

Češka, Josef

## **Základní problematika spojení státu s církví, heuristická a metodologická stránka řešení**

In: Češka, Josef. *Římský stát a katolická církev ve IV. století*. Vyd. 1. V Brně: Univerzita J.E. Purkyně, 1983, pp. 9-26

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/121827>

Access Date: 20. 12. 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.

# ZÁKLADNÍ PROBLEMATIKA SPOJENÍ STÁTU S CÍRKVÍ, HEURISTICKÁ A METODOLOGICKÁ STRÁNKA ŘEŠENÍ

Po více než dvě stě let se vyvíjela křesťanská církev uvnitř římského státního zřízení jako cizorodý organismus, de iure postavený mimo zákon a čas od času mocenskými prostředky násilně vymycovaný. Mezi římskou společností a církevní pospolitostí však nebylo ostrých přehrad. Křesťané patřili do rámce římského státu a podle svého společenského zařazení byli buď římskými občany, nebo lidmi bez říšského občanského práva či dokonce i bez osobní svobody. Rané křesťanské sbory, v nichž převládali lidé společností a jejich výrobními vztahy utlačovaní, a proto také usilující o zlepšení životních podmínek, se římské vládě zdály svým sociálním složením nebezpečné. Ale sama církev revoluční hnutí umrtvovala silně propagovanou vírou v posmrtnou odplatu a ještě více pak novozákonním učením, že ve všech životních útrapách je třeba podřízovat se vůli boží.<sup>1</sup>

Občasné ostré zákroky státní moci proti církvi poskytovaly fanatickým křesťanům možnost prokázat pevnost své víry a mučednictvím oslavit svého boha a domnělého spasitele, ale chlubil-li se církev, že pronásledováním vždy zmohutněla, přičítá svým mučedníkům příliš velkou úlohu.<sup>2</sup> Hlavní důvod, proč vládní represivní akce ztroskotávaly, spočíval totiž v tom, že v postupující krizi antického otrokářského řádu i římského politického systému přetrvávaly a dále narůstaly ekonomické, sociální i politické příčiny, které vznik a šíření křesťanství podmiňovaly. Vedle horlivých Kristových vyznavačů, pro něž byla víra nejvyšším zákonem, patřili do církve také lidé bázlívi, kteří se v dobách protivenství své víry ze strachu před krutými tresty formálně zříkali a pak se kajícím do církve opět vraceli.<sup>3</sup> Mimoto existoval značný počet lidí, kteří s křesťanským učením sympatizovali, aniž se formálně stávali členy církve. Ti na sebe za pronásledování zpravidla nijak neupozorňovali a navenek se chovali loajálně, přičemž ovšem nic neměnili na svém smýšlení. Pro svou zdánlivou neutralitu mohli také lépe než zjevné křesťané ovlivňovat vládní

<sup>1</sup> Srov. NT Matth. 6, 10; Act. 21, 14; Hebr. 6, 3; Jacobi epist. 4, 15; etc.

<sup>2</sup> Srov. A m b r o s. Epist. 18, 11; *Numquam nobis amplius contulerunt, quam cum verberari christianos atque proscribi ac necari tuberent.* — Jednostranný je také novodobý názor povyšující křesťanské mučedníky na bojovníky za svobodu lidského svědomí, kteří aktivně vystupovali proti starým předsudkům a státní tyranii a kteří tedy — jak myslí J. Moreau, *Die Christenverfolgung im römischen Reich*, Berlin W 30 1961, str. 118 — prolili svou krev za svobodu lidského svědomí a za právo člověka na jeho vlastní osobnost.

<sup>3</sup> Srov. A. B. R a n o v i č, *O prvotním křesťanství*, Praha 1963, str. 404 n., 408—411, aj.

činitele, a když se konečně uplatnila náboženská snášenlivost, představovali zpravidla právě oni pro církev základní přírůstek nových členů.<sup>4</sup>

Marnost vládních zásahů proti křesťanství uznal oficiálně císař Galerius, když krátce před svou smrtí roku 311 vydal toleranční edikt, v němž křesťanům zaručoval beztrestnost s podmínkou, že se budou modlit za blaho císařů a římského státu.<sup>5</sup> O dva roky později potvrdili císařové Constantinus a Licinius v Mediolanu (Miláně) úplnou náboženskou svobodu v římské říši a umožnili tak církvi legální život.<sup>6</sup>

Z církevního hlediska se vztah církve a státu vyvíjel od akceptování státní intolerance přes stádium vládního vměšování do vnitřních církevních záležitostí až k církevnímu žehnutí císaři.<sup>7</sup> Vzájemná spolupráce má svůj počátek v prvních synodách sezvaných Constantinem, z nichž prvá na Západě se roku 314 sešla v Arelate (Arles), na Východě pak roku 325 v maloasijské Nikaji,<sup>8</sup> a k plně koordinované součinnosti dochází, když Theodosius I. císařským ediktem roku 380 uzákonil ortodoxii římského a alexandrijského biskupa a když církev o rok později tuto ortodoxii vtělila do nikajsko-konstantinopolského vyznání víry. Legitimní dogmatické usnesení církevního sněmu v Konstantinopoli však nebylo výrazem osvobození teologie z poručnictví mimocírkevních instancí,<sup>9</sup> nýbrž mnohem více se v jeho prosazení uplatnily zájmy v podstatě mocenské, neboť sama církev kladla v teologii mnohem větší důraz na autoritativnost víry než na logickou promyšlenost věroučných závěrů.

Jako každé náboženství staví křesťanství svou ideologii na převráceném, fantastickém odrazu objektivní reality, v němž pozemské síly přijímají formu sil nadpozemských.<sup>10</sup> Křesťanský utopicko-fantastický program spásy vírou v božského vykupitele, od něhož utlačené a zbídačené sociální vrstvy očekávaly potrestání zpupných boháčů a odměnění lidí ponižovaných — buď v tisícileté říši Kristově na zemi, nebo v nebeské spásě —, byl v církvi společným pojátkem především v dobách pronásledování. V době, kdy se církev stala mohutnou světskou silou, rádi její představitelé zapomínali na jeden ze základních rysů prvotního křesťanství, na jeho někdejší demokraticko-revoluční zaměření.<sup>11</sup> Legálním uznáním církve ustoupila také do pozadí idea rovnosti všech lidí před bohem jako hříšníků. Tato v podstatě negativní rovnost, v níž se jako rušivý moment hod-

<sup>4</sup> Srov. Euseb. Hist. eccl. VIII 1, 1–5.

<sup>5</sup> Lactant. De mort. pers. 34; srov. též Euseb. Hist. eccl. VIII 17, 3–10.

<sup>6</sup> Lactant. De mort. pers. 48, 2.

<sup>7</sup> Srov. H. Berkhof, Die Kirche auf dem Wege zum Byzantinismus: WdF 306, 1976, str. 23.

<sup>8</sup> Srov. W. Schneemelcher, Kirche und Staat im 4. Jahrhundert: WdF 306, 1976, str. 130 n.

<sup>9</sup> Tamtéž str. 123 n. a 148.

<sup>10</sup> Srov. B. Engels, Pana Evžena Dühringa převrat vědy („Anti-Dühring“): K. Marx - B. Engels, Spisy, sv. 20, Praha 1966, str. 309.

<sup>11</sup> Srov. V. I. Lenin, Stát a revoluce: Spisy 25, Praha 1956, str. 391.

notily myšlenky na rovnost skutečnou, žijící ve vzpomínkách na majetkové společenství některých prvotních křesťanských obcí, zanikla se vznikem křesťanského duchovenstva a církevního majetku, jímž disponovali biskupové. Jejich charitativní činnost totiž dále prohlubovala přehradu mezi knězem a laikem. V ideologii se pak vedle protikladu mezi věřícími v Krista a mezi tzv. pohany stále silněji uplatňovaly rozpory mezi tzv. pravověrnými křesťany a heretiky.<sup>12</sup>

Křesťanská dogmatika v sobě sice uchovala prvky subjektivní dialektiky, ale její deduktivní logika staví vysvětlení světa, jeho vzniku, původu života a člověka i celého smyslu lidského života na mylné základní premise, totiž na iracionální víře v existenci nadpřirozena, pokládaného se zřetelem k hmotnému světu za primární faktor. Z vědeckého hlediska je proto zcela bezpředmětné zkoumat pravdivost různých se teologických závěrů, ale pozornosti si zaslouží myšlenkové postupy, jimiž se k nim dospělo, tj. v jaké míře se do formálně logické argumentace promítají jevy a vztahy ze skutečného života.

Císařská vláda v pozdní římské říši, označovaná jako římský dominát, usilovala o jednotné státní náboženství. Kdežto Diocletianus chtěl ještě dosáhnout náboženské jednoty podporou polyteistického státního kultu, spojeného s božským kultem panovníka, orientoval se Constantinus na křesťanství a církev všestranně podporoval. Kromě různých hospodářských i politických výsad, výstavby kostelů a finančních dotací dával církvi i jiné dary, aby v ní získal pevnou oporu pro svou vládu. Např. konstantinopolským kostelům věnoval padesát skvěle vyhotovených rukopisů bible,<sup>13</sup> ale s největší pravděpodobností bez Zjevení svatého Jana.<sup>14</sup> Tento novozákonní spis, plný nejasných náboženskopolitických narážek i apokalyptických obrazů a slibující věrným křesťanům sociálně spravedlivou, tisíciletou říši Kristovu na zemi, nemohl Constantinovi a jeho rádčům svým obsahem vyhovovat. Ostatně rovněž „duchovní pastýři“ v katolické církvi po skončeném pronásledování raději své „ovečky“ odvraceli

---

<sup>12</sup> Srov. B. Engels, op. cit., str. 117 n.; Materiály k „Anti-Dühringu“, tamtéž, str. 595.

<sup>13</sup> Euseb. Vita Const. IV 36 sq.

<sup>14</sup> Nyní převládá názor, že kodexy darované Constantinem konstantinopolským kostelům obsahovaly jen kanonizovaná evangelia (srov. J. Moreau, RAC VI, 1966, s. v. Eusebius von Caesarea, sl. 1062 n.). Překonáno je tedy mínění, že jedním ze zmíněných kodexů je vatikánský pergamenový kodex ze IV. století Vat. Graec. 1209 (srov. J. Merell, Úvod do četby Nového zákona, Praha 1952, str. 48), k němuž nějaký pisář připojil Apokalypsu až v XV. století (srov. H. Soden, Die Schriften des Neuen Testaments, I 1, 2. Aufl., Göttingen 1911). Entuziasticky nadsazena byla také hypotéza C. Tischendorfa, který se domníval, že jednu z konstantinopolských biblí objevil v Sinajském kodexu ze IV. století, který obsahuje Apokalypsu, ale nadto je v něm i nekanonizovaný Barnabův list a Hermův Pastor (srov. P. Feine—J. Behm, Einleitung in das Neue Testament, Leipzig 1951, str. 317).

od radikálního smýšlení a vedli je k věčné nebeské spáse cestou vytyčenou mocenskými spojením církve s římskou vládou, čímž se zároveň biskupské stolce fakticky přeměňovaly v jakési státní orgány.

Z doby, kdy církev musila čelit persekuci a vypořádávat se s problémem kajicných odpadlíků, vyrostly kořeny křesťanského sektářství spočívajícího v odmítání jakékoli smířlivosti vůči těm, kdo z osobního prospěchu nebo bázlivosti zradili Krista. Tak již v druhé polovině III. století vznikla v Římě rigoristická sekta novatianů, v jejíchž představách měla mít církev členy jen ideově a mravně čisté (řecky *καθαροί*).<sup>15</sup> Na počátku IV. století pak došlo k rozkolu i v Egyptě, když stoupenci lykopského biskupa Melitia odmítli mírnější postup alexandrijského Petra.<sup>16</sup>

Oba tyto sektářské směry by v církvi zůstaly pouhou krátkodobou epizodou, kdyby na ně bývaly různým způsobem nenavázaly pozdější proudy, které se za vlády konstantinovské dynastie bránily zestátnění církve nebo dokonce vůbec odmítaly jakoukoliv těsnější spolupráci se státními úřady. Z křesťanství se totiž nepodařilo zcela vymýtiti chiliastické názory, které se ve spojení s nenávistí k vykořisťovatelskému zřízení uplatnily v montanismu<sup>17</sup> a později u afrických agonistiků-cirkumcellionů.

Jednoduché nebylo ani formování jednotné křesťanské teologické dogmatiky. Skupinové zájmy vedly zejména v otázce Trojice boží k apriorním teologickým závěrům, které bylo třeba teprve dodatečně vysvětlovat a které měly zčásti za následek ignorování a pak oficiální odmítnutí některých dříve plně uznávaných věroučných doktrin. Tak se také posléze stalo neortodoxním učení největšího křesťanského teologa III. století, Órigena, o vzájemném vztahu Boha Otce, Syna a Ducha svatého. Órigenes totiž učil, že z Otce vychází věčným vyzařováním Syn a z něho pak Duch svatý, přičemž Syn je stejně věčný jako Otec a má s ním stejnou božskou podstatu, ale jen Otec je primárně bůh sám od sebe (*αὐτόθεος*), kdežto Syn a svatý Duch mají božství odvozené.<sup>18</sup> Odmítnutí subordinatianismu a prohlášení všech božích osob za absolutně rovnocenné zviklalo ideologickou konstrukci boží Trojice jako formy monoteismu a musilo se pak vynaložit mnoho ostrovtipu, aby monoteismus v Trojici neměl pouhý deklarativní charakter a aby se pro něj našlo jiné než órigenovské přijatelné zdůvodnění.

Postup oficiální církve vůči státu rovněž nebyl jednotný. Někteří církevní představitelé ochotně pomáhali realizovat ideu totálního spojení

<sup>15</sup> A. B. Ranovič, op. cit., str. 411–413; srov. též H. Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche*, 3. Aufl., Berlin 1961, II, str. 258–261.

<sup>16</sup> H. Lietzmann, *Gesch. d. Alt. Kirche*, III, str. 90–93. Proti formě jména Meletios, jíž užívá Lietzmann a někteří další církevní historikové, preferuji v případě lykopského biskupa v souladu s řeckými texty variantu Melitios (srov. též W. Ensslin, *RE XV*, 1932, sl. 550 n, s. v. Melitius 3).

<sup>17</sup> O montanistech zevrubně pojednává A. B. Ranovič, op. cit., str. 119–176.

<sup>18</sup> Srov. V. Šmelhaus, *Řecká patrologie*, Praha 1972, str. 103.

církve s křesťanským státem, jiní se za každou cenu snažili církví v křesťanském státě uchovat svébytnost nebo dokonce prosadit její nadřazenost vůči státu a císaři. Oba směry se přitom opíraly o církevní hospodářskou základnu, která od doby, kdy se Constantinus od solárního kultu přiklonil ke křesťanství<sup>19</sup> — lhostejno, zda z důvodů jen politických nebo také náboženských —, podstatně zmohtněla.

Osvobození od všech tíživých osobních povinností (*munera*) sice teprve roku 313 zrovnoprávnilo křesťanský klérus s ostatním duchovenstvem státem uznávaných kultů,<sup>20</sup> ale významnou výsadu uděloval již církví zákon z roku 321, opravňující ji přijímat dědictví.<sup>21</sup> Mnoho lidí totiž pro spásu své duše odkazovalo církví majetek, někdy dokonce všechn, čímž jednotlivé kostely získávaly stále více prostředků k charitativní činnosti a samy si vytvářely pevnou hospodářskou základnu, z níž vyplýval i značný stupeň jejich nezávislosti na státní správě. Mimoto již asi roku 318 získali biskupové právo soudit spory mezi těmi, kdo si vyžádali jejich rozhodnutí; to pak mělo stejnou platnost jako rozsudek státního soudce.<sup>22</sup> Od roku 333 dokonce již stačilo, když se na biskupa v nějaké civilní záležitosti obrátila jedna strana i proti vůli strany druhé, a od biskupova rozsudku nebylo odvolání.<sup>23</sup> Později sice bylo pro biskupovu rozhodčí činnost opět zapotřebí předchozí dohody obou sporných stran,<sup>24</sup> ale biskupská jurisdikce vůči nižšímu kléru zůstávala trvale v platnosti.

Z právního hlediska došlo uznáním křesťanství za státní náboženství ke vzniku jednoty státu a církve, tj. k takovému poměru, v němž stát uznává a podporuje církev, zatímco církev pomáhá státu při výkonu jeho funkcí.<sup>25</sup> Tím se ovšem změnila správní struktura římského státu a oslabila jeho

---

<sup>19</sup> O Constantinově náboženském vývoji od uctívání slunečního boha ke křesťanství viz H. Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, Tübingen 1955, str. 7–27.

<sup>20</sup> Cod. Theod. XVI 2, 1 sq.; Euseb. Hist. eccl. X 7. K datování zákonů srov. O. Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.*, Stuttgart 1919, str. 51 a 55.

<sup>21</sup> Cod. Theod. XVI 2, 4.

<sup>22</sup> Cod. Theod. I 27, 1 (k datování srov. O. Seeck, *Regesten*, str. 57).

<sup>23</sup> Const. Sirmond. 1: *Quicumque... iudicium elegerit sacrosanctae legis antistitis, illico sine aliqua dubitatione, etiamsi alia pars refragatur, ad episcopum personae litigantium dirigantur.*

<sup>24</sup> E. Stein, *Geschichte des spätrömischen Reiches*, I, Wien 1928, str. 150, právem soudí, že k revizi Constantinova zákona z roku 333 nemohlo dojít až Arcadiovým zákonem Cod. Iust. I 4, 7 z roku 398, neboť tento zákon u civilních pří, které měly přijít před biskupův soud, předpokládá předchozí dohodu obou soudících se stran (*Si qui ex consensu apud sacrae legis antistitem litigare voluerint, non vetabuntur, sed experientur illius — in civili dumtaxat negotio — arbitri more residentis sponte iudicium. Quod his obesse non poterit nec debebit, quos ad praedicti cognitoris examen conventos potius afuisse quam sponte venisse constiterit.*)

<sup>25</sup> Srov. J. Tureček a kol., *Světové dějiny státu a práva ve starověku*, Praha 1963, str. 510.

vnitřní jednodolitost. Římští vzdělanci si proces jakéhosi, jak často soudili, „stárnutí říše“ uvědomovali,<sup>26</sup> když si kladli otázku, co vlastně způsobilo úpadek antické civilizace, proč zchátrala kdysi výstavná antická města, proč upadla někdejší politická aktivita občanů a proč dědicům značně vyspělé antické kultury i mocenské slávy naháněli stále více strachu jejich „barbarští“ sousedé. Všechny tyto otázky zůstaly ostatně v centru vědecké problematiky i v novodobé historiografii, která se ovšem musí zamýšlet i nad mnoha dalšími otázkami, např. proč byla antická města nucena v hospodářské oblasti ustoupit venkovským velkostatkům a proč také na tisíc let upadlo v zapomenutí politické zřízení antických měst, v nichž až do konce starověku podržovaly místní senáty neboli kurie větší nebo menší samosprávu, větší nebo menší podle toho, zda šlo o říšské metropole, nebo o venkovská municipia.<sup>27</sup>

Poněvadž bylo již v posledních stoletích starověku nápadné, jak malý zájem o řeckořímskou politickou i kulturní tradici projevují mnozí křesťané, přisuzovali ti, kdo zůstávali těmto tradicím ještě ve IV. a V. století věrní, právě jim hlavní vinu na rozpadu římské říše, jež v posledním období starověku reprezentovala antický svět. Rozkladné působení křes-

<sup>26</sup> Srov. F. Stiebitz, Hlasatelé soumraku antiky: SPFFBU, E 7, 1962, str. 69–79.

<sup>27</sup> Všechny uvedené otázky souvisí s problematikou krize otrokářské společenskoekonomické formace a jejího přechodu k formaci feudální (srov. J. Češka, Římský dominát, Brno 1976, str. 142–155; v dotisku z roku 1978 tamtéž). Na tuto problematiku se zaměřili mnozí sovětsí historikové na stránkách Vestniku drevnej istorii zvláště v letech 1953–1955 (srov. J. Češka, Sovětská diskuse o přechodu otrokářského řádu k feudalismu: SPFFBU, C 3, 1956, str. 160–164), monografie jí věnovali J. e. M. Štajermanová (Krizis rabovladelčeskogo stroja v zapadnych provincijach Rimskoj imperii, Moskva 1957; Moral' i religija ugnjetennyh klassov Rimskoj imperii, Moskva 1961; Drevnij Rim: problemy ekonomičeskogo razvitija, Moskva 1978), W. Seyfarth (Soziale Fragen der spätrömischen Kaiserzeit im Spiegel des Theodosianus, Berlin 1963), W. Held (Die Vertiefung der allgemeinen Krise im Westen des Römischen Reiches, Berlin 1974), G. L. Kurbatov (Rannevizantijskij gorod, Leningrad 1962; Osnovnye problemy vnutrennego razvitija vizantijskogo goroda v IV–VI vv., Leningrad 1971) i jiní autoři, byly vydány sborníky s touto tematikou, např. 1500-letie upadku cesarstva zachodniorzymskogo (Antiquitas VIII, Wrocław 1979) a kromě mnoha různých časopiseckých studií obecnějšího charakteru (např. G. Schrot, Wirtschaftliche und soziale Veränderungen in der Spätantike: NBGAW II, Berlin 1965, str. 119–131) i zaměřených k jednotlivým sporným otázkám nechybějí ani polemické články, které se v poslední době v sovětské literatuře zaměřují zejména na otázku, zda a kde se v římské říši v období plného rozvoje kolonátních výrobních vztahů uchovalo občinové vlastnictví (srov. J. e. M. Štajerman, Rimskaja sobstvennost na zemlju: VDI, 1974, № 3, str. 34–68; Ješče raz k voprosu o rimskoj sel'skoj obščine: VDI, 1978, № 2, str. 89–110; A. R. Korsunskij, O derevenskom ustrojstve i sisteme zemlepol'zovanija v zapadnych provincijach pozdnej Rimskoj imperii: VDI, 1977, № 2, str. 43–57; Problemy agrarnogo stroja i agrarnoj politiki zapadnoj Rimskoj imperii: VDI, 1980, № 2, str. 52–71; A. I. Pavlovskaja, Elementy obščinnoj organizacii v jegipetskoj kome IV v. n. e.: VDI, 1978, № 4, str. 43–60).

řanské víry uznávali ovšem i mnozí novodobí historikové, když se zamýšleli nad tím, jak v římské říši postupně upadaly mravy, zbožnost a bojovnost a jak ruku v ruce s šířením křesťanství vymíral starý římský duch.

Když se však v XIX. století začal rozpad starověké římské říše úže spojovat s krizí a koncem antické společnosti, objevovalo se stále více studií, ve kterých se křesťanskému náboženství přičítalo alespoň nepřímé působení na rozklad římské říše v tom, že prý odstraňovalo nesvobodu otroků, na jejichž práci stála antická ekonomika. Proti tomuto názoru vystoupil již na sklonku minulého století B. Engels, když zdůraznil, že „křesťanství nemá vinu na postupném vymírání antického otroctví“,<sup>28</sup> a marxističtí badatelé pak rozvinuli tuto tezi, když na základě mnoha vět z Nového zákona i z církevní patristiky, kterými byli křesťanští otroci nabádáni k poslušnosti, dospěli k závěru, že teprve křesťanství povýšilo trpnou poslušnost otroků, udržovanou předtím jen strachem, na morální povinnost.<sup>29</sup> Ale zároveň se dospělo k poznání, že křesťanství na sklonku starověku podryvalo v římské říši ideologii antického města, neboť tehdejšímu rozkladu otrokářské společnosti dávalo jakýsi ideový nátěr.<sup>30</sup>

Odlišný poměr křesťanství k otrokům, než jaký mělo starší antické náboženství, je patrný v kultu. Křesťanství z něho nevyklučovalo nikoho, kdežto staré antické kultury byly vždy více či méně spjaty s politickým občanstvím a patřily tak k organizačním prostředkům, které sjednocovaly občany proti neobčanům, zejména proti otrokům. Tato politická funkce antických kultů se nepřímo obráží ve výtkách pohanských ideologů proti křesťanství žen a otroků.<sup>31</sup> To pak, jak křesťanská církev odůvodňovala jednotu křesťanských otroků a jejich pánů, třebaže pouze před bohem, lze nejlépe doložit tím, jak objasňoval působnost křtu slavný antiochijský kazatel a v letech 398—404 konstantinopolský patriarcha Ióannés Chrysostomos, známý mezi křesťanskými světci jakožto Jan Zlatoústý. Po přijetí křtu se podle jeho učení stávají ti, kdo byli předtím otroky a zajatci, lidmi svobodnými a občany církve.<sup>32</sup>

Kdybychom detailně rozebírali všechny křesťanské spisy napsané ve starověku, našli bychom v nich mnoho protichůdných vět týkajících se otroků, neboť křesťanští ideologové hned vynášeli do popředí rovnost všech lidí před bohem, hned zase povyšovali trpnou poslušnost otroků jako jednu ze základních křesťanských ctností. Ióannes Chrysostomos např.

<sup>28</sup> B. Engels, Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu: K. Marx—B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, str. 175.

<sup>29</sup> Viz zejména NT Petri epist. I 2, 18—25.

<sup>30</sup> G. L. Kurbatov, Rannevizantijskij gorod (Antiochija v IV veke), Leningrad 1962, str. 242; srov. též R. Hošek, Der Kampf um Gott am Ende des IV. Jhd. u. Z.: Mnema V. Groh, 1964, str. 181 n. a 193 n.

<sup>31</sup> Liban. Orat. XVI 47—50; Iulian. Misopog. 356—357.

<sup>32</sup> Jean Chrysostome, Huit catéchèses baptismales, Introduction, texte critique, traduction et notes de A. Wenger, Paris 1957, str. 148 a 153.



píše, že bůh stvořil člověka svobodným, a nikoli otrokem, že však otroctví vzniklo za hříchy a bude proto trvat tak dlouho, pokud se bude hřešit.<sup>33</sup> Člověku prý ostatně neškodí fyzické otroctví, ale otroctví hříchu, a proto se prý otrok má starat pouze o své zdokonalení ve ctnostech, z nichž jednou z nejpřednějších je poslušnost, takže otrok má chtít zůstat ve svém postavení i tehdy, má-li možnost stát se člověkem svobodným.<sup>34</sup> Z hlediska ekonomického je pak pro poměr křesťanské církve k otrokům charakteristické zejména jedno usnesení přijaté na církevním sněmu, jehož dějištěm bylo kolem roku 340 n. l. maloasijské město Gangra. Práví se v něm totiž doslova: „Nabádá-li někdo otroka pod záminkou zbožnosti přezírat svého pána, unikat otroctví a nesloužit svému pánovi s náležitou ochotou a plnou úctou, budiž proklet.“<sup>35</sup>

Ideologicky nepostupovalo ovšem křesťanství vůči otroctví v podstatě nijak jinak než tehdejší pohanství, neboť např. i Libanios, jenž byl jinak zastáncem pevné autority otrokářů, pokládal otroka za člověka a poukázal zejména ve své řeči *Περὶ δουλείας* (O otroctví)<sup>36</sup> několikrát na to, že je každý člověk svým způsobem otrokem, a to jak svých vášní, tak společenských sil.

V tomto směru byla tedy na sklonku starověku i pohanská i křesťanská ideologie zajedno, přičemž obě navazovaly na starší stoické stanovisko, že otroci jsou také lidé, třebas níže postavení. Proto lze plným právem říci, že křesťanství, jež bylo jedním z produktů rozkladu otrokářské společnosti, odráželo pouze tehdejší vývoj hospodářských i sociálních poměrů a ideově jej do jisté míry posvěcovalo.

Při marxistickém studiu konce otrokářského řádu se zkoumá jednak růst výrobních sil, jednak stav výrobních vztahů v pozdní římské říši. Přitom se zpravidla rozebírají ekonomické vztahy mezi městem a venkovem a dochází se k závěru, že antický otrokářský řád upadl v pozdní římské době do hluboké krize a že nově vznikající výrobní vztahy již nepotřebovaly ekonomicky prospívající město, bez něhož je antický svět nemyslitelný. Přesun hospodářského těžiště z měst na venkov, a to konkrétně na velkostatky vyňaté neboli eximované z městských teritorií, vyplýval jednak z příznivých výrobových podmínek pro výrobní síly na

<sup>33</sup> Ioan n. Chrys. Conc. de Laz. VI 6 sq.; In Gen. hom. XXIX 6; In Gen. serm. IV 2; Ecl. de div. et paup., hom. XI (PG 63, col. 640).

<sup>34</sup> Ioan n. Chrys. Homil. in Epist. I ad Cor. 19, 4: *Καὶ τί δήποτε τὸν δυνάμενον ἐλευθερωθῆναι κελεύει μένειν δούλον; Θέλων δεῖξαι, ὅτι οὐδὲν βλάπτει ἢ δουλεία; ἀλλὰ καὶ ὠφελεῖ.*

<sup>35</sup> C. J. Hefele, Conciliengeschichte, I, Freiburg im Breisgau 1873, str. 781, can. 3. Datování synody do roku 340/341 má K. Baus—E. Ewig, Die Reichskirche nach Konstantin dem Gr. (Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von H. Jedin, II 1), Freiburg—Basel—Wien 1973, str. 201, 288, 381 n. a 436.

<sup>36</sup> Liban. Orat. XXV. Srov. J. Mesk, Libanios *περὶ δουλείας* : RhM, NF LXXVI, 1927, str. 205—218; G. L. Kurbatov, Raby i problema rabstva v proizvedenijach Libanija: VDI, 1964, № 2. str. 102 n.

venkově, jednak ze změněných výrobních vztahů, tj. ze stále většího a mnohostrannějšího šíření kolonátu.<sup>37</sup>

Ve východní polovině římské říše nebyla sice prosperita měst tak úzce spjata s otrokářskou formací jako v polovině západní, ale i na Východě přestalo být na sklonku starověku vlastnictví půdy základem městské ekonomiky a rovněž vlastní městská výroba se tam tehdy přesunula z velkých otrokářských podniků do malých dílen drobných řemeslníků. Proti Západu zůstala ovšem ve východních městech řemeslná výroba stále čilá, a také statkářská šlechta, která vlastnila v okolí měst půdu eximovanou z městského území a z městské správy, nepřenášela svá sídla trvale na venkov, jak to bylo obvyklé v západních provinciích, nýbrž sídlila většinou dále ve městech.<sup>38</sup> Proto měl v rané Byzanci rozklad otrokářských výrobních vztahů za následek přestavbu městské ekonomiky, a nikoli celkový úpadek měst, typický pro vývoj západní. Avšak na celém území římské říše probíhal ve všech městech jednotně přesun městské moci z rukou kurie, tj. municipálního senátu, do rukou křesťanského kléru.

Sama církev měla ve své organizaci nejeden rys, který převzala od zřízení municipálního — antická městská organizace jí byla ostatně po této stránce zcela přirozeným vzorem již v době, kdy bylo křesťanství v ilegalitě —, ale ve vztahu k městskému občanství, jak už bylo výše naznačeno, se církev od kurie diametrálně lišila. Tyto shody i rozdíly jsou patrné od samých začátků spojení církve s římským státem. Spojením došlo totiž na jedné straně ke sblížení institucí až do té doby nepřátelských, neboť jak městský lid, tak i municipální představitelé, tj. kuriálové, se stávali v počtu stále větším křesťany;<sup>39</sup> avšak na straně druhé trvaly rozpory mezi municipii a městskými církevními organizacemi dále a v mnohém se ještě prohlubovaly, přičemž křesťanský klérus zůstával ve své podstatě dále rivalem kurie.<sup>40</sup>

Městské kurie byly ještě ve IV. století n. l. oporou municipálního zřízení a měly kromě jiných funkcí i povinnost starat se o chudé místní občany. Libanios píše o tehdejší antiochijské kurii dokonce v tom smyslu, že prý chrání a živí městský lid jako své dítě, přičemž prý chudí městští občané vzhlížejí ke kuriálům jako ke svým rodičům.<sup>41</sup> Tento stav ovšem ve IV. století již nikde neexistoval, nýbrž žil pouze jako ideál lidí, kteří zůstávali ctiteli a zastánci starého antického pořádku.

Avšak i církev se tradičně starala o svou chudinu, ale její charitativní

<sup>37</sup> Srov. J. Češka, Ekonomický boj venkova s městem v prvním století římského dominátu: Sborník historický 12, Praha 1964, str. 169—203.

<sup>38</sup> G. L. Kurbatov, Rannevizantijskij gorod, str. 100 n.

<sup>39</sup> Srov. P. Petit, Libanios et la vie municipale à Antioche au IV<sup>e</sup> siècle après J.—C., Paris 1955, str. 200 n.

<sup>40</sup> J. Declareuil, Les curies municipales et clergé au Bas-Empire: RHDFF, 4<sup>e</sup> série, XIV, 1935, str. 29 n.

<sup>41</sup> Liban. Orat. XI 152.

činnost byla zcela v rozporu s duchem antické městské dobročinnosti. Ta byla totiž vždy jen prostředkem, jímž celý městský kolektiv otrokářů podporoval chudé občany, a jen zřídkakdy se vztahovala i na neobčany. Zato pro církve, jejich majetek byl z městského teritoria vyňat obdobně jako majetek císařský a majetek privilegovaných velkostatkářů patřících do říšského senátorského stavu, nemělo státní občanství věřících křesťanů již význam. To pochopitelně vedlo ke stírání hranic mezi městem a jeho okolím i k vyrovnání rozdílů mezi občany, neobčany a otroky.<sup>42</sup> Marné bylo proto úsilí císaře Juliana, jenž chtěl za své krátké vlády zastavit živelný nivelizační proces k jakémusi „všeobecnému otroctví“ a vrátit římským občanům pocit svobody, který jim pozdní římský stát odnímal svou despoticou mocí a který křesťanství oslabovalo svým učením o nutnosti bát se boha.

Autoritu kurií podřývali ovšem sami křesťanští císařové, když poskytovali kostelům v rámci jejich péče o chudý lid hmotnou podporu a když udělovali křesťanskému kléru různé výsady na úkor kurie. V duchu starých tradic přispíval sice římský stát dále k zásobování obou hlavních měst, Říma a Konstantinopole, ale zcela proti tomuto duchu se rozdělovalo státní obilí např. v egyptské Alexandrii; tam totiž podle Constantinových pokynů spadal tento úkol do pravomoci nikoli kurie, nýbrž biskupa.<sup>43</sup> Vláda však oslabovala v celé římské říši kurie nepřímou i jinak: mnohé vesnice, které předtím patřily městům a jejich tzv. pohanským chrámům, byly totiž postupně dávány křesťanským kostelům, a tak unikaly městskému zdanění, za něž hmotnou odpovědnost nesli ovšem dále kuriálové.<sup>44</sup>

Katolická církev přijímala sice vždy bez rozpaků všechna privilegia i donace, které jí císařové udělovali, ale méně ráda si nechávala od představitelů státní moci zasahovat do svých záležitostí. Tak se ovšem i ona zčásti — zejména na Západě — stavěla na stranu separatistických sil, které byly na konci antiky nebezpečné pro jednotu římské říše i pro další existenci otrokářského řádu, a přispívala takto rovněž nepřímou k formování podmínek vhodných pro vznik feudalismu. Popularita opozičních biskupů v širokých lidových masách posilovala totiž separatistické tendence, přičemž postupný vzestup biskupské moci šel tou cestou, že se biskupové od druhé poloviny IV. století n. l. stávali hlavními mluvčími svých měst. Křesťanský klérus s biskupem v čele bral totiž na sebe stále častěji ochranu zájmů všeho městského lidu při jednání se státními úředníky v těch případech, kdy byla zjevná naprostá bezmocnost kurie. Následkem toho pak církev získala již na konci IV. století i formální prven-

<sup>42</sup> G. L. Kurbatov, Nekotoryje problemy razloženiya antičnogo polsnoho stroja v vostočnych provincijach Rimskoj imperii: VLU, XV, 1960, № 2, str. 55, a Rannevizantijskij gorod, str. 244.

<sup>43</sup> Athanas. Apol. c. Ar. 18; Socrat. II 17, 2.

<sup>44</sup> A. H. M. Jones, The Later Roman Empire 284–602, Oxford 1964, II, str. 749.

ství v oficiálním občanském životě měst, zbavovaných ovšem stále více svého někdejšího antického rázu.

O spojení římského státu s katolickou církví pojednávají syntetická díla všech předních historiků pozdní antiky, z nichž si jmenovitě uvedení zaslouží zejména Otto Seeck, Ernst Stein, Hans Lietzmann, André Piganiol, Joseph Vogt, Jelena M. Štajermanová, Georgij L. Kurbatov, Hans-Joachim Diesner a A. H. M. Jones,<sup>45</sup> ale přesto církevní dějiny zůstávají pořád doménou teologů. Nejenže sami sebe pokládají za odborníky oprávněně kvalifikovaně se zabývat náboženskou tematikou, ale častá nechť historiků, klasických filologů i filozofů věnovat se řešení problematiky, která domněle patří do jiného vědního oboru, vytváří pro teology při jejich objasňování pozdně římského duchovního vývoje prostor omezený namnoze jen tou výhradou, že jejich výklad musí představovat vnitřně koherentní a vědecké argumentaci přístupný systém.<sup>46</sup>

Pro historika, který pracuje se všemi druhy dochovaných pramenů, je sice opravdu nemožné probrat celou obrovskou spoustu písemného materiálu, který se uchoval v dílech křesťanských autorů z konce starověku, a musí proto aspoň zčásti přihlížet k výsledkům teologických studií, opřených o autentické myšlenky církevních spisovatelů z konce starověku; ale jejich autentičnost si musíme v pramenech důsledně ověřovat a při hodnocení dějinných událostí se nesmíme dát zmást idealistickými systémy, odtrženými od reálného světa a zpravidla silně idealizujícími církevní politikou. Při heuristické práci se však neobejdeme ani bez textové kritiky, přičemž zejména relativně objektivní dílo pozdně antického historika Ammiana Marcellina má takovou rukopisnou tradici, že se při jeho užívání nelze nezabývat textologickými otázkami.<sup>47</sup> Zvláště nutná je pak konfrontace křesťanských autorů a pozdějších legend s autory tzv. pohanskými i s prameny úředními. Při ní lze totiž nejen dospět k relativně nejběhovějšímu zjištění historických faktů, ale zároveň také poznat, jak se na sklonku starověku u mnoha mocných osobností spojovala násilnická, bezohledná povaha s křesťanským fideismem.<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Základní díla jmenovaných badatelů jsou uvedena v seznamu literatury.

<sup>46</sup> Srov. O. Gigon, *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh – Darmstadt 1966, str. 168: „Theologie nennen wir hier die Explikation und Weiterentwicklung der Aussagen des Alten und besonders des Neuen Testaments in der Richtung auf ein innerlich kohärentes, wissenschaftlicher Argumentation zugängliches System.“

<sup>47</sup> Srov. J. Češka, *Textová kritika ve filologické praxi*, Brno 1973, str. 23–60. Interpretace a emendace jednotlivých temných nebo porušených míst, vypracované v souvislosti s překladem Ammiana Marcellina do češtiny (Soumrak římské říše, Praha 1975), obsahují mé časopisecké studie, uvedené v 11. poznámce předmluvy.

<sup>48</sup> Výslovně jsem na tento běžný jev upozornil v článku *Die Gattin des Caesars Gallus – hieß sie Constantina oder Constantia?: Arheološki vestnik XXVIII, Ljubljana 1977, str. 432*), v němž jsem přispěl k poznatku, že se Gallova manželka, totožná s legendami opředenou křesťanskou sveticí Constantií, jmenovala správně

Mezi dochovanými literárními prameny<sup>49</sup> doznívá ve IV. století líčení dějin ve formě císařských biografii. Značnou historickou cenu — i při své stručnosti — mají *Caesares* z pera Sexta Aurelia Victora, končící životopisem císaře Constantia II. (337—361).<sup>50</sup> Neprávem mu přiřčená *Epitome de Caesaribus* má již menší hodnotu, ale jejím přínosem je, že končí až rokem 395. Rovněž Eutropiovo *Breviarium ab urbe condita*, sahající až k smrti císaře Joviana roku 364, obsahuje některé cenné údaje z III. i IV. století. Méně zdařilé je Festovo *Breviarium rerum gestarum populi Romani*, ačkoli i z něho musíme čerpat některé údaje o římských válkách na Východě.

Z literárních pramenů nesmíme opomíjet ani oslavné řeči (panegyriky) na císaře<sup>51</sup> a musíme se také opírat o pouhé zlomky např. Eunapia nebo Magna z Karrh i o drobné historické spisky, jako je např. *Origo Constantini imperatoris* v tzv. Valesiových Excerptech;<sup>52</sup> ale teprve Ammianus Marcellinus nás zevrubně informuje o době, kterou sám prožil, i o tehdejších společenských poměrech a činí tak se značnou objektivností i zaslíbeností, neboť se jako voják dostal i do blízkosti císařského dvora a zúčastnil se významných válečných akcí, mj. i nešťastného Julianova tažení do Persie roku 363. V jeho díle nalezneme ještě vylíčené mnohé významné události až po rok 378, kdy císař Valens utrpěl zničující porážku v bitvě u Adrianopole.<sup>53</sup>

Časově dále než Ammianus — konkrétně až k událostem předcházejícím dobytí Říma Vizigóty roku 410 — dovedl svou Novou historii Zósimos, ale žádná z jeho šesti knih není autentickým svědectvím popisovaného dějinného úseku. Zósimos totiž žil až ve druhé polovině V. století a své vědomosti o tom, co napsal, čerpal ze starších pramenů, křesťanské církvi nepříznivých a dnes namnoze ztracených. Proto je jeho výklad cenný nejen pro léta 378—410, ale i pro krizové III. století, chápané jako přede-

---

Constantina, přičemž jsem se ve své argumentaci nově opřel také o rytmický rozbor Ammianova textu (tamtéž str. 431).

<sup>49</sup> Srov. A. Momigliano, *Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A. D.*: CPC, 1963, str. 79—99. Z českých prací viz J. Dobřivaš, *Dějepisectví starověké*, Praha 1948, str. 284—315, a příslušná hesla ve *Slovníku spisovatelů — Řecko: antická, byzantská a novořecká literatura* (zpracoval kolektiv autorů za vedení B. Boreckého a R. Dostálové), Praha 1975. — Edice užitých řeckých a latinských děl, uvedených v následujícím výčtu pramenů, obsahuje seznam pramenů a jejich zkratk. Příležitostně jsou některé prameny blíže charakterizovány v dalších kapitolách této monografie.

<sup>50</sup> Srov. J. Burian, *Pozdní antická historiografie. Předmluva k překladu Héródianova, Řím po Marku Aureliovi; Sextus Aurelius Viktor, Kniha o císařích*: AK, sv. 30, Praha 1975, str. 15—17.

<sup>51</sup> J. Burian, *Pozdní římské panegyriky. Předmluva k překladu Synové slávy — oběti iluzí*: AK, sv. 38, Praha 1977, str. 8—14.

<sup>52</sup> Tamtéž str. 14—16.

<sup>53</sup> Srov. J. Češka, *Výmluvný svědek pozdní antiky. Předmluva k překladu Ammianus Marcellinus, Soumrak římské říše*, Praha 1975, str. 7—15.

hra k období, jemuž říkáme dominát. „Novost“ jeho historické práce tedy nespočívá v popisu a hodnocení tehdy nejnovějších či dokonce současných dějin, nýbrž týká se zřejmě jiného pojetí dějin než pojetí křesťanského, v té době již zcela běžného.<sup>54</sup>

Dlouhou řadu církevních historiků<sup>55</sup> zahájil již na počátku IV. století Eusebios z palestinské Kaisareie, který kromě teologických spisů a chronologického přehledu obecných dějin od starozákonního patriarchy Abraháma až po rok 325 — toto v řeckém originále nedochované dílo má název Chronika — sepsal Církevní dějiny sahající od geneze křesťanství až do roku 323. Jeho výklad, prodchnutý vírou ve všemohoucího a vše řídícího boha, oslavuje houževnatost a stálost křesťanů, kteří v prvních třech stáletích císařství trpěli i umírali za svou víru, a posléze — v závěru Církevních dějin i v dalších spisech — vysoce kladně hodnotí Constantina, jehož vítězství chápe jako triumf křesťanského boha nad bohy helénskými. Ale při vši své nekritické apogetice a Constantinově panegyrické oslavě je jeho dílo významné jako historický pramen a obsahuje dokonce některé cenné dokumenty. V tomto směru lze k němu přiřadit drobné latinské dílko, s největší pravděpodobností Lactantiovo, nadepsané *De mortibus persecutorum*, jež vedle nechutných podrobností o předsmrtných útrapách těch, kdo pronásledovali křesťany, cituje také úřední dokumenty, mj. i komuniké vydané na schůzce Constantina s Liciniem v Mediolanu (tzv. Milánský edikt).

Eusebiovi pokračovatelé — Sókratés zvaný Scholastikos, Sózomenos, Theodorétos i mladoariánský Filostorgios — spatřovali hlavní hnací dějinnou sílu v církvi a jí také přednostně věnovali svou pozornost. Zabývali se líčením vnitřních církevních konfliktů, dopodrobna popisovali jednání koncilů a mnohdy doslova citovali jejich usnesení (kánony); ale všímali si i dějin politických, neboť pro autory, kteří se dožili V. století, bylo spo-

<sup>54</sup> Srov. J. Češka, Rozklad římské říše v Zosimově pojetí. Doslov k překladu A. Hartmanna Zosimos, Stesky posledního Římana, Praha 1983.

<sup>55</sup> Úplný a podrobný výklad o starověkém křesťanském písemnictví podává O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, I–V, Freiburg im Breisgau 1913–1932. O křesťanské řecky psané literatuře souvisle pojednávají W. Christ – W. Schmid – O. Stählin, Die nachklassische Periode der griechischen Literatur von 100 bis 530 nach Christus, HdA VII 2,2, 6. Aufl. München 1961, str. 1105–1492, a V. Šmelhaus, Řecká patrologie, Praha 1972, o literatuře latinsky psané P. de Labriolle, Histoire de la littérature latine chrétienne, Paris 1920 (3<sup>e</sup> éd par G. Bardy, Paris 1947), kdežto Die römische Literatur von Constantin bis zum Gesetzgebungswerk Justinians (HdA VIII 2) včleňuje latiskou křesťanskou literaturu organicky do širšího rámce literatury římské (VIII 2,1: Die Literatur des vierten Jahrhunderts von M. Schanz, München, 1944; VIII 2, 2: Die Literatur des fünften und sechsten Jahrhundert von M. Schanz, C. Hosius und G. Krüger, München 1920; přetisk 1959). Východořímskou církevní historiografii výstižně charakterizuje F. Winkelmann, Die Kirchengeschichtswerke im oströmischen Reich: Byzantinoslavica XXXVII, 1976, str. 1 až 10, 172–190.

jení církve se státem již neodmyslitelnou samozřejmostí. Zmíněné Filostorgiovo dílo se sice dochovalo jen v pozdějších výpiscích, především Fótiových, ale i z nich vyplývají pohledy a názory v lecčems se lišící od ortodoxního směru. Ostatně i Turannius Rufinus, jenž volně přeložil Eusebiovy Církevní dějiny do latiny a dvěma připojenými knihami je samostatně dovedl až k roku 395, zaznamenal některé významné události odjinud neznámé.

Opominout však nesmíme ani Hieronyma, jenž se sice nejvíce proslavil svým latinským překladem Starého i Nového zákona (Vulgátou), ale k jeho zájmům kromě teologie patřila také historie, jak dokazuje i jeho překlad Eusebiovy Kroniky, kterou prodloužil až k roku 378. Pro chronologické řazení událostí jsou cenné také mladší, hlavně byzantské kroniky, kdežto Sulpicius Severus přihlížel kolem roku 400 spíše k dějové návaznosti.

Vědomosti o dějinách IV. století nečerpáme ovšem jen z děl historiků, nýbrž i ze spisů jiných autorů. Zvláště plodný byl antiochijský rétor Libanios (žil v letech 314—393), jenž se již roku 360 honosil, že ze všech svých současníků napsal nejvíce literárních děl. Vskutku známe jeho 64 řečí, mnoho deklamací — ty však jako historický pramen valnou cenu nemají — a 1544 dopisů.<sup>56</sup> Zcela bez významu není ani jeho souvěkovec, filozof Themistios, proslulý svými řeckými panegyriky, adresovanými téměř všem soudobým císařům, počínaje Constantiem II. a konče Theodosiem I. Obdobný charakter mají řeči Juliana Apostaty z doby, kdy byl Constantiovým caesarem, kdežto poté, co se stal augustem, útočil ostře svým perem nejen proti svým křesťanským předchůdcům na císařském trůně, nýbrž vůbec proti církvi a křesťanství.

Křesťanská literatura však ve IV. století přece jen převládá, neboť ta doba představuje už plný rozkvět patristiky. Athanasios, Basileios, Grégorios z Nazianzu i jeho jmenovec z Nyssy a také další řečtí církevní Otcové zanechali ve svých dílech takové množství údajů různého obsahu, že jich dosud nebylo pro zpracování dějin plně využito; a Ióannés Chrysostomos (Jan Zlatoustý) svým bezprostředním stykem s lidem, pro nějž skládal svá kázání, si kromě náboženských a politických otázek všiml i sociálních poměrů.<sup>57</sup> Na Západě pak církevní spisovatelé jako pictavijský (poitierský) Hilarius a caralský (cagliarský) Lucifer ostře útočili na semiariánům stranícího Constantia II.,<sup>58</sup> kdežto Julius Firmicus Maternus potíral ve svém spisku *De errore profanarum religionum* antické kultury takovým způsobem, že v něm můžeme do jisté míry spatřovat anticipaci pozdější Augustinovy protipohanské argumentace. Ale všechny tyto i jiné

<sup>56</sup> Pro pozdně antickou prosopografii využil Libaniových spisů, zejména však dopisů, O. Seeck, *Die Briefe des Libanius zeitlich geordnet*, Leipzig 1906.

<sup>57</sup> Srov. G. L. Kurbatov, *Klassovaja suščnosť učenija Ioanna Zlatousta: Ježegodnik Muzeja istorii religii i ateizma II*, Moskva — Leningrad 1958, str. 80—106.

<sup>58</sup> Srov. W. Tietze, *Lucifer von Calaris und die Kirchenpolitik des Constantius II.*, Tübingen 1976.

latinské křesťanské spisovatele předčili ve IV. století svým významem mediolanský (milánský) biskup Ambrosius (narodil se před rokem 340, zemřel roku 397) a mnich Hieronymus (narodil se asi roku 348, zemřel roku 420), jejichž polemické spisy, kázání i dopisy poskytují bohatý pramenný materiál; Hieronymus se ovšem — jak už bylo řečeno — uplatnil i jako překladatel a kronikář.

V druhé polovině IV. století žil také již Aurelius Augustinus (354—430), ale jeho obrovská literární tvorba vrcholila teprve ve století následujícím. Jeho *Confessiones*, vzniklé kolem roku 400, jsou veřejnou zpovědí vzdělance, který se zřekl tzv. pohanské filozofie i antických náboženských tradic a plně se přimkl k učení křesťanskému. Filozofickoteologickou koncepcí svého nejvýznamnějšího theologického díla *De civitate dei*, v němž v letech 413—426 rozvinul názor o stálém boji boží obce (církve) s říší ďáblovou („pohanským“ světským státem), ovlivnil Paula Orosia, jehož *Historiae adversum paganos*, dovedené svou 7. knihou až do roku 417, jsou v podstatě křesťanskou obhajobou proti doznívající starořímské propagandě; podle ní postihly totiž římskou říši všechny pohromy jako trest za odklon jejích obyvatel od otcovské víry.<sup>59</sup>

Kdežto pro III. století máme ještě dostatek epigrafického materiálu, pro IV. století již nápisů značně ubývá. Zato se však dochovaly sbírky pozdně římských zákonů, vydávaných císaři.<sup>60</sup> Z jejich dvorských kanceláří vycházely tzv. *leges generales*, jež byly jakožto *constitutiones principum* vydávány ve třech formách. V jedné z nich přežívala starší *oratio principis in senatu habita*, k druhé formě patří *edicta principum*, adresovaná ve veřejných vyhláškách „ad populum“ nebo „ad provinciales“, ale nejvíce se uplatňovala *rescripta*, v nichž císař dával právní instrukce jednotlivým vysokým úředníkům, načež se císařská ustanovení zveřejňovala vyhláškami jednak v místě císařova dvora, jednak v místech působnosti těch úředníků, kterým byla přímo ode dvora anebo prostřednictvím vyšších úředních instancí doručena. Takto se také dochovaly některé císařské konstituce na papýrech a nápisně.<sup>61</sup>

Římským právníkům však nesloužily ke studiu platných zákonů nápisy, nýbrž archívy, ve kterých byly také vypracovávány sbírky zákonů, zprvu jen soukromé, později úřední. Několik celých císařských konstitucí se dochovalo např. ve sbírce *Constitutiones Sirmondianae* nebo na palimpsestu obsahujícím *Fragmenta iuris Romani Vaticana*, kdežto v úředních sbírkách, jakou byl *Codex Theodosianus* z V. století i *Codex Iustinianus* ze VI. sto-

<sup>59</sup> Problematiku Orosiovy závislosti na Augustinovi a jeho samostatného přístupu k danému tématu podává H. W. Goetz, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Darmstadt 1980, str. 136—147.

<sup>60</sup> Srov. L. Heyrovský, *Dějiny a systém soukromého práva římského*, 7. vyd. upravili O. Sommer a J. Vážný, Bratislava 1929, str. 26—29.

<sup>61</sup> Např. Dessau ILS 6091 (= CIL III 7000); Bruns Fontes 94 (= Eph. epigr. VII 416); 95 (= CIL V 2781), 96, 97a—b.



letí, najdeme sotva některou konstituci, o jejíž úplnosti bychom mohli být přesvědčeni; právníci-kompilátoři sestavovali totiž sbírky platných zákonů podle věcného hlediska a z jednotlivých konstitucí vybírali vždy jen obsahově hodící se části.<sup>62</sup>

Tematické uspořádání látky pochopitelně způsobilo, že se v jednotlivých sbírkách některé fragmenty opakují a že *Codex Iustinianus* obsahuje ze značné části tytéž konstituce jako *Codex Theodosianus*. Pro IV. století je ovšem Theodosiův kodex sbírkou základní, ale přesto je při studiu tohoto období třeba přihlížet i k Justinianovu kodexu, neboť v něm nalezneme některé konstituce či jejich fragmenty, které pořadatelům Theodosiova kodexu unikly.

Pro poznání vnitřních poměrů v pozdní římské říši mají dochované císařské konstituce neobyčejně velký význam jako historický pramen a k jejich přednostem patří také to, že je lze většinou přesně datovat.<sup>63</sup> Avšak věřit jednostranně a nekriticky všem datům, která uvádějí k textu připojené *subscriptions*, není ani správné, ani možné. Proto si Otto Seeck, jenž věnoval celé své dílo úsilí probádat zánik antického světa, ověřoval s obdivuhodnou důsledností i promyšleností všechny časové údaje a systematicky také zpracoval přehled svého metodologického přístupu k chronologii zákonů ze IV. a V. století.<sup>64</sup>

Některé pasáže z císařských konstitucí, citované v Justinianově kodexu, se sice liší od textu obsaženého v kodexu Theodosiově, ale řešení textologického problému je v těchto případech jednoduché: preferují se varianty Theodosiova kodexu, kdežto ve variantách kodexu Justinianova se spatřují textové úpravy, které měly znění starších zákonů přizpůsobit právním a ideologickým požadavkům VI. století.<sup>65</sup>

*Codex Theodosianus*, jenž byl v rozsahu 16 knih uzákoněn roku 438

---

<sup>62</sup> Stejná *inscriptio* a stejná *subscriptio* umožňuje sestavovat jednotlivé fragmenty ve větší celky. Tak se např. dochovalo jedenáct fragmentů Constantiovy konstituce ze 3. května 361 (Cod. Theod. I 6,1; 28,1; VI 4,12; 4,13; VII 8,1; XI 1,7; 15,1; 23,1; XII 1,48; XIII 1,3; XV 1,7), ale ani v tomto případě si nemůžeme být jisti, že je v nich obsaženo znění celého zákona. Zpřesnit metodologickou stránku při zjišťování návaznosti jednotlivých fragmentů jedné a téže konstituce (konkrétně Cod. Theod. II 13,1; 28,1; 30,2; 31,1; 32,1; VIII 8,10) se pokusil S. A. Fusco, *Constitutiones principum und Kodifikation in der Spätantike*: Chiron IV, 1974, str. 609–628.

<sup>63</sup> Srov. J. Češka, O datování dochovaných pozdních římských zákonů: Zprávy JKF VI, 1964, str. 94–98.

<sup>64</sup> O. Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.*, Stuttgart 1919.

<sup>65</sup> Např. Cod. Theod. VII 20,2 a Cod. Iust. XII 46,1 uvádějí různé znění aklamace, kterou roku 326 (srov. O. Seeck, *Regesten*, str. 60 a 176) pozdravili Constantina vojáci propuštění do výslužby. Kdybychom uvěřili justinianovské variantě *Auguste Constantine, deus te nobis servet*, mohli bychom dospět k nesprávnému závěru, že již tehdy bylo římské vojsko křesťanské. Varianta Theodosiova kodexu *Auguste Constantine, dii te nobis servent* však dosvědčuje pravý opak.

v Konstantinopoli Theodosiem II., i *Codex Iustinianus*, uzákoněný ve své druhé redakci v rozsahu 12 knih roku 534 za vlády východořímského císaře Justiniana I., umožňují tedy detailně studovat pozdně římskou vládní politiku a spolu s mincemi, nápisy a papyry podávají i autentická svědectví o tehdejších hospodářských poměrech. A poněvadž se nám dochovala také literární díla kritizující vládní politiku, nelze si stěžovat ani na nedostatek údajů o sociálním útisku.

Vcelku je totiž pro studium dominátu tolik materiálu, že je těžké celý jej důkladně zpracovat, přičemž někdy chybějí novější edice a jsme nuceni užívat vydání namnoze již zastaralých. To především platí pro obě řady *Patrologie* (*Patrologiae cursus completus: series Latina*, tom. I—CCXXI, *series Graeca*, tom. I—CLXII), jejichž vydávání v minulém století řídil abbé J. P. Migne, ale neusiloval přitom o zdokonalení vydavatelské práce, nýbrž spokojil se přetiskováním edic již v jeho době většinou zcela zastaralých. Starověku se ovšem z obou uvedených řad zdaleka netýkají všechny svazky — z řecké řady asi polovina, z latinské podstatně menší část —, ale i tak jde prakticky o nepřeberné množství pramenného materiálu. Přistupujeme-li totiž v heuristické a filologické práci ke starověké křesťanské literatuře metodologicky stejně jako ke každému jinému antickému textu,<sup>66</sup> nalézáme občas i v teologických spisech některé údaje o ryze světských věcech.

Při práci se spisy křesťanských autorů je ovšem nutno mít stále na zřeteli jejich tendenčnost a postupovat s vědomím, že se až na malé výjimky<sup>67</sup> ztratila díla tzv. heretiků a vůbec příslušníků všech neortodoxních směrů; jejich názory musíme tedy většinou rekonstruovat z toho, co o nich — často zkresleně — uvádějí jejich ortodoxní odpůrci. Rovněž v každém jednání a usnesení církevních sněmů hledáme především to, co měly teologické formulace zastřít: politické pozadí a materiální motivaci. Proto křesťanské prameny navzájem konfrontujeme a všude, kde je to možné, hodnotíme jejich údaje v širších souvislostech, známých z ostatních pramenů.

Směrodatné jsou pro nás pochopitelně prameny dokumentární povahy, ale významné je i to, že se vedle sebe uplatňovaly dva směry pozdně římské historiografie — směr světský, opírající se o antické tradice a odmítavě se stavějící ke křesťanské monarchii, a směr církevně křesťanský,

---

<sup>66</sup> Srov. J. I r m s c h e r, *Patristik und klassische Philologie: NBGAW II*, Berlin 1965, str. 320—322.

<sup>67</sup> Mimo výtahy z ariánsky pojatých Filostorgiových dějin se ze IV. století dochovaly dva listy stoupců vyobcovaného římského biskupa, Damasova protibiskupa Ursina (Aveli. coll. 1—2), drobné priscillianovské spisy (11 traktátů a tzv. Priscillianovy kánony), aspoň zčásti sepsané samým Priscillianem, a několik krátkých ukázek z donatistické literatury (viz *Monumenta vetera ad donatistarum historiam pertinentia*, PL 8, col. 673—784).

rozvíjející biblickou koncepci světových dějin<sup>68</sup> —, neboť obsahově různorodé prameny nám umožňují vytvořit si relativně dosti plastickou představu o tehdejším vývoji.

---

<sup>68</sup> Srov. Z. V. U d a l c o v a, Idejno-političeskaja bor'ba v rannej Vizantii, Moskva 1974, str. 82.