnuje pozornost a vyzdvihuje sílu veřejného mínění. Jím prý byl podporován senát při svém zákroku proti šířícím se kultům, o nichž — a to je pro situaci typické — se v literatuře objevují jen sporé zprávy.

Reakce proti vzniklé náboženské lhostejnosti se projevuje u Varrona a vrcholí za Augusta. Pokud se týká Augustova zbožnění, u antická literatura mluví o něm více než oficiální kult. Samo přijetí Augustova božstva masami usnadňovala řada faktorů, jako stoické učení o tom, že v každé věci jsou částky božského Logu nebo ztotožnění císaře s upadajícími božstvy (problém *Mercurio Augusto* je ovšem složitější. — L. sám jej řeší vcelku nerozhodně — 324/5). Pro Augustovu dobu je autorovi typickým znakem to, že viděla v každém jednání symbol. Odtud vznikají nová abstrakta jakožto symboly nových představ, jež jsou současně vztahována na osobu panovníka anebo i jeho domu (např. *Concordia Augusti*). Tento jev byl znám už dávno. Autor si však klade otázku, jaký význam to vše mělo pro masy a odpovídá, že ani restaurace starořímských představ ani vyznání loyality vůči císaři nemohly potěbu mas uspokojit.

Vznik universálního božstva, v jehož kultu má větší význam, kde se obětuje, než komu, dal počátek novým náboženstvím. V nich měl značnou úlohu jedinec, kterému teď náboženství učitelé dávají příklad proto, že božské příkazy mohou být splněny. Velmi pěkný je výklad o tom, jak se s úbytkem důvěry ve vlastní síly a v mravní vůli zvětšuje touha po vnější pomoci, ať už

ze strany daimonů nebo božského vzoru v jeho činech a utrpení či ve snaze vytrhnout se z masy a dostat se pomocí mysterií k božstvu. Pokles významu božstev ve vědomí lidu vedl docela i ke ztotožnění ochránce státu Iova O. M. se syrskými božstvy apod.

V závěru je stručně podán vztah křesťanství k pohanství. Zde ovšem stručnost vedla k přílišnému generalizování. Tak se hovoří o tom, že přžívají slavnosti, ztratíví již dávno své spojení s božstvy (str. 35), avšak z CTh XVI 10, 17 vidíme, že císařská politika byla v těchto věcech rafinovanější a že zasahovala mnohem více do vývoje, když např. zdůvodňovala stržení chrámů sine turba ac tumultu, protože po stržení chrámů tu nebude podklad k pověře (CTh XVI 10, 16). Stejně tak zákon nabádá k uchování starých obřadů, pokud slouží spokojenosti lidu, a dává dokonce pokyn, aby takové obřady byly zbaveny svého původního ideologického obsahu.

V dalších jedenácti kapitolách se rozvádějí a doplňují výklady třetí kapitoly. Je charakteristické pro stav bádání o římském náboženství to, že podobně jako ve většině pojednání o římských dějinách, je i zde císařské období v důsledku malé probádanosti zpravidla zhuštěno. Tento stav se obrází i v Latteho knize, třebaš tu autor odkazuje také na dílo Nilssonovo.

Při sestavení knihy L. nezapomněl na to, že jeho kniha vychází v Handbuchu, tzn., že bude předmětem nejen soustavného studia, nýbrž že jí bude užíváno i příležitostně. Proto má obzvláštní význam to, že většinu kapitol uzavírají charakteristiky vyloženého údobí, příp. podání hlavních vývojových tendencí.

Některé z dalších kapitol jsou pro srovnání se starším bádáním zvláště významné. Takovou je čtvrtá kapitola (*Die Anfänge*), kde L. podává nejnovější výsledky bádání s citem pro historickou posloupnost. Tak ukazuje, že nejstarší římský kalendář je sice závislý na etruském, avšak že nemůže být ztotožněn ani s nějakým prařímským či docela praitalickým.

Při rozboru základních pojmů římského náboženství zdůrazňuje dva faktory: jejich vnitřní vývoj (dodejme: závislý na vývoji řím. společnosti) a příchod řeckých představ. K některým pojmům: *religio* — „Gewissenhaftigkeit, Beachtung des Heiligen, Rücksicht auf die Ansprüche der höheren Mächte“, je jakási stálá vlastnost reagovat pohotově a vhodně na božská znamení, a proto také nesouvisí etymologicky s *ligare*; *pius* — bývá nepřesně překládáno výrazem „fromm“, *zbožný*. Původně je to synonymum s *fas esto*; *pius*, *pietas* změnily svůj obsah tak, že označují chování, které respektuje daný sociální řád. Je to vidět i z epithet bohů, jako *Diuvet piuhit regaturei* (Vetter 148b, 15), i z toho, že *pius* může označovat právní vztah, např. poměr rodičů a dětí. L. vychází z toho, že normálním stavem v poměru jedince k božstvu byl klid, „ein Ruhezustand“, k němuž náleží i plnění náboženských povinností, jež člověku poskytuje *pax deum*.

Za zvlášť významnou tendenci v římském náboženství považuje L. snahu oddělit sídliště (die befriedete Siedlung) od okolí. V této souvislosti se zabývá i dvěma označeními bohů, jež měla u Wissowy dominantní postavení. Především *di indigetes*, v nichž Wissowa viděl nejstarší domácí božstva. Latte — jako už řada badatelů starších — odmítá různé etymologie tohoto výrazu a praví „non liquet“ (44³). Popírá však dále i to, že jde o ústřední termín starořímského náboženství, a vykládá, že tento archaický výraz byl v Augustově době vyložen jako „starořímské“ označení božstev (45). Stejně tak odmítá Wissowův výklad, že *di novensides* znamená „nově usedlí“ bohové (45¹). Musíme si ovšem uvědomit, že L. odstranil jen tato označení, avšak — jak sám zdůrazňuje — východiskem pro bádání zůstává i nadále onen nejstarší, z fragmentů různých kalendářů složený římský kalendář slavností, z něhož vyšel také Wissowa (RuKdR² 20 n).

Z dalších výkladů zasluhuje zmínky to, že *scelus* nemá v raném údobí náboženský význam, nýbrž že ten se se objevuje až pod řeckým vlivem (poprvé Catul. 64, 404 — Latte 48¹) a že výraz *numen* je patrně mladšího původu; vznikl nejspíše překladem stoického obratu *dynamis theú* (57²). A zase: samo označení, uvedené zde v pochybnost — nic nemění na tom, co označujeme jako *numen*. Posléze L. vyzvedává myšlenku H. J. Roseho, který proti sobě postavil římský polydaimonismus a řecký polytheismus, protože takto lze snadno vysvětlit, proč se v Římě nesetká-

váme s mytologií a s genealogiemi bohů. Ovšem tento protiklad vyzdvihl už dříve T. Zielinski (Iresione II, 111 n.).

V páté kapitole (*Die Religion der Bauern*) ukazuje L. na to, jak se v kultu projevuje rolnický charakter Římanů. Tak v nejstarším kalendáři chybějí svátky týkající se polí, jež byly do kalendáře zařazovány podle stavu úrody. Mnohé ze slavností byly již před vznikem státu provozovány buď na jednotlivých dvorcích (auf dem einzelnen Bauernhof, např. Terminalia), anebo kolektivně, a odtud byly převzaty do státního kultu, přičemž některé z nich ztratily v rámci státu svůj původní význam (obřady arválských bratří). Některé z podaných výkladů přispívají i k poznání života starořímské společnosti: *divi parentum* se hněvají na syna, který se postavil proti rodičům. Podle Latteho (98) jde o ochranu společenského postavení hospodáře — pater familias —, zejména při napětí mezi starým držitelem statku a jeho skutečným držitelem z mladší generace, k jakému dochází na soukromých statech i v moderní době. Pohřební rituál, který byl mnohdy vykládán jako základ pro pochopení představ o záhrobním životě (spalující kmeny nevěří v posmrtný život — F. Altheim), nemá podle L. obzvláštní význam. Sám soudí, že pohřbívání je starší, neboť byl příkaz, že mrtvý je považován za pohřbeného, je-li aspoň na některý úd nasypána hlína. Ovšem archeologické nálezy ukazují na střídání kultur v Itálii, kde se po skrácení objevují žárové hroby a poté opět pohřby, takže k přesnému závěru zde zatím nelze dospět.

Významnější výklad je v osmé kapitole (*Die Pontifikalreligion*), kde L. usuzuje na revoluční přechod vlády do rukou pontifika maxima od jeho kolegia v době, kdy město Řím mělo už převahu nad venkovem, vycházející ze složení flaminů. Z nich bere v úvahu jen ty, kteří mají význam pro obec nebo pro venkovský dům. Současně upozorňuje, že pořadí flaminů je bezvýznamné, protože ti nikde nevystupují na veřejnosti jednotně. Na to, že jde o mladý jev, ukazuje dále i to, že se mezi flaminy objevuje flamen Quirinalis, tedy jde až o dobu, kdy byl Quirinus ztotožněn s Romulem (po 2. pol. IV. stol.). L. však správně dovozuje, že i bez tohoto úředního zařazení (Rangordnung) flaminů je zcela zjevné, že pontifex zatlačil krále (rex sacrorum — L. 195/6).

Slovo pontifex vykládá autor jako „stavěč cesty“ v oněch dobách, kdy bylo třeba vyhnět zlé duchy anebo se chránit proti nepřátelským neviditelným silám na taženích po neznámých cestách (196¹ = Philol. 97, 1948, 149). Latteho výklad nezůstane ovšem definitivní. Jeho slabinou je to, že vlastně předpokládá hotové cesty, nikoliv jejich stavbu. Proto toto slovo zůstane i nadále předmětem dalších výkladů. Zejména nelze ponechat stranou umb. výraz pro obětování poni fetu, srov. lat. agno facere (Plaut.).

Zajímavý je i výklad o tom, jak v dobách, kdy se prohlubují názorové rozdíly mezi vládnoucí vrstvou a masami, bývá starobylých výkladů věštných znamení zneužito ke klamání mas (str. 202).

S větším vzrůstem diferenciací způsobu života vzniká potřeba bezprostředního vztahu mezi člověkem a božstvem. Objevují se nové formy božstva, které mají k jedinci stálý vztah ve srovnání s časově omezenou působností „sil“ (podle staršího názvosloví numin). Vedle kultu Apollónova, Herkulova aj., probírá zde L. i kult Slunce, který Wissowa považoval za mladší. Zaujmu i výklady o kultu těch božstev, jež jsou označena jako *Wertbegriffe* (233 — Wissowa hovoří o Personifikationen abstrakter Begriffe, RuKdR² 327 nebo o jejich Vergöttlichung, RuKdR² 52). Tak *Mens* se objevuje po porážce u Trasimenského jezera, neboť jí bylo zapotřebí, uvážíme-li, že především znamená „pevnou mysl“. Avšak u lidu tento kult nedošel ohlasu. V císařské době sa naproti tomu šíří kult božstva *Bona Mens*, avšak tu jde pravděpodobně o jiné božstvo. *Bona Mens* byla božstvem propuštěnců a otroků, „kteří svou chytrostí získali svobodu nebo v ni doufali a kteří pod tímto pojmem rozuměli jistě něco zcela jiného než to, co senát za druhé punské války“ (240). Na formování názorů mas měly rozhodný vliv i četné chrámové stavby, které se v Římě objevují v důsledku narůstajícího blahobytu a z touhy vyrovnat se podrobeným

zemím. Teprve poté, kdy jsou chrámy vystavěny, dochází ke změně náboženských představ, nikoliv obráceně (251).

V desáté kapitole (*Der Verfall der altrömischen Religion*) se setkáváme opět s některými prvky, známými z předchozího výkladu, jako s rozdělením víry vzdělanců a víry mas, s využíváním věšeb pro politiku, apod. Nově přistupují některé nové formy těchto jevů, jako zneužívání procesů s Vestálkami k politickým cílům. Pozornosti zasluží výklad okolností, které vedly ke synkretismu představ. Svě výklady L. rozvádí na příkladě Délu, kde tamní Italikové vytvářejí podle řeckého vzoru kultovní sdružení, v jehož čele však stojí podle vzoru italských institucí magistri.

Značný význam mělo to, že se od 1. stol. př. n. l. Římané zasvěcují do samothráckých mysterií, protože zasvěcení odstraňovalo stavovské rozdíly tím, že rozdělovalo lidi novým způsobem, totiž zasvěcené a nezasvěcené. To máme dosvědčeno z nápisů, kde se vedle sebe objevují senátoři i propuštěnci jako sobě rovní zasvěcení (274). Pro Itálii té doby je typické, že stát proti některým sdružením zakročuje, ale že tato opatření nepronikají do literatury.

Po výkladu o době Augustově a o náboženství I.—II. stol. následuje výklad o rozpadu římského náboženství (XIV. kap. *Die Auflösung der römischen Religion*). L. si zde všímá nejen pronikání nových kultů, apod., ale chce i zjistit náboženskou víru té doby. Rozebírá *Feriale Duranum* (vojenský kalendář nalezený v Dura-Europos) a zjišťuje, že se v něm objevují jen předepsané svátky, které s náboženstvím jednotlivých vojáků nemají nic společného. O některých aspektech, týkajících se rozpadu římského náboženství, jsme hovořili už při rozboru třetí kapitoly.

K vlastnímu textu jsou připojeny tři dodatky (1. Opfer und Gebet, 2. Die römischen Priester-schaften, 3. Die Argeerfrage), z nichž první dva mají usnadnit studium některých otázek vlastního textu. Dále, podobně jako u Wissowy, je i zde připojen seznam římských chrámů a věcný rejstřík, někdy až příliš stručný, např. v něm není heslo Indigitamenta. Za seznamem nové vyložených míst ant. textu a nápisů je příloha římský kalendář svátků, rozšířená proti Wissowovi o *Feriale Duranum*. Obrazový materiál přináší ne zcela běžná zobrazení, takže je cenným obohacením knihy.

Ukázali jsme na některé nové aspekty Latteho příručky. Její předností je to, že vychází z konkrétního materiálu a že důsledně uplatňuje historické stanovisko. Přitom je cenné i to, že autor přihlíží ke společenským poměrům, zvláště k úloze mas. Jistě by bylo možno leckde žádat více, např. zmínku o otrocích při Aeskulapově kultu v Římě (227) nebo větší společenské sepětí při výkladu o Concordia — homonoia, jinde by bylo možno rozšířit údaje, např. výklad, týkající se slavnosti equus October (str. 120) o catervu z Mauretánské Caesareje (*August. Doctr. Christ.* 4, 24, 53, srov. *M. D. Madden, The Pagan Divinities* 117) nebo zprávu o smrti Velkého Pana poukazem na článek *H. Haakha, Der große Pan ist tot (Das Altertum* 4, 1958, 105—110), kde se vysvětluje vznik tohoto výkřiku ze zvolání nad smrtí Adonida (*Thamus Panmegas tethnéke*) apod. Český čtenář tu najde odkaz jen na práci O. Jirániho *Pater patratu*, jež však autorovi nebyla dostupná. Stojí snad za zmínku, že Latte vykládá výraz *pater patratu* jako „was nur einen gemachten Vater im Gegensatz zu einem natürlichen bedeuten kann“ (121) (o tomto starším výkladu Jiráni 324) a že se tedy blíží k Jiráni, který ve výrazu viděl zesílený obrat typu *rex regum*. Do knihy se vloudilo několik málo tiskových chyb, jež si čtenář snadno oprávi: str. 31 CIL 10251, doplň V; str. 414 *Die Argeerfrage*, str. 442 *Equus October* S. 110 čti 120.

Latteho kniha zůstane na dlouhou dobu hledanou příručkou a bude zejména cenná pro ty badatele, kteří dávají přednost historickému, konkrétnímu bádání před spekulacemi a fantasiemi.

Radislav Hošek

Dve vizantijské chroniky X. věku. Izdatelstvo vostočnoj literatury, Moskva 1959, stran 263.

Pěčí Akademie věd SSSR se nám v ruském překladu dostávají do rukou díla dvou byzantských kronikářů první poloviny X. století. První část knihy (str. 7—140) tvoří dílo anonymního autora,