

UNIVERZITA KARLOVA
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra církevních dějin a literární historie

Martin Černý

**Divinace jako vyprávěcí prostředek narativních
pramenů pozdní antiky**

Rigorózní práce
Obor: Dějiny evropské kultury

Praha 2022

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 1. 3. 2022

Martin Černý

Bibliografická citace

ČERNÝ, Martin. Divinace jako vyprávěcí prostředek narativních pramenů pozdní antiky. Praha, 2022. 105 s. Rigorózní práce. Univerzita Karlova. Katolická teologická fakulta.

Anotace

Tato rigorózní práce se zaměřuje na interpretaci narativu divinace ve vybraných pozdně antických pramenech. Cílem této historické sondy je zpřesnit interpretaci římsko-křesťanských vztahů za využití metodologie historické vědy a historické sociologie. Výsledky výzkumu prokazují složitost těchto vztahů, především v rovině intertextových strategií a významu děl v náboženské polemice pozdní antiky.

Klíčová slova

dějiny římské říše, pozdní antika, náboženství v pozdně antickém Římě, divinace, divinační praktiky, antické narativní prameny

Abstract

This thesis focuses on the interpretation of the narrative of divination in selected late antique sources. The aim of this historical probe is to refine the interpretation of Roman-Christian relations using the methodology of historical science and historical sociology. The results of the research demonstrate the complexity of these relations, especially in terms of intertextual strategies and the importance of the works in the religious polemics of late antiquity.

Keywords

History of the Roman Empire, late antiquity, religion in late antique Rome, divination, divinatory practices, ancient narrative sources

Počet znaků (včetně mezer): 189 764

Poděkování

Na tomto místě bych velice rád poděkoval svému školiteli Mgr. Davidu Tomíčkoví, Ph.D. za poskytnuté rady a doporučení. Rovněž děkuji své rodině a blízkým za jejich podporu.

Obsah

Úvod.....	1
1. Pramenný exkurz.....	7
2. Římská historiografie a divinace.....	20
2.1. <i>Vztah divinace a historiografie jako základní metodologické východisko.....</i>	20
2.2. <i>Několik poznámek k římské divinaci</i>	25
2.3 <i>Katalogizace divinační praxe na příkladu Isidora Sevillského.....</i>	34
3. Divinace a fatalismus u epitomátorů.....	38
4. Divinace pohledem pramenů životopisné povahy	50
5. Znamení proti pohanům	63
6. Původ a projevy divinace u Ammiana Marcellina.....	75
Závěr	86
Bibliografie	94
Edice primárních pramenů	94
Sekundární literatura	96

Úvod

Předkládanou rigorózní prací s názvem *Divinace jako vyprávěcí prostředek narativních pramenů pozdní antiky* se snažíme navázat na dlouhodobé studium sociokulturních proměn v dějinách antické římské civilizace. Konceptně vycházíme ze studia myšlenkových a náboženských transformací v kontextu termínu *axial age*, který postulovala historická sociologie.¹ Problematiku civilizačních přechodů a jejich dlouhotrvajících procesů sledovalo i několik historiků. Jacques Le Goff se snažil rozklíčovat způsob, jakými jsou ukotveny v evropském prostoru, a to na příkladu (ne)funkčnosti periodizace historického vývoje. Ačkoli je Le Goff především medievistou, závěry, ke kterým dospěl, můžeme využít i při zkoumání pozdní antiky. Jedná se o reflexi celé řady skutečností, od státoprávního uspořádání po kulturní a náboženské fenomény, pokračující v následujících etapách evropské civilizace. Le Goffův důraz na „správné čtení“ pramenů a kritiku přetrvávajících výkladových paradigmat se stal základním rámcem pro pochopení pozdně antického myšlenkového světa a jeho následující kontinuity. V tomto ohledu nelze opominout ani Braudelovo dlouhé trvání (*longue dureé*), do kterého bez pochyby spadá oblast dotazování na budoucí vývoj a interpretace neobvyklých úkazů.²

Fenomén věštění je přítomen v evropské kultuře od starověku hluboko do 19. století.³ Procházel zdrojovou, metodologickou a kontextuální transformací, ale v principu zůstává shodný.⁴ V antické kultuře se tento fenomén etabloval s ohledem na jeho společenskou a spirituální funkci. V nemalé míře se tím spolupodílel na kultivaci vazby mezi obcí (*polis, civitas*) a bohy. Významnost tradice věštění komentuje v pozdní antice např. filosof Kelsos ústy Órigena, aby zdůraznil podíl věstců a věštíren (Delfy, Dódóna, Didyma, věštírna Dia-Amóna v Siwě) na osídlení celého světa.⁵ Křesťanští autoři sice proti věštění jakožto rituálu zaujímal negativní stanovisko, nebylo jim však zcela cizí v rovině ideové, např. Augustinův názor na božskou inspiraci Sibyl, praxe biblických losů apod.

¹ Johann P. ARNASON – S. N. EISENSTADT – Björn WITTRÖCK, *Introduction: Late Antiquity as a sequel and conterpoint to the axial age*, in: Johann P. ARNASON – S. N. EISENSTADT – Björn WITTRÖCK, *Axial Civilizations and World History*, Leiden-Boston 2005, s. 287n.

² Fernand BRAUDEL, *Dlouhé trvání*, in: Cahiers du CEFRES 8, Praha 1995, s. 145–188.

³ Barbara TEDLOCK, *Divination as a Way of Knowing: Embodiment, Visualisation, Narrative, and Interpretation*, in: Folklore 112 (2), 2001, s. 189-197.

⁴ Tomáš VÍTEK, *Věštění v starověkém Řecku I: od věstců k losům*, Praha 2010, s. 8.

⁵ ÓRIGENÉS, *Contra Celsum* 7, 3.

V římském systému existovala struktura odborníků, která zahrnovala příslušníky kněžských kolegií, astrology, tzv. matematiky (Chaldejce), mágy, osoby sestavující osobní horoskopy, proroky (*vates*) či zástupce tradičních věštíren (Sibyly). Dostávalo se jim rozdílného společenského postavení, vzhledem k předmětu jejich činnosti. V tomto směru nelze opomenout důležitost trestně-právní konotace mezi praktikováním věštění v římské říši a nejrůznějšími společenskými stereotypy. Všechny tyto aspekty, včetně translace řecké mantiky, popsal Marcus Tullius Cicero ve spise *De Divinatione*.⁶ Ciceronův výklad pravděpodobně nezahrnoval celé názorové spektrum římské společnosti na věštění, přesto jej vnímáme jako jedno z důležitých svědectví divinační praxe v pozdní republice. Mezi další taková svědectví patří popis divinace v narativních pramenech, pramenech normativní povahy (latinský právní okruh a jeho využití pro tvorbu tzv. barbarských zákoníků) a specifický okruh pramenů věnující se spojení magie a divinace.⁷

Římská divinace byla reflektována v historiografických textech jako jeden z klíčových narativů. Jeho prostřednictvím bylo možné obohacovat vyprávění o pointaci a pomocí velkého množství nejrůznějších znamení dokreslovat dějiny o zásahy bohů nebo osudu. S touto reflexí pracoval v ucelené podobě Titus Livius. Výsledný soubor *Ab urbe condita* obsahoval usmiřování neblahých úkazů a projevy porušující přirozený rovnovážný stav či *pax deorum*, evidenci osobních znamení i projev vůle bohů. Divinační narativ převzali Cornelius Tacitus a Gaius Suetonius Tranquillus a následně i autoři narativních pramenů v pozdní antice. Intenzitě naznačené reflexe se věnuje podkapitola s názvem *Vztah divinace a historiografie jako základní metodologické východisko*.

Primárním cílem práce je, s ohledem na výše zmíněné, přinést nové poznatky v oblasti interpretace pozdně antické religiozity, a to na příkladu vazby divinace na narativní prameny. V tomto ohledu vycházíme z práce Alexe Nice, který formuloval obdobný výzkumný problém pro dobu římské republiky a principátu,⁸ a Williama Klingshirna mapující divinační praxi v pozdní antice.⁹ Předchozí rešerše sekundární

⁶ V latinské edici s výkladovými poznámkami Arthur S. PEASE, *M. Tullii Ciceronis De Divinatione*, Darmstadt 1963, v české edici Josef HRŮŠA, *Předtuchy a výstrahy*, Olomouc 1996.

⁷ Leda CIRAULO-Jonathan SEIDEL (eds.), *Magic and Divination in the Ancient World* (Ancient Magic and Divination II) Leiden 2002.

⁸ Alex NICE, *Divination and Roman Historiography*, Exeter 1999.

⁹ William KLINGSHIRN, *Christian Divination in Late Roman Gaul: the Sortes Sangallenses*, in: Sarah Iles JOHNSTON-Peter T. STRUCK (eds.), *Mantiké: Studies in Ancient Divination*, Leiden 2005, s. 99-128. Týž, *Divination and the Disciplines of Knowledge according to Augustine*, in: Karla POLLMANN-

literatury pro účely sepsání diplomové práce byla doplněna nejen současnými poznatky z francouzské, italské či angloamerické provenience, ale také z tuzemského prostředí (syntéza starořecké mantiky Tomáše Vítka s poznámkami o římské divinaci, rozbor prodigií a omin v době krize římské republiky a počátku principátu Aleše Chalupy). Použitá literatura byla rozšířena také z důvodu nárůstu pramenné základny, především o křesťanské narativní prameny.

Původní pramenná sonda se orientovala na dvě klasifikační hlediska, podle nichž byla realizována. Jednalo se tedy o (a) chronologické a jazykové hledisko, tj. pozornost byla věnována těm pramenům, které vznikaly v průběhu 4. a na počátku 5. století v latinském jazykovém okruhu, (b) úzce vymezený typologický rámec, tzn. byly vybrány prameny historiografické, chronologické a biografické, resp. mající životopisnou povahu. V předkládané práci se tato hlediska mírně pozměnila, resp. zachoval se základní časový interval, ovšem vzhledem k vybranému tématu byly ve větší míře použity texty raně církevní (teologické, chronologické, apologetické) i starší díla klasických autorů (Livia, Tacita, Plinia st., Cicerona a dalších). Kritika pramenů se opírala o několik respektovaných výkladových modelů pozdně antického duchovního prostoru. Konkrétně o Brownův model pozdní antiky, Paschoudův a Cameronův hermeneutický přístup a v neposlední řadě Niceovu analýzu divinačního narativu u Livia a Tacita.¹⁰

Výklad vybraných pramenů ztěžovaly dvě skutečnosti, na které povětšinou upozornili i autoři použitých výkladových modelů. Za prvé je to klíčová motivace autorů zkoumaných textů pro použití toho či onoho narativu, zejména nějakým způsobem teologicky či jinak religiózně zabarveného. Pro názornost můžeme využít dataci vzniku pramene *Historia Augusta*.¹¹ Zatímco Paschoud v textu vidí evidentní kryptopohanské sdělení autora a vznik díla posouvá na konec 4. století, Cameron s ním zásadně nesouhlasí, v textu žádné stopy po jinotajném sdělení neidentifikuje a kontruje mu i v dataci; dílo mělo být sepsáno už někdy v polovině 4. století. Tím, že autor opomenul takové události jako vzestup císaře Iuliana a návrat k tradičním římským kultům, se jen

Mark VESSEY (eds.), *Augustine and the Disciplines: From Cassiciacum to Confessions*, Oxford 2005, s. 113–40.

¹⁰ Peter BROWN, *The World of Late Antiquity ad 150–750*, New York-London 1989. Francois PASCHOUD, *On a recent book by Alan Cameron: Last Pagans of Rome*, in: *Antiquité Tardive: Revue Internationale d'Histoire et d'Archéologie (IVe-VIIe siècle)*, č. 20, s. 359–392. Alan CAMERON, *Last Pagans of Rome*, Oxford 2011.

¹¹ Dále v textu jako HA.

potvrzovala triviálnost souboru císařských životopisů a ignorace soudobých událostí. Paschoud i Cameron samozřejmě argumentovali na podkladě zevrubného výzkumu, přesto se jejich závěry takto dramaticky odlišují.

Druhou problematickou skutečností je zvolené výkladové paradigma pozdní antiky. Ačkoli je starší Gibbonovo paradigma dávno překonáno a objevila se nová, výrazně zpřesňující,¹² otázky nad aktivní/pasivní účastí nejen narativních pramenů pro pohansko-křesťanskou diskuzi zůstávají, což je patrné i v naznačeném sporu o dataci HA. Tyto otázky vyplývají z širších okolností transformace římské říše. Pozdní císařství muselo reagovat na opakované ekonomické propady a vojensko-politickou nejistotu, které měly vliv na římskou společnost a odrážely se mj. i v její náboženské preferenci (vidíme to např. v nárůstu oblíbenosti mystérií). Vnitřní krize byly pro imperium zničující, avšak známe i příklady jejich úspěšného překonání nebo minimalizace následků, a to většinou po znovunastolení centrální vlády. Vývoj antického křesťanství se s těmito transformacemi stran centrální vlády, hospodářství a religiozity střetával. Extrémní intolerance nejdříve v podobě nárazových a následně systematických perzekucí byla na počátku 4. století rozvolňována. Důvod tolerančních ediktů císařů Galeria, Constantina a Licinia pravděpodobně vyplynul z nutnosti pragmatického řešení celé situace v impériu. Nárůst vlivu křesťanských elit na císařský dvůr postupně měnil vztah k tradičnímu římskému náboženství. Restriktivní přístup proti pohanům nebyl okamžitý a působil v delším časovém vývoji. Jsme o něm informováni z různých normativní a narativní pramenů.

Střetávání tradicionalistické („pohanské“) a křesťanské platformy formulovalo první kritická hodnocení pozdní antiky, a nakonec vedlo již zmíněného Gibbona k odsudku křesťanství jako hlavního záporného prvku římské civilizace. Naprosto odlišný názor vyslovily zástupci církevních dějin, kteří i v současnosti ovlivňují názorový diskurz.¹³ Tyto protichůdné přístupy v práci využíváme jako nezbytný základ pro chápání pozdní antiky v kontextu vývoje historiografie, nicméně se přikláníme k důkladnému

¹² Edward GIBBON, *Úpadek a pád říše římské*, Praha 2005. G. W. BOWERSOCK-Peter BROWN-Oleg GRABAR (eds.), *Interpreting Late Antiquity: Essays on the Postclassical World*, Londýn 2001. Averil CAMERON, *The Mediterranean World in Late Antiquity ad 395-700*, Londýn 2011.

¹³ Výběrově: Drahomír SUCHÁNEK-Václav DRŠKA, *Církevní dějiny: antika a středověk*, Praha 2013. Mireia RYŠKOVÁ, *Pavel z Tarsu a jeho svět*, Praha 2014. Claudia RAPP, *Church and State: Religion and Power in Late Antique and Byzantine Scholarship of the Last Five Decades*. In: *Studies in Church History* 49, 2013, s. 447-467. Ondřej DOSKOČIL, *Křesťanství v tóze: Lactantius a počátky latinské teologie*, České Budějovice 2012. Francois VOUGA, *Dějiny raného křesťanství*, Praha 1997.

Paschoudově a Cameronově rozboru pramenů a z českého prostředí k Ivanu Prchlíkovi a jeho výzkumu dalšího fenoménu tzv. posledních pohanů¹⁴ a Jarmile Bednaříkové v oblasti vývoje římského císařství a integrace germánských *gens* s římskou říší.¹⁵

Původní pramenná sonda obsahovala epitemátorský spis Sexta Aurelia Victora *Liber de Caesaribus* (edice Pierra Dufraigna a od H. W. Birda),¹⁶ *Historii Augustu* (edice Ernesta Höhla a Davida Magie)¹⁷ a dále chronologii Pavla Orosia (edice Karla Zangemeistera a Andrewa Feara) a Ammiana Marcellina (edice Seyfartha, Jacob-Kerauové a Ulmannové).¹⁸ Nyní byl výzkum doplněn o další nezbytné prameny podle jednotlivých celků (kapitol). V úvodní části věnované soudobému chápání divinace v římské společnosti bylo více prostoru věnováno terminologickým variantám divinačních odborníků, včetně taxonomie Isidora Sevillského.¹⁹ Kapitulu o divinaci pohledem epitemátorů rozšířila breviaria Eutropia, Festa a anonymní *Epitome de Caesaribus* a *De viris illustribus*.²⁰ Pro interpretaci vybraného narativu v pramenech životopisné povahy, původně reprezentované pouze HA, byly využity prameny raně křesťanské provenience (Eusebiův životopis Constantina, Lactantiovo *De mortibus persecutorum*, Ambrosiova smuteční řeč na zemřelého Theodosia) a vybrané panegyriky.²¹ Mezi další narativní prameny níže citované patří např. Eusebiova

¹⁴ Ivan PRCHLÍK, *Poslední pohané a jejich postavení v christianizovaném římském impériu*, Praha 2012.

¹⁵ Jarmila BEDNAŘÍKOVÁ, *Charakteristika "barbarských" států. Příspěvek k metodologii dějin*, in: *Studia historica Nitriensia*, Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2016, roč. 2016/20, č. 1, s. 3-16. Táž, *Contribution to the basic methodological questions (Ancient states and the states in the transitional period between Antiquity and the Middle Ages)*, in: Jarmila BEDNAŘÍKOVÁ-Marek MEŠKO-Anna ŽÁKOVÁ, *On Research Methodology in Ancient and Byzantine History*, Brno 2015. s. 9-38.

¹⁶ Pierre DUFRAIGNE (ed.), *Livre de Césars*, Paris 1975, H. W. BIRD (ed.), *Aurelius Victor: Liber de Caesaribus*, Liverpool 1994.

¹⁷ Ernest HÖHL (ed.), *Scriptores Historiae Augustae*, Leipzig 1965, David MAGIE (ed.), *The Historia Augusta*, London 1921.

¹⁸ Andrew FEAR, *Orosius: Seven books of history against the pagans*, Liverpool 2010. Latinské citace jsou převzaty z edice Karla ZANGEMEISTERA, *Pauli Orosii historiarum adversum paganos libri VII; accedit eiusdem, Liber apologeticus*, Vídeň 1882. Wolfgang SEYFARTH – Liselotte JACOB-KARAU – Ilse ULMANN (eds.), *Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt*, Lipsko 1978.

¹⁹ Stephen BARNEY-W. J. LEWIS-J. A. BEACH-Oliver BERGHOF (eds.), *The Etymology of Isidor of Seville VIII, IX (De magis)*, Cambridge 2006, s. 181-183.

²⁰ Carlo SANTINI (ed.), *Eutropii Breviarium Ab urbe condita*, Lipsko 1992. Překladová edice H. W. BIRD (ed.), *Eutropius: Breviarium*, Liverpool 1993. Marie-Pierre Arnaud-LINDET (ed.), *Festus: Abrégé des hauts faits du peuple romain*, Paříž 1994. Michel FESTY (ed.), *Pseudo-Aurelius Victor: Abrégé des Césars*, Paříž 1999. Franz PICHLMAYR (ed.), *Pseudo-Aurelius Victor: De viris illustribus urbis Romae*, Lipsko 1911.

²¹ Eduard SCHWARTZ (ed.), *Eusebius Werke II: Die Kirchengeschichte*, Lipsko 1902. J. L. CREED, (ed.), *Lactantius: De mortibus persecutorum*, Oxford 1984. Mary Dolorosa MANNIX (ed.), *Sancti Ambrosii oratio de obitu Theodosii*, Washington 1925. C.E.V. NIXON – Barbara S. RODGERS – R. A. B. MYNORS (eds.), *In Praise of Later Roman Emperors*, Oxford 1994.

chronologie církevních dějin, krátké životopisné medailony křesťanských autorů ve stylu *De viris illustribus*,²² z teologických spisů dotýkající se tématu je to Hieronymova polemika s Jovianem,²³ Klementův *Protrepticus* a další.²⁴

Rigorózní práce je členěna na úvodní kapitoly, obsahující pramenný exkurz v kontextu současného názorového diskurzu, povahu divinačního narativu v historiografických pramenech, popis římského divinačního systému a jeho hodnocení křesťanskými autory. Interpretační část je členěna dle vybraných pramenů na samostatné celky, a to epitemátorské, biografické a analistické prameny.

²² Kromě Schwartzovy edice byla využita i překladová od J.E.L. OULTON-H.J. LAWLOR-William HEINEMANN (eds.), *Eusebius: The Ecclesiastical History vol. 1-2*, London; New York; Cambridge 1926-1932. M. HELLER-Martin C. PUTNA, *Hieronymus, Gennadius, Isidorus: Dějiny křesťanského písemnictví (De viris illustribus)*, Praha 2010.

²³ Jacques Paul MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus Completus: Tomus XXIII*, Paris 1845, s. 212-336.

²⁴ G.W. BUTTERWORTH (ed.), *Clement of Alexandria*, Londýn-New York 1919.

1. Pramenný exkurz

Pozdně antická historiografie vycházela z tradice římské analistické, chronologické a biografické literatury, přičemž se na tuto tradici přímo odkazovala. Tento odkaz se dotýkal formálních i obsahových náležitostí, mezi které patřila reflexe divinace v širokém slova smyslu obsahující reminiscence jednak na rituální chování, technická provedení věštby, jednak na fatalismus a nevyhnutelnost osudu v dějinách. Oblíbenost divinace jakožto narativního prostředku přinášela autorům možnosti variantního vyjádření k minulým i soudobým událostem římských dějin.

Z naznačené charakteristiky vyplývá řada specifík pro téma predikce ve světle narativních pramenů. Velmi podstatné jsou proto způsoby, s jakými autor pracuje s věštěním a obecně předpovídáním, tzn. popisuje rituální praxi, četnost zázračných skutků či úkazů, a jakou přitom využívá textovou a intertextovou strategii. Relevanci faktografické stránky událostí vojensko-politických dějin, ve kterých se divinace povětšinou vyskytuje, se předkládaná práce věnuje pouze okrajově. Pro názornost lze uvést komentář Camerona, kterým hodnotil pramen biografické povahy HA. Cameron vůči němu zaujal přísné stanovisko. Text vnímá jako pochybný pramen plný chyb, absurdit a celkově produkt nižší kvality.²⁵ Nicméně v končeném důsledku to HA neubírá interpretační a komparativní možnosti ve vybrané výkladové optice, tj. v případě hodnocení vlády císařů, vytváření opozit mezi nimi a uspořádání zázračných a divuplných jevů v divinačním narativu. Podobně je možné zkoumat přístup Sexta Aurelia Victora a jeho dílo *Liber de Caesaribus*, které spolu s díly Festa, Eutropia a anonymních autorů (např. pramen *Epitome de Caesaribus*, *De viris illustribus*) tvoří svébytný žánr stručného pojednání a výtahu historiografické látky. Ačkoli byl důraz na faktografickou přesnost jmenovaných přeci jen větší než u HA, i tito autoři se museli vyrovnat se způsoby stručného vyjádření za předpokládaného efektu okamžitého poučení čtenáře, což opět podpořil divinační narativ.

Pozdně antické prameny jsou rovněž současným vědeckým diskurzem nazírány pohledem určitého napětí mezi pro-pohanskou názorovou platformou a nárokem křesťanských elit na autonomní postavení. Schéma „věčného“ zápasu křesťanství a pohanství ve filosofických disputacích, výkladu a vývoji římského státu a samozřejmě povahy religiozity nemůžeme přehlížet. Otázkou stále zůstává, do jaké míry je toto

²⁵ Alan CAMERON, *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011, s. 753-755.

schéma a) kontextuálním rámcem doby vzniku a působení pramene a/nebo b) výkladovou morfologií. Ze závěrů současného diskurzu vyplývá, že interpretace obsahu pozdně antických pramenů, obzvláště těch narativních, je problematická. Signifikantním je v tomto ohledu znovu HA. V případě tohoto pramene se potýkáme nejen s nejistým autorstvím, ale také s problematickým obsahem, jak bylo naznačeno výše. Soubor těchto nejistot vedl se zrodem moderní historické vědy k závěru, že se jednalo o falzifikát bez ohledu na domnělých šest autorů. První komplexní kritiku provedl H. Dessau a shrnul ji v článku *Über Zeit und Persönlichkeit der Scriptorum Historiae Augustae*.²⁶ Dessau si všiml zjevných rozdílů mezi citovanými zdroji v jednotlivých životech císařů, dále chronologické nesrovnalosti v jednotlivých popisech a nakonec vtělení jisté části z textu Aurelia Victora do života císaře Severa v HA. Autory Aelia Spartiana, Iulia Capitolina, Aelia Lampridia, Trebellia Polliona, Flavia Vopisca a Vulcatia Gallicana chápal jako jednoho falzifikátora, který používal v průběhu psaní velmi podobný styl, tempo a gradaci vyprávění. Vlastní podobnosti a jejich opakování podrobněji rozebral P. White v článku *The Authorship of the Historia Augusta*.²⁷

White stylistické paralely nevyložil tak nesmlouvavě jako Dessau. Na jedné straně je vnímá jako důkaz jednoho autorství, zároveň však bere na zřetel možnost imitování nějakého předchozího autora z oné šestice. Avšak při zevrubném lingvistickém zkoumání závěr o imitaci a opisování mezi autory nelze obhájit. G. Adams v monografii *Marcus Aurelius in the Historia Augusta and Beyond* si povšiml opakujících se gramatických tvarů a upřednostňování zvláštních větných vazeb, nicméně otázku imitace/opisování více autorů nechal nezodpovězenou.²⁸

O nejasném autorství se zmiňuje i Cameron, pro kterého jsou Dessauovy kritické rozbory evidentním dokladem jednoho autora-falzifikátora. Cameron tím odmítá v současnosti upřednostňované interpretace autora-editora a zastávce římského náboženského a politického tradicionalismu. Jeho argumenty jsou podpořeny výzkumy i jiných historiků a filologů, např. T. D. Barnese, který v *The Sources of The Historia*

²⁶ Hermann DESSAU, *Über Zeit und Persönlichkeit der Scriptorum Historiae Augustae*. In: *Hermes* 24, 1889. dostupné z: <http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=NUMM-55030&I=311&M=tdm>. [vid. 28. 6. 2016].

²⁷ Peter WHITE, *The Authorship of The Historia Augusta*. In: *The Journal of Roman Studies* 57, 1/2 1967, s. 115–133.

²⁸ Geoff ADAMS, *Marcus Aurelius in the Historia Augusta and Beyond*, Plymouth 2012.

Augusta poukazuje na značné rozdílnosti v poznámkách domnělých autorů, resp. na nespolehlivost faktografické přesnosti.²⁹

Cameronova interpretace je další ukázkou z řady dlouholetých diskuzí okolo HA, a tou je datace pramene. Zastánci ideového pro-pohanského zaměření HA vlastní text chápou jako reakci na události závěru 4. století, tj. dobu reforem císaře Theodosia I. Mezi přední zastánce tohoto výkladu můžeme řadit Paschouda, dále např. Chastagnola či Strauba. Straub vyložil HA, s ohledem na soudobé politické a teologické události, jako jinotajné pro-pohanské sdělení, které čtenáři autorovy názory pouze naznačuje, ale v zásadě jimi protežuje nárok římského senátu na přední postavení. Jak nicméně i Burian poznamenal, poznámky a komentáře k podobným nárokům zdaleka nevybočují z dobového standardu a téma náboženské či nábožensko-politické apologie nelze bezpečně ztotožnit s nějakým kryptosdělením HA.³⁰

V názorovém středu stojí Syme obhajující v *Historia Augusta Papers* pozdní dataci, ale který se neztotožnil s protikřesťanským a religiózním sdělením HA.³¹ Mezi další badatele podobného názorového proudu patří Momigliano. Ten se mj. zabývá i možností křesťanského autorství, které nakonec odmítá. Ve studii *An Unsolved Problem of Historical Forgery: The Scriptorum Historiae Augustae* celkové sdělení pramene chápe jako svědectví mizejícího pohanství.³² Z tuzemské provenience je to např. Mouchová, která ve stati *Pozdní antická biografie a její ideový záměr* autora popisuje jako někoho, kdo „ve svém vztahu ke křesťanství zaujímá smířlivé stanovisko. Hlásá sice víru v pohanské kultury, ale současně i náboženskou snášlivost, která uznává oprávněnost každého náboženského směru.“³³ Zjednodušeně řečeno, nehledě na dataci HA není dílo ideově a teologicky ostře zaměřené.

Pro dataci konce 4. století se používají zejména dva důležité argumenty: a) přejaté pasáže z Aurelia Victora v životě císaře Severa, b) autorovy politické názory k vládě mladých, explicitně dětských císařů.³⁴ Využívat jiné texty a přejímat jejich konkrétní

²⁹ Timothy D. BARNES, *The Sources of The Historia Augusta*, Bruxelles 1978.

³⁰ Jan BURIAN, *Konfrontace minulosti a přítomnosti v pozdně antickém dějepisectví III.: Historia Augusta*, in: AVRIGA Zprávy Jednoty klasických filologů, XLIV 1-2, 2002, s. 21.

³¹ Ronald SYME, *Historia Augusta Papers*, Oxford 1983.

³² Arnaldo MOMIGLIANO, *An Unsolved Problem of Historical Forgery: The Scriptorum Historiae Augustae*, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, vol. 17 č. 1/2, 1954, s. 23n.

³³ Bohumila MOUCHOVÁ, *Pozdní antická biografie a její ideový záměr*, in: *Portréty světovládců II.*, Praha 1982. Podrobněji viz Táž, *Untersuchungen über die Scriptorum Historiae Augustae*, Praha 1975.

³⁴ Argumentace autorů pracujících s pozdní datací je samozřejmě mnohem komplexnější, byly vybrány pouze tyto dvě jako ilustraci intertextuálních a interpretačních problémů.

větší či menší části nebylo v povaze antické literatury nic výjimečného. Cameron v této souvislosti připomíná edukaci čtenáře, který by jistě rozpoznal kryptosdělení z mnohem příznačnějších osobností intelektuální elity, jako byl Ammianus Marcellinus a Claudianus.³⁵ Tomuto názoru se dá na druhou stranu vytknout jisté přehlížení autorova vyprávěcího stylu, preference a obeznamenost s relevantními prameny.

Hodnocení vlády velmi mladých až dětských císařů spadá do jedné z mála vzácných ukázek obsahové soudržnosti v HA.³⁶ Nabízí se tu paralela mezi rozhodnutím císaře Theodosia I. svěřit vládu nad impériem svým synům Arcadiovi a Honoriovi a komentářem v HA. Stranou by ale vzhledem k vojensko-politické situaci neměly zůstat události předcházející Theodosiovu rozhodnutí. Ačkoli Kolb možnost záporného vnímání dětských císařů zavrhl u autorů písícih před rokem 395, několik významných příkladů se v dobových pramenech přesto objevuje. Řecky písíci Zósimos komentuje situaci v západní části impéria k roku 379, podobně i Symmachus v době ustanovení Gratiana augustem, oba shodně hovoří o mladém věku císařů.

Argumentace pro ranější či naopak pozdější dataci má své opodstatnění, ačkoli nelze prokázat přesnou cézuru mezi autorovou invencí vypravěče atraktivní životopisné látky a historiografa zaznamenávající soudobou mocenskou realitu. Pokud budeme akceptovat dřívější vznik císařských biografí, tj. někde v intervalu let 330–380, musíme se vyrovnat s absencí popisu řady klíčových momentů. Především se jedná o vzestup a skon císaře Iuliana na perském tažení a jeho náboženskou politiku pohanské rekonverze. Můžeme se jen domnívat, do jaké míry šlo případně o cílený záměr, nebo nezáměr autora. Cameron k tomu přistupuje opět poněkud svérázně, když hovoří o triviálním díle a nezájmu autora o křesťanské hereze, Iuliana, nebo o vztah Constantinopole, Říma a germánských předáků.³⁷ Přesto se domníváme, že odsouzení HA jako pramene téměř mizivého významu se jeví jako poněkud extrémní. Faktografická stránka obsahu je mírně řečeno nepřesná, smyšlená a konstruovaná v poutavé naraci, přesto si text zaslouží pozornost. Názor Mouchové je v tomto ohledu výmluvný: „*soubor životopisů známý pod jménem Historia Augusta tedy nebyl náhodnou a mechanickou*

³⁵ A. CAMERON, *The Last Pagans*, s. 748.

³⁶ Důkladný rozbor provedli např. Werner HARTKE, *Römische Kinderkaiser. Eine Strukturanalyse römischen Denkens und Daseins*, Berlín 1951, Frank KOLB, *Untersuchungen zur Historia Augusta*, Bonn 1987.

³⁷ A. CAMERON, *The Last Pagans*, s. 781.

snůškou biografii, nýbrž sledoval konkrétní cíl v konkrétní společenské situaci (...) nelze popřít, že myšlenkový obsah tvoří důležitý pramen k poznání názorů římských senátorských vrstev v pozdně antickém období.“³⁸ I kdyby autor nebyl senátorem, nebo by nepodporoval pro-pohanskou/protikřesťanskou stranu, jeho názory zůstávají tímto cenným svědectvím.

Součástí historiografie 4. století jsou díla provázena mnohem menšími rozpory, než je tomu v případě HA. Mezi nimi bychom mohli najít několik formálně podobných útvarů, které se vyznačovaly krátkým až velmi stručným rozsahem, a tudíž jejich autoři museli vyvinout značný smysl pro funkční výběr informací a témat, aby na několika desítkách stran dokázali vyložit konkrétní historickou epochu. Tento výběr byl z části motivován zadavatelem, např. císařským dvorem, nebo vlastní autorskou invencí (viz níže).

V kontextu druhé poloviny 4. století řadíme k tomuto typu pozdně antické historiografie zejména dílo Sexta Aurelia Victora *Liber de Caesaribus*,³⁹ Festovo *De breviario rerum gestarum populi Romani*, Eutropiovo *Breviarium ab urbe condita*⁴⁰ a několik anonymních děl, jako je *Epitome de Caesaribus*, přičemž původní teze o autorství Aurelia Victora je pravděpodobně chybná.⁴¹ Inspiraci a tematické souvislosti nacházíme i v dílech křesťanské provenience, např. v Hieronymově *De viris illustribus*, ale i v řadě dalších.⁴²

Ačkoli zmíněné texty vycházejí z odlišných koncepcí, jejich formálně-obsahové paralely jsou nepřehlédnutelné. Mouchová vnímá tyto paralely v souvislosti s vydáváním gramatických a lingvistických příruček: „jako by se najednou objevil hlad po vzdělání,

³⁸ B. MOUCHOVÁ, *Pozdní antická biografie*, s. 16.

³⁹ Název není pravděpodobně původní; rukopisný materiál uvádí název *Historiae abbreviatae*, viz Bohumila MOUCHOVÁ, *Tři rozdílné historické přehledy ze čtvrtého století*, in: *Eutropius a Festus: Stručné dějiny Říma*, Praha 2008, s. 7.

⁴⁰ V anglické edici John S. WATSON, *Eutropius: Abridgement of Roman History*, London 1853; Thomas M. BANCHICH – Jenifer A. MEKA, *Breviarium of The Accomplishments of The Roman People*, New York 2001. Česká edice je dostupná díky B. Mouchové, viz předchozí poznámka.

⁴¹ Kritické studium a interpretace *Epitome* se potýkal s problémem nedostatečné pozornosti ze strany historiků a filologů. Textu si všiml Theodor Opitz (1872) a Ernst Hohl (1911), systematickou edici s poznámkami poskytl až v roce 1974 Jörg SCHLUMBERGER, *Die Epitome de Caesaribus: Untersuchungen zur heidnischen Geschichtsschreibung des 4. Jahrhunderts n. Ch.*, Mnichov 1974. V současnosti se *Epitome* věnuje např. T. D. Barnes.

⁴² Martin C. PUTNA, *Historikové křesťanského písemnictví*, in: Jan M. HELLER-Martin C. PUTNA, *Hieronymus, Gennadius, Isidorus: Dějiny křesťanského písemnictví (De viris illustribus)*, Praha 2010, s. 7-70.

*byť jen zcela elementárním, a po alespoň orientačních vědomostech v určité oblasti.*⁴³ Pokud skutečně uvážíme širší perspektivu, nelze přehlédnout opakující se přítomnost edukační látky, ať už v etickém a morálním apelu na čtenáře, nebo s cílem ho v krátkosti poučit o minulosti. Úsporný obsah, který mohl být využit jako přehledová učebnice historie,⁴⁴ proto doplňoval autorovu vstupní motivaci k sepsání textu. Eutropius a Festus tak učinili na začátku svých děl, Aurelius Victor v díle *Epitome de Caesaribus* cíle své historiografické práce pouze naznačil. Zajímavé propojení narace a edukace nakonec samo vyprávění zpřítomňovalo, ať už pomocí názorných exemplů nebo dějinných paralel.⁴⁵ Princip zpřítomňování dějin se stal apelem pozdně antických narativních pramenů, s jehož pomocí se obracely na cílového čtenáře.⁴⁶ Eutropiovo *Breviarium* tak evidentně reagovalo na římskou politiku v době nové expanze Šápora II. Velikého, kdy byl podepsán mír a Řím ve válce s Persií nepokračoval.⁴⁷ Styčné body bychom rovněž našli v oslavném líčení senátu, který byl nejen symbolem tradicionalistických autorů, ale představoval stále existující protiváhu ke Constantinopoli. Styl, funkční výběr témat a informací, překlad do řečtiny či latiny a autorův záměr se záhy staly předpokladem nejen pro čtenářskou oblíbenost, ale i pro následné používání textu v delším časovém horizontu. Pavel Orosius i Hieronymus vyžili Eutropiovo dílo, v raném středověku nalezneme intertextuální vztahy např. mezi Eutropiem a Bedou Ctihodným, v širší souvislosti Pavlem Diaconem.⁴⁸

Burian se na závěr svého hodnocení Aurelia Victora zamýšlí nad popularitou breviárií: „*spolu s dalšími epitomátory přispěl svým dílem k rozvoji historismu, založeného na principech tradicionalistického (pohanského) římského dějepisectví ve 4. stol. n. l., kdy římský stát a římská společnost procházely závažnými změnami (...)* obliba, s níž se epitomy setkávaly, dávala jejich tvůrcům totiž možnost k nenásilné

⁴³ B. MOUCHOVÁ, *Tři rozdělené historické přehledy*, s. 8.

⁴⁴ O úsporné formě píše např. Jan BURIAN, *Konfrontace minulosti a přítomnosti v pozdně antickém dějepisectví II: Aurelius Victor a jeho Liber de Caesaribus*, in: AVRIGA Zprávy Jednotky klasických filologů, XL 1-2, 1998, s. 39.

⁴⁵ Podrobněji o exemplech v díle Aurelia Victora H. W. BIRD, *Sextus Aurelius Victor: a Historiographical Study*, Liverpool 1984, s. 18-19; s. 66 nn.

⁴⁶ Překlad pochází od J. Buriana, *Konfrontace II*, s. 47.

⁴⁷ EUTROPIUS, *Breviarium ab urbe condita* 10, 17: „*Qui iam turbatis rebus exercitu quoque inopia laborante uno a Persis atque altero proelio victus pacem cum Sapore, necessariam quidem, sed ignobilem, fecit, multatus finibus ac nonnulla imperii Romani parte tradita. Quod ante eum annis mille centum et duobus de viginti fere, ex quo Romanum imperium conditum erat, numquam accidit.*“

⁴⁸ Vzájemné vazby, faktografické i lingvistické, podrobně zpracoval Jan van Doren v práci „*Paulus Orosius and Paulus Diaconus: the Use of the Historiarum libri septem adversum paganos in the Historia Romana*“, Utrecht 2012, s. 22–47.

*propagaci svých politických, etických i náboženských názorů v christianizovaném prostředí.*⁴⁹ V diskuzi pravděpodobně zůstane otázka propagace, která je vzhledem např. k Eutropiovu soudu pro podezření z pohanského spiknutí proti císaři Valentovi stále nejistá. Lze ale souhlasit s tím, že tradiční historiografie v této době participovala hlavně na kratších formách, renesanci analistické literatury zažíval až závěr 4. století. Stěžejní jsou pro předkládanou práci chronologická díla Ammiana Marcellina *Rerum Gestarum Libri qui supersunt* a Pavla Orosia *Historiae adversus paganos*.

Tacitovská historiografie vycházela ze zásady *sine ira et studio*.⁵⁰ Ammianus vysvětlil tuto zásadu zpracování historie na závěr XXXI. knihy: „*Haec ut miles quondam et Graecus, a principatu Caesaris Nervae exorsus ad usque Valentis interitum pro virium explicavi mensura: opus veritatem professum numquam, ut arbitror, sciens silentio ausus corrumpere vel mendacio.*“⁵¹ Ve stejné knize se k pravdivému psaní znovu vyjádřil v páté kapitole: „*Et quoniam ad has partes post multiplices ventum est actus, id lecturos – siqui erunt umquam – obtestamur, nequis a nobis scrupulose gesta vel numerum exigat peremptorum, qui comprehendi nullo genere potuit. sufficet enim, veritate nullo velata mendacio, ipsas rerum digerere summitates: cum explicandae rerum memoriae ubique debeat integritas fida.*“⁵² Z toho je patrný rozdíl mezi biografickou metodou, o jejíž pozdější recepci se postaral nejspíše Marius Maximus,⁵³ a snahou o neutrální, téměř až nestranný pohled. Jako určitou kritiku čistě životopisných a kuriozit chtivých autorů můžeme chápat jinou Ammianovu definici historie. Její zásady mají být prosty zbytečného detailismu, nemají se zaobírat takovými nesmyslnostmi jako např. obědem císaře apod.⁵⁴

Výklad dějin včlenil autor do jednatřiceti knih, z nichž je prvních třináct ztracených.⁵⁵ Rozsah jednotlivých knih a tematických celků je značně nerovnoměrný, čemuž také odpovídá forma a narace, jakou jsou historické události zpracovány. Ammianus si zachovával zdrženlivost vzhledem k náboženské situaci impéria. I když byl

⁴⁹ J. BURIAN, *Konfrontace II.*, s. 47-48.

⁵⁰ Erich KOESTERMANN (ed.), *Cornelius Tacitus: Annales* 1, 1, Lipsko 1963.

⁵¹ AMM. MARC., *Res gestae* XXXI 16, 9.

⁵² AMM. MARC., *Res gestae* XXXI 5, 10.

⁵³ M. KULIKOWSKI, *Marius Maximus in Ammianus and the Historia Augusta*, in: *Classical Quarterly* 57, 2007, s. 1–13.

⁵⁴ AMM. MARC., *Res gestae* XXVI, 1.

⁵⁵ David ROHRBACHER, *The Sources for the Lost Books of Ammianus Marcellinus*, in: *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte* 55 (1), 2006, s. 106–124.

obdivovatelem císaře Iuliana a Constantinovu náboženskou politiku vnímal jako zmatečnou, nestránil římským tradicionalistům. Z tohoto důvodu byl široce diskutován jeho vztah ke křesťanství, Ammianus totiž neváhal Iuliana kritizovat za jeho nesmiřitelný postup proti křesťanským učitelům. V současnosti je problematika víceméně uzavřená; křesťanské náboženství v interpretaci Ammiana Marcellina nehraje dominantní úlohu, není ale zcela přehlíženo, tj. autor se ho nesnažil ignorovat a obecně náboženství římské říše přisoudil neutrální postavení. T. D. Barnes takovou toleranci nevnímá jako náhodnou, Ammianus se podle něj ztotožnil s Iulianovým programem obnovy tradičních kultů jako civilizační hodnoty antického Říma do té míry, že přestoupil z křesťanství na tradiční víru.⁵⁶ R. L. Rike naproti tomu rozvíjí ve své monografii Ammianův vztah k egyptským solárním kultům a jejich henoteistickému působení v rámci římské religiozity. Do jaké míry ale vnímal Ammianus sluneční božstva jako pojítka mezináboženského dialogu, můžeme pouze tušit a odvozovat pouze z náznaků.⁵⁷ V českém prostředí interpretoval téma náboženství Česka: „*Ammianus si nepochybně přál oboustrannou snášenlivost mezi křesťany a stoupenci antického náboženství, a vytýkal-li Iulianovi profesní diskriminaci křesťanských učitelů gramatiky a rétoriky, chtěl tím asi také nepřímou naznačit, že by se ani křesťanská vláda neměla uchýlovat k podobným represivním opatřením.*“⁵⁸ Českův výklad navíc zohledňuje Ammianovu metodu a práci s problematickými informacemi, rekonstrukci vlastní autorovy víry z nedostatku autobiografických prvků nechává z pochopitelných důvodů stranou.

Reflexi dějin se začala křesťanská historiografie věnovat ve dvou základních rovinách. Za prvé se jednalo o vytvoření univerzální historie, která pojímala jednak starozákonní události jako vyprávěcí bázi a jednak příchod Krista, šíření evangelia a ustanovení křesťanských obcí jako příběhovou nadstavbu. Druhou rovinu tvořila snaha integrovat raně církevní dějiny do římské historie pomocí intertextové synkreze vycházející ze znalosti římských historiků. Autoři křesťanských chronologií manifestovali celou řadou nových narativů, výčtem např. dějiny spásy, eschatologická témata, novou filosofii času.

⁵⁶ Timothy D. BARNES, *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*, New York 1998, s. 83.

⁵⁷ R. L. RIKE, *Apex Omnium: Religion of Res Gestae of Ammianus*, London 1987.

⁵⁸ Josef ČESKA, *Poslední vzepětí antiky v díle Ammiana Marcellina*, in: *Dějiny říše římské za soumraku antiky*, Praha 2010, s. 16-17.

Mezi čelní zástupce prvních křesťanských historiků bezesporu patří Eusebius z Kaisareie. Ten ve svých *Παντοδαπή Ιστορία* a *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* pracoval s komparací biblických událostních a římských dějin. Reprezentativním příkladem je v této souvislosti líčení vlády Claudia, kdy byl celý římský svět svědkem hladomoru. Tuto událost potvrzují Skutky apoštolské, v nichž je umístěno proroctví Agaba o propuknutí takové katastrofy.⁵⁹ Eusebiova literární „translace“ přinesla křesťanským historikům základní formální (literární) a obsahový (předmětový) model.⁶⁰ Důraz na znalost pramenné základny a přihlídnutí k vývoji křesťanské církve představovaly nové výzvy v historiografických spisech. V průběhu 4. století na Eusebiův přístup navazovali další, např. Sókratés Scholastikos, Sózomenos, Sulpicius Severus,⁶¹ a v neposlední řadě Rufinus z Aquileie. Zatímco základní antická narativní konstrukce zůstávala téměř beze změny, začali nejen tyto jmenovaní autoři adaptovat dějiny na soudobé teologické a politické změny.

Křesťanská historiografie se také začala zaobírat filosofickými aspekty historického vývoje, tj. povahou plynutí času. Augustinus Aurelius v *De Civitate Dei* dějiny vymezil do působnosti dvou obcí vzájemně propojených intenzivními vztahy, přičemž dokazoval, že negativní události neovlivňují podstatu křesťanského náboženství. Čas je Augustinem definován v přesném rozpětí absolutního začátku (stvoření světa) a definitivního konce (druhý příchod Kristův).⁶² Lineárním pojetím odmítl převládající cyklické promýšlení dějin u antických filosofů. V tomto intervalu je čas modifikován do tří dílčích časů, a to minulého, přítomného a budoucího. Ani takové dělení ale není pro Augustina nepřekročitelné a v *Confessiones* se zamýšlí nad přítomností a jejím vztahem k minulosti a budoucnosti. Odpověď nalézá ve způsobu měření času, kam můžeme zařadit rekonstrukci dějin ve formě vzpomínání.⁶³

⁵⁹ EUSEBIUS, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* II, 8. 1: „Ἀλλὰ γὰρ Γάϊον οὐδ' ὄλοις τέτταρσιν ἔτεσιν τὴν ἀρχὴν κατασχόντα Κλαύδιος αὐτοκράτωρ διαδέχεται καθ' ὃν λιμοῦ τὴν οἰκουμένην πιέσαντος (τοῦτο δὲ καὶ οἱ πόρρω τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου συγγραφεῖς ταῖς αὐτῶν ἱστορίαις παρέδωσαν), ἢ κατὰ τὰς Πράξεις τῶν ἀποστόλων Ἀγάβου προφήτου περὶ τοῦ μέλλειν ἔσεσθαι λιμὸν ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην πέρας ἐλάμβανεν πρόρησις.“ J.E.L. OULTON-H.J. LAWLOR-William HEINEMANN (eds.), *Eusebius: The Ecclesiastical History vol. 1-2*, London; New York; Cambridge, Mass. 1926-1932, s. 127.

⁶⁰ Jill HARRIES, *Patristická historiografie*, in: Ian HAZLETT (ed.) *Rané křesťanství: počátky a vývoj církve do roku 600*, Brno 2009, s. 249.

⁶¹ Philip SCHAFF-Henry WACE (eds.), *A Select Library of the Nicene And Post-Nicene Fathers of the Christian Church: Second Series, vol 11*, New York 1894, s. 71-122.

⁶² Jan NEDBAL, *Augustinovo pojetí času*, Pardubice 2010, s. 32.

⁶³ Mikuláš LEVÝ (ed.), *Augustinus: Význání*, Praha 2006, s. 395.

Teoretickou koncepci dějinného vývoje chtěl Augustin realizovat v samostatném historiografickém spise, který by sjednotil jak dějiny evangelia, tak i dějiny římské říše. Tohoto počínu se zhostil Pavel Orosius, jenž se v *Prologu* první knihy vyjádřil v tom smyslu, že uposlechl příkazů Augustina takové dílo sepsat.⁶⁴ Kromě samotného zadání nás autor informuje, s jakou metodou bude dále pracovat. Augustinův záměr postupně doplňoval o vlastní invenci a komentáře.⁶⁵ Rovněž se soustředí na všechny dostupné historické prameny a odhaluje břemena dřívější doby, hrůzy hladomoru a mirabilia typu zemětřesení, povodní a erupcí sopek.

Komparace dějin a soudobého stavu jej vede k přesvědčení, že se útlakem z pravého náboženství zmírňují dopady katastrof a útrap a také klesá intenzita výskytu podobných událostí. Římské dějiny proto chápe do určité míry jako cyklické (do příchodu Krista), neboť se katastrofy pravidelně opakují v závislosti na provinění Říma vůči Bohu, zároveň jsou nazírány jako lineární, a to od příchodu Krista po vládu císaře Honoriana. Spojení cyklů a linie dějin nutilo Orosia zestručnit popis událostí a uskutečnit jejich přesný výběr.⁶⁶ K tomu poznamenal, že se řada historiků nedokázala shodnout na popisu té které konkrétní události. To ho vede k přesvědčení o záměrné fabulaci a nepřesnosti. Aby předešel podobnému nařčení a nerozporoval zadání od Augustina, řetězí své vyprávění jako sled utrpení a běd válek, jinak řečeno nesoustředí se na války jako takové a nehodnotí jejich význam.

⁶⁴ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag. I, Prolog 1–3*.

⁶⁵ Jose Miguel ALONSO-NUÑEZ, *La metodología histórica de Paulo Orosio*, in: *Helmántica*, č. 136–138, 1994, s. 375. Francois PASCHOUD, *La polemica provvidenzialistica di Orosio*, in: *La Storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, Messina 1980, s. 113–133. Adolf LIPPOLD, *Orosius und seine Gegner*, in: *Studi Tardoantichi I*, 1986, s. 163–182.

⁶⁶ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag III, Prolog 1–3*: „*Et superiore iam libro contestatus sum et nunc necessarie repeto secundum praeceptum tuum de antea conflictationibus saeculi: nec omnia nec per omnia posse quae gesta et sicut gesta sunt explicari, quoniam magna atque innumera copiosissime et a plurimis scripta sunt, scriptores autem etsi non easdem causas, easdem tamen res habuere propositas, quippe cum illi bella, nos bellorum miserias euoluamus. praeterea ex hac ipsa de qua queror abundantia angustia oritur mihi et concludit me sollicitudo nodosior. si enim aliqua studio breuitatis omitto, putabuntur aut mihi nunc defuisse aut in illo tunc tempore non fuisse; si uero significare cuncta nec exprimere studens compendiosa breuitate succingo, obscura faciam et ita apud plerosque erunt dicta, ut nec dicta uideantur: maxime cum e contrario nos uim rerum, non imaginem commendare curemus; breuitas autem atque obscuritas, immo ut est semper obscura breuitas, etsi cognoscendi imaginem praefert, aufert tamen intellegendi uigorem. sed ego cum utrumque uitandum sciam, utrumque faciam ut quocumque modo alterutra temperentur, si nec multa praetermissa nec multum constricta uideantur.*“

Pro J. M. Alonso-Nuñeze je Orosius autor,⁶⁷ který vytvořil univerzální dějiny a morálním přesahem svého díla navázal na klasické i soudobé římské historiky.⁶⁸ Tyto závěry je třeba brát s jistou rezervou. Raně křesťanská historiografie už od počátku aspirovala na pojetí univerzálních dějin, jak prokázali Eusebius i Sulpicius Severus. Orosius na druhou stranu dokázal využít bohatou pramennou základnu a tím napomoci k obnově analistické tradice. Navarro ve studii o pramenech Orosiova díla rozebral heuristické a intertextuální vazby mezi ním a Liviem, Tacitem, Vergiliem a Lucanem.⁶⁹ Navarro především akcentuje podobný styl vyprávění a tím prokazuje vzájemnou textovou spolupráci mezi Orosiem a jmenovanými autory.⁷⁰ Pregnantně vystihl tyto vztahy van Doren, který označuje Orosia v první řadě jako Římana, znalce římské literatury a historie, teprve poté jako křesťana v širším slova smyslu. Citací řady dalších autorů vytváří v *Historiae adversus Paganos* nové argumentační pole, napomáhající interpretovat křesťanství jako jediné římské náboženství a vyvracet pohanský sentiment.⁷¹

Vzájemné intertextuální vztahy, nesporně spjaté s kulturním zázemím a v určité míře i s náboženskými preferencemi, jsou charakteristické pro podstatnou část zmíněných pramenů. Náboženská preference autorů je ale mnohdy těmito textovými „výpůjčkami“ zastřena a nejistá. Pro příklad lze uvést současnou historiografickou diskuzi o přítomnosti synkreze pohansko-křesťanského náboženského zázemí v HA. T. D. Barnes v článku *Pohanská percepce křesťanství* k tomu poznamenal: „pokusil jsem se postihnout řecko-římské postoje vůči ranému křesťanství v jejich rozličnosti, stejně jako jejich vývoj v průběhu času (...) můj postup je zřejmě nový hlavně v tom, že nevyužívám souboru *Historia Augusta* (třeba pro popis soukromé kaple císaře Severa Alexandra), protože

⁶⁷ J. M. ALONSO-NUÑEZ, *La metodología*, s. 379: „Orosio ha compuesto por tanto una historia universal.“

⁶⁸ Tamtéž, s. 379: „El habla también de su intención moral, lo que es un rasgo común con los historiadores romanos.“

⁶⁹ Miguel Ángel Rábade NAVARRO, *Historiadores y poetas citados en Las Historias de Orosio*, in: *Fortunatae: Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas*, č. 2, 1991, s. 277–286: „en la tradición textual indirecta de otros grandes escritores que, como Livio o Tacito, no hicieron más que contar *La Historia* a su manera, tal como hizo Orosio.“

⁷⁰ Tamtéž, s. 286.

⁷¹ J. v. DOREN, *Paulus Orosius*, s. 8: „His writing moreover, is reminiscent of his background: while he was certainly a Christian, Orosius was also a Roman (...). Throughout his work, Orosius makes many references that belie his classical education. While his identification as a Roman and his use of classical Roman historiography were certainly part of his rhetoric strategy, he was obviously well-versed in Roman history and well educated in the Roman classics.“

jsem přesvědčen, že všechny zmínky o křesťanství, které toto dílo obsahuje, jsou výmysly autora píšícího okolo rok 395.“⁷² Co už ale zůstalo v Barnesově kritice stranou, je zamyšlení nad povahou onoho popisu soukromé kaple Severa Alexandra. V jeho životopise v HA se mj. uvádí: „*matutinis horis in larario suo, in quo et divos principes sed optimos electos et animas sanctiores, in quis Apollonium et, quantum scriptor suorum temporum dicit, Christum, Abraham et Orfeum et huiusmodi ceteros habebat ac maiorum effigies, rem divinam faciebat.*“⁷³ Autor tyto informace sice dále nerozvádí a nevytváří obraz „křesťanského“ císaře, avšak to neznamená, že by měl být celkový popis odmítnut kvůli faktografickým chybám, jež jsou příznačným svědectvím dobové mentality a myšlenkových kategorií retrospektivního pochopení složitých náboženských změn 3. století.

Ještě větší výkladovou nejistotu budí *Liber prodigiorum* Iulia Obsequenta. Obsequentův seznam znamení, zázračných jevů a předpovědí neobsahuje prakticky žádnou další textovou vazbu, byť můžeme řadu znamení vyhledat v jiných pramenech a předpokládat jejich převzetí autorem. To je ale prakticky vše, co můžeme o *Liber* bezpečně odhalit. Mommsen předpokládal, že cílem bylo „*ut christianorum temporum felicitatem ethnicorum inmanibus prodigiis inlustraret*“.⁷⁴ Gusso text interpretoval jako pro-pohanský, úmyslně čerpající informace z klasických historiků. Iulius pod něj měl apelovat na respekt k římskému tradicionalismu (*mores maiorum*) a tím vyvracet kritiku vyvolanou křesťanskými historiky a teology.⁷⁵ Cameron byl při svém hodnocení Iulia Obsequenta opatrnější. Podle něj nelze s určitostí říci, že skrze katalog znamení reagoval na křesťanskou kritiku.⁷⁶ V zásadě jsme však svědky spojení více než úsporné formy a redukováného narativu na úroveň prostého sdělení typu: „*Cyzicum Mithridates cum oppugnaret, Aristagorae qui in summo magistratu erat Proserpina in quiete visa est dicere adversus tibicines se tubicinem comparasse. Postero die turres hostium vento disiectae sunt. Ad immolandum bos sacra iniussa de montibus per hostium classem*

⁷² Timothy BARNES, *Pohanská percepcie křesťanství*, in: IAN HAZLETT (ed.), *Rané křesťanství: počátky a vývoj církve do roku 600*, Brno 2008, s. 213.

⁷³ HISTORIA AUGUSTA, *Alexander Severus* 29, 2–4.

⁷⁴ Theodor MOMMSEN, *Epistula de Romanorum prodigiis ad Ottonem Jahnum*, in: Theodor MOMMSEN (ed.), *Gesammelte Schriften*, Berlín 1909, str. 169.

⁷⁵ Massimo GUSSO, *Il Libro dei Prodigii di Giulio Ossequente*, in: Quaderno 9, 2007, s. 62–76.

⁷⁶ Alan CAMERON, *Paganism and Literature in Late Fourth Century Rome*, in: *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en occident*, Vandoevres 1976, s. 10.

*adnatavit seque ad aras percutiendam obtulit.*⁷⁷ Zda však Obsequens věřil věštbám, nebo vytvořil jejich rešerši ze starších děl či pomocí nich upozorňoval čtenáře na nutnost obnovy příslušných rituálů, jednoduše nevíme. Neměli bychom však na základě nedostatku informací vyvozovat natolik kategorické závěry, jako jsme byli svědky u HA. Výpovědní hodnota použitého divinačního narativu je minimálně ukázkou ideové kontinuity a její významnosti v pozdně antické literárním prostředí.

⁷⁷ IULIUS OBSEQUENS, *Liber prodigiorum* 60.

2. Římská historiografie a divinace

2.1. Vztah divinace a historiografie jako základní metodologické východisko

Spojení římské historiografie a divinace bylo od počátku velmi intenzivní. Dokládá to význam státem podporovaných rituálních praxí a technik vyjadřující kvalitu komunikace mezi bohy a *civitas*. Tato komunikace měla svůj nosný význam i v historiografii jako narativní prvek, jehož prostřednictvím se autor vyjadřoval ke konkrétním situacím. Díky divinačnímu narativu měla řada interpretací své morálně-etické, apologetické či apelační přesahy. Jestliže identifikujeme toto spojení s počátky klasické římské historiografie, je třeba pochopit variace motivů, které k němu vedly. Mezi zcela základní motivy patří koncepční otázky římské historie a souvztažnost mezi uplynutou historií, jejími soudobými důsledky a povahou zázračných jevů.

Způsob utváření koncepce římské historie vycházel z individuálních pohnutek jednotlivých autorů, které byly samozřejmě spjaté s očekávaným vyprávěcím efektem. Přístup k heuristice pramenů a literatury leckdy odhaloval autorovy záměry, jak bylo vidět např. u Pavla Orosia, který bedlivým studiem Livia, Tacita, Eutropia a dalších odhaloval nepřesnosti v jejich popisech, ovšem také je využil coby argumentaci proti kritikům křesťanství. Zvolenou formu, styl a důraz vyprávění bychom však neměli chápat jako intertextové opisování. Výsledný text měl být vždy přesvědčivý a zkompletovaný spis působit hodnověrně, což podporovaly doplňkové vyprávěcí prostředky (explicitně divinace). Přesvědčivost i hodnověrnost šla ruku v ruce s vyprávěcími schopnostmi autora a obeznámeností s primárními informacemi.⁷⁸ Neméně důležitou část utváření této koncepce tvořila atraktivita textu pro čtenáře ve smyslu jeho ozvlášťování o řadu momentů příběhových pointací; i zde byl uplatňován narativ divinace.⁷⁹

Skrze bohaté uplatnění divinace jakožto vyprávěcího prostředku můžeme rozeznávat jeho několik interpretačních variací: (a) kontextuální predikce událostí, (b) zpětná verifikace již proběhlé situace, (c) alegorický nástroj pro podporu dalšího významu vymezené části textu a/nebo celého díla. Obvykle se v pramenech uplatňovaly všechny naznačené varianty, a to v závislosti na formě a obsahovém rozsahu. Z tohoto

⁷⁸ Timothy P. WISEMAN, *Practise and Theory in ancient Historiography*, in: *Historia* 66, 1981, s. 375–393.

⁷⁹ Janet DOWNIE, *Narrative and Divination: Artemidorus and Aelius Aristides*, in: *Archiv für Religionsgeschichte* 15 (1), 2014, s. 97–116.

hlediska můžeme hovořit o konstrukci celého narativního schématu, který je typický pro Livia a Tacita a následně převzatý některými autory v pozdní antice (Ammianus Marcellinus, Pavel Orosius).

Hodnocení Liviovy práce s divinací bylo součástí obecnější úvah o jeho názoru na římské náboženství v konfrontaci s úpadkem republiky a nástupem nové Augustovy éry.⁸⁰ Livius v celém kompendiu *Ab urbe condita* manifestoval divinaci v intencích rituálně-technického provedení a přímých nebo zprostředkovaných projevech vůle bohů. Divinace, která byla ztotožněna s tradičními římskými kulty, v textu fungovala jako specifická souvislost dějů a událostí s porušováním nebo opětovným nastolováním *pax deorum*. Liviov postoj k divinaci-rituálu umocňovalo množství znamení a zázračných jevů (negativních i pozitivních). Vzájemný poměr rituálů, znamení a jevů není nikterak nahodilý, ale má svou dynamickou roli v textu. Pomocí této role dokresloval charaktery popisovaných osob, vytvářel poutavé příběhové peripetie, poukazoval na starodávny význam obřadů, včetně divinačních specialistů, a skrze ni pravděpodobně také vyjadřoval své osobní postoje.⁸¹ Narativ divinace tedy používal jako potvrzení, nikoli ale nevyhnutelnost dějin a na podkladě konkrétních záznamů („katalogů znamení“) zaujímal vlastní stanoviska.

U druhého jmenovaného autora, Cornelia Tacita, lze už v přesnějších obrysech rozeznat účel narativního schématu divinace v jeho spisech *Historiae* a *Annales*. Tento účel byl opět pevně svázán s Tacitovou interpretací historie. Divinace proto v první řadě zaujímá kontextuální predikaci a čtenáři umožňuje nahlédnout do myšlenkového světa postav.⁸² Tento vnitřní vhled se promítá i do zcela zvláštní kategorie osudu. Osud ještě není definitivní opozitum vůči možnostem předvídání. Tacitus se k němu vyjadřuje na několika místech, asi nejvýrazněji při skončení občanské války mezi Galbou, Othonem a Vitelliem a obnovou Říma (v této souvislosti kladně hodnotí Vespasianův osud).⁸³ V *Historiae-Annales* je také patrný rozdíl oproti Liviovi v počtu znamení jednotlivých historických etap. Již nejsou hlášena a usmiřována v pravidelnosti každý rok, často dochází k určitým vyprávěcím „prodlevám“. Právě existence této evidentní absence však

⁸⁰ Jerzy LINDERSKI, *Roman religion in Livy*, in: W. Schüller (ed.), *Livius: Aspekte Seines Werkes*, Kostnec 1993, s. 53–70.

⁸¹ Wolf LIEBESCHUETZ, *The religious position of Livy's history*, in: *The Journal of Roman Studies* 57 1–2, Cambridge 1967, s. 45–55.

⁸² Alex NICE, *Divination and Roman Historiography*, Exeter 1999, s. 43.

⁸³ *Fortuna Vespasiani*.

může být znamením samo o sobě; to, že k žádným jevům nedochází, je způsobeno stavem *civitas*.⁸⁴ Morální a etický rozměr tím přiblížil divinaci osobní historii jednotlivých postav více než obecný fatalismus.

Zdůraznění osobní roviny divinace bylo vlastní především pramenům životopisné povahy.⁸⁵ Okruh těchto pramenů přinesl historiografii širší čtenářský ohlas a znásobil význam atraktivity divinace. Suetonius, díky kterému se „*římská císařská biografie stala trvalou složkou římské literatury*,“⁸⁶ měl nesporný vliv na své pokračovatele Maria Maxima, autora HA, epitomátory, ale i analisty. Syme, ve studii *Not Marius Maximus*,⁸⁷ závislost na Suetoniovi interpretoval teorií tzv. *Ignota*. Ignotus byl podle něj autor, který zpracoval metodologicky podobné biografie, které se následně staly základním pramenem pro Maria Maxima. Symova teorie tím překonala časový rozptyl mezi tradicí biografické literatury vrcholné a pozdní antiky. Tušené intertextové vztahy se promítly do další „filiální“ teorie antické biografie, tj. *Kaisergeschichte*. Oba koncepty jsou však nejisté a nelze je bezpečně vysledovat v pramenech, především z důvodu absence děl řady klíčových anebo teoretických či spíše tušených autorů. Nehledě na nejistotu žánrové kontinuity se divinace etablovala jako důležitá součást životů římské společnosti, přičemž však není jisté, do jaké míry se jedná o autentické záznamy a co už je autorova invence směrem k ozvláštňení a zatraktivnění životopisu. Tato nejistota je více než příznačná pro pozdně antickou biografii, explicitně v HA.

Z metodologického hlediska vycházíme z těchto ve stručnosti naznačených východisek, tj. Liviovy souvztažnosti „velkých“ dějin v kontextu divinace, Tacitova o něco většího emotivního zabarvení narativu a akcentace osobní povahy znamení u Suetonia. Pramenná východiska je třeba komparovat s okolnostmi vzniku konkrétních textů, tj. v sociálních, kulturních a politických aspektech, a to nejen ze samotné povahy kritického výzkumu, ale i z důvodu terminologické plurality oblasti římské divinace (viz

⁸⁴ Tacitův postoj se v tomto případě nezdá příliš jednoznačný. Na jedné straně ho můžeme chápat jako spíše pozitivní (Vespasianus), na straně druhé se v Tacitových textech nachází velké množství pasáží, ve kterých je vyprávěč pomocí divinačního narativu spíše zoufalý nad stavem *civitas* (Nero). K tomuto např. Denis FEENEY, *Literature and Religion at Rome: Cultures, Contexts, and Beliefs*, Cambridge 1998. Hartmut LEPPIN, *Imperial Miracles and Elitist Discourses*, in: Stefan ALKIER-Annette WEISSENRIEDER (eds.), *Miracles revisited*, Berlin-Boston 2013, s. 233n.

⁸⁵ Elizabeth KEITEL, *The Art of Losing: Tacitus and Disaster Narrative*, in: Christina S. KRAUS-John MARINCOLA-Christopher PELLING (eds.), *Ancient Historiography and Its Contexts: Studies in Honour of A. J. Woodman*, Oxford 2010.

⁸⁶ J. BURIAN, *Římská biografie*, s. 48.

⁸⁷ Ronald SYME, *Not Marius Maximus*, in: *Hermes* 96, 1968, s. 494–502.

níže). Definicí žánrové prostupnosti vrcholné a pozdní antiky rozumíme sdílený literární prostor, který prošel procesem synkreze v rámci pohansko-křesťanského kulturního a náboženského soužití.⁸⁸ Sdíleným motivům, resp. narativům, se věnovala většina výše citovaných autorů, a to z důvodu jejich využití pro určení názorové platformy pro-pohanských a/nebo pro-křesťanských autorů. Nejistotu cézury těchto platform vystihl Cameron v hermeneutice textu HA a pro tuto práci jsou jeho metodologické postupy minimálně inspirativní.⁸⁹

O vývoji římské divinace pojednává samostatná podkapitola, přesto je vhodné z metodologického hlediska zmínit zdroj výkladové morfologie. Jako stále aktuální můžeme označit publikaci Bouché-Leclercq *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, která poskytuje více než zasvěcený pohled na dějiny antického věštění.⁹⁰ V tuzemské provenienci se věštění věnuje Vítek, orientující se na oblast starověkého Řecka, avšak neopomíná ani římskou a raně středověkou praxi. V předkládané práci využíváme Vítkovy monografie v případě katalogizování věštících rituálů, technik a zvyklostí.⁹¹ Pravděpodobně nejtěžším úkolem pro stanovení relevantní metody zkoumání narativních pramenů v pozdní antice je objasnění pojmu *pozdní antika*.⁹² Dosavadní výzkumy shrnul v přehledové stati Inglebert, dále Cameron a Paschoud.⁹³ Religiózní transformace asi nejlépe charakterizuje terminologickou složitost pozdní antiky.⁹⁴ Adaptaci a konfrontaci pohansko-křesťanských vztahů nazíráme, dle Brownova výkladového modelu, pohledem sociálních a socio-politických proměn.⁹⁵ Tento model dále doplňujeme diskuzí Camerona s Paschoudem o fenomén posledních pohanů, přičemž se kloníme spíše k Paschoudovi ve

⁸⁸ Gian B. CONTE, *Dějiny římské literatury*, Praha 2003. Silvie ŠIMORDOVÁ, *Chronicles in Late Antiquity*, in: Jana BEDNÁŘIKOVÁ-Marek MEŠKO-Anna ŽÁKOVÁ (eds.), *On Research Methodology in Ancient and Byzantine History*, Brno 2015, s. 149–156. A. H. MERRILLS, *History and Geography in Late Antiquity*, New York 2005.

⁸⁹ Alan CAMERON, *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011, s. 781n.

⁹⁰ Auguste BOUCHE-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paříž 2003.

⁹¹ Tomáš VÍTEK, *Věštění v Řecku I. Od věštců k losům*, Praha 2010; Týž, *Věštění v antickém Řecku II. Tělo a sny*, Praha 2013; Týž, *Věštění v antickém Řecku III. Země a mrtví*, Praha 2016.

⁹² K otázkám periodizace např. Arnaldo MARCONE, *A Long Late Antiquity?: Considerations on a Controversial Periodization*, in: *Journal of Late Antiquity*, 1 1, 2008, s. 4–19.

⁹³ Hervé INGLEBERT, *Introduction: Late Antique conceptions of Late Antiquity*, in: Scott Fitzgerald JOHNSON (ed.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, New York 2012, s. 3–24.

⁹⁴ Guy G. STROUMSA, *The End of Sacrifice: Religious Transformations in Late Antiquity*, Chicago 2009, s. 56–83. Rita L. TESTA, *Alle origini della tradizione pagana su Costantino e il senato romano*, in: Philip ROUSSEAU-Manolis PAPOUTSAKIS (eds.), *Transformations of Late Antiquity: Essays for Peter Brown*, Burlington 2009, s. 85–128.

⁹⁵ Peter BROWN, *The World of Late Antiquity 150–750*, New York 1989. V českém prostředí se posledními pohany zabývá např. Ivan PRCHLÍK, *Poslední pohané a jejich postavení v christianizovaném římském imperiu*, Praha 2012.

smyslu určitého religiózního zabarvení výzev např. u tzv. Symmachovského kruhu.⁹⁶ Nicméně Cameronův názor na akcentaci politického zázemí dotčených autorů chápeme v kontextu soudobého diskurzu jako problém komplexní, který je nutné interpretovat s přihlédnutím k pramenům nejen narativní, ale rovněž normativní povahy, stejně jako ke hmotným pramenům, a využít přitom výzkumy na poli církevních dějin.⁹⁷

⁹⁶ François PASCHOUD, *On a recent book by Alan Cameron: The Last Pagans of Rome*, in: *Antiquité Tardive* 20, 2012, s. 359–392.

⁹⁷ K výzkumu hmotných pramenů v pozdní antice např. projekt B2-20 Münsterské univerzity s názvem *Media Representation and Religious 'Market': Syriac Cults In The Western Imperium Romanum*.

2.2. Několik poznámek k římské divinaci

Divinace (*divinatio*) byla v římské společnosti přijímána s určitými výhradami a výkladovými odlišnostmi na rozdíl od řecké *mantiké*, nicméně stejně jako řecká mantika se těšila značnému významu a pozornosti. Divinace ve smyslu metod a funkcí měla v latině několik zobecňujících termínů. Již použitý termín *divinatio* významově ukotvil Marcus Tullius Cicero ve svém filosofickém spise *De Divinatione*.⁹⁸ Z jeho pohledu bylo věštění klamavou záležitostí a pokouší se vyvracet i některé věštící techniky, ale přesto zůstává jedním z hlavních autorů pro pochopení římské interpretace předpovídání událostí (predikace), pozorování znamení (observace) a jejich rituálního usmiřování. Nehledě na Ciceronův výklad nebyl obsah věštících praktik omezen pouze na odhalování budoucnosti nebo obecně předvídání pomocí vymezených rituálů, v římském divinačním systému existovala celá struktura různých znamení a neobvyklých úkazů, jejichž objevení a konkrétní výklad závisel na specializovaných odbornících. V této divinační struktuře rozeznáváme, opět jako v řecké mantice, dva základní způsoby věštění: (a) induktivní čili umělé/naučené věštění, jehož zdroje představovala institucionalizace věštění v písemné (primární) a expertní (sekundární) formě, (b) přirozené věštění, které mělo s divinačními institucemi volnější vztah, odkazující se na přímý zásah nadpřirozené entity, nejčastěji božstev či nebeských sil, v podobě božské inspirace konkrétnímu jedinci.⁹⁹ Obě skupiny se doplňovaly a v narativních pramenech se vyskytovaly v specifické podobě, jak bylo naznačeno výše.

V antickém Římě se kromě Ciceronova termínu *divinatio* objevovala označení *rem divinam facio* a *hariolor*; písemné prameny obsahovaly i další přenesené významy, které se však nedotýkaly podstaty věštění, jako např. *scientia*, *ars*. Tyto významy můžeme do určité míry chápat jako vlastní definice vymezující pole působnosti věštění, tj. v jeho formální a obsahové stránce. S podobou *rem divinam (facio)* se setkáváme např. u Livia, Plauta a Catona.¹⁰⁰ *Hariolor (Hariolori)* občas nabýval komické nebo ironické konotace, jak je patrné opět u Plauta nebo Terrentia.¹⁰¹ Zmiňuje ho také Cicero: „*Ex quo genere*

⁹⁸ CICERO, *De Div.* 1, 1.

⁹⁹ IAMBlichus, *De Mysteriis* 3, 15–7, 4. K další filosofické reflexi např. Crystal ADDEY, *Divination and Theurgy in Neoplatonism*, Burlington 2014.

¹⁰⁰ LIVIUS, *Ab urbe condita* 31, 5. Titus Maccius PLAUTUS, *Stichus: Actus* 2, 2. Marcus Portius CATO, *De Agri Cultura* 5.

¹⁰¹ Titus Maccius PLAUTUS, *Menaechmi* 76; Publius TERRENTIUS Afer, *Phormio: Actus* 2.

*saepe hariolorum etiam et vatium furibundas praedictiones, ut Octaviano bello Corneli Culleoli, audiendas putaverunt.*¹⁰²

Méně jasné jsou významové odstíny *znamení*, tedy jednoho z podstatných vstupních impulsů pro zahájení procesu divinace a identifikace původu takového jevu a jeho řešení. Rozeznáváme následující kategorie: *prodigium*, dále *portentum*, *ostentum*, *monstrum*, *praesagium* a *miraculum*.¹⁰³ Určit jejich vzájemné diference a výklad není jednoduché a nelze tvrdit, že by se jednalo o synonymní označení. Pravděpodobně nejjobecnější, resp. nejobsažnější, je *prodigium*. U *monstra* a *miracula* tušíme spojení s živými objekty, ovšem ani to není interpretace zcela jednoznačná. Na terminologickou pluralitu názorně poukazuje níže přiložená tabulka:

Tabulka č. 1: Komparace četnosti znamení u Livia a Suetonia

Autor	Celkový počet výskytu znamení v textu	Nejčastější typ	Součet ostatních znamení a určení jejich typů
Livius	180 výsledků	<i>Prodigium</i> (129)	<i>Miraculum</i> (39) <i>Portentum</i> (10) <i>Ostentum</i> (1) <i>Monstrum</i> (1)
Suetonius	27 výsledků	<i>Ostentum</i> (18)	<i>Prodigium</i> (5) <i>Portentum</i> (2) <i>Monstrum</i> (2)

Zdroj: T. VÍTEK, *Věštění v antickém Řecku I: od věstců k losům*, s. 119. Vlastní úpravy.

V římské divinaci byly přítomny ještě další typy znamení, u kterých význam určujeme přece jen o něco přesněji. *Omen* (v pl. *omina*) bylo jednak znamením kolektivním, o jehož důležitosti svědčila nutnost jej urychleně vyložit a usmířit, jinak mohlo přinést neštěstí, a jednak znamením soukromým.¹⁰⁴ Speciální znamení typu *auspicii* byla už napřímo spojena s praktikujícími odborníky, viz dále. V pramenech, obzvláště těch narativních, byly zařazeny i zázračné události a situace, které nebyly nijak

¹⁰² CICERO, *De Div.* 2, 4. Ve výčtu divinačních odborníků, viz Týž, *De natura deorum* 1, 56: „*Sequitur mantike vestra, quae Latine divinatio dicitur, qua tanta inbuemur superstitione, si vos audire vellemus, ut haruspices, augures, harioli, vates, coniectores nobis essent colendi.*“

¹⁰³ Aleš CHALUPA, *The Religio-Political Change in the Reign of Augustus: the Disappearance of Public Prodigies*, in: *Graeco-Latina Brunensia* 17, 2012, s. 57–67.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 61, srov. A. NICE, *Divination*, s. 13.

nomenklaturně či typově vymezeny. Z tohoto důvodu pro ně v předkládané práci používáme označení *mirabilium*; jedná se především o verifikaci příběhových katarzí anebo stupňování vyprávění.

Divinační techniky a praktiky můžeme v zásadě rozdělit do těchto dvou skupin: (a) římským státem povolené, podporované a používané divinační techniky, (b) soukromé divinační techniky a ostatní, stojící mimo oficiální podporu. Do první skupiny rovněž patřily úřady, které se podílely na rozvoji té či oné praxe ať už v jejím technickém zázemí spojeném s aktem predikace, nebo zodpovídaly za správnost výkladu konkrétního znamení. Působnost těchto úřadů byla v rámci římské divinace formulována poměrně záhy, neboť počátky klíčových úřadů povětšinou sahají do mytické a královské doby. Pontifikové (*pontifices*) komplexně dohlíželi nejen na divinační rituály, ale obecně na dodržování obřadů v antickém Římě. Livius nás informuje o jejich činnosti poměrně podrobně, především o jejich jmenování Numou Pompiliem, který je zmocnil dohledem nad římskými kulty.¹⁰⁵ V případě věštění bylo jejich postavení významné, neboť byli tradičně vnímáni jako zprostředkovatelé vůle bohů a udržovatelé *pax deorum*.¹⁰⁶

Augurové, nebo také ptakopravci, byli spojeni s pozorováním letu ptáků. Později byl let ptáků vystřídán zkoumáním pohybů drůbeže. Výklad těchto pozorování můžeme rozdělit do několika skupin: (a) *auspicia imperativa*, kterým předcházela prosba (modlitba, dotaz, přímý úmysl zjistit stav věci); (b) *auspicia oblativa*, ty můžeme chápat jako součást přirozené divinace, znamená se nemusela vyjevovat na základě předchozí aktivity věstce; (c) ostatní *auspicia* spojená s veřejným nebo soukromým prostorem.¹⁰⁷ U imperativních auspiciích rozeznáváme ještě další subtypy: *auguria (inaguratio)* určená pro iniciaci osob a míst obřady augurů; *auspicium ex caelo*, což, jak název napovídá, bylo pozorování nebeských úkazů (nejen let ptáků); *auspicium ex tripudio*, zjišťování úspěchu římského vojska při zahájení útoku (např. u Suetonia: „*Claudius Pulcher apud Siciliam non pascentibus in auspizando pullis ac per contemptum religionis mari demersis, quasi*

¹⁰⁵ LIVIUS, *Ab urbe condita* 1, 32, 2.

¹⁰⁶ K podrobnému popisu fungování římských kultických úřadů a kněžských kolegií viz John SCHEID, *Kněz*, in: Andrea GIARDINA (ed.), *Římský člověk a jeho svět*, Praha 2014, s. 61–87.

¹⁰⁷ Jerzy LINDERSKI, *The Augural Law*, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II: Prinzipat* 16, 1986, s. 2190n.

*ut biberent quando esse nollent, proelium navale iniit.*¹⁰⁸; *auspicium nuptiarum, auspicia pedestria* a další.¹⁰⁹

Tzv. (quin)decimvirové, neboli v celé tituluře *quindecimviri sacris faciundis*, zodpovídali za korektní výklad Sibylských knih. Těchto knih se Římané dotazovali v případech závažných úkazů a obtížně interpretovatelných znamení, ale také v době, kdy byla římská říše vystavena problematickým událostem. Stejně jako v případech pontifiků i náplň činnosti decimvirů a informace o ní jsou popsány Liviem, např.: „*pervicit ut, quod non ferme decernitur nisi cum taetra prodigia nuntiata sunt, duumviri libros Sibyllinos adire iuberentur.*“¹¹⁰ Věštba ze sibylských knih byla proto z části iniciována přímým dotazem, její těžiště ale spočívalo v následném úkonu (rituálu) pro odvrácení bezprostřední hrozby.

Příklad kolektivní a soukromé prostorové a významové dimenze představuje věštění z vnitřností obětovaných zvířat, které spravovali haruspikové.¹¹¹ Předmětem zkoumání byla jednak obětina referující o (ne)přijetí božstvem a také observace vnitřností. Přestože byla tato technika velmi oblíbená, nezískali haruspikové společenské uznání na rozdíl od pontifiků a decimvirů. To však nebránilo politickým elitám se na ně obracet se žádostí o radu a pomoc, jak popisuje Plinius ve spise *Naturalis Historia*.¹¹²

Vrátíme-li se ještě k povaze znamení, tj. jednomu ze základních předmětů divinace, je nutné zmínit třídící kategorie, podle nichž byl určen odborník a rámcově také výklad. Jak bylo v předchozích odstavcích zmíněno, není úplně snadné identifikovat veškeré termíny pro celou škálu znamení až na auspicia a omina. Zatímco jsme auspicia vymezili ve vztahu k augurům, omina prostupují divinační strukturu napříč prostorem (veřejný, soukromý prostor) i odbornostmi. Na základě Lisdorfovy typologie rozeznáváme tři kategorie, jsou to:

- (a) *Znamení a úkazy běžného charakteru*, odehrávající se na neobvyklých místech a za zvláštních okolností.
- (b) *Znamení a úkazy narušující předpokládané očekávání*, které je spjaté s konkrétními skupinami, např. osob, zvířat nebo rostlin.

¹⁰⁸ SÜETONIUS, *Tiberius* 2.

¹⁰⁹ Anders LISDORF, *The Dissemination of Divination in Roman Republican Times*, Kodaň 2007, s. 144–159.

¹¹⁰ LIVIUS, *Ab urbe condita* 22, 9.

¹¹¹ A. NICE, *Divination*, s. 12.

¹¹² PLINIUS, *Nat. His.* XI, 189.

- (c) *Znamení a úkazy přirozeného charakteru s neobvyklou mírou výskytu, popř. intenzity.*¹¹³

V případě, že se některá z těchto znamení zjevila *civitas* a byla ohlášena římskému senátu, muselo dojít k jejich „odstranění“ v podobě přesných usmiřovacích rituálů. Tyto rituály byly charakteristické pro duchovní prostor římské republiky,¹¹⁴ ale svým obsahem překračovaly její krizi a zánik. Zajímavá je v tomto ohledu informace od Livia: „*Non sum nescius ab eadem neclegentia, quia nihil deos portendere uulgo nunc credant, neque nuntiari admodum ulla prodigia in publicum neque in annales referri.*“¹¹⁵ Otázka ubývajících úkazů, jejich hlášení a usmiřování zůstává nezodpovězena. Momigliano to považuje za evidentní projev intelektuální skepse, jejímž produktem je Ciceronův spis o věštění. Role omin a prodigií byla ale mnohem hlubší než její životaschopnost v okruhu římské aristokracie, zejména s ohledem na jejich sociálně-politickou a kulturně-náboženskou strukturu. V případě, že jejich účastníci a hlavní producenti začali preferovat jiné druhy praktik, zahrnovat je novými formami rituálního chování a/nebo změnou politického systému se přimykají k nové morfologii předvídání, začala se původní struktura rozpadat a transformovat. Svědky jsme toho v éře raného principátu stejně tak i v době pozdní antiky. Rekonstruovat tento proces čistě z historiografických pramenů ale obnáší řadu nejistot.¹¹⁶ Rozpory mezi narativními prameny a ustálenou praxí spatřujeme v oblasti soukromé divinace a praktik stojících mimo podporu římského státu. Do druhé oblasti spadají i dotazy na konkrétní orákula. Senát obzvláště kritizoval návštěvu věštírny v Praeneste, což měl např. v původním záměru konzul Quintus Lutatius Cerco v době punských válek. Římané se obraceli i na delfskou věštkyni Pýthii.¹¹⁷ Z HA máme doloženo několik návštěv věštkyně bohyně Caelestis v Kartágu.¹¹⁸

¹¹³ Anders LISDORF, *The Spread of Non-Natural Concepts: Evidence from the Roman Prodigy Lists*, in: *Journal of Cognition and Culture*, 4, 2004, s. 151–173; typologie na s. 168–169. Lisdorfova typologie je nápomocná pro třídění značného množství omin v narativních pramenech a využíváme ji v práci pro základní orientaci a typologizaci.

¹¹⁴ Aleš CHALUPA, *The Religio-Political Change in the Reign of Augustus: the Disappearance of Public Prodigies*, in: *Graeco-Latina Brunensia* 17, 2012, s. 60.

¹¹⁵ LIVIUS, *Ab urbe condita* 43, 13.

¹¹⁶ Inspirativní je rovněž závěr V. Rosenbergera, který v tomto ohledu identifikoval možné strukturální změny jako celkovou proměnu římské mentality v konkrétním období. Rosenberger hovořil o změně v době krize římské republiky, ale o změně mentality římského civilizačního prostoru informují i studie historické sociologie. Veit ROSERBERGER, *Gezähmte Götter: das Prodigienwesen der römischen Republik*, Stuttgart 1998.

¹¹⁷ LIVIUS, *Ab urbe condita* 22, 57.

¹¹⁸ HISTORIA AUGUSTA, *Opilius Macrinus* 3, 1.

Dalším významným prvkem římské divinace byly soudobé názory na vliv osudu a jeho původ. Tacitus ve svých *Annales* uvozoval seznámení věštky Thrasylla s císařem Tiberiem krátkým zamyšlením nad relevantností fatalismu, tj. víry v osud: „*Sed mihi haec ac talia audienti in incerto iudicium est fatone res mortalium et necessitate immutabili an forte volvantur. quippe sapientissimos veterum quique sectam eorum aemulatur diversos reperies, ac multis insitam opinionem non initia nostri, non finem, non denique homines dis curae; ideo creberrime tristia in bonos, laeta apud deteriores esse.*“¹¹⁹ Ačkoli Tacitův názor nemusel reprezentovat všeobecně sdílený společenský přístup k problematice, je nutným s ním pracovat jako s důležitým svědectvím příslušníka intelektuální elity.¹²⁰ V pozdně antické historiografii takový názor sdílel např. Ammianus Marcellinus a nebyl cizí ani epitemátorům a některým autorům biografických pramenů. Konflikt mezi podřízeností osudu a svobodnou vůlí řešila řada filosofických škol a promítl se i do narativu divinace v pozdně antických pramenech. Upozornil na něj např. Aurelius Victor v diskuzi o schopnostech divinačních institucí odhalit, resp. změnit budoucnost v protikladu k neměnnému osudu. U křesťanských teologů byla víra v osud silně kritizována, tak např. Eusebius v *Praeparatio Evangelica* zmínil fatalismus v popisu nesmyslné důvěry Řeků v klasické věštírny,¹²¹ Řehoř z Nyssy označil astrologii a divinaci za projev démonické činnosti,¹²² proti vlivu astrologie na průběh lidského života vystupoval také Augustin.¹²³

V pozdní antice kontinuálně pokračovaly techniky výše zmíněné, včetně aktivit odborníků na výklad znamení. Význam věštců a proroků byl patrný i v raném křesťanství, což korespondovalo s prvními křesťanskými chronologiemi, ve kterých tito proroci zastávali důležitou roli. Nárůst nejrůznějších potulných věštců, samozvaných vykladačů znamení a proroků (*vates*) byl v římské říši patrný od 2. století; viz svědectví Minucia

¹¹⁹ TACITUS, *Annales* 6, 22.

¹²⁰ Roland MARTIN, *Structure and interpretation of the Annals of Tacitus*, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II: Prinzipat*, 1990, s. 1500–1581.

¹²¹ G. F. CHESTNUT, *Fate, Fortune, Free Will and Nature in Eusebius of Caesarea*, in: *Church History* 42, 1973, s. 165–182.

¹²² Beatrice MOTTA, *Il Contra fatum di Gregorio di Nissa nel dibattito tardo-antico sul fatalismo e sul determinismo*, in: *Studi sulla tardoantichità* 2, 2008, s. 178n.

¹²³ AUGUSTINUS, *De civ. Dei* 5, 1.

Felixe.¹²⁴ Tento trend nejspíš souvisel s akcentací osobního vztahu k božstvům a oblibou romanizovaných mysterijních kultů procházející od 3. století význačnou synkrezí.

Z rituální praxe byla hojně používána kléromancie (věštba z losů) a bibliomancie (věštba z knih). V HA je doložena věštba pro císaře Alexandra Severa, kterému los předpověděl vládu nad mnoha zeměmi. Rozšířenosti kléromancie rozhodně nebránila ani částečná tolerance ze strany křesťanských elit, které měly jinak s divinací značné problémy. Prostupnost divinačních technik v rámci znesvářených stran pohanů a křesťanů ještě lépe demonstrovala bibliomancie. Zatímco se římsští pohané obraceli na Vergilia (*sortes Vergilianae*), křesťané podobně využívali soubor evangelií a žalmů.¹²⁵ Jedním z produktů tohoto vzájemného ovlivňování byly tzv. *sortes biblicae*, věštbé příručky obsahující konkrétní biblické pasáže s divinačním výkladem; *sortes sanctorum* a *sortes apostolorum*.¹²⁶

Situace ve 4. století názorně poukazovala na ambivalentní přístup stran podpory, tolerance, nebo naopak perzekuce divinační praxe. Císař Constantinus spolu s Liciniem nařídili přísnou restrikcí provádění haruspicin v soukromí, nicméně povolili jejich provádění na veřejném prostranství.¹²⁷ K roku 320 je dochovaný další příklad dvojakého nařízení. Constantinus v tomto legislativním opatření nařizoval, aby byli povoláni haruspikové jakožto odborníci na znamení; i zde je ale zachována podmínka veřejného prostoru, haruspikové byli totiž povoláni jen v případě, že znamení zasáhlo veřejnou stavbu nebo císařský palác. Soukromá oběť byla nadále tabuizována.¹²⁸ Legislativní úpravy namířené proti praktikám a technikám římské divinace byly specifikovány nástupci císaře Constantina. Zákaz magie vycházel z obecného názoru na její blasfemickou povahu, podobné to bylo s astrologií a sestavováním horoskopů. Císař

¹²⁴ MINUCIUS FELIX, *Octavius* 27: „*Hi sunt et furentes, quos in publicum videtis excurrere; vates et ipsi absque templo sic insaniunt, sic bacchantur, sic rotantur. Par et in illis instigatio daemonis, sed argumentum dispar furoris.*“ T. VÍTEK, *Věštění*, s. 105.

¹²⁵ T. VÍTEK, *Věštění*, s. 478–482.

¹²⁶ Tamtéž, s. 483–484.

¹²⁷ COD. THEOD. IX, 16, 1: „*Nullus haruspex limen alterius accedat nec ob alteram causam, sed huiusmodi hominum quamvis vetus amicitia repellatur, concremando illo haruspice, qui ad domum alienam accesserit et illo, qui eum suasionibus vel praemiis evocaverit, post ademptionem bonorum in insulam detrudendo: superstitioni enim suae servire cupientes poterunt publice ritum proprium exercere (...).*“

¹²⁸ COD. THEOD. 10, 1: „*Si quid de palatio nostro aut ceteris operibus publicis degustatum fulgore esse constiterit, retento more veteris observantiae quid portendat, ab haruspicibus requiratur et diligentissime scriptura collecta ad nostram scientiam referatur, ceteris etiam usurpandae huius consuetudinis licentia tribuenda, dummodo sacrificiis domesticis abstineant, quae specialiter prohibita sunt.*“

Valens ve druhé polovině 4. století zcela zakázal astrologická zkoumání.¹²⁹ Obdobně se postupovalo v případě magie a dalších „rouhavých“ nauk.¹³⁰ Císař Theodosius I. shrnul soudobé omezování divinace v zákonu z roku 392.¹³¹ Theodosiova novelizace byla chápána jako definitivní zákaz všech pohanských rituálů.¹³²

Pozoruhodné je pokračování těchto restrikcí v následujících vývojových etapách římského státu, resp. křesťanské církve a středověké evropské civilizace. V roce 633 zasedal 4. toledský koncil, který v kánonu XXIX zakazoval biskupům, kněžím, jáhnům a klerikům pod trestem zbavení úřadu a internace v klášteře kontakt s haruspiky, augury, věštcí a mágy za účelem konzultace budoucnosti.¹³³ Na závěr 7. století byl svolán koncil do Constantinopole, který se konal v Trullském paláci. Koncilní kánon XLI opakoval zákaz pod hrozbou exkomunikace jakékoli provozování věšteckých praktik, jako např. pozorování pohybu mraků, a víru v osud.¹³⁴

Ve 12. století psal Hugo od sv. Victora ve filosofickém spise *Didascalicon* o astrologii jako o pseudovědě v porovnání s astronomií. Astrologii nechápal pouze negativně, podle něj stála na pomezí jakési přirozenosti a pověřivosti, což je svým způsobem Ciceronovský výklad respektující dělení divinace na induktivní a spontánní.¹³⁵

¹²⁹ COD. THEOD. IX, 16, 6: „*Idem a. ad Taurum praefectum praetorio. Etsi excepta tormentis sunt corpora honoribus praedictorum, praeter illa videlicet crimina, quae legibus demonstrantur, etsi omnes magi, in quacumque sint parte terrarum, humani generis inimici credendi sunt, tamen quoniam qui in comitatu nostro sunt ipsam pulsant propemodum maiestatem, si quis magus vel magicis contaminibus adsuetus, qui maleficus vulgi consuetudine nuncupatur, aut haruspex aut hariolus aut certe augur vel etiam mathematicus aut narrandis somniis occultans artem aliquam divinandi aut certe aliquid horum simile exercens in comitatu meo vel caesaris fuerit deprehensus, praesidio dignitatis cruciatus et tormenta non fugiat. Si convictus ad proprium facinus detegentibus repugnaverit pernegando, sit eculeo deditus unguisque sulcantibus latera perferat poenas proprio dignas facinore.*“

¹³⁰ Carla SFAMENI, *Magic in Late Antiquity: the Evidence of Magical Gems*, in: *Late Antique Archeology* 6 (1), 2010, s. 435–473.

¹³¹ COD. THEOD. XVI, 10, 12.

¹³² I. PRCHLÍK, *Poslední pohané*, s. 23.

¹³³ José VIVES (ed.), *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, Barcelona 1963, s. 203: „*Si episcopus quis aut presbiter sive diaconus vel quilibet ex ordine clericorum magos aut aruspices aut ariolos aut certe augures vel sortilegos, vel eos qui profitentur artem aliquam aut aliqua eorum similia exercentes consuluisse fuerit depraehensus, ab honore dignitatis suae depositus monasterii curam excipiat, ibique perpetua paenitentia deditus scelus admissum sacrilegii solvat.*“

¹³⁴ Philip SCHAFF-Henry WACE, *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church: volume XIV. (The Seven Ecumenical Councils), The Canons of the Council of Trullo*, Edinburgh 1994, s. 376.

¹³⁵ HUGO DE S. VIC., *Didascalicon*, Lib. II., Cap. X.: *De Astronomia*: „*Astronomia et astrologia in hoc differre videntur, quod astronomia de lege astrorum nomen sumpsit, astrologia autem dicta est quasi sermo de astris disserens. nomia enim lex et logos sermo interpretatur. ita astronomia videtur esse quae de lege astrorum et conversione caeli disserit, regiones, circulos, cursus, ortus et occasus siderum, et cur unumquodque ita vocetur, investigans. astrologia autem quae astra considerat secundum nativitatis et mortis et quorumlibet aliorum eventuum observantiam, quae partim naturalis est, partim superstitiosa; naturalis in complexionibus corporum, quae secundum superiorum contemperantiam variantur, ut sanitas,*

Divinaci spolu s magií a jinými praktikami sjednotil v následující kategorie: „*manticen, quod sonat divinatio, et mathematicam vanam, sortilegia, maleficia, praestigia.*“¹³⁶ K tomu Hugo připojil popis věštění z přírodních elementů: geomacie, hydromancie, aerimantie a pyromancie. Středověká společnost věštění a magii reflektovala v mnoha nejrůznějších podobách, diskuze o účinku magie a pravdivosti předvídání bylo vlastní nejen prostředí církevních elit, ale i dvorské kultuře, medicíně a lidovému léčitelství.¹³⁷ V další vývojové etapě v zásadě nedošlo k většímu výkladovému posunu. Až s příchodem renesance byla magie spolu s dalšími takovými činnostmi povýšena do souboru aktivit renesančního učence (mága, filosofa).¹³⁸

aegritudo, tempestas, serenitas, fertilitas et sterilitas; superstitiosa, in contingentibus et his quae libero arbitrio subiacent, quam partem mathematici tractant.“

¹³⁶ HUGO DE S. VIC., *Didascalicon*, Lib. VI., Cap. XV. *De magia et partibus eius.*

¹³⁷ K tomuto tématu David TOMÍČEK, *Víra, rozum a zkušenost v lidovém lékařství pozdně středověkých Čech*, Ústí nad Labem 2009.

¹³⁸ Eugenio GARIN, *Filosof a mág*, in: Eugenio GARIN (ed.), *Renesanční člověk a jeho svět*, Praha 2003, s. 133–159.

2.3. Katalogizace divinační praxe na příkladu Isidora Sevillského

Názor na funkčnost a působení divinace pohledem křesťanských elit přehledně zdokumentoval a shromáždil Isidor ze Sevilly ve svých *Etymologiae*.¹³⁹ V jeho encyklopedickém kompendiu byla přítomna v kapitole *De magis* osmé knihy. Tato kapitola, jak již název napovídá, obsahovala primárně lexikální a významový rozbor magie, avšak svou strukturou se dotýkala i divinace a jejích odborníků, viz tabulka č. 2.

Tabulka č. 2: Klasifikace věštců dle Isidora ze Sevilly

Klasifikace odborníků	Předmět činnosti	Výsledek činnosti
magi (=maleficus)	< artes magicae	praestigium(ae)
		malefici (hydromancia, necromatia)
incantatores	< genus divinationis	} vyvolávání, zaříkávání (<i>furor</i>)
harioli		
haruspices		} <i>divinationis scientia</i>
auguri		
pythonissae		
astrologi		} věštba jako <i>ars</i>
sortilegi		
salisatores		

Zdroj: Isidor ze Sevilly, *Etymologiae* 8, 9: *De magis*. Vlastní úpravy.

Z této tabulky vyplývá, s jakou pečlivostí se Isidor věštěním zaobíral. Propojil věštění a magii, což byl v této době přijímaný úzus, a roztrídil jednotlivé odbornosti dle předmětu jejich činnosti na (a) *artes magicae*, tedy magické umění, (b) *genus divinationis*, tedy sdružené kategorie věštců mající jisté podobné rysy v předmětu i výsledku činnosti.

Mágové dosahovali v zásadě dvou výsledků, odtud Isidorovy podkategorie mágů, zabývajících se hydromancii a nekromancii. Jejich počínání je obecně rouhavé a jediným cílem je šalba věřících křesťanů a imitace Kristových zázraků. Za tímto počínání stojí

¹³⁹ Stephen A. BARNEY-W. J. LEWIS-J. A. BEACH-Oliver BERGHOF (eds.), *The Etymologies of Isidore of Seville*, Cambridge 2006.

démoni a zlí (padlí) andělé, což koresponduje i s výkladem Augustina.¹⁴⁰ Výslednou činnost označenou jako *praestigium* vyložil Klingshirn, s ohledem na její obsah, jako inspiraci Lactantiovým *praestigii obcaecantibus*.¹⁴¹ Mohlo se však také jednat o obecnější popis mágů s interpretačními specifiky v podobě hydromancie a nekromancie.¹⁴²

Důvod, proč Isidor mágy přiřadil k divinačním odborníkům, vyjádřil předmětem činnosti a výsledkem magie. Mágové se totiž také dotazovali na budoucnost, a proto byli věštcí zvláštního druhu. Nekromanti byli mágové, jejichž schopnosti vedly k ožívování mrtvých za pomoci démonických sil a s jejich podporou získávali odpovědi na otázky věcí budoucích. Hydromanti jsou podle Isidora v jistém smyslu podtypem nekromantů, neboť i oni kladou otázky mrtvým. Aby toho dosáhli, musí obětovat krev a smísit ji s vodou. Jsou však schopni zachytit i obrazy démonů ve vodě, které hydromantům našeptávají věštby: „*Est enim hydromantia in aquae inspectione umbras daemonum evocare, et imagines vel ludificationes eorum videre, ibique ab eis aliqua audire, ubi adhibito sanguine etiam inferos perhibentur sciscitari.*“¹⁴³

Klasické věštění scelil do již zmíněné kategorie *genus divinationis*, přičemž se odkazoval na Varronovo třídění podle přírodních elementů, tj. geomancii (země), hydromancii (voda), pyromancii (oheň) a aeromancii (vzduch). Zaříkávače (*incantatores*) a *harioli* vnímal jako přechodné kategorie od *artes magicae* směrem k podstatě věštění. Postupně také ztrácí na významu magie jako umění a střídá ji démonická inspirace (*furor*) a schopnost věštit (tedy věštba jako *ars* a věštba jako *scientia*). Zatímco démonická inspirace vedla pouze k zaříkávání a magickým rituálům určeným k předpovídání, věšterné umění zahrnovalo i část nutných znalostí a dovedností. Harupiskové, auguri a pythonissae byli právě takovou smíšenou podskupinou *genus divinationis*. Činnost této podskupiny Isidor charakterizoval termínem *divinationis scientia*. Tato část věštění

¹⁴⁰ AUGUSTINUS, *De civitate Dei* 10, 9: „*Haec et alia multa huiusce modi, quae omnia commemorare nimis longum est, fiebant ad commendandum unius Dei ueri cultum et multorum falsorumque prohibendum. Fiebant autem simplici fide atque fiducia pietatis, non incantationibus et carminibus nefariae curiositatis arte compositis, quam uel magian uel detestabiliore nomine goetian uel honorabiliore theurgian uocant, qui quasi conantur ista discernere et illicitis artibus deditos alios damnabiles, quos et maleficos uulgus appellat (hos enim ad goetian pertinere dicunt), alios autem laudabiles uideri uolunt, quibus theurgian deputant; cum sint utriusque ritibus fallacibus daemonum obstricti sub nominibus angelorum.*“

¹⁴¹ LACTANTIUS, *Divinae Institutiones* 2, 14.

¹⁴² William KLIGSHIRN, *Isidore of Seville's Taxonomy of Magicians and Diviners*, in: *Traditio* 58, 2003, s. 69.

¹⁴³ ISIDORUS HISPALIENSIS, *Etymologiae* 8, 9.12.

odpovídá více znalostem a dovednostem, nicméně ji poněkud překvapivě odděluje od sestavovatelů horoskopů a matematiků (součástí podskupiny astrologů), u kterých bychom takovou charakteristiku spíše očekávali. Isidor však vyčlenil astrology (*genethliaci, mathematici, horoscopi*), *sortilegi* a *salisatores* (věštba z losů), protože povaha jejich činnosti nebyla *scientia*, nýbrž *ars*. Nejednalo se o *ars magicae*, věštecké umění těchto odborníků bylo více technické než démonické.¹⁴⁴

V této jinak ucelené katalogizaci výmluvně chybí znalci a vykladači snových předpovědí. V již jednou citovaném kánonu čtvrtého toledského koncilu, ve kterém jsou jmenovány zakázané konzultace s věštcí a mágy, se rovněž nenacházejí. Klingshirn v tom vidí evidentní doklad pravděpodobně dosud živé praxe výkladu snů, ačkoli byla klasická divinace již v útlumu, a toleranci takové praxe ze strany shromážděných církevních hodnostářů v Toledu.¹⁴⁵ Máme však i pramenné doklady, které před výkladem snů varovaly a sny vnímaly jako další mámení zlověstných démonů a dalších podobných bytostí.¹⁴⁶ Tertullianus v *Apologeticu* píše o činnosti mágů, kteří obelhávají křesťany falešnými zázraky, věští z vnitřností zabitých dětí, věnují se nekromantii a vykládají sny. Vždy jim přitom asistují špatní andělé a démoni.¹⁴⁷ V dalším spise *De Anima* se tematice snů věnuje podrobněji a uznává i sny prorocké seslané Bohem a sny přicházející na základě imaginativních schopností a kontemplace duše.¹⁴⁸ Sny jsou také závislé na celé řadě fyziologických aspektů (poloha těla při usínání, dietetika) a vnějších podmínek (roční období, denní a noční spánek). Nakonec se tedy spíše kloní k přirozenosti snů než k jejich démonickému původu.¹⁴⁹ Augustinus v *Confessiones* připomíná zvláštní, byť ne zcela snovou vizi Ambrosia Mediolanského, která vedla k nalezení ostatků svatých Gervasie a Protasia.¹⁵⁰ Ještě významnější událost, nyní již ve spojitosti se sny, jej vedla k obrácení na křesťanství, a to matčin sen. Augustinově matce Monice byl totiž seslán prorocký sen, v němž Bůh předpověděl Augustinovo obrácení na pravou víru. Ale i Augustinus poukazoval na některé problematické typy snů, např. když se ve snech objevují mrtví lidé,

¹⁴⁴ William KLIGSHIRN, *Isidore of Seville's Taxonomy of Magicians and Diviners*, in: *Traditio* 58, 2003, s. 71.

¹⁴⁵ Tamtéž, s. 77.

¹⁴⁶ K tomu např. Patricia C. MILLER, *Dreams in Late Antiquity*, New Jersey 1994.

¹⁴⁷ TERTULLIANUS, *Apolegeticum* 23, 1: „Porro si et magi phantasmata edunt et iam defunctorum infamant animas, si pueros in eloquium oraculi elidunt, si multa miracula circulatoriis praestigiis ludunt, si et somnia immittunt, habentes semel invitatorum angelorum et daemonum adsistentem sibi potestatem.“

¹⁴⁸ TERTULLIANUS, *De Anima* 47, 2–3.

¹⁴⁹ Jacques LE GOFF-Jean Claude SCHMITT, *Encyklopedie středověku*, Praha 2014, s. 694.

¹⁵⁰ AUGUSTINUS, *Confessiones* 9, 7.16.

sny s erotickým podtextem apod. Před nimi je nutné mít se na pozoru a nepřikládat jim větší váhu.¹⁵¹ Klingshirnovu interpretaci musíme tedy opravdu vztahovat pouze na realitu okolo poloviny 7. století reprezentované toledským koncilem, nelze ji zobecnit vzhledem k naznačenému názorovému spektru.

Míra tolerance některých divinačních praxí ze strany křesťanských teologických elit tedy patrně vypovídá o snaze integrovat starozákonní a novozákonní tradici Bohem inspirovaných proroků a apoštolů do římského systému a zbavit jej nadbytečných, resp. rouhavých částí. Magie a magií odvozené věštění jsou kategorie, kterými Isidor odmítl celé rituálně-technické zázemí divinačního systému. Na několika místech tím prokázal živou výměnu názorů s pro-pohanskou apologií. Isidorova důkladná literární rešerše, studium a znalost řeckých a římských klasiků dále referovala o kontinuitě divinace jako tématu v narativních a dalších typech písemných pramenů. V kapitole *De magis* vycházel např. z Plinia st., Cicerona, Vergilia a Varrona, zprostředkovaně také z Platóna. Definice a působení magie a divinace se tím etablovala ve středověké společnosti, což se odráželo např. v taxonomii výše uvedeného Huga od sv. Viktora.

Z hlediska funkce měla divinace svá samozřejmá omezení, nedokázala nahradit inspirované proroky a věřící křesťany, pouze mámila skrze vyvolávání démonů nebo za pomoci, resp. asistence zlých andělů dosahovala falešných předpovědí. Kvůli tomu, že tím působila na *civitas* v nejrůznějších podobách, byly přísně zakázány konzultace se jmenovanými odborníky.

¹⁵¹ Jacques LE GOFF-Jean Claude SCHMITT, *Encyklopedie středověku*, Praha 2014, s. 695.

3. Divinace a fatalismus u epitomátorů

Nárůst počtu tzv. breviárií čili stručných pojetí římské historie během 4. století bylo motivováno požadavky jejich zadavatelů, pravděpodobně císařským dvorem, ve stručnosti zachytit dějinný vývoj římské říše. Úsporný narativní prostor poskytoval autorům jen omezené možnosti. V tomto ohledu jsou proto podstatné dedikace hotových děl, které alespoň z části odhalují princip „katalogizování“ historických událostí, jejich cílený výběr a smysl názorného poučení. Výsledné texty byly v různé míře zatíženy konkrétními požadavky, v případě Eutropia a Rufia Festa nároky císaře Valenta.

Aurelius Victor ke své knize *Liber de Caesaribus* žádnou bližší dedikaci nepřipojil, na rozdíl od jmenovaných autorů. Eutropius v ní určil způsob nahlížení na dějiny a životy vládců: „*Res Romanas ex voluntate mansuetudinis tuae ab urbe condita ad nostram memoriam, quae in negotiis vel bellicis vel civilibus eminebant, per ordinem temporum brevi narratione collegi, strictim additis etiam his, quae in principum vita egregia extiterunt, ut tranquillitatis tuae possit mens divina laetari prius se inlustrium virorum facta in administrando imperio secutam, quam cognosceret lectione.*“¹⁵² Důraz klade na dějinná exempla, tzn. Valens spravuje říši jako řada předešlých vynikajících mužů. Festus v úvodu předznamenával obsahovou stručnost: „*Accipe ergo, quo breviter dicta brevius computentur; ut annosam vetustatem populi Romani, ac prisci facta temporis, non tam legere tibi, gloriose Princeps, quam numerare videaris.*“¹⁵³ Autor zde předkládá nejen formu, ale i výkladovou pomůcku. Líčené události se záměrně podobají pouze krátkému zastavení v historii.

U Aurelia Victora se nic podobného nevyskytuje. *Caesaribus* začíná bezprostředním uvedením do dějin raného principátu: „*Anno urbis septingentesimo fere vicesimoque, duobus etiam, mos Romae incessit uni prorsus parendi.*“¹⁵⁴ V *Epitome de*

¹⁵² EUTROPIUS, *Breviarium ab urbe condita, Praefatio*.

¹⁵³ FESTUS, *De breviario rerum gestarum populi Romani*, 1: „*Brevem fieri Clementia tua praecepit. Parebo libens praeceptis; quippe cui desit facultas latius eloquendi: ac morem secutus calculatorum, qui ingentes summas aeris brevioribus exprimunt; res gestas signabo, non eloquar. Accipe ergo, quo breviter dicta brevius computentur; ut annosam vetustatem populi Romani, ac prisci facta temporis, non tam legere tibi, gloriose Princeps, quam numerare videaris.*“ O Festově cílovém čtenáři např. Bohumila MOUCHOVÁ, *Das Breviarium des Festus und seine Adressaten*, in: *Graeco-Latina Brunensia* 14, roč. 1–2, 2009, s. 143–156.

¹⁵⁴ AURELIUS VICTOR, *Liber de Caesaribus* 1, 1. O záměru podle Santiaga Montera hovoří jeho pravděpodobné působení na dvoře císaře Constanta II., jemuž mohlo být Victorovo dílo dedikováno. Je to nicméně předmětem širší diskuze, např. H. W. Bird pouze uznává možnost, že se Aurelius Victor rozhodl připojit k císaři a odjet s ním do Sirmia. Viz Santiago MONTERO, *Aurelio Victor Y La Adivinacion*, in: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, č. XVII 4, Pisa 1987, s. 1000.

Caesaribus a *De viris illustribus urbis Romae* nalezneme podobně „okamžitý“ počátek vyprávění. *Epitome* respektuje Victorův úvod principátu: „*Anno urbis conditae septingentesimo vicesimo secundo, ab exactis vero regibus quadringentesimo octogesimoque, mos Romae repetitus uni prorsus parendi, pro rege imperatori vel sanctiori nomine Augusto appellato,*“¹⁵⁵ v druhém pramenu to je doba vzniku samotného Říma (Aeneův a Romulův mýtus), která text uvozuje.¹⁵⁶

Odhlédneme-li od problému dedikace a předmluv, nebo u rukopisné tradice od incipitů a kolofonů nejrůznějších edic pramenů,¹⁵⁷ nalezneme několik společných popisných a výkladových rovin. Tou nejvýraznější je zachycení vlády jednotlivých císařů, resp. obecně významných osobností.¹⁵⁸ Na rozdíl od klasických biografii, ze kterých ovšem autoři nepochybně čerpali životopisná data a popisy událostí, výrazněji uplatňují tendenci ke schematickému vyprávění; což je explicitně patrné u jmenovaného Festa a jeho „katalogu dějin“.

Charakter vládců Victor nechápe jako soubor vlastností a kvalit získaných původem, což je typické např. pro výklad Antoninovské dynastie v HA, nebo věkem, ale jako důsledek souvztažnosti mezi kultivací kladných vlastností a (ne)úspěšnou správou impéria. V tom se shoduje i s Eutropiem; v sedmé knize takto shrnul Tiberiovu vládu: „*Tiberius ingenti socordia imperium gessit, gravi crudelitate, scelesti avaritia, turpi libidine.*“¹⁵⁹ Ve Festově podání je Nero jednoduše přiblížen jako *turpissimus*, čímž je řečeno prakticky vše.¹⁶⁰ O něco podrobnější popisy morálních či etických poklesků nalezneme v *Epitome* a pochopitelně i v celém souboru příkladného chování osobností časů minulých v *De viris illustribus urbis Romae*. Tyto významné shody jsou dány intertextovými vazbami s dalšími životopisci (Suetonius, Marius Maximus,

¹⁵⁵ *Epitome de Caesaribus*, 1, 1: „*Anno urbis conditae septingentesimo vicesimo secundo, ab exactis vero regibus quadringentesimo octogesimoque, mos Romae repetitus uni prorsus parendi, pro rege imperatori vel sanctiori nomine Augusto appellato.*“

¹⁵⁶ *De viris illustribus urbis Romae* 1, 1: „*Proca, rex Albanorum, Amulium et Numitorem filios habuit, quibus regnum annuis uicibus habendum reliquit ut alternis imperarent. Sed Amulius fratri imperium non dedit et ut eum subole priuaret, filiam eius, Rheam Siluiam, Vestae sacerdotem praefecit, ut uirginitate perpetua teneretur, quae a Marte compressa Remum et Romulum edidit.*“

¹⁵⁷ R. W. BURGESS, *Eutropius V. C. "Magister Memoriae?"*. *Classical Philology*. 2001, 96(1), s. 76–81.

¹⁵⁸ Bohumila MOUCHOVÁ, *Eutropius' Charakteristik der römischen Kaiser und ihre weitere Tradition*, in: G. THOME-J. HOLZHAUSEN (eds.), *Es hat sich viel ereignet, Gutes wie Böses. Lateinische Geschichtsschreibung der Spät- und Nachantike*, Mnichov 2001, s. 15–25.

¹⁵⁹ EUTROPIUS, *Breviarium ab urbe condita*, 7, 11.

¹⁶⁰ FESTUS, *De breuiario rerum gestarum populi Romani*, 20.

Kaisergeschichte, HA) a klasickými historiografy. Důvodem, proč jsou tyto prameny zařazeny do překládané práce, je naopak jejich vyznívaná neshoda v tématu divinace.

Festus, zaměřující se dle Valentova zadání na východní provincie: „*Scio nunc, inclite princeps, quo tua vergat intentio. Requiris profecto, quoties Babyloniae et Romanorum arma collata sint, et quibus vicibus sagittis pila contenderint*“,¹⁶¹ se o znamení (auspicia, prodigia, omina) vůbec nezmiňuje. Pouze ve dvou situacích zběžně podotkl vliv osudu. Poprvé u Severa Alexandra, kterého měl osud vést k definitivní porážce Peršanů.¹⁶² I druhá situace byla spojena s dobýváním Persie. Když císař Carus úspěšně završil své tažení anexí měst Ktesifontu a Kóché, vzbudil nevráživost božstev. Ti ho následně potrestali seslaným bleskem.¹⁶³ Obraz potrestaného Cara se opakuje i v dalších pramenech, viz níže. Důraz na fatalismus, jehož výklad převažuje nad konkrétními divinačními rituály, nalezneme také v *Epitome*. Řízením božského osudu je Řím po mnoha letech zbaven útrpné vlády tyranů, a to díky nástupu Flaviovců. Výjimečnost této dynastie navíc demonstrovala Vespasianova schopnost interpretovat znamení a Titova shovívavost.¹⁶⁴ Právě Titovu shovívavost autor *Epitome* vyzdvihuje v době odhalení spiknutí proti císaři. Spiklenci jsou náležitě poučeni, neboť je to osud, kdo rozhoduje o úspěšnosti takového podniku, a navíc propůjčuje „síly“ k tomu určené.¹⁶⁵ Jedním z dalších zásahů osudu bylo ustanovení Constantina císařem po smrti Constantia v Británii.¹⁶⁶

Epitome také obsahuje několik reminiscencí na znamení, která přímo odkazovala na probíhající události. Jsou připojena v závěrečných pasážích životů císařů, např. když

¹⁶¹ FESTUS, *De breviario rerum gestarum populi Romani*, 15. K povaze Festovy narace např. Simon GROTE, *Another Look at the Breviarium of Festus. The Classical Quarterly*. 2011, 61(2), s. 704–721.

¹⁶² U Festa je jmenován jako Aurelius Alexander, viz FESTUS, *De breviario rerum gestarum populi Romani*, 22: „*Aurelius Alexander, quasi fato quodam in exitium Persicae gentis natus, iuvenis admodum Romani gubernacula suscepit imperii.*“

¹⁶³ FESTUS, *De breviario rerum gestarum populi Romani*, 24: „*Cari imperatoris victoria de Persis nimium audax superno numini visa, eadem ad iudicium caelestis indignationis pertinuisse credenda est. Is enim ingressus Persidem, quasi nullo obsistente, vastavit: Cochen et Ctesiphontem, urbes Persarum nobilissimas, cepit: cum victor totius gentis castra supra Tigridem haberet, fulminis ictu interiit.*“

¹⁶⁴ *Epitome de Caesaribus*, 8, 18: „*Quippe primo cum crinitum sidus apparuisset: "Istud", inquit, "ad regem Persarum pertinet", cui capillus effusior. Deinde ventris eluvie fessus et assurgens: "Stantem", ait, "imperatorem excedere terris decet".*“

¹⁶⁵ *Epitome de Caesaribus*, 9, 10: „*Clementiam vero usque eo perdulit, ut amplissimi ordinis duo cum adversus eum coniuravissent neque abnuere cogitatum scelus quirent, monuerit primo, post deductos in spectaculum se utrimque assidere iusserit petitoque ex industria mirmillonum, quorum pugnae visebantur, gladio quasi ad explorandam aciem uni atque alteri commiserit; quibus percussis et constantiam mirantibus diceret: "Videtisne potestates fato dari frustra que temptari facinus potiundi spe vel amittendi metu?"*“

¹⁶⁶ *Epitome de Caesaribus*, 41, 2.

zemřel císař Nerva a nastalo zatmění slunce.¹⁶⁷ Traianus byl takto svědkem katastrofálních povodní, zemětřesení a strašlivého moru.¹⁶⁸ U Marca Aurelia se autor zamýšlí nad vztahem mezi takovými neštěstími doby (mor, nemoci, zkáza) a lidstvem. Věřící, že je to čestnost znamení, která poskytuje útěchu a v konečném důsledku i léčbu veškerých utrpených ran: „*Credo divinitus attributum, ut, dum mundi lex seu natura aliudve quid hominibus incognitum gignit, rectorum consiliis tamquam medicinae remediis leniantur.*“¹⁶⁹

Eutropius pojal divinaci, na rozdíl od Festa a *Epitome*, o poznání komplexněji: zmínil na několika místech věštby, mirabilia i zásahy osudu. Tato komplexnost je patrná v divinaci jako prostředku vyprávění (predikce, verifikace). Nejednalo se tedy pouze o její rozptýlené zmínky. Festus vycházející z Eutropia přesto divinaci tak, jak byla zachycena v díle *Breviarium ab urbe condita*, z větší části vynechal, a je tedy možné, že ji císař Valens vnímal jako nadbytečnou. Jisté je, že Eutropius o věštění, resp. o jeho různých výkladových variacích, nepochybuje. Dokládá to mimo jiné ve své druhé knize. Římané vytáhli za konzulátu Publia Claudia Pulchra a Lucia Iunia do války proti Kartagincům, a to navzdory neblahým věštbám (*contra auspicia*), čímž celý podnik spěl k nezdaru.¹⁷⁰ Důvěra v predikci či verifikaci událostí pomocí znamení je u Eutropia také přítomna. Ačkoli byl průběh markomanských válek spíše nejistý, navíc ve vojsku Marca Aurelia řádila morová rána (*pestilentia*), císař v nich dokázal zvítězit.¹⁷¹ Mor však nebyl pouze mirabiliem ve smyslu neočekávané překážky, ale rovněž jako charakteristický znak soudobého stavu říše. Takto byl Decius, prohlášený za boha, násilně zbaven vlády Gallem Hostilianem a jeho synem Volusianem, přičemž jejich vláda byla známa pouze kvůli moru (*pestilentia*), epidemiím (*morbis*) a nemocím (*aegritudines*). Predikující znamení

¹⁶⁷ *Epitome de Caesaribus*, 12, 12.

¹⁶⁸ *Epitome de Caesaribus*, 13, 12: „*Eo tempore multo perniciosius quam sub Nerva Tiberis inundavit magna clade aedium proximarum; et terrae motus gravis per provincias multas atroxque pestilentia famaeque et incendia facta sunt.*“

¹⁶⁹ *Epitome de Caesaribus*, 16, 4.

¹⁷⁰ EUTROPIUS, *Breviarium ab urbe condita*, 2, 26: „*P. Claudio Pulchro L. Iunio consulibus Claudius contra auspicia pugnavit et a Carthaginiensibus victus est. Nam ex ducentis et viginti navibus cum triginta fugit, nonaginta cum pugnatoribus captae sunt, demersae ceterae. Alius quoque consul naufragio classem amisit, exercitum tamen salvum habuit, quia vicina litora erant.*“

¹⁷¹ EUTROPIUS, *Breviarium ab urbe condita*, 8, 12: „*Nam eo gravius est factum, quod universi exercitus Romani perierant. Sub hoc enim tantus casus pestilentiae fuit, ut post victoriam Persicam Romae ac per Italiam provinciasque maxima hominum pars, militum omnes fere copiae languore defecerint.*“

připojil k líčení smrti Constantina, kdy se na nebi zjevila veliká kometa ohlašující skon císaře.¹⁷²

Divinace podle Eutropia, oproti Aureliu Victorovi, netvořila žádný *spiritus movens*. Pouze v osmé knize byl dán do souvislosti zásah osudu s vývojem říše. Nerva inspirovaný božskou prozíravostí (*divina provisione*) adoptoval Traiana, a tím světil vývoj celého impéria císaři,¹⁷³ kterého autor srovnává s Romulem. Ve zpřítomňujícím příměru navíc pokračoval a označil Antonina Pia za druhého Numu Pompilia.¹⁷⁴ V takovém pojetí se na jakémsi pozadí zmíněných politických dějin zjevují znamení, projevuje osud či konají věštby a svou povahou jim dotvářejí kontext. Pro Aurelia Victora je divinace podstatným, ne však bezproblémovým narativem. Validita divinace tak zůstává spíše kontextuálně a situačně podmíněná, jak pregnantně vystihl ve svém komentáři P. Dufraigne.¹⁷⁵

Podle Lisdorfovy typologie se v *Caesaribus* nachází pouze několik konkrétních omin a prodigií, což je obecně pro epitomátory typické. Znamení a úkazy narušující předpokládané očekávání se vztahují k popisu vymření Iuliovsko-claudiovské dynastie: „(...) *quem fore prodigiorum multa denuntiavere praecipueque eorum praediis arescens lauri nemus dicatum triumphantibus atque interitus gallinarum, quae adeo multae albaeque erant, aptioresque religionibus, ut iis Romae habeatur hodie locus.*“¹⁷⁶ Uschlý vavřínový háj určený k počtě triumfátorů a vymření slepic určených k věštění jsou úkazy, které jdou proti přirozenému stavu věcí; Victor k tomu přidává komentář o dodržování stejné divinační techniky v soudobé praxi.

Dalším příkladem této kategorie bylo ustanovení Constanta Caesarem. Jeho intronizace byla doprovázena neblahými úkazy, které přímo referovaly o nastávajícím chaosu v říši. Konkrétně byla jmenována hořící nebesa.¹⁷⁷ Tento motiv byl u Victora

¹⁷² EUTROPIUS, *Breviarium ab urbe condita*, 10, 8: „*Denuntiata mors eius est etiam per crinitam stellam, quae inusitatae magnitudinis aliquamdiu fulsit; eam Graeci cometen vocant.*“

¹⁷³ EUTROPIUS, *Breviarium ab urbe condita*, 8, 1: „*Rei publicae divina provisione consuluit Traianum adoptando.*“

¹⁷⁴ EUTROPIUS, *Breviarium ab urbe condita*, 8, 8: „*Ergo Hadriano successit T. Antoninus Fulvius Boionius, idem etiam Pius nominatus, genere claro, sed non admodum vetere, vir insignis et qui merito Numae Pompilio conferatur, ita ut Romulo Traianus aequetur.*“

¹⁷⁵ Pierre DUFRAIGNE, *Livre de Césars*, Paris 1975, s. 22: „*zdá se, že ve věštby věří, ale současně potvrzuje jejich zbytečnost.*“

¹⁷⁶ AURELIUS VICTOR, *Liber de Caesaribus* 5, 17.

¹⁷⁷ AURELIUS VICTOR, *Liber de Caesaribus* 41, 13–14: „*Et interea Gothorum Sarmatarumque stratae gentes, filiusque cunctorum minor, Constans nomine, Caesar fit. Cuius gratia reipublicae permixtionem fore ostentorum mira prodidere; quippe ea nocte, quae commissi imperii diem sequebatur, igni continuo caeli facies coliflagravit.*“

vyhrazen pouze pro jmenovaného Constanta, objevil se ale také v HA u Commoda.¹⁷⁸ V případě Constanta to bylo prodigium předznamenávající charakter impéria pod jeho vládou, u Commoda odkazovalo na důsledek válečného tažení.

Znamení přirozeného charakteru s neobvyklou mírou intenzity nebo výskytu jsou u Victora sporadická. V době návratu Traiana do Říma zasáhlo Antiochii zemětřesení.¹⁷⁹ Do přímé souvislosti autor nicméně nedal smrt stávajícího císaře ani nástup Hadriana. Obdobný narativ bychom našli u volby nového cesara v době vlády Licinia Valeriana, avšak již s připomenutými důsledky této volby. Podle Victora došlo poté, co senát zvolil Valerianova syna Galliena, k přírodní katastrofě,¹⁸⁰ a to k rozvodnění řeky Tiberu. Povodeň charakterizovala Gallienovu osobnost jako hořící nebe tu Constantovu. Výklad tohoto znamení zasvěcenými znalci (*prudentes*) se ale nijak negativně nedotkl Galliena, řeka v tomto smyslu pouze názorně demonstrovala cesarovu povahu ve vztahu k jeho etruskému původu. Nestálost povahy se následně projevila překvapivým skonem Valeriana na perském tažení, i když byl v plné síle (*senecta robustiore*).¹⁸¹

Samostatná Gallienova vláda byla více než problematická a znamenala rozpad impéria a územní ztráty. Atmosféru uvnitř říše Victor přirovnal k řádění nespoutaných zvířel: „*Ita quasi ventis undique saevientibus parvis maxima ima summis orbe toto miscebantur. Simulque Romam pestilentia grassabatur, quae saepe curis gravioribus atque animi desperatione oritur.*“¹⁸² Dovětek v podobě vypuknutí epidemie ale nebyl pouze důsledkem této situace nebo předpokladem věcí budoucích. Použití tvaru *grassabatur* (do Říma mor pronikal) evokuje jakýsi setrvalý stav, který skončí až se změnou společnosti, protože taková onemocnění jsou podle Victora typická pro duševní zoufalství vzniklé ze závažných pohnutek. Nejsme tedy svědky typického prodigia, ale způsobu komunikace mezi vnějším světem mirabilí a vnitřním světem lidské obce. Victorova úvaha nad způsoby rozkrytí této komunikace je v zásadě diskuzí nad možnostmi poznání budoucnosti.

¹⁷⁸ HISTORIA AUGUSTA, *Commodus* 16, 1.

¹⁷⁹ AURELIUS VICTOR, *Liber de Caesaribus* 13, 11: „*His virtutibus acto imperio annos prope viginti, cum terrae motu gravi apud Antiochiam ceteraque Syriae extremis afficeretur, rogatu patrum Italiam repetens morbo periit grandaeva aetate ascito prius ad imperium Hadriano civi propinquoque.*“

¹⁸⁰ AURELIUS VICTOR, *Liber de Caesaribus* 32, 3–4: „*Eius filium Gallienum senatus Caesarem creat, statimque Tiberis adulta aestate diluvii facie innudavit. Prudentes perniciosum reipublicae cecinere adolescentis fluxu ingenio, quia Etruria accitus venerat, unde amnis praedictus. Quod equidem confestim evenit (...).*“

¹⁸¹ AURELIUS VICTOR, *Liber de Caesaribus* 32, 5.

¹⁸² AURELIUS VICTOR, *Liber de Caesaribus* 33, 4.

Hodnocení Diocletianovy politiky bylo součástí této diskuze. V krátkém popisu císařových skutků se objevila zmínka o ustanovení kolegia císařů, podle Victora z důvodu příbuzenských vztahů mezi nimi. Připojené znamení v podobě zatmění slunce bylo pro autora samo o sobě výkladem předpokládaného neúspěchu: „*Quod equidem vix diuturnum neque his, qui assumebantur, felix fore defectu solis foedato iisdem mensibus die patefactum.*“¹⁸³ Patrně v něm zaznívá autorova skepse nad ustanoveným právním aparátem. Aurelius Victor podporoval, byť v symbolické rovině, respekt k římskému senátu, na základě kterého bychom mohli odvodit i jeho příslušnost k senátorskému stavu.¹⁸⁴ Je však třeba poznamenat, že Victorův postoj k senátu nazíráno optikou jeho děl nepředstavuje jistou záruku jeho příslušnosti k senátorskému stavu. Burian k tomu zaujímá celkem jasné stanovisko, autor je „*obhájcem nároku římského senátu na reprezentativní podíl.*“¹⁸⁵ Bird úvahu dále rozvíjí a v článku *S. Aurelius Victor: Some Fourth Century Issues* nakonec dochází názoru, že Victor skrze své výsledné dílo zaujímá mimořádně realistický pohled. Ačkoli má senát ve značné úctě, konfrontuje ho s jeho nešvary v podobě apatie, korupce a zbabělosti.¹⁸⁶ Victorova racionalita a zasvěcený vhled v kontrastu s vírou v senát přináší určitý výkladový rozpor podobně jako u divinace. *Caesares* v zásadě nerozporují tuto víru či spíš důvěru, ba naopak ji zdůrazňují, avšak je citelně zasažena soudobou politickou realitou.

Mimo Lisdorfovy kategorie stojí popis divinačních technik a jejich specialistů, ať už kněžích, úředníků nebo přímo císařů. Na rozdíl od zjevných pochyb o tetrarchii nedává autor větší prostor osobnímu náhledu a hodnocení. Victor je zdrženlivým pozorovatelem, přičemž nezpochybňuje význam tradiční věštebné praxe. Dokládá to např. situace během Gordianova tažení v Kartágu.¹⁸⁷ Císař, popisovaný jako znalec věštebného umění, se snažil předejít špatným znamením a přistoupil k obětování. Obětované zvíře poněkud nečekaně vrhlo mládě. Přivolaní haruspikové, včetně Gordiana, interpretovali celou situaci jako blízkou smrt císaře a odkaz císařské vlády jeho potomkům. Stejnou epizodu popisovala i HA, ale nezmiňovala Gordianovy znalosti ani obřad: císař osobně navštívil

¹⁸³ AURELIUS VICTOR, *Liber de Caesaribus* 41, 7.

¹⁸⁴ A. H. M. JONES et al., *The Prosopography of the Later Roman Empire I*, Cambridge, 1971, s. 960.

¹⁸⁵ J. BURIAN, *Konfrontace II.*, s. 39.

¹⁸⁶ H. W. BIRD, *S. Aurelius Victor: Some Fourth Century Issues*, in: *The Classical Journal* 73, č. 3, s. 237.

¹⁸⁷ AURELIUS VICTOR, *Liber de Caesaribus* 26, 1–2.

tamějšího věštce/mathematika, který mu prozradil i ty nejmenší podrobnosti z jeho i synova horoskopu, a o tom pak Gordianus ve stáří podal svědectví.¹⁸⁸

Pochybnosti u Aurelia Victora vyvolal údajný skon Antinoa, který se obětoval za císaře Hadriana. O této oběti rozhodli mágové, aby tak odvrátili hrozící smrt císaře: „*Quae quidem alii pia volunt religiosaque: quippe Hadriano cupiente fatum producere, cum voluntarium ad vicem magi poposcissent, cunctis retractantibus Antinuum obiecisse se referunt, hincque in eum officia supra dicta.*“¹⁸⁹ Autor nepodezříval mágy z provozování nepovolených rituálů ani účinnost jejich rozhodnutí nikterak neumenšil, nechtěl ale rozhodnout, zda to byl Hadrianův projev náboženského zaujetí, nebo důkaz náklonosti císaře k Antinoovi.

Neutrální tón si zachoval i při popisu tažení Claudia II. proti Gótům, které vyzdvihl autor HA v císařově biografii. Victorova nezaujatost se projevila tím, že nepodpořil Constantinovu propagandu hovořící o příbuzenství s Claudiem. Pouze k tomu poznamenal, že odkaz dobrých panovníků přetrvává i po jejich skonu a neoddiskutovatelnou měrou se podílí na vládě, resp. štěstí jejich následovníků.¹⁹⁰ Vítězství podmínila věštba ze sibylských knih: příslušník nejvznešenějšího stavu měl povinnost zasvětit se bohům. Claudius se podle autora za takového považoval a zastínil tak anonymního dobrovolníka, který se přihlásil před císařem.¹⁹¹ Claudius nebyl jediný císař, kterého Victor přímo zapojil do „divinačního narativu“. Následujícím způsobem okomentoval Vespasianana: „*Simul divinis deditus quorum vera plerisque negotiis compererat, successores fidebat liberos Titum ac Domitianum fore.*“¹⁹² Dále to autor nerozvedl, jen konstatoval fakt, že císař věštbám věřil a nepochyboval o tom, že po něm nastoupí jeho potomci Titus a Domitianus.

Pro Aurelia Victora byly tyto historické příklady divinačních praktik víceméně epizodními zápletkami vyprávění. Pokud je v těchto epizodách vylíčena divinace jakožto předpověď anebo úkaz/znamení, pak je jakousi zpětnou verifikací: Vespasianus věří

¹⁸⁸ HISTORIA AUGUSTA, *Gordiani tres* 20, 1–3: „*Cum senior Gordianus mathematicum aliquando consuleret de genitura huius, respondisse ille dicitur hunc et filium imperatoris et patrem ipsum imperatorem futurum. Et cum senior Gordianus rideret, ostendisse constellationem mathematicum ferunt et de libris veteribus dictasse, ita ut probaret se vera dixisse. Qui quidem et seni et iuveni et diem et genus mortis et loca, quibus essent perituri, opstinata constantia e veritae praedixit.*“

¹⁸⁹ AURELIUS VICTOR, *Liber de Caesaribus*, 14, 8–10.

¹⁹⁰ AURELIUS VICTOR, *Liber de Caesaribus*, 34, 6.

¹⁹¹ AURELIUS VICTOR, *Liber de Caesaribus*, 34, 1–3.

¹⁹² AURELIUS VICTOR, *Liber de Caesaribus*, 9, 4.

věštbám a skutečně po něm nastoupí jeho synové, Gallienova vláda bude pro Řím katastrofou, vymření Iulsko-claudiovské dynastie je předpovězeno dvěma úkazy atd. Victor nicméně do samotného předvídání nevkládá naděje, naopak z jeho dalších popisů vyznívá obraz doslova opačný k propohanskému názoru na nutnost dodržení všech tradičních rituálů a obřadů.

V *Liber de Caesaribus* nalezneme zachycení dvou základních rovin: výše popsaného chronologického sledu událostí, s občasnými poznámkami o jejich předjímání, a dále vyjádření nejistoty, resp. rozvinutí zmíněné diskuze o možnostech chápání nebo působení osudu. Osud Aurelius Victor hodnotí jako těžko poznatelný a neměnný. Dokládá to výsledek tažení Cara a Numeriana proti Peršanům, který tvoří jakousi devízu autorova názoru o zbytečnosti poznávání budoucích událostí: „*Id quidam iure ei accidisse referunt; nam cum oracula docuissent adusque oppidum memoratum perveniri victoria licere, longius delatus poenas luit. Proinde arduum fatalia devertere, eoque futuri notio superflua.*“¹⁹³ Základem autorova názoru na osud je nejen neschopnost poznat budoucnost, ale také reálné působení osudu, což uvádí hned zkraje v souvislosti s líčením biografie císaře Claudia. Za jeho vlády se *civitas* jakožto lidská obec zcela odevzdala do rukou osudu, doslova se mu poddala, protože byla sužována různými neštěstími a žádná forma „spásy“ nebyla nalezena.¹⁹⁴ Victor tento projev osudu hodnotil jako náhlý s okamžitým efektem, čímž ještě více zdůraznil rozpor mezi divinací, jejími odborníky a osudem.

Svým způsobem se jedná o dva krajní body téže fatalistické úvahy; na jedné straně stojí absolutní podřízenost osudu vzešlá z nějakého vnějšího impulsu, proti ní stojí zbytečnost snahy jakkoli osud předjímat. V těchto hranicích se odehrávají všechny pokusy budoucnost zachytit, pochopit a vyložit neobvyklé úkazy a omína svědčící o nevyhnutelnosti osudu. Na tomto principu stojí celý „divinační narativ“. Není to pouze výklad římské historie jako paralely k soudobým událostem, není to beze zbytku morální poučení z vlády tyranského, nebo naopak čestného císaře, jejich těžiště leží v přítomnosti se situačním kontextem. Ostatně takový kontext dokládají úkazy objevující se při oslavách výročí vzniku Říma.

¹⁹³ AURELIUS VICTOR, *Liber de Caesaribus*, 38, 4.

¹⁹⁴ AURELIUS VICTOR, *Liber de Caesaribus*, 3, 19.

V šestém roce vlády Claudia bylo oslaveno osmisté výročí založení města Říma, Victor oslavu charakterizoval jako okázalou (*mire*), což mu dosvědčila následující podivuhodná znamení: „*Huius anno sexto, cum quattuordecim regnarit, octingentesimus urbis mire celebratus, visusque apud Aegyptum Phoenix, quam volucrem ferunt anno quingentesimo ex Arabis memoratos locos advolare; atque in Aegaeo mari repente insula ingens emersit nocte, qua defectus lunae acciderat.*“¹⁹⁵ Autor tyto úkazy prakticky chápal jako očekávatelný doplněk celého průběhu jubilea. O to více kontrastně působily následující výročí založení Města, která jen dokazovala postupnou dekadenci.

Jejich zcela odlišný průběh zachytil v době tisíciletého výročí založení města, kdy vládl císař Philippus Arabs. Kromě nepříznivých haruspicin, kdy se objevila v poraženém kanci sviní děloha, to byla starost císaře o tyto oslavy. Aurelius Victor na tom názorně demonstroval, že od tohoto císaře klesla úroveň péče a zajištění následujících výročí Říma na naprosté minimum. Podle jeho slov: „*(...) adeo moritur in cura minimum Romanae urbis.*“¹⁹⁶ K tomuto přesvědčení ho vedl prostý fakt, že se v jeho současnosti nekonaly tradiční hry na počest založení Města. Zpětně hodnoceno v éře císaře Filippa se sice objevila nepříznivá omina, přesto byly tradiční hry uspořádány: „*exstructoque trans Tiberim lacu, quod eam partem aquae penuria fatigabat, annum urbis millesimum ludis omnium generum celebrant.*“¹⁹⁷ Vztah mezi tradicí v podobě her a absencí nějaké adekvátní okázalosti, pokud ji srovnáme s oslavami za císaře Claudia, byl znamením *sui generis* a referoval o širší skutečnosti, a to o osudu celé římské říše, jehož hmatatelným projevem se stala zmíněná úroveň péče o jubilejní oslavy.

Ačkoli obě události byly rozdílné a měly odlišný význam, pravděpodobně charakterizovaly Victorův svět mirabilií jako formu komunikace s obcí, která nebyla izolována historickým vývojem, naopak pojila soudobé impérium s tradičními rituály. Toto spojení samo o sobě nezajišťovalo prospěch celého Říma, jak tvrdili tradicionalisté, nemohlo zkrátka překročit vliv osudu. Nedostatek informací plynoucí z toho, že nevíme, komu byl spis určen, nám neumožňují přesně identifikovat cílového uživatele/zadavatele. Můžeme nicméně z nepřímých literárních výpadů vůči zastáncům „stesků po minulosti“ vysledovat autorův záměr. Tito zastánci se etablovali zejména v senátorských kruzích,

¹⁹⁵ AURELIUS VICTOR, *Liber de Caesaribus*, 4, 14.

¹⁹⁶ AURELIUS VICTOR, *Liber de Caesaribus*, 28, 2.

¹⁹⁷ AURELIUS VICTOR, *Liber de Caesaribus*, 28, 1.

kteřé Aurelius Victor dobře znal. Schémata fatalismu a prodigií mohla být pouřžita jako projev nesouhlasu s tendenčním výkladovým modelem zmíněných tradicionalistů.

Tušená polemika s tradicionalisty by však neměla zakřýt ucelenost Victorova výkladu věštění a obsahovou výjimečnost s ohledem na ostatní epitomátory. Ačkoli je tento výklad poněkud rozporuplný, jak je vidět na příkladu rituální praxe v porovnání s osudem, představuje doklad bohaté diskuze o nábořženském chování v pozdní antice. Interpretaci prodigií předními odborníky (haruspikové, císaři) označil termínem *scientia*, což koresponduje i s HA (viz Alexander Severus v následující kapitole). Schopnost proniknout do složitého systému znamená hovořít sice o důvěřhodnosti věštech a jejich výkladu haruspiky (u Galliena: „*Prudentes perniciosum reipublicae cecinere adolescentis fluxo ingenio, quia Etruria accitus venerat, unde amnis praedictus. Quod equidem confestim evenit.*“),¹⁹⁸ přesto ji Victor nepřijímá bez určité kritiky (např. zde: „*Huc accedit, quod longe aliud Etruscorum artes cecinerant, quae bonis parte plurima iacentibus mollissimum quemque beatum fore asserebant. Eos ego ignorasse verum plane puto.*“).¹⁹⁹ V zásadě je tato kritika haruspiků v době vlády Filippa více morální úvahou než kritickým názorem na etruské rituály. Montero, jehořž studie se přímo věnuje tématu věštění v díle Aurelia Victora, autorovy výkladové posuny připisuje jeho postavení na sirmijském dvoře císaře Constanta. Victor se tak coby *comes* mohl dostat pod tlak Constantovy nábořženské politiky, a tudíž výsledné dílo odráželo jeho názory jen z části.²⁰⁰

S Monterovým názorem lze souhlasit, skutečně jsme po celou dobu svědky souboru argumentů hovořících o určité podpoře pohanského věštění, a to včetně jejich reprezentantů, a stejně tak všudypřítomné diskuze nad nejistými výsledky divinace. Ty s sebou nepřinášejí vždy potvrzení skutečnosti, anebo se dokonce naprosto miji s vývojem *civitas*. Prokazuje to v konečném důsledku způsob vyrovnání se s Constantovou vládou? Ne nezbytně. Autorovy motivy zřejmě nedokážeme bezpečně identifikovat, nemusí však zohledňovat pouze atmosféru v Sirmiu. Victor své zkušenosti se státním aparátem zuřžitkoval, v úřední kariéře pokračoval také za vlády Iuliana a Theodosia I. a zcela jistě znal propohanskou názorovou platformu i křesťanské kritiky

¹⁹⁸ AURELIUS VICTOR, *Liber de Caesaribus*, 32, 4.

¹⁹⁹ AURELIUS VICTOR, *Liber de Caesaribus*, 28, 8.

²⁰⁰ Santiago MONTERO, *Aurelio Victor Y La Adivinacion*, in: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia*, vol. XVII, 4, 1987, s. 1000.

pozdější Iulianovy rekonverze. Jinak řečeno, byl s palčivými problémy religiozity na nejvyšší vládní úrovni jistě seznámen. Zmíněná komplexnost popisu divinace a dodržení dvojakosti jejího hodnocení spíše napovídá, že *Liber de Caesaribus* byl odrazem nejistoty v obsahu římského tradicionalismu. Na jedné straně byla jeho idea uznávaná pohanskými i křesťanskými elitami jako nezbytná součást kontinuity římského impéria, na druhé straně tuto ideu samozřejmě dotvářela politická kultura a aktuální vývoj. Právě tento rozpor (tradice jako uznávaná idea vs. nejistota v jejím obsahu) tvoří kontext obsahu Victorova díla, stojícího tak mezi odkazem v podobě zvyků předků (*mores maiorum*) a soudobou realitou: ve výsledku to autor vyjádřil jako možné napětí mezi věštěním a fatalismem.

4. Divinace pohledem pramenů životopisné povahy

Odlišnou optiku výkladu personalizovaných římských dějin spatřujeme v pramenech životopisné povahy. Obecně lze konstatovat, že se jedná o prameny zvláštního typu obsahující jednak subjektivní náhled autora, který vybírá atraktivní tematické celky a momenty v jednotlivých životech, a jednak o autentický doklad promýšlení vlastní konstrukce (ne)oficiálních biografií mající své ideové přesahy. V případě pozdně antických textů se jedná zejména o obecně didaktické a apologetické motivy. Intenzivně se v nich uplatňuje princip zpřítomnění historické látky soudobým čtenářům s poukázáním na zjevné paralely a příkladné shody. Existující dedikace těchto spisů se odkazují na autorský záměr vytvořit přehledový „katalog“ životopisných medailonků s výchovným podtextem, např. v závěru úvodní pasáže u Lactantia: „*De quo exitu eorum testificari placuit, ut omnes qui procul remoti fuerunt vel qui postea futuri sunt, scirent quatenus virtutem ac maiestatem suam in extingvendis delendisque nominis sui hostibus deus summus ostenderit.*“²⁰¹ Autor souboru císařských biografií známých jako *Historia Augusta*, příp. *Scriptores Historiae Augustae*, interpretuje svůj záměr jako průkazný doklad kontinuity započaté Gaiem Suetoniem Tranquillem: „*In animo mihi est, Diocletiane Auguste, tot principum maxime, non solum eos, qui principum locum in hac statione, quam temperas, retentarunt, ut usque ad divum Hadrianum feci, sed illos etiam, qui vel Caesarum nomine appellati sunt nec principes aut Augusti fuerunt vel quolibet alio genere aut in famam aut in spem principatus venerunt, cognitioni numinis tui sternere.*“²⁰² Komplexnost této kontinuity podporuje spolupráce s klasiky římské historiografie a literatury, kteří umocňují popisovanou událost či konkrétní situaci,²⁰³ tak např. Lactantius barvitě líčí spravedlivé tresty pro tyrany doplněné o Vergiliovy verše.

Ústřední postava panovníka okolo sebe shromažďuje celou řadu mirabilí a jeho dějinná role působí jako katalyzátor na pozoruhodné jevy, znamení a předpovědi.

²⁰¹ LACTANTIUS, *De mort. pers.* 1, 8.

²⁰² HISTORIA AUGUSTA, *Aelius* 1, 1

²⁰³ Odhalit intertextuální vztahy mezi vrcholnou a pozdní antikou není jednoduché. Rukopisná tradice HA jasně napovídá tomu, že se pravděpodobně ztratily životopisy císařů vládnoucích mezi léty 244–260, zároveň nemáme dochovanou předmluvu, popř. úvod k textu. Podobně jsme odkázáni na citované odkazy Maria Maxima v HA, protože se nám jeho dílo opět nedochovalo, čímž se ztěžuje studium vrcholně a pozdně antické biografie. Literární kontinuitu se pokoušel rozkrýt Alexander Enmann. Jeho hypotéza předpokládala závislost mezi díly biografů a epitomátorů 4. století n. l. a pramenem *Kaisergeschichte*. Enmannův teoretický model je sice stavěn na základě objektivních faktů textové závislosti, ale nedokáže bezpečně prokázat její míru, viz: Alexander ENMANN, *Eine verlorene Geschichte der römischen Kaiser und das Buch De viris illustribus urbis Romae. Quellenstudien*, in: *Philologus* 4, 1884, s. 338–510.

Zázračnost císařských skutků a jejich predikce je až na výjimky, především u tyranů, v podstatě neutrální. V HA Diadumenus Antoninus, syn uzurpátora Opilia Macrina, přichází na svět s nepřírozeným útvarem na své hlavě připomínajícím diadém, čímž se sám stává předmětem mirabilia, ale bez dalšího přesahu v otázce vhodnosti či dokonce předurčenosti vlády. Lactantiův Diocletianus je po všech svých zločinech a ukrutnostech stížen nevyléčitelnou chorobou, kterou si však zapříčinil sám pochodem do Nikomédie. Choroba způsobující rozklad tělesného ústrojí je nevyčleněným trestem vyplývajícím z předchozího zločinného chování, přesto není explicitně dána do souvislosti s aktuálním projevem božího hněvu, a naopak se sama objevuje zcela „přírozeně“. Podobně si takto Decius, *execrabile animal*, přivodí mocenský pád expanzí proti Karpům. I zde předcházejí císařovy kroky proti Bohu, aniž by byly více přiblíženy.²⁰⁴

Narativ divinace netvořil pouze ozvláštňující prvek nebo doplněk historie v životech vybraných císařů, byl rovněž kontextem jejich vlády a ukázkou komunikace mezi božskými silami a lidskou obcí. Opakované použití tohoto narativu navíc verifikovalo závěry zvláště důležitých příběhových katarzí, což postuloval již Suetonius. Tak např. v *Životě Nerona* následuje po vypálení Říma výčet několika pohrom, a to moru, občanské války v Británii a vojenského neštěstí římských legií v Arménii ve vazbě na Neronovu ohavnost a mravní dekadenci.²⁰⁵

Pokud zmíněný příklad abstrahujeme, můžeme z této mnohokrát použité textové strategie vyvodit další využití divinace jakožto komparativního prvku předpokladu k vládě a hodnocení její (ne)kvality. V HA tvoří podobný přístup základ, ke kterému jsou připojena specifická znamení osobní nebo kolektivní povahy a další pozitivní i negativní mirabilia, včetně divotvorných schopností konkrétních jedinců. Celkové schéma lze charakterizovat následovně: (a) císař osobně zprostředkuje znamení a/nebo je sám předmětem mirabilia/věštění; (b) znamení se napřímo vztahují k císaři, tzn., vyjadřují se k instituci vlády a jejím částem (typicky ke správnímu aparátu), soukromému životu a zachování římských ctností; (c) popis a funkce divinačních úřadů a s nimi spojených kultických obřadů. Životaschopnost podobného schématu nalzáme i v křesťanských biografických a chronologických textech, specificky např. v Ambrosiově řeči *De obitu*

²⁰⁴ Lactantius odkazuje na Deciiův edikt nařizující obyvatelům římské říše konat veřejné oběti.

²⁰⁵ SÜETONIUS, *Vita Neroni* 39 „Accesserunt tantis ex principe malis probrisque quaedam et fortuita: pestilentia unius autumnis, quo triginta funerum milia in rationem Libitinae venerunt; clades Britannica, qua duo praecipua oppida magna civium sociorumque caede direpta sunt; ignominia ad Orientem legionibus in Armenia sub iugum missis aegreque Syria retenta.“

Theodosii autor informuje ihned zkraje o hrozivých zemětřeseních, neustálém dešti a ponuré temnotě naznačující (*denuntiabat*) Theodosiovu smrt.²⁰⁶ V negativní konotaci takové předpovědi nalézáme u Commoda a za konzulátu Galliena a Fausiana v HA.²⁰⁷ Aracadius usmířuje hrozbu božího hněvu modlitbami v Constantinopoli, jak komentuje Pavel Orosius,²⁰⁸ a stejně tak činí Marcus Aurelius zachvácen strachem z neúspěchu v době Markomanských válek, kdy očišťuje Řím nejrůznějšími ceremoniemi.²⁰⁹ Lactantius přikládá fiktivní modlitbu Licinia před střetem s Maximinem, kterou mu vnukne anděl ve snu předchozího večera, a následujícího dne skutečně zvítězí.²¹⁰ V HA na základě snového vnuknutí Septimius Severus pojmenovává svého syna a nástupce jako Antoninus.²¹¹

Zvláštní postavení císaře, který deklaruje kontinuitu římské moci, ještě násobí jeho divotvorné až zázračné schopnosti. Ty jsou v HA spjaté zejména s Marcem Aureliem, Septimiem Severem a Severem Alexandrem, marginálně s některými dalšími (Didius Iulianus, Commodus). Zatímco svou modlitbou vyvolá Marcus Aurelius déšť pro žíznivé legie a sesílá blesk na nepřátelské vojsko bez upřesňujícího komentáře, jak takovou moc císař získal, jsou oba Severovci již označeni za odborníky v astrologii. Septimius pronáší věrohodná proroctví jako hvězdopravec (*mathesi*) a věští pád konkurenčního Pescennia Nigra.²¹² Dostalo se mu také snového znamení budoucí vlády, když byl krmen vlčicí jako Romulus a Remus, a následně apoteózy.²¹³ V tomto snu k němu promluvil nejvyšší bůh Iuppiter a symbolicky ho povýšil mezi Antoniny. Septimiova pozdějšího nástupce Alexandra ověnil autor HA celou řadou předností, aby poukázal na jeho protikladnost k Bassianu Caracalovi a Variu Heliogabalovi. Atmosféru Alexandrova Říma popisuje jako mimořádně tolerantní k cizím kultům a praktikám. Mágové, astrologové i haruspikové mohou působit veřejně a sám císař má na svém

²⁰⁶ AMBROSIUS, *De obitu Theodosii* 1.

²⁰⁷ HISTORIA AUGUSTA, *Gallieni duo* 5, 2.

²⁰⁸ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 3, 3:2–3: „*At ego nunc e contrario poteram similia in diebus nostris apud Constantinopolim, aequo modo principem gentium, praedicta et facta sed non perfecta narrare, cum post terribilem denuntiationem conscientiamque mali sui praesciam subter commota funditus terra tremaret et desuper fusa caelitus flamma penderet, donec orationibus Arcadii principis et populi Christiani praesentem perditionem Deus exoratus auerteret, probans se solum esse et conseruatorem humilium et punitorem malorum.*“

²⁰⁹ HISTORIA AUGUSTA, *Vita Marci Antonini Philosophi* 13, 1.

²¹⁰ LACTANTIUS, *De mort. pers.* 46, 3–6.

²¹¹ HISTORIA AUGUSTA, *Septimius Severus* 10, 4.

²¹² HISTORIA AUGUSTA, *Pescennius Niger* 9, 6.

²¹³ HISTORIA AUGUSTA, *Septimius Severus* 22, 2.

osobním oltáři (*larariu*) vedle domácích božstev a významných mužů Orfea, Krista a Abraháma.²¹⁴

Životopisná osnova Antoninovské a Severovské dynastie odpovídá autorovu záměru vytvořit nový panovnický vzor, který se v obrysech objevuje již u Antonina Pia. Svými povahovými rysy a přístupem k obyvatelům římské říše získává jejich *nomen Antoninus* nový obsah a je synonymní k titulu *Augustus*. Kartaginská věštitelka Caelestis na základě Piaova dotazu vyslovila jméno Antoninus osmkrát,²¹⁵ přičemž se jedná o jmenovaného Pia, následuje Marcus Aurelius, Lucius Verus, Commodus, Bassianus Caracallus, Antoninus Geta, Diadumenus Antoninus a Varius Heliogabalus. Poněkud překvapivě k nim věštitelka řadí negativně hodnoceného Vera, Commoda, Caracallu, Heliogabala a syna uzurpátora Macrina Diadumena. Počet Antoninů je později zvětšen Septimiem Severem, jak bylo popsáno výše. Snaha o identifikaci s tímto jménem/titulem dopomohla Macrinovi k převzetí moci po Caracalovi a založení vlastní „Antoninovské“ dynastie.²¹⁶

Nejednotný přístup k dynastické posloupnosti a symbolickému předávání císařské hodnosti vypovídá o zohlednění soudobé politické a vojenské situace na území římské říše a její spojení s tématem věštění a předpovídání. Příklad Opilia Macrina, dočasného uzurpátora, názorně poukazuje na významové oslabení uzurpace ve prospěch tyranské vlády. Uzurpátora lze jednoduše svrhnout, ale naopak dobrý císař nemůže padnout ani být jakkoli ohrožen. Takový předpoklad zaznamenává ve svém fiktivním dopise Marcus Aurelius adresovaném jinému z uzurpátorů Avidiu Cassiovi. Tyranem se však může stát legitimní císař i v průběhu své vlády.

Chování tyrana rovněž koresponduje s oblastí věštění a výskytem neblahých úkazů. V případě Commoda se zlá znamení (*prodigia*) objevují v císařově soukromí i na veřejných místech. Predikci tyranského panovníka dokresluje řada situací, ve kterých Commodus prokazuje svou „neřímskost“ a barbarství. Vrcholu dosahuje Varius Heliogabalus vytvořením nového senátu, ve kterém zasedají a rozhodují jen ženy,²¹⁷ a Gallienus jeden z nejmarnivějších císařů. Chování tyranů však není bez kontextu

²¹⁴ HISTORIA AUGUSTA, *Severus Alexander* 29.

²¹⁵ HISTORIA AUGUSTA, *Opilius Macrinus* 3, 1.

²¹⁶ HISTORIA AUGUSTA, *Diadumenus Antoninus* 5, 5.

²¹⁷ HISTORIA AUGUSTA, *Antoninus Heliogabalus* 4, 1–4.

a rovněž se zpřítomňuje pomocí historického srovnání. V plurálu se hovoří o množství Neronů, Calligulů, Vitelliů a Sullů.²¹⁸

U křesťanských autorů je tyranské chování podmíněno protikřesťanskými postoji jednotlivých císařů. Lactantius rozlišuje několik obsahově prostupných skupin: (a) tyrani (Domitianus, Maximinus Daia); (b) stvůry, šelmy (Decius, Maximianus, Galerius); (c) zločinci (Decius, Diocletianus, Maximinus Daia). Ve dvou případech zaznamenává vnitřní proměnu těchto pronásledovatelů, a to u Galeria a Maximina. Galerius prožil na smrtelné posteli určitou formu konverze a uznal křesťanského Boha, údajně i zamýšlel obnovit chrám Boží.²¹⁹ Maximinus naproti tomu spatřil Boha a vyznal Krista doufaje ve zproštění viny za zločiny, kterých se v průběhu vlády dopustil.²²⁰

Eusebius z Kaisareie v panegyrickém spise *Vita Constantini* císařovy oponenty a předchůdce označuje za rasu tyranů a nepřátele Boha.²²¹ Éra bezbožných císařů a všelijakých rouhačů vygradovala v zápase Constantina a Maxentia. Eusebius Maxentia usvědčuje z aktivního používání magie a dalších okultních znalostí.²²² Tyto znalosti mu měly dopomoci k vyhledání příznivého božstva v nastávajícím střetu. Zároveň provádí zvrácené haruspicy z těl novorozenců a zabitím lvů vyvolává demony. To vše proto, aby odvrátil blížící se válku. Důvěra v magii postupně Maxentiovi zastírá schopnost rozumného uvažování a začíná podléhat paranoie až do té míry, že nevychází za hradby města.²²³ Bohabojný Constantin, vystupující jako Maxentiův opak, se neuchýlil ani k magii, ani k divinaci a díky upřímné modlitbě a prosbě mu Bůh sesílá znamení vítězství. Nebeský úkaz, který spatřilo celé vojsko, má přesah v podobě Constantinova snu. Císaři se zjevil Kristus upřesňující význam seslaného zázraku. Ten má nyní dvojí povahu: v osobní rovině predikuje vítězství císaři nad Maxentiem a v rámci sdělení lidské obci poukazuje na budoucí směřování celé říše definitivně překonávající pohanskou tyranii. Na tuto událost rovněž poukazuje Lactantius. Podle něho Constantin umísťuje Kristovo znamení na štíty svého vojska po doporučení vyjevené ve snu.²²⁴ V průběhu bitvy

²¹⁸ HISTORIA AUGUSTA, *Divus Aurelianus* 42, 6.

²¹⁹ LACTANTIUS, *De mort. pers.* 33, 11.

²²⁰ LACTANTIUS, *De mort. pers.* 49, 5–6.

²²¹ EUSEBIUS, *Vita Constantini* 3.

²²² EUSEBIUS, *Vita Constantini* 27.

²²³ EUSEBIUS, *Vita Constantini* 37. Tuto informaci uvádí také Lactantius, ačkoli podle něj Maxentius věřil věštbě, že pokud vyjde za hrady města, zemře. LACTANTIUS, *De mort. pers.* 44, 1.

²²⁴ LACTANTIUS, *De mort. pers.* 44, 5–6.

u Milvijského mostu se zjevuje ruka Boží (*manus Dei*) jako nesporný důkaz Boží přízně. Následuje neslavný útěk a smrt Maxentia v Tibeře.²²⁵

Topoi kontrastu Constantina a Maxentia bylo rovněž velmi oblíbené i v dalších slavnostních projevech u příležitosti různých výročí Constantinovy vlády. V anonymním panegyriku na Constantina přibližně z roku 313 vystupoval Maxentius jako tyran, jehož provázela pověřivost a magie (*maleficium*). Constantina motivovalo k činům božské vedení (*divina praecepta*), čímž několikrát překonal neblahá znamení a navzdory věštbám zvítězil.²²⁶ Nazariova chvalořeč božské vedení a císařovu prozřetelnost podepřela jiným divem. Ve všech Galiiích bylo prý spatřeno přízračné vojsko přicházející z boží moci na pomoc císaři v nadcházejícím boji. Nazarius právě z tohoto důvodu Constantina chápal jako vládce-zachránce, který dalece překonal minulost a všechny předchozí význačné muže. Zázračná událost zde opět fungovala jako personalizované znamení zjevující se celému Římu.²²⁷

Problematiku prostupnosti veřejných (státních) a soukromých znamení rovněž nalzáme v HA. Typického zástupce soukromé předpovědi reprezentují zmiňované sny, které jsou jak v křesťanském, tak tradicionalistickém výkladu určené pro císaře ve zvláštních případech. Až na výjimku u Septimia Severa mají sny pouze epizodní charakter poukazující na smrt císaře. Hadrianovi je podán uspávací nápoj jakožto symbol nadcházejícího odchodu. Pertinaka ve snu ohrožuje anonymní ozbrojený muž.²²⁸ Snová předpověď zaujímá zvláštní postavení pouze u tyranů. Matka císaře Commoda ve snu porodila dva hady, přičemž ten útočnější zabil a pozřel slabšího. Událost je umístěna na začátek Commodova životopisu a autor tak čtenáře „připravuje“ na následující ukázky panovníkova temperamentu.²²⁹ Ojediněle se tyto věštby vyskytují ve zcela soukromém prostoru. Doklad o nich máme pouze u Pertinaka a Tacita.²³⁰

Nejbohatší zastoupení znamení, která přecházela od osobních po skupinová, jsou předpovědi (a) narození, (b) vlády a (c) smrti. Předpovědi tohoto typu autor HA vyjadřuje

²²⁵ LACTANTIUS, *De mort. pers.* 44, 9–10.

²²⁶ *Panegyricus dictus Constantino filio Constantii*, in: C.E.V. NIXON – Barbara S. RODGERS – R. A. B. MYNORS (eds.), *In Praise of Later Roman Emperors*, Oxford 1994, s. 594n.

²²⁷ *Panegyricus Nazarii dictus Constantino*, in: C.E.V. NIXON – Barbara S. RODGERS – R. A. B. MYNORS (eds.), *In Praise of Later Roman Emperors*, Oxford 1994, s. 615.

²²⁸ HISTORIA AUGUSTA, *De vita Hadriani* 36, 10; HISTORIA AUGUSTA, *Helvius Pertinax* 14, 1.

²²⁹ HISTORIA AUGUSTA, *Commodus Antoninus* 1, 3–5.

²³⁰ HISTORIA AUGUSTA, *Pertinax* 14, 3; HISTORIA AUGUSTA, *Tacitus* 17, 4. Shodně se jedná o předpověď skonu císaře.

celou škálou jevů. Dle Lisdorfova třídění se jedná o neobvyklý výskyt nebeských úkazů (blesk, hrom, příp. v kombinaci, hvězdy, komety, zatmění slunce, nepřírozená tma), anomálie v projevech a/nebo přítomnosti zvířat a rostlin (schopnost věštit narození, vládu i smrt), narození lidských monster (výlučně negativní znamení) a nakonec sporadicky se objevující zemětřesení (pouze ve dvou životopisech). Jejich rozložení je nerovnoměrné a nevyskytuje se ve všech textech. Autor tím zřejmě nesledoval nějaký konkrétní záměr, o čemž svědčí i výše popsaná situace se jménem Antoninus. Čtenáři sice předkládá logicky strukturované životy císařů respektující Suetoniovskou tradici, avšak role, které znamení a neobvyklé úkazy v textu zastávají, nejsou vždy tak jednoznačné jako u křesťanských autorů.

Předpověď vlády zachycuje HA několika způsoby. Děje se tak mimoděčným předáním moci, leckdy jakoby omylem stávajícího císaře tomu následujícímu. Kontinuitu moci symbolizuje slavnostní oděv (*praetexta*), prsten, vůz, jméno (*Antoninus*) a obecně purpurová barva. Proces „transferu“ moci z jednoho císaře na druhého bývá opět dílem náhody. Severus Alexandr takto nastoupil do vozu Bassiana Caracally, Septimiu Severovi byl půjčen slavnostní oděv císaře, věštkyň v Trallech pozdravila Antonina Pia „*ave imperator!*“ atd.²³¹ Budoucího císaře také ohlašovala zvířata, a to svým purpurovým zbarvením (Geta, Aurelianus), podobností se znaky vlády (had obtáčející hlavu u Severa a Maximina a celou kolébku u Aureliana), či přinášející znaky vlády (orel přináší Diadumenovi holuba, orel přináší kus masa Maximovi, kolem Clodia Albina bylo rozloženo sedm malých orlů). Znamení purpuru bylo vlastní i rostlinám. Velké množství purpurových hroznů věštilo vládu Maximinovi a úlitbové víno se zabarvilo Tacitovi.²³² Stejně jako zvířata i rostliny měly schopnost odhalit budoucího císaře (na dvoře Severa Alexandra vyrostle vavřík a sochu Antonina Pia ozdobí věnec).²³³

O charakteru vlády, a tedy i o nástupu tyрана, referovaly povětšinou nebeské nebo jiné přírodní úkazy (např. nepřírozené chování zvířat, zemětřesení).²³⁴ V pozitivním výkladu se opět nalézají u Antoninovské a Severovské dynastie. Dynastii vždy zastupuje

²³¹ HISTORIA AUGUSTA, *Antoninus Pius* 3, 3.

²³² HISTORIA AUGUSTA, *Maximini Duo* 30, 1; HISTORIA AUGUSTA, *Tacitus* 17, 2.

²³³ HISTORIA AUGUSTA, *Severus Alexander* 13, 7; HISTORIA AUGUSTA, *Antoninus Pius* 3, 4.

²³⁴ U Galliena chvění země předznamenalo jeho povahu a charakter vlády (HISTORIA AUGUSTA, *Gallieni duo* 5, 2). Zvláštní chování zvířat uvedl autor v životopise Maximina jako předzvěst (*mortis omina*) smrti. Kolem jeho stanu vyli psi a vlci následně vtrhli do města, kde pobýval (HISTORIA AUGUSTA, *Maximini duo* 31, 2).

rodný dům, Antoninu Piovi pronikne blesk do jeho domu a nad domem otce Severa Alexandra zaplane hvězda ověčená prstencem.²³⁵ Obvykle se však vyskytují u neúspěšných císařů a tyranů. V jednom z posledních životopisů Cara, Carina a Numeriana autor zřetelně odděluje epochu před příchodem Diocletiana Carovým tažením. To je doprovázeno varovným znamením blesku, aby nebyla překročena hranice světa. Císař toho však nedbá a stihne ho proto smrt za nezvyklého chvění vzduchu a úderu hromu doprovázeného bleskem. Ačkoli zde není Diocletianus postaven jako opozitum k Carovi, umístěním této cézury příběh graduje a čtenáře utvrzuje o konci tyranidy a návratu ke stabilitě.²³⁶

Využitý divinační narativ by na první pohled mohl vést k závěru, že se k divinaci HA staví nekriticky a v porovnání s konfliktem osudu a předpovídání u Aurelia Victora nereflektuje žádný podobný rozpor. Při zevrubnějším rozboru ale nalezneme jisté významové rozdíly. Fuscus, potenciální nástupce císaře Hadriana, měl přízeň znamení dokládající budoucí vládu, ale nakonec ji získal Aelius, resp. Antoninus Pius.²³⁷ Zmýlení haruspiků autor explicitně komentoval v životopise Tacita, když hovořili o příchodu ideálního panovníka za tisíc let od provedené věštby.²³⁸ V osobě Tacita se nicméně ideál projevil o dost dříve, již za sto let. Další příklad interpretační nejistoty byl přiřazen u Tacitova nástupce Proba. Zatímco mnozí předpokládali, že Tacitova slova „*te enim manet pro virtutibus tuis Capitolina palmata*“ přislíbvala Probovi vládu, autor takový úsudek vyvrátil tvrzením, že se tímto způsobem zcela běžně oslovovali konzulové.²³⁹

Nejvýznamnější a nezpochybnitelné autoritě se v HA dostávalo sibylským knihám. Dílčím způsobem na několika místech, např. ověřováním významu zemětřesení u Gordiana nebo způsoby usmiřování hněvu bohů u Galliena.²⁴⁰ Největší prostor jim byl věnován v Aurelianově životopise v okamžiku výměny názorů mezi císařem a senátem. Příčinou této fiktivní diskuze bylo povstání Markomanů a strach z obnovení doby Gallienovy, kdy na všech místech zuřil osud (*saeviente fortuna*).²⁴¹ Její závěry mířily k potvrzení nutnosti nahlížet do sibylských knih, tedy veskrze povolaného orákula, které

²³⁵ HISTORIA AUGUSTA, *Severus Alexander* 13, 5. HISTORIA AUGUSTA, *Antoninus Pius* 3, 5.

²³⁶ HISTORIA AUGUSTA, *Carus, Carinus et Numerianus* 8, 5.

²³⁷ HISTORIA AUGUSTA, *Vita Hadriani* 23, 3.

²³⁸ HISTORIA AUGUSTA, *Tacitus* 15, 4.

²³⁹ HISTORIA AUGUSTA, *Probus* 7, 4.

²⁴⁰ HISTORIA AUGUSTA, *Gordiani tres* 26, 1–2; HISTORIA AUGUSTA, *Gallieni duo* 5, 5.

²⁴¹ HISTORIA AUGUSTA, *Gallieni duo* 5, 6.

poskytlo kýženou radu jak ochránit Řím a přinést vítězství Aurelianovým legiím. V textu jmenovaný Ulpus Silanus dále vyzval pontifiky, aby započali s příslušnými obřady.²⁴² Ti rituálně očistili město a publikovali příslušnou věštbu. Aurelianova odpověď senátu násobila Silanovu výzvu a varovala přítomné, aby nejednali jako by se octli v křesťanském shromáždění (*Christianorum ecclesia*). Vyústění v takové podobě ještě zdůraznilo blahodárny účinek sibylských knih, o němž se vedla, v zobecněné rovině, otevřená polemika s křesťanskými autory.

Jak bylo řečeno, důvěra ve věštbu není v HA relativizována působením osudu. I když autor na několika příkladech uvedl nepřesnost výkladů znamení, nijak to neovlivnilo prospěšnost jejich nalézání a usmiřování. Úvaha nad prospěšností divinace nakonec všechny vyprávěcí linie scelila do odkazu tradice a zvyklostí předků. Kvantita znamení a kvalita tradičních institucí proto nebyla dotčena diskuzí lidské obce, protože reprezentovaly dlouhotrvající, téměř odvěkou, komunikaci mezi bohy a Římem. V případě HA se tedy nejednalo o pouhopouhé přihlášení se k odkazu, ale deklaraci živého a fungujícího divinačního systému ve všech jeho aspektech. Křesťanské prameny narativní povahy sice důvěryhodnost věštev otevřeně zpochybňovaly, ale vlastní schéma divinace, mirabilí a zvláštního až nadpřirozeného postavení císaře převzaly a dále s ním pracovaly.

Lactantiův výklad divinace obsahuje dva základní narativy: (a) statické obrazy, které v různých situacích názorně poukazují na nefunkčnost či rouhačství divinačních rituálů; (b) křesťanská mirakula. Jejich kombinace dotvářela kontext morálního úpadku předkřesťanských císařů a zároveň prezentovala křesťanské zázraky v duchu klasických prodigií a omin. Tento výklad úzce propojoval s vyprávěcí linií v jednotlivých životech pronásledovatelů křesťanské církve, např. v rámci líčení Diocletianova pobytu v orientu. Jelikož se někteří účastníci haruspicin pokřižovali *inmortale signum*, nenalezli obětníci v játrech dobytka obvyklé výčnělky a museli rituál několikrát opakovat. Představený haruspiků Tages císaři situaci vysvětlil s tím, že za nepřesnost věštbu odpovídali křesťané. Následovala proto série proticírkevních represivních a legislativních opatření.²⁴³ Jejich realizaci se pokusil zmírnit Diocletianův spoluvladař Maximianus a položil proto dotaz Milétské věštině zasvěcené Apollonovi. Ale i orákulum se

²⁴² HISTORIA AUGUSTA, *Divus Aurelianus* 19, 3–6.

²⁴³ LACTANTIUS, *De mort. pers.* 10, 1–3.

pochopitelně shodovalo s příkazem povinně obětovat. Maximianus alespoň nařídil, aby vše probíhalo *sine sanguine*.²⁴⁴

Křesťanská mirakula představující exemplární ukázkou Boží přízně rezonovala celým spisem *De mortibus persecutorum*. Ústředním motivem byla přeměna impéria na křesťanskou říši. V jejím čele měl stanout císař, který zachovával zásady křesťanské víry a splňoval další, zejména pak morálně-etické, požadavky vyplývající z císařského postavení. Opět zde hrála roli protikladnost Constantina s Maxentiem. Constantin byl už jako mladík znám pro svou povahu, vojenské schopnosti a velkorysost.²⁴⁵ Zcela logicky se očekával jeho vzestup do kolegia caesarů, Lactantius dokonce zmínil modlitby vojska, které očekávalo Constantinovo povolání. Když však Diocletianus ohlásil svůj odchod a jmenoval Severa s Maximinem Daio, nastalo všeobecné ohromení. Iniciativu převzal Galerius, za jehož vlády nastalo pustošení světa a protikřesťanské postoje dosáhly vrcholu. Constantin byl těchto hrůz a neštěstí ušetřen, neboť byl Bohem ochráněn.²⁴⁶

Pointou vzájemného soupeření se stal Boží trest pro Maximiana Herculia, který se z nuceného ústraní vrátil zpět a zpustošil Itálii, Galeria a Maximina Daiu. Zatímco byl Maximianus oběšen, když chtěl zavraždit Constantina, pokračoval Galerius ve své nevráživé politice. Bůh ho proto postihl nevyhládivelnou nemocí (*percussit eum Deus insanabili plaga*),²⁴⁷ jejíž průběh zakončila již výše zmíněná Galeriova konverze.

Polarizace říše na části Maxentia-Maximina a Constantina-Licinia proti sobě stavěla protivníky boží (*adversarii Dei*), kterým je předurčena zkáza, a pravověrné císaře. V textu byla rovněž užita zrcadlová kompozice charakterů soupeřících protagonistů. Constantin zaštitěn božím znamením zvítězil nad Maxentiem, Licinius posílen prorockým snem nabádal vojsko ke křesťanské modlitbě a druhého dne padl Maximinus Daia. Ten navíc přislíbil Iovovi, že pokud by vyhrál, vymaže křesťanské jméno (*Christianorum nomen*) jednou pro vždy.²⁴⁸ K rozhodující bitvě však nedošlo kvůli útěku Maximina na východ. Později byl nakonec přemožen a stižen Božím soudem, kterého se sám prostřednictvím vidění zúčastnil.

²⁴⁴ LACTANTIUS, *De mort. pers.* 11, 8.

²⁴⁵ LACTANTIUS, *De mort. pers.* 18, 10.

²⁴⁶ LACTANTIUS, *De mort. pers.* 24, 5.

²⁴⁷ LACTANTIUS, *De mort. pers.* 33, 1.

²⁴⁸ LACTANTIUS, *De mort. pers.* 46, 2.

Stejně jako v případě HA i Lactantiův spis míří ke zlomovému okamžiku. Ten je ztotožněn s vydáním Constantinova a Liciniova ediktu v Mediolanu roku 313.²⁴⁹ Jeho přímá citace umocnila celkový dojem závěrečné gradace. Bůh definitivně zvítězil nad všemi pronásledovateli a pomocí zázračných úkazů dopomohl pravověrným císařům ke stabilní vládě, jejímž úkolem je ochrana a rozvoj církve.²⁵⁰

Ustanovení nové éry zakotvil v Constantinově životopise i Eusebius. Identifikoval ji s predikcemi tohoto typu v Písmu, čímž upozornil na další z inspiračních zdrojů pro křesťanskou interpretaci divinance a tím byly starozákonní knihy Proroků a novozákonní apokalyptické a eschatologické texty.²⁵¹ Eusebius tak manifestoval Constantina jako nového Mojžíše, což deklaroval mnoha zázračnými skutky císaře. Literární topoi zpřítomňující minulost mělo v případě Eusebiova popisu Constantina svůj daleký přesah do budoucnosti. Císař zhmotnil ideál křesťanského panovníka, jehož příchod očekávalo Písmo a kterého provázely zázračné úkazy. Jeho odkaz, umně konstruovaný na konci jeho životopisu, měl působit na další generace římských panovníků.²⁵²

Porovnáme-li tradiční a křesťanskou biografii římských císařů, nalezneme bychom jak totožné či podobné momenty, synkretické prostupy, tak rozdílné názorové proudy při její tvorbě. Prameny se koncepčně shodovaly ve významnosti římské divinance a jejích projevech. Role, které podle konkrétních autorů zastávaly, se už odlišovaly. Tato odlišnost byla motivována několika faktory, zejména autorským záměrem, cílovým čtenářem a také vlastní religiozitou.

Křesťanské biografie vycházely ze Suetoniovské, klasické analistické tradice a biblických spisů. Reflexe znamení, zázraků a mimořádných událostí proto oscilovala mezi oběma literárními světy a napomohla jejich postupné synkrezi. Míra synkreze navíc podpořila, byť leckdy pouze částečnou, christianizaci některých divinačních institucí, např. sibylského orákula. Základním hodnotícím postojem bylo z počátku odmítání jakékoli účinnosti a případné věštecké schopnosti Sibyly kritizovány jako rouhačské. Určitý smířlivý postoj zastával na latinské straně Hieronymus. Ve spise *Adversus Jovianum* akcentoval význam panenství a asketismu. V kapitole s názvem *Exempla*

²⁴⁹ LACTANTIUS, *De mort. pers.* 48.

²⁵⁰ LACTANTIUS, *De mort. pers.* 52. Lactantius svůj spis publikoval ještě před rozkolem Constantina s Liciniem. Oba tedy v textu vystupovali svorně, a proto se jim dostalo znamení Boží přízně. K tomu Ondřej DOSTÁL, *Křesťanství v tóze: Lactantius a počátky latinské teologie*. České Budějovice 2012, s. 28.

²⁵¹ EUSEBIUS, *Vita Constantini* I, 12.

²⁵² EUSEBIUS, *Vita Constantini* IV, 74–75.

e saeculi historiis poukázal na řadu mytologických protagonistek, které si zvolily nebo vyznávaly panenský způsob života. Mezi nimi jmenoval i kumskou a eritrejskou Sibylu, jejíž panenství jí podle citovaného Varrona přinášelo prorocký dar. V principu takovou logiku Hieronymus verifikoval připojeným komentářem: „*Nam Varro decem fuisse autumat, quarum insigae virginitas est, et virginitas praemium divinatio.*“²⁵³ Byly zde rovněž pokusy pozměnit „status“ Sibyly pomocí jisté stylistické paralely mezi tímto pohanským orákulem a starozákonními proroky, avšak bez většího úspěchu. Klement Alexandrijský, autor tohoto konceptu, je popisoval v úvahovém *Protrepticu*.²⁵⁴

Z poměrně živé diskuze a „zápasu“ o pravou povahu Sibyly vykrytalizoval dvojaký postoj: a) hodnocení Sibyly jako pohanské věštkyně, jejíž proroctví se mohou vztahovat k významným prokřesťanským momentům (např. nalezení Kristova kříže nebo popisu konce věků); b) použít ji jako argumentační a protipohanský nástroj. Zástupcem druhého postoje byl Lactantius. Hned z kraje spisu *De mortibus persecutorum* popisoval Neronovo pronásledování, které ukončil dovětkem o císařově zmizení. Někteří, podle jeho slov, proto podleli dojmů, že přežil, a dokládali to tvrzením Sibyly o druhém příchodu tyranu. Důvěra v Sibylu zde byla podepřena apokalyptickou vizí příchodu Antikrista a jeho předchůdce Nerona. Lactantius tomu nebyl příliš nakloněn, avšak ani to nijak nevyvracel.²⁵⁵ Definitivní závěrem celé polemiky se stal názor Augustinův, který uznal božskou inspiraci při tvorbě předpovědí erytrejské a kumské Sibyly a neshledal na nich nic modloslužebného.²⁵⁶

Cesta Sibyly poukazuje na výše řečené, tj. akcentaci významu divinace za přítomnosti její mnohoznačné role v historiografických, apologetických i teologických textech. I v HA tuto výkladovou mnohoznačnost nalézáme. Věštění autor prezentuje jako způsob komunikace mezi bohy a lidskou obcí, jejíž výklad skrze ustanovené divinační instituce nemusí být vždy nejpřesnější. Divinační schéma vyjadřuje snahu o komplexní zachycení veškerých komunikačních projevů, tj. prodigií, omin a mirabilií. Druhy jevů, četnost i povahu ovlivňovaly soudobé vojensko-politické události, což na mnoha místech autorovo narativní schéma narušilo. I přesto čtenáře opakovaně utvrzoval o prospěšnosti

²⁵³ HIERONYMUS, *Adversus Jovianum*, I: 41: „*Quid referam Sibyllas Erythraeam atque Cumanam, et octo reliquas? Nam Varro decem fuisse autumat, quarum insigae virginitas est, et virginitas praemium divinatio.*“

²⁵⁴ KLEMENT, *Protrepticus* VI: 70:1; VI 71: 4.

²⁵⁵ LACTANTIUS, *De mort. pers.* 2, 8–9.

²⁵⁶ AUGUSTINUS, *De civitate dei* XVIII, 23.

institucionální a/nebo ideové existence tradičního věštění. Zda však obhajoval věštění proti křesťanským oponentům, není jisté. Jistou míru důvěry v sibylská proroctví sdílí oba tábory, stejně tak přiznávají císaři jedinečné postavení a spílají tyranům, mj. i pomocí zázračných událostí a neobvyklých úkazů. Kompozice císařské biografie jim v tomto ohledu poskytovala dostatečný vyprávěcí prostor pro kombinaci různých textových strategií, z nichž pochopitelně některé mohly mít ráz obhajoby tradice, náboženské kontinuity a společenského uspořádání. Použití několika textových strategií navíc přispívalo ke vzniku zmiňovaného ideového přesahu pozdně antické císařské biografie v otázce (re)definice kontinuity římské říše a jejích představitelů.

5. Znamení proti pohanům

Historiografické dílo Pavla Orosia *Historiae adversus Paganos* bylo křesťanskou odpovědí na četné útoky ze strany pohanských kritiků obviňujících křesťany ze zkázy impéria, úbytku tradičních rituálů a minimálního výskytu znamení a zázraků. Tato prvotní invence byla ovlivněna snahou o sepsání provázaných křesťanských a římských dějin s důrazem na postupnou evangelizaci říše. Orosius inspirován Augustinem proto sepsal dějiny proti pohanům, a nikoli pouze dějiny křesťanství „od počátku k dnešku“, aby tak poukázal na nesmyslnost podobných obvinění a především názorně demonstroval příslušnost křesťanství k Římu, včetně takových detailů, jako bylo údajné římské občanství Krista. Přesto se nejednalo ani o apologii křesťanství v kontextu vln pronásledování a soudobé diskuze, ani o alternaci historického vývoje. Orosius měl v průběhu líčení neustále na zřeteli jedny komplexní dějiny, které podrobil neméně ostré kritice. Nesouhlasil s oslavováním tradiční římské expanze zakrývající skutečné utrpení obyvatel, stejně jako se záměrnou manipulací faktů spjatou s klasiky analistické tradice. Ačkoli samotnou definici historie nikde neuvedl, měla pro něj spíše lineární než cyklickou povahu. Její těžiště spatřoval ve vrcholných dějinných momentech, přičemž v nich akcentoval raně křesťanské dějiny a cestu ke christianizovanému impériu.

Po vzoru Augustina vymezil působnost a úlohu Boha v dějinách. Vlastní projevy boží Prozřetelnosti identifikoval s dějinami spásy a nevyhnutelností příchodu Krista a šíření křesťanství napříč říší, slovy Orosia Bůh předpověděl, co musí být vykonáno, a způsobil, co předvídal.²⁵⁷ Z tohoto důvodu neexistovala hranice působnosti Prozřetelnosti „před Kristem“ a „po Kristu“, avšak viděl ji v konkrétních projevech, tj. znamení se projevovala charakterově odlišně před a po evangelizaci Říma.

Předkřesťanská epocha byla charakteristická (a) nefunkčností divinačních rituálů, (b) diskuzí o účelnosti věštění, (c) nedostatečnými vědomostmi o některých přirozených úkazech a (d) neustálým výskytem negativních prodigií a mirabilíí. Tvořila rovněž opozitum vůči soudobému stavu Říma, ve kterém se sice objevovala neblahá znamení, nicméně pouze jako důsledek politiky některých (heretických) císařů.

Základním hodnotícím hlediskem se stala neschopnost pohanských bohů rozrýt budoucí události, a tudíž veškeré rituály a oficiální úřady či instituce s nimi spojené nedokázaly interpretovat projevy Prozřetelnosti, resp. se snažily těmito blasfemickými

²⁵⁷ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 2, 1.

rituály budoucnost poznat, čímž pouze násobily vlastní nevědomost. Pokud by totiž bohové dokázali budoucnost předpovídat, museli by varovat Řím před příchodem Krista a vznikem křesťanské církve, což se nestalo.²⁵⁸ To však neznamenovalo, že by se v době narození Krista neobjevovala příznivá znamení a mirakula v nejširším slova smyslu. Podle Orosia také nebyla náhoda, že Spasitel přišel na svět právě za Augustovy vlády, a dokonce dal oba momenty do úzké souvislosti. Augustus, který vstupoval do Říma po svém návratu z Antiochie, spatřil bezmračné nebe a kolem třetí hodiny se kolem slunce objevil kruh podobný duze. V samotném městě vytryskl pramen oleje představující Krista jako pomazaného krále (*unctos*). Všechny zázraky měly dvojí určení, referovaly o Kristově narození a predikovaly Augustovi postavení největšího světovládcе. Nezpochybnitelný vztah Krista a Augusta se dále promítal do roviny občanskoprávní, neboť Spasitel se narozením v římské říši ujistil, že bude nazván římským občanem.²⁵⁹

Na rozdíl od snahy integrovat křesťanská mirakula v kategorii prodigií byly tradiční orákula a divinační úřady hodnoceny značně pejorativně. Despekt k věštírám Orosius opíral o propracovanou argumentaci a znalosti římských analistů. Na tomto základě nenazírá problematiku teologickou optikou, nýbrž zpochybnil důvěryhodnost věštírů citací řady situací, kdy sami pohané deklarovali nejednoznačnost a nepřesnost vyřčených věštev.²⁶⁰ Pythijské orákulum své postavení ztratilo pouze kvůli lživým výrokům a bylo jím tedy již v dávných dobách opovrhováno.²⁶¹ Podíl křesťanství byl v tomto procesu minimální, prakticky žádný. Jiná situace nastala v případě posuzování věšteckých schopností Sibyl. V roce 485 po založení Města propukla záhadná epidemie následovaná hladomorem a úbytkem obyvatelstva. Sibylské knihy vysvětlily, že zdrojem katastrofy byl hněv nebeských božstev a stanovily příslušné rituály pro jeho usmíření. Orosius odmítal takový postup, ale zároveň Sibyle věcně přiznal určité schopnosti. I když se zmýlila v tom, kdo nákazu způsobil, nebeský zdroj rozpoznala nepochybně správně.²⁶²

Důvody výskytu znamení a popisy neblahých úkazů tvořily největší vyprávěcí prostor Orosiova spisu. Připomenutí strastiplné předkřesťanské doby umocňovalo líčení dramatických událostí, které předznamenávaly následná mirabilia, např. v okamžiku vyhlášení války Latinům Liviem Drusem byla spatřena ohnivá koule za rozbřesku

²⁵⁸ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 6, 1:16–17.

²⁵⁹ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 6, 22:8.

²⁶⁰ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 6, 15: 13.

²⁶¹ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 6, 15: 16.

²⁶² PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 4, 5: 8.

doprovázená duněním hromu, v Arretiu proudila krev z bochníků chleba a mezi Samnity vyšlehl plamen z puklin země.²⁶³ Přesto znepokojeného Drusa od chystané expanze neodradila a ta přinesla další zkázu. Podobně Bůh Řím varoval před jeho věrolomností, když porušil mírovou smlouvu s Kartágem. Tehdy blesk zničil chrám bohyně Salus, tři vlci přitáhli napůl sežrané tělo do města a z rozevřené země šlehaly plameny.²⁶⁴ Neméně závažné bylo soupeření s epeirským králem Pyrrhem, kdy blíže nespecifikované římské ležení zasáhl mohutný víchr.²⁶⁵ Agresivitu a válečné utrpení dokreslovaly nefunkční výkladové a usmiřovací rituály divinačních specialistů. Rouhavé obřady pontifiků a magické rituály decimvirů opakovaně pošpiňovaly Řím a šířily tyto praktiky napříč říší.²⁶⁶ Nejenže tím nedokázaly nalézt příčinu neštěstí, ale navíc se v jejich výkladu opět zrcadlila nevědomost a pověrečnost.

Racionalizace řady přirozených úkazů dokreslovala Orosiovu dehonestaci římské divinance. Soptící Etna opakovaně postihovala Sicílii a přinášela nejednu katastrofu, což však poněkud mylně pohané interpretovali jako zlé prodigium a podle něj konali věštby.²⁶⁷ Mýtus o Faethonovi, pojednávající o sežehnutí Etiopie, byl dalším příkladem zásadního nepochopení Boží moci a nadměrného slunečního žáru.²⁶⁸ Podobně využil popisu spálené krajiny Arábie zaznamenané v Tacitově spise *Historiae* pro vysvětlení přírodní katastrofy Pentapole.²⁶⁹

²⁶³ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 5, 18: 3–6.

²⁶⁴ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 4, 5: 2.

²⁶⁵ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 4, 1: 16–18.

²⁶⁶ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 4, 13: 3: „*Tertio deinceps anno miseram ciuitatem sacrilegis sacrificiis male potentes funestauere pontifices; namque decemviri consuetudinem priscae superstitionis egressi Gallum uirum et Gallam feminam cum muliere simul Graeca in foro boario uiuos defoderunt.*“

²⁶⁷ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 5, 6: 2: „*In Sicilia mons Aetna uastos ignes eructauit ac fudit, qui torrentum modo per prona praecipites proxima quaeque corripientibus exussere flammis, longinquiora autem fauillis calidis cum uapore graui late uolitantibus torruerunt: quod Siciliae semper uernaculum genus monstri non portendere malum adsolet sed inferre.*“

²⁶⁸ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 1, 10: 19: „*(...) His etiam temporibus adeo iugis et grauis aestus incanduit, ut sol per deuia transuectus uniuersum orbem non calore affecisse sed igne torruisse dicatur, inpressumque feruorem et Aethiops plus solitum et insolitum Scythia non tulerit; ex quo etiam quidam dum non concedunt Deo ineffabilem potentiam suam, inanes ratiunculas conquirentes ridiculam Phaethontis fabulam texuerunt (...).*“

²⁶⁹ TACITUS, *Historiae* 5, 7. PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 1, 5: 1–5: „*(...) Ante annos urbis conditae MCLX confinem Arabiae regionem quae tunc Pentapolis vocabatur arsisse penitus igne caelesti inter alios etiam Cornelius Tacitus refert, qui sic ait: Haud procul inde campi, quos ferunt olim uberes magnisque urbibus habitatos fulminum iactu arsisse; sed manere uestigia, terramque ipsam, specie solidam, uim frugiferam perdidisse. Et cum hoc loco nihil de incensis propter peccata hominum ciuitatibus quasi ignarus expresserit, paulo post velut oblitus consilii subicit et dicit: Ego sicut inclitas quondam urbes igne caelesti flagrasse concesserim, ita halitu lacus infici terram et corrumpi reor. Quo dicto inuitus licet de exustis urbibus, quae procul dubio peccatorum noxa conflagrauerunt, et scisse se et concessisse*

Orosiova (re)konstrukce předkřesťanského Říma byla předzvěstí následujícího vývoje, který byl ohlášen Kristovým narozením a po jeho zmrtvýchvstání vznikem prvních křesťanských obcí.²⁷⁰ V tomto přechodném období bylo již jasně patrné propojení raně křesťanských a římských dějin v jeden celek. Ačkoli stále doznávaly pohromy minulosti, očividně se změnil způsob komunikace Boha s lidskou obcí. Jakkoli byl Řím pohanský, již v něm působily církve a pro svatost jejich členů neváhal Bůh zastavit hrozící občanskou válku nebo tyranskou vládu.²⁷¹ Stále zde však byla podobnost s hříšným Babylonem, což eskalovalo v dobách pronásledování a všeobecné perzekuce křesťanství.

Babylónský scénář uvedl císař Nero, který zahájil první vlnu perzekuce a nechal popravit apoštoly Petra a Pavla. Trest na sebe nenechal dlouho čekat a Řím postihla občanská válka, zkáza velkých měst v Británii, ztráta dvou legií v Arménii a Asii poničila silná zemětřesení.²⁷² Soupeření Othona, Galby a Vitellia zosobňovalo tento trest, současně ale pro existenci římské křesťanské obce bylo krátké.²⁷³ S ještě větší razancí promluvil Bůh v době vlády Flaviovců, kdy nechal zničit jeruzalémský Chrám, čímž naplnil předpověď o jeho zkáze. Orosius k tomu poznamenal, že se tak stalo z důvodu velikosti církve, která se rozrostla po celém světě (*Ecclesia Dei iam per totum orbem uberrime germinante*). Domitian, poslední z Flaviovců, znovu nařídil pronásledování a tím postavení dynastie jakožto nástroje boží Prozřetelnosti násilně ukončil. Pozoruhodná však byla absence jakýchkoli výraznějších katastrof. Císař byl tedy alespoň vykreslen jako „druhý Herodes“, neboť se tak obával příchodu Mesiáše, že pronásledoval a mučil židovské obyvatelstvo.²⁷⁴

Po nástupu Nervy skončila Domitianova tyranida a nastalo nové příznivější období. Adopce Traiana proběhla za pomoci boží Prozřetelnosti (*divina Provisione*), aby

confessus palam prodidit non sibi cognitionis fidem defuisse sed exprimendae fidei uoluntatem. quod nunc a me plenius proferetur. (...).“

²⁷⁰ Kristovo ukřižování a smrt ohlašovalo zemětřesení po celém světě a zatmění slunce, viz PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 7, 3.

²⁷¹ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 7, 6: 8.

²⁷² PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 7, 7. Orosius zde zjevně využil popisu Suetonia, viz SUETONIUS, *Vita Neroni* 39.

²⁷³ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 7, 8: 4–5: „*Probent sane etiam inuiti potentiam simul et clementiam Dei, qui Christianis temporibus offenduntur: quanta celeritate tantorum incendia bellorum et excitata sunt et repressa, cum et antea minimis causis magnae ac diuturnae clades agitentur et nunc maximi undique concrepantes magnorum malorum fragores minimo negotio sopirentur. Iam enim erat Romae quamuis persecutione uexata Ecclesia, quae iudici omnium Christo etiam pro inimicis et persecutoribus supplicaret.*“

²⁷⁴ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 7, 10: 6–7.

došlo k rychlé obnově říše.²⁷⁵ Samostatná Traianova vláda se opět nesla ve znamení částečné perzekuce, přestože osobně Plinius ml. dokazoval nevinnu křesťanů řídicí se římskými zákony. Z tohoto důvodu byl zničen *Domus aurea* a spálen na prach. Mírný Hadrianus se měl křesťanů několikrát zastat, a proto se císař znovu stal božím nástrojem a porazil Bar Kochbu, vyhnal židy z Jeruzaléma a pouze křesťanům zde povolil volný pohyb.²⁷⁶ Typické ambivalentní hodnocení adoptivních císařů se nejvíce dotýkalo Marca Aurelia Antonina. Ačkoli křesťany krutě pronásledoval, vedl válku proti Markomanům s pomocí Prozřetelnosti. Stejně jako v HA Antoniovy legie strádaly žízni, nebyl to ale císař, nýbrž vojáci dovolávající se Krista, kteří trýzeň ukončili.²⁷⁷ Seslaný déšť navíc doplňovaly blesky, které zastrašily barbary. Rovněž bylo vůbec poprvé narušeno paradigma válečného utrpení. Jestliže císař zahájil kampaň v zájmu zachování Říma a/nebo křesťanství, negativní mirabilia se neobjevovala. Závěr Antoninovské a nástup Severovské dynastie už byl opět plný zlověstných znamení a trestů za postup proti církvi: blesk zasáhl Kapitol, vypukl požár v Římě, Septimius Severus bojoval v další občanské válce.²⁷⁸

Funkční opozita pohanské agresivity a mučednictví gradovala před nástupem tetrarchie. Císař Filippus Arabs, podle křesťanských legend tajný křesťan, slavil tisícileté výročí založení Říma a rozhodl se neuspořádat náboženské procesí ke Kapitolu a tím vzdát poctu Kristovi.²⁷⁹ Podle Orosia otevřenou podporu křesťanství nemohl snést Decius, a proto Filippa zavraždil. Legislativní proticírkevní opatření měla svou odezvu v božím hněvu, kdy se po celé říši šířila morová nákaza a dalšího císaře Valeriana zajal perský velekrál Šápur II. Veliký. Neúspěšné tažení Cara proti Parthům, na kterém zemřel poté, co ho zasáhl blesk, a krvelačnost prvního z tetrarchů Diocletiana představovaly závěrečné vzepětí pohanské zvůle proti božímu plánu ustanovit křesťanství jediným římským náboženstvím.²⁸⁰

Rozličné podoby, jež na sebe boží hněv v této přechodné době vzal Orosius neváhá přirovnat k deseti egyptským ranám.²⁸¹ Starozákonní předloha měla vždy svou

²⁷⁵ Zde byl nepochybným zdrojem Eutropius, který uvedl prakticky stejné informace.

²⁷⁶ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 7, 13: 4.

²⁷⁷ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 7, 15: 9.

²⁷⁸ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 7, 17-18.

²⁷⁹ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 7, 20.

²⁸⁰ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 7, 24.

²⁸¹ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 7, 27: 11–13: „Ibi octauam Aegypti contritionem fecere excitatae undique lucustae, tenentes terentes tegentesque omnia: hic octauam aequae in subuersionem Romani orbis

paralelu v dějinném vývoji: řeky a veškeré další vodstvo zbarvené krví bylo metaforou pro Neronovy masakry; žábám přinášejícím hladomor se rovnalo vyhnanství řady římských obyvatel v době vlády Domitiana; pustošící morová epidemie se šířila za Marca Aurelia Antonina atd. Nejzávažnější ranou byla bezpochyby smrt prvorozených synů, kterou Orosius identifikoval s náboženským předělem ve vývoji říše a zničením všech falešných model. Konec idolatrie nemalou měrou přispěl k instalaci křesťanského impéria. Stalo se tak za dramatických okolností vpádu Gótů.²⁸² V barvitém popisu vypleněného Říma byl naposledy přítomen osud zničeného Babylónu coby jedné z vývojových cest říše. Bůh prostřednictvím Gótů zamezil konečnému zničení města a napomohl mu zachovat vlastní svrchovanost. Nebylo však možné popřít, v jakém rozsahu zastihlo náboženská centra a fóra plná marnivých obrazů až nepřirozené zničení, které nemohla gótská invaze způsobit. Podle Orosia tak Bůh na samotný závěr oné přechodné doby mezi pohanstvím a christianizací Řím očistil a připravil ho na nový osud dle dějin spásy.²⁸³

V procesu ustanovování křesťanství jakožto jediného pravého náboženství sehrával až překvapivě malou úlohu císař Constantín. Rozklad tetrarchie nebyl tolik citově zbarvený jako u Lactantia a ani neakcentoval Constantínovu výjimečnost přítomnou v Eusebiových dílech. Orosius pouze konstatoval, že od doby jeho panování jsou všichni obyvatelé křesťané a počet pohanů klesl na minimum, přičemž byli trápeni vlastním svědomím pro následnou Iulianovu a Eugeniovu snahu o restauraci pohanských

excitatae undique intulere gentes, quae caedibus atque incendiis cunctas prouincias deleuerunt. Ibi nona turbatio diuturnas crassas ac paene tractabiles tenebras habuit, plus omnino periculi comminata quam fecit: hic itidem nona correptio fuit, cum Aureliano persecutionem decernenti diris turbinibus terribile ac triste fulmen sub ipsis pedibus ruit ostendens, quid, cum ultio talis exigeret, tantus possit ultor, nisi et clemens esset et patiens; quamquam intra sex abhinc menses tres succidui imperatores, hoc est Aurelianus Tacitus et Florianus, diuersis causis interfecti sunt. Ibi postremo decima plaga, quae et nouissima omnium fuit, interfectio filiorum, quos primos quique genuerant: hic nihilo minus decima id est nouissima poena est omnium perditio idolorum, quae primitus facta in primis amabant.“

²⁸² PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag. 2, 3: 3–4*: „*Similiter et Roma post annos totidem, hoc est MCLX et fere quattuor, a Gothis et Alaricho rege eorum, comite autem suo, inrupta et opibus spoliata non regno, manet adhuc et regnat incolumis, quamuis in tantum arcanis statutis inter utramque urbem conuenientiae totius ordo seruatus sit, ut et ibi praefectus eius Arbatus regnum inuaserit et hic praefectus huius Attalus regnare temptarit; tametsi apud hanc solam merito Christiani imperatoris adtemptatio profana uacuata sit (...).*“

²⁸³ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag. 2, 19: 14–15*: „*(...) in hac clade praesenti plus Deum saevisse, homines minus, cum, peragendo ipse quod illi non inpleuissent, cur eos miserit demonstrauit. Quippe cum supra humanas uires esset, incendere aeneas trabes et subruere magnarum moles structurarum, ictu fulminum forum cum imaginibus uanis, quae superstitione miserabili uel deum uel hominem mentiuntur, abiectum est, horumque omnium abominamentorum, quod inmissa per hostem flamma non adiit, missus e caelo ignis evertit (...).*“

kultů a hříšných model. Bitva u Mulvijského mostu a vítězství nad Maxentiem deklarovaly křesťanské směřování říše, nicméně bez větší invence Prozřetelnosti, dokonce absentovalo i Kristovo znamení.²⁸⁴ Toleranční edikt vydaný podle Orosia pouze Constantinem sice přinesl kýžený klid církvi stíženému mnohaletým pronásledováním, avšak opět bez jakýchkoli podrobnějších komentářů.²⁸⁵ Tyto nepřehlédnutelné momenty lze interpretovat s ohledem na funkci znamení, prodigií i omin, ve vztahu ke křesťanským císařům. Constantin mající přízeň Boha nyní otočil a začal stíhat příslušníky vlastního rodu, navíc ho pojilo jakési kvazipřátelství s biskupem Ariem a právě podpora ariánství způsobila rozsáhlá zemětřesení za jehož oběť padlo mnoho východních měst.²⁸⁶ Ještě více se umocnil podobný projev božího hněvu za následujících příslušníků dynastie, zejména u Constantia II. Stejně jako v případě Neronovy perzekuce byla podpora hereze „odměněna“ občanskou válkou a dalším utrpením. Constantius měl svým chováním přímo rozštěpit do té doby jednotnou ekumenu a tím se zpronevřit postavení císaře. Toto postavení totiž bylo odměnou Krista, což se podle Orosia neslučovalo s chováním Constantinovské dynastie, kam mj. patřil i zmíněný Iulianus.²⁸⁷ V každém případě soudobá znamení referovala o problému odpadlictví od ortodoxie a nabádala k návratu k pravé víře ve stejném projevu jako se v předešlé pohanské době vyjadřovala k rozsáhlé perzekuci církve.

Existence negativních znamení a neblahých úkazů v křesťanském císařství rezonovala zejména před příchodem Theodosia I. Vláda Valentiniana I. a Valenta se sice nesla ve znamení rozvoje ortodoxie a evangelizace germánských kmenů, nicméně za neustálé přítomnosti ariánské hereze. Náhlé zemětřesení, které zasáhlo celý svět, varovalo před otevřenou podporou ariánství ze strany císaře.²⁸⁸ Boží hněv částečně usmířil Gratianus, syn Valentiniana, a to díky christianizaci Burgundského kmene pod

²⁸⁴ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag. 7, 28: 1–2*: „Igitur mortuo, ut dixi, Constantio in Britannii Constantinus imperator creatus, primus imperatorum Christianus excepto Philippo, qui Christianus annis admodum paucissimis ad hoc tantum constitutus fuisse mihi uisus est, ut millesimus Romae annus Christo potius quam idolis dicaretur. A Constantino autem omnes semper Christiani imperatores usque in hodiernum diem creati sunt excepto Iuliano, quem impia, ut aiunt, machinantem exitiabilis uita deseruit.“

²⁸⁵ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag. 7, 28: 14–15*: „Ita respublica tunc sub nouis quattuor principibus fuit Constantino et Maxentio, filiis Augustorum, Licinio autem et Maximino, hominibus nouis. Constantinus pacem ecclesiis post decem annos quam a persecutoribus uexabantur indulsit.“

²⁸⁶ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag. 7, 29: 5*.

²⁸⁷ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag. 7, 29: 18*.

²⁸⁸ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag. 7, 32: 5*: „terrae motus per totum orbem factus ita turbatum quoque pelagus excussit, ut per uicinas terrarum campestrium partes refuso mari plurimae insularum urbes concussae et subrutae perisse referantur.“

katolickým vyznáním.²⁸⁹ Obnovená podpora Krista se následně promítla do nekrvavého vítězství Gratiana nad dalším z četných germánských kmenů Alemany.²⁹⁰ Přesto podle Orosia nebylo možné přehlížet hříšné chování Valenta, ačkoli přijal křest. Opuštěného císaře porazila spojená vojska u Adrianopole, přičemž sám Valens zemřel potupnou smrtí upálením, když se skrýval před nepřítelem.²⁹¹ Katastrofa takového rozměru vedla Orosia k zamyšlení, proč postihla Řím v křesťanské éře. Jakkoli by se pohané radovali z jasného důkazu absence podpory tradičních bohů, poukazoval autor na dějinný vývoj směřující k jedinému pravému římskému náboženství. Bůh, který k lidské obci promlouval od nejstarší dob po jeho současnost, trestal Řím za jeho válkychtivost, krutost a postup proti křesťanům. Obdobně postihoval i heterodoxní a heretická vyznání, neboť představovaly totožný úpadkový směr. Navzdory tomu měl stále na zřeteli nápravu říše a stvoření „nového Říma“.

Dobu všeobecné společenské a náboženské obnovy Orosius identifikoval s vládou Theodosia I. a jeho dynastií. Jejím obsahem byl návrat k ortodoxii a tím k božímu milosrdenství. Císař hned zkraje své vlády prokázal nezbytnost Kristovy podpory, když zvítězil nad skytskými kmeny, kterým se dokonce vyhýbal Alexander Veliký.²⁹² Poté se musel vypořádat s řadou uzurpátorů, zejména s Magnem Maximem na západě. Střet obou vládců ještě nepopisoval jako soupeření zpátečnické tyranidy a pravověří, poukázal jen na příkladné rychlé řešení občanské války tak typické pro křesťanské impérium.²⁹³

Zcela jiná situace panovala v okamžiku uzurpace Flavia Eugenia. Eugenius byl ustanovený císař *magistrem militum* Arbogastem, přičemž nový císař zvolil strategii propohanské politiky a podpory římské senátní aristokracie. K tomuto kroku ho vedly rozpory s Constantinopolí a církevními elitami, zejména s biskupem Ambrosiem sídlícím v Mediolanu. Náboženský a samozřejmě i politický rámec jejich soupeření nakonec

²⁸⁹ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 7, 32: 10.

²⁹⁰ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 7, 33: 8.

²⁹¹ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 7, 33: 15: „*ipse imperator cum sagitta saucius versusque in fugam aegre in cuiusdam uillulae casam deportatus lateret, ab insequentibus hostibus deprehensus, subiecto igne consumptus est et, quo magis testimonium punitionis eius et diuinae indignationis terribili posteris esset exemplo, etiam communi caruit sepultura.*“

²⁹² PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 7, 34: 5: „*Itaque Theodosius adflictam rempublicam ira Dei reparandam credidit misericordia Dei; omnem fiduciam sui ad opem Christi conferens maximas illas Scythicas gentes formidatasque cunctis maioribus, Alexandro quoque illi Magno, sicut Pompeius Corneliusque testati sunt, evitatas, nunc autem extincto Romano exercitu Romanis equis armisque instructissimas, hoc est Alanos Hunos et Gothos, incunctanter adgressus magnis multisque proeliis vicit.*“

²⁹³ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 7, 35: 6: „*Ecce regibus et temporibus Christianis qualiter bella ciuilia, cum uitari nequeunt, transiguntur. ad victoriam peruentum est, inrupta est ciuitas, correptus tyrannus.*“

vyvrcholil v roce 394 bitvou u Frigidu a následnou porážkou Arbogastovy a Eugeniovy armády. Orosiův popis celé události měl výrazně teologický charakter. Den před bitvou se Theodosius uchýlil do samoty a modliteb. Takto dlel v mystické kontemplaci po celou noc a na druhý den dal vojsku signál k bitvě pomocí znamení kříže. V rozhodující okamžik vyslovil nad oběma stranami Bůh svůj soud: náhle se zvedla vichřice a znemožnila tak Eugeniovým jednotkám využít strategickou pozici. Krátce nato se pohanské vojsko rozprchlo a Theodosius jej snadno porazil.²⁹⁴ Orosius si v tomto ohledu všiml dvou momentů. Za prvé to byla výrazná komunikace Boha s ekuménou prostřednictvím seslaného zázraku a za druhé efektivní ukončení občanské války jako v předešlém případě. Krátce poté vítězný císař zemřel, zanechávaje říši poklidnou a obnovenou v božím milosrdenství, ovšem bez jakéhokoli náznaků rozporu s Ambrosiem kvůli soluňské kampani.²⁹⁵

Římská říše rozdělená mezi bratry Arcadia a Honoria se sice těšila Kristově přízni, nicméně i nadále zažívala krizové momenty. Proti Honoriovi vystoupil v severní Africe exponent římské politiky Gildo, kterého Theodosius I. uvedl do funkce jako *magistra utriusque militiae per Africam*. V těchto tzv. gildonských válkách proti Gildovi bojoval jeho bratr Masceldelus (Mascezel) a Flavius Stilicho *magister militum*.²⁹⁶ Noc před rozhodující bitvou se zdál Masceldelovi sen, ve kterém se mu zjevil biskup Ambrosius a slovy „*hic, hic, hic*“ predikoval vítězství.²⁹⁷ Stejně jako Theodosius zůstal bdělý a dlel po celou noc v modlitbách, aby se následně vydal vstříc Gildovi. Vítězný Masceldelus se pro Orosia stal dalším z příkladů intenzivního zájmu Boha o rychlá řešení podobných událostí a nastolení míru. Znovu tím deklaroval četnost mirabilí, zázračných událostí a dalších znamení, čímž usvědčoval pohany ze lživé kampaně proti křesťanům. Byl to

²⁹⁴ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag. 7, 35: 17*: „*At ubi ad contigua miscendae pugnae spatia peruentum est, continuo magnus ille et ineffabilis turbo ventorum in ora hostium ruit. Ferebantur per aera spicula missa nostrorum atque ultra mensuram humani iactus per magnum inane portata nusquam propemodum cadere, priusquam inpingerent, sinebantur.*“

²⁹⁵ K tomu např. Tony LANE, *Dějiny křesťanského myšlení*, Praha 1996, s. 43n. Theodosiův skon komentoval Orosius následovně: „*Theodosius autem composita tranquillataque republica apud Mediolanium constitutus diem obiit,*“ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag. 7, 35: 23*.

²⁹⁶ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag. 7, 36: 2–3*: „*Interea Gildo comes, qui in initio regni eorum Africae praeerat, simul ut defunctum Theodosium comperit, siue (ut quidam ferunt) quadam permotus invidia Africam orientalis imperii partibus iungere molitus est, sive (ut alia tradit opinio) minimam in paruulis spem fore arbitratus - praesertim cum absque his non facile antea quisquam pusillus in imperio relictus ad maturitatem uirilis aetatis evaserit istique propemodum soli inueniantur, quos ob egregiam patris ac suam fidem et diuisos et destitutos Christi tutela prouexerit - Africam excerptam a societate reipublicae sibi usurpare ausus est, gentili magis licentia contentus quam ambitu regiae affectationis inflatus.*“

²⁹⁷ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag. 7, 36: 7*.

přece křesťanský Bůh, který již poněkolkáté v ten pravý okamžik napomohl římské straně k vítězství.

Soudobý stav říše byl v Orosiově sedmé knize interpretován opět s jistými protichůdnými stanovisky. Dosvědčila to např. antipatie ke Stilichonovi a radost z jeho pádu. Eucheria, Stilichonova syna, dokonce podezíral z plánované perzekuce křesťanů, uzavírání chrámů a pohanské regrese.²⁹⁸ Orosius tím evidentně popřel nevýznamné množství pohanů, jak popsal v úvodu ke christianizovanému impériu. Výše vzpomínaná gótská invaze v tomto okamžiku neměla pouze „očistný“ charakter doprovázený obecně božím trestem proti modlám, ale byla bezprostřední reakcí na potenciální návrat pohanských kultů. Přesto však Alarich plenící Řím ušetřil křesťanské svatostánky, což Orosius několikrát vyzdvihl a připojil i situaci, kdy anonymní Kristova panna ochránila svaté relikvie apoštolů Petra a Pavla před barbary. Alarich proto vydal příkaz, aby bylo umožněno křesťanům v Petrově bazilice umístit všechny posvátné nádoby, a tak se z plenění stalo spektakulární procesí.²⁹⁹ I na východním dvoře čelila Constantinopol božimu hněvu (zemětřesení, plamen dopadající z nebes), Arcadiova zbožnost a veřejné pokání obyvatel města nakonec bezprostřední katastrofu odvrátily.³⁰⁰

Další vztahy s vizigótským dvorem byly zdrojem několika vojenskopolitických krizí. Jejich reflexi se Orosius věnoval se smyslem pro detailní vyprávění, přičemž opakovaně zdůrazňoval povahové rysy a zbožnost Honoria a Constantia, budoucího manžela císařovy sestry Gally Placidie. Společně dokázali napětí nejen mírnit, navíc příkladností svého chování manifestovali Kristovo milosrdenství a péči o Řím. Vzájemné nepřátelství nicméně nebylo motivováno neshodami vládnoucích elit, ale neschopností barbarů dodržovat zákony(!). Athalarich, který nastoupil po Alarichovi, svými činy

²⁹⁸ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag. 7, 38: 6*: „*Occisus Eucherius, qui ad conciliandum sibi favorem paganorum restitutione templorum et eversione ecclesiarum inbuturum se regni primordia minabatur, paucique cum isdem satellites tantarum molitionum puniti sunt. Ita minimo negotio paucorumque poena ecclesiae Christi cum imperatore religioso et liberatae sunt et vindicatae.*“

²⁹⁹ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag. 7, 39: 8*: „*Exertis undique ad defensionem gladiis pia pompa munitur.*“

³⁰⁰ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag. 3, 3:2–3*: „*At ego nunc e contrario poteram similia in diebus nostris apud Constantinopolim, aequo modo principem gentium, praedicta et facta sed non perfecta narrare, cum post terribilem denuntiationem conscientiamque mali sui praesciam subter commota funditus terra tremere et desuper fusa caelitus flamma penderet, donec orationibus Arcadii principis et populi Christiani praesentem perditionem Deus exoratus auerteret, probans se solum esse et conseruatorem humilium et punitorem malorum.*“

připomínal Caesara Augusta a maximálně podporoval římsko-vizigótské sjednocování.³⁰¹ Později byl zavražděn a nahrazen Sigerichem. I ten preferoval mírové řešení před otevřenou válkou, a proto jej jeho muži zabili. Nový vizigótský král Wallia mír prosadil, navrátil Gallu Placidii a nastalo kýžené mírové soužití. Pro Orosia představoval tento moment vůbec nejdůležitější argument proti pohanským kritikům, neboť nastala nejšťastnější doba od vzniku světa pod záštitou Boha udržující Řím v harmonickém stavu.³⁰²

Veškeré příběhové linie tímto dospěly do svého úplného závěru, tj. Orosiovy přítomnosti. Dějiny stály od vlastního počátku proti pohanům, jejich dezinterpretace vyházela z lživých popisů klasických historiků. Záměrná manipulace zakrývala utrpení Říma, časté epidemie a jiné katastrofy. Snaha rozkrýt původce neštěstí pomocí divinačních rituálů prohlubovala pomýlení pohanů a znásobovala jejich nevědomost. Příchod Krista vnášel světlo do tohoto temného období a demonstroval úzkou provázanost s Římem. Křesťanství nealternovalo někdejší rouhavé kultury a ani je nenahrazovalo, bylo jediným skutečně římským náboženstvím. Orosius předkládal v průběhu postupné christianizace impéria řadu příkladů, které nepoukazovaly pouze na svatost apoštolů či martyků, ale také na péči Boha o stát. Pohané se proto opět mýlí, pokud tvrdí, že křesťanství ničí Řím. Vždyť pokud by tomu tak bylo, bohové by jistě zasáhli nebo minimálně předpověděli Kristův příchod.

Orosiův mnohavrstevný výklad aspiroval na komplexní historiografické dílo křesťansko-římských dějin. Výsledný text nicméně obsahoval několik ambivalentních částí a protikladných informací, explicitně u věštění. Na jednu stranu bylo věštění chápáno jako nesmyslná rituální činnost, ze které nemohl vzniknout žádný relevantní závěr, na druhé straně schopnost Sibyl správně identifikovat zdroj náказы tento názor nepotvrzovala. Podobně se dvojaký výklad nachází u některých znamení. Aktivitou Etny autor dokládá zásadní neznalost pohanů, kteří se uchýlovali k věštění, dále ji však využil

³⁰¹ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag. 7, 43: 5–6*: „*Se inprimis ardentem inhiasse, ut oblitterato Romano nomine Romanum omne solum Gothorum imperium et faceret et uocaret essetque, ut uulgariter loquar, Gothia quod Romania fuisset et fieret nunc Athaulfus quod quondam Caesar Augustus, at ubi multa experientia probauisset neque Gothos ullo modo parere legibus posse propter effrenatam barbariem neque reipublicae interdicti leges oportere, sine quibus respublica non est respublica, elegerit saltim, ut gloriam sibi de restituendo in integrum augendoque Romano nomine Gothorum uiribus quaereret habereturque apud posteros Romanae restitutionis auctor, postquam esse non potuerat immutator.*“

³⁰² PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag. 7, 43: 16*: „*Ex quo utcumque concesserim, ut licenter Christiana tempora reprehendantur, si quid a conditione mundi usque ad nunc simili factum felicitate doceatur.*“

pro vysvětlení mírnosti křesťanských časů, v nichž jen neškodní kouří jakoby na důkaz, že byla v minulosti činná.³⁰³ Jinak řečeno úbytek sopečných erupcí skutečně byl znamením potvrzujícím pozitivní vliv křesťanství. Zcela zvláštní kategorii představovala občanská válka. Zprvu byla příkladným trestem přicházející jako reakce na pronásledování církve a/nebo podporu herezí, ale zároveň trvala krátce z důvodu existence církve a poté jako další z ukázek panující vlídnosti v křesťanské říši. Tyto a další ambivalence vplynuly z autorova prvotního záměru dějiny sepsat a zpřesnit jejich výklad, jak mu doporučil Augustin. Přesto Augustinovo doporučení tak často doplňoval, rozváděl a připojoval k němu další narativy, že postupně fragmentovalo a stalo se podkladem pro Orosiovy vlastní názory. O to více jsou *Historiae adversus Paganos* důležitou ukázkou pozdně antické náboženské a politické plurality zachycené ve své specifické historiografické formě.

³⁰³ PAULUS OROSIUS, *Hist. adv. Pag.* 2, 14: 3.

6. Původ a projevy divinace u Ammiana Marcellina

U výše vybraných autorů bylo možné pozorovat jednak způsob využití římského věštění v popisu dějin, jednak výkladové variace nadpřirozených úkazů, které dokreslovaly situaci a verifikovaly její závažnost. Ačkoli tedy s tématem pracovali více než aktivně, nenalezneme hlubší zamyšlení nad původem věštění a jevovým zdrojem úkazů. Obě skutečnosti jsou chápány jako samozřejmá součást konkrétních situací s výjimkou Aurelia Victora. Ten polemizoval nad účelností rituálu v kontextu působení osudu. Ammianus Marcellinus ve svém kompendiu antických dějin pracuje s věštěním poněkud odlišně. Sice jej chápe ve stylu klasických historiků jako přirozenou součást dějin, avšak již s přesným vymezením historického vývoje rituálu a filosoficko-mytickým „zakotvením“ neobvyklých jevů.

Není však možné oddělit tematiku divinace a Ammianův historiografický koncept. Jeho zpracování divinace, věštebných úkazů a mirabilií plně odpovídá záměru zachytit dějinný vývoj bez úmyslné manipulace s fakty. Na základě četnosti znamení, jednotlivých polemik o věštění a rituálního chování můžeme rozeznat určité schéma narativu divinace: a) věštění: původ, dosah a funkce, b) přímý zásah božstva, c) znamení typu komety, monstra, a další zázračné události v životech císařů, d) ostatní divinační prvky: marginálně sny, projevy, e) crimina. Poslední kategorie tvoří další z řady samostatných vyprávěcích linií, k divinaci je pojí specifické chování obviněných, kteří se měli nějakou mírou podílet na magických praktikách a podobné činnosti.

Ammianovým obecným leitmotivem pro věštění je víra v jistý druh neodvratného osudu, kterou vyjadřoval věčným, (ne)příznivým, výsostným, nebeským či nejvyšším božstvem. Ačkoli se definici a výkladovým odstínům takového božstva nevěnoval, zachytil je v typické filosoficko-mytologické rovině. V jedenácté kapitole čtrnácté knihy je k výkladu Constantiova tažení proti Gallovi připojen zevrubný popis shrnující vliv bohyně Adraste čili, jak dodává autor, Nemesis. Adraste-Nemesis nejprve abstrahoval do podoby tvořivého božstva, jehož sídlo někteří umístili v supralunární sféře. Ovšem ani nerozporuje představu tvořivého božstva jakožto ochranného génia, resp. substance.³⁰⁴

³⁰⁴ AMM. MARC. *Res gestae* XIV, 25: „Haec et huius modi quaedam innumerabilia ultrix facinorum impiorum bonorumque praemiatrix aliquotiens operatur Adrastia atque utinam semper quam vocabulo duplici etiam Nemesim appellamus: ius quoddam sublime numinis efficacis, humanarum mentium opinione lunari circulo superpositum, vel ut definiunt alii, substantialis tutela generali potentia partilibus praesidens fatis.“

Projev Adraste-Nemesis, tedy Osudu, se neřídí pouze astronomií nebo ochrannou mocí, ale také principem náhody. Ammianus se v tomto případě odvolává na svědectví starých teologů, kteří bohyni/Osud ztotožnili s Iustitií. Nyní vystupuje personalizovaný Osud v úzkém vztahu ke spravedlnosti, přičemž je zodpovědný za trestání domýšlivců a odměňování dobrých (*nunc bonos ab imo suscitans ad bene vivendum extollit*).³⁰⁵ Z logiky věci tedy vyplývalo, že Osud nebylo možné změnit, nicméně jej bylo možné poznávat.

Původ poznávání osudu, jeho zdroje a názorné divinační techniky jsou zevrubně rozebrány v rozsáhlém líčení epochy císaře Iuliana. Tento výklad Ammianus doplnil o poznámku k charakteristice císaře. Podle některých císařových oponentů se měl osobně věnovat zlovolným uměním (*pravas artes*) poznávání věcí budoucích.³⁰⁶ Je možné, že zde Ammianus odděluje význam, resp. schopnosti poznávat cesty osudu (*vias fatorum*) a blíže neupřesněné rituální techniky. Později je přece jen konkretizuje a řadí mezi ně např. sestavování horoskopů a jejich podvodný výklad.³⁰⁷

I když snahu o rozkrytí budoucnosti pomocí rituální činnosti chápal jako více než problematickou, k vlastní předzvěsti událostí přistupoval s odlišným postojem. Předzvěst ukryvaly a přenášely především přírodní elementy (*praesentiendi motu semper et ubique vigen*s), které ji rovněž dokázaly zprostředkovat v jakémkoli čase a na nejrůznějších místech. Z toho vyplynula logika věštebných nauk fungující jako komunikační kanál mezi elementy a vlastním záměrem předvídat. Za tvůrce této vazby a hybatele celého procesu označil Iova vystupujícího jako zdroj veškeré životodárné síly (*Iovis vigoris*).

³⁰⁵ AMM. MARC., *Res gestae* XIV 11, 25–26: „*quam theologi veteres fingentes Iustitiae filiam ex abdita quadam aeternitate tradunt omnia despectare terrena. Haec ut regina causarum et arbitra rerum ac disceptatrix urnam sortium temperat accidentium vices alternans voluntatumque nostrarum exorsa interdum alio, quam quo contendebant, exitu terminans multiplices actus permutando convolvit. Eademque necessitatis insolubili retinaculo mortalitatis vinciens fastus tumentes in cassum et incrementorum detrimentorumque momenta versans, ut novit, nunc erectas mentium cervices opprimit et enervat, nunc bonos ab imo suscitans ad bene vivendum extollit. Pinnas autem ideo illi fabulosa vetustas aptavit, ut adesse velocitate volucris cunctis existimetur, et praetendere gubernaculum dedit eique subdidit rotam, ut universitatem regere per elementa discurrens omnia non ignoretur.*“

³⁰⁶ AMM. MARC. *Res gestae* XXI 1, 7: „*Et quoniam erudito et studioso cognitionum omnium principi malivoli praeoscendi futura pravas artes adsignant, advertendum est breviter, unde sapienti viro hoc quoque accidere poterit doctrinae genus haud leve.*“

³⁰⁷ AMM. MARC., *Res gestae* XXVIII 4, 26: „*(...) isdemque subseruntur genitalium extorum interpretes controversi.*“

V tomto jej doplňuje bohyně Themis, která měla obdobnou roli jako v předešlém případě Adraste-Nemesis-Iustitie.³⁰⁸

Konkrétní nauky rozdělil podle klasických římských divinačních technik, a to na auguria, auspicia, haruspicy, úkazy ve smyslu prodigií/omin a sny. Jejich funkci odvodil na základě výroku Marca Tullia Cicerona: „*Unde praeclare hoc quoque ut alia Tullius ‚signa ostenduntur‘ ait ‚a dis rerum futurarum. In his siqui erraverit, non deorum natura sed hominum coniectura peccavit.‘*“³⁰⁹ Nepřesný výklad tedy neodkazuje k (ne)věrohodnosti úkazu, resp. původu předpovědí v širším měřítku. V souvislosti s augurií Ammianus potvrdil, že ptactvo nedisponuje znalostí budoucích věcí, vždyť něco takového by podle něj nemohl tvrdit ani hlupák.³¹⁰ Celý princip souvisel s vůlí božstva, které tak demonstrovalo budoucí vývoj.³¹¹

Haruspicy, za jejichž učitele byl považován etruský Tages, definoval velice podobně s rozdílem přesnosti výkladu. Oproti věštbě z letu ptáků, která mohla budoucnost pouze naznačit, resp. poukázat na následující vývoj, rozbor vnitřností přímo odhaloval osud: „*Extis itidem pecudum attentis fatidicis, in species converti suetis innumeras, accidentia sciunt.*“³¹² Zde také Ammianus od sebe poprvé oddělil osud, reprezentovaný mytologickými paralelami, a předpověď vzešlou ze spolupráce elementů, tradičních věštbých technik jakožto komunikačního prostředníka a orákula či věštce.

Složitost naznačeného vztahu byl názorně vysvětlen na příkladu sibylského orákula. Fragmenty nebo obrazy budoucích věcí také odhalují četná znamení (*signa*) vycházející ze slunce. Na základě svědectví přírodovědců v sobě slunce koncentrovalo mysl světa, jejími projevy jsou záblesky či jiskry. Právě tyto jiskry se coby forma božské inspirace vyjevují věštcům a na jejich základě vyslovují konkrétní věštbu.³¹³ Svědectví

³⁰⁸ AMM. MARC., *Res gestae XXI* 1, 8: „*Elementorum omnium spiritus, utpote perennium corporum praesentiendi motu semper et ubique vigens, ex his, quae per disciplinas varias adfectamus, participat nobiscum munera divinandi: et substantiales potestates ritu diverso placatae, velut ex perpetuis fontium venis, vaticina mortalitati suppeditant verba, quibus numen praeesse dicitur Themidis, quam ex eo quod fixa fatali lege decreta praescire facit in posterum, quae tetheimena τῆθειμῆνα Graecus appellat, ita cognominatam in cubili solioque Iovis vigoris vivifici theologi veteres conlocarunt.*“

³⁰⁹ AMM. MARC., *Res gestae XXI* 1, 14.

³¹⁰ AMM. MARC., *Res gestae XXI* 1, 9.

³¹¹ AMM. MARC., *Res gestae XXI* 1, 9.

³¹² AMM. MARC., *Res gestae XXI* 1, 10: „*Extis itidem pecudum attentis fatidicis, in species converti suetis innumeras, accidentia sciunt. Cuius disciplinae Tages nomine quidam monstrator est, ut fabulantur, in Etruriae partibus emersisse subito visus e terra.*“

³¹³ AMM. MARC., *Res gestae XXI* 1, 11: „*Aperiunt tunc quoque ventura cum aestuant hominum corda sed locuntur divina. Sol enim, ut aiunt physici, mens mundi, nostras mentes ex sese velut scintillas diffunditans cum eas incenderit vehementius, futuri conscias reddit. Unde Sibyllae crebro se dicunt ardere*

o tom podávají Sibylly, jež o sobě tvrdí, že jsou přímo spalovány velkými plameny, a dále četná znamení a úkazy, mezi které spadají i sny a snové předpovědi. Jejich interpretace bývá poněkud problematická, jak komentuje sám autor, avšak ani to nehovoří o nevěrohodnosti předvídání: „*Somniorum autem rata fides et indubitabilis foret, ni ratiocinantes coniectura fallerentur.*“³¹⁴ I další disciplíny, typu gramatika a medicína, jsou dotčeny občasným neúspěchem, a nezavdává to důvod k jejich okamžitému zániku.³¹⁵

Ve dvaadvacáté knize se Ammianus k definici věštění znovu vrací, aby zdůraznil jeho dějinný vývoj. Podstatu divinace chápe jako božskou a lze ji vysledovat i v historickém kontextu. Tento moment je pro něj obzvlášť důležitý, neboť staví zejména císaře Iuliana do příznivého světla učence a filosofa hledajícího moudrost: „*Sed si intellegendi divini aditionem multiplicem et praesensionum originem mente vegeta quisquam voluerit replicare, per mundum omnem inveniet mathemata huius modi ab Aegypto circumlata.*“³¹⁶

Divinace dle Ammianova výkladu postupně začala nabývat významnější pozici, stala se moudrostí, ve které byl vzdělán např. Pythagorás. Nešlo proto „jen“ o rituální předpisy, techniku nebo pověrečné chování, ale o získané vědomosti. Pythagorás údajně v ústraní hovořil s bohy, což svědčilo o kontinuitě mezi věšci-proroky majícími velmi úzký vztah k zdroji znamení a úkazů. Na základě obdobné prozíravosti (*prudentia*) mohl filosof Anaxagorás předpovědět padající kameny z nebe.³¹⁷ Tato moudrost se projevila i na dalších možnostech předvídání, např. v souvislosti s vydáním Solonových zákonů. Vliv egyptské moudrosti byl patrný i na působení Platóna, který diskutoval s nejvyšším bohem Iovem. V této chvíli autor abstrahoval vývoj věštění jako učení se moudrosti pocházející z Egypta, která byla přejata antickým světem. Později k tomu s povzdechem

torrente vi magna flammaram. Multa significant super his crepitus vocum et occurrentia signa, tonitrua quin etiam et fulgura et fulmina itidemque siderum sulci.“

³¹⁴ AMM. MARC., *Res gestae XXI* 1, 12, i zde autor přikládá vysvětlení v podobě anatomické dispozice, napomáhající jasnému určení hranice mezi věrohodnými sny a těmi nespolehlivými, přičemž se odvolává na Aristotelův výklad: „*Interdumque, ut Aristoteles adfirmat, tum fixa sunt et stabilia, cum animantis altius quiescentis ocularis pupilla neutrobi inclinata rectissime cernit.*“

³¹⁵ AMM. MARC., *Res gestae XXI* 1, 13.

³¹⁶ AMM. MARC., *Res gestae XXII* 16, 19.

³¹⁷ AMM. MARC., *Res gestae XXII* 16, 22: „*(...) hinc Anaxagoras lapides e caelo lapsuros et putealem limum contrectans tremores futuros praedixerat terrae. Et Solon sententiis adiutus Aegypti sacerdotum, latis iusto moderamine legibus, Romano quoque iuri maximum addidit firmamentum. Ex his fontibus per sublimia gradiens sermonum amplitudine Iovis aemulus Platon visa Aegypto militavit sapientia gloriosa (...).*“

dodal, že se v současné Alexandrii vyjevování osudu zabývalo pouze několik málo odborníků, což mohl vztahovat jednak k věštcům a vykladačům znamení, jednak ke zmíněným filosofům pěstujícím egyptskou moudrost.³¹⁸

Ammianus, podobně jako Aurelius Victor, těmito filosofickými konstrukcemi postuloval způsob komunikace nebeských sil ve formě znamení lidské obci. Za jejich složitostí můžeme tušit autorovy názory na divinaci; podle něj je oddělená od prostého hadačství či již řečeného sestavování horoskopů. Je svým způsobem celým souborem vznešených umění (*artes*) stojících v opozici k těm zručným (*pravas*), jejichž projevem je zločinné chování (*magia*) a nevhodné rituály.

Výše popsaná definice věštění měla svou odezvu i v životopisné chronologii. Do tohoto úseku vyprávění Ammianus včlenil vlastní nábožensko-filosofické úvahy, ve kterých můžeme nalézt podobné momenty jako u předešlých pramenů: znamení vlády pro budoucího císaře, předzvěsti smrti a dílčí prodigia nebo omina. V pomyslném středu dějin stála biografie císaře Iuliana, v jejímž rámci zastávala divinace klíčovou úlohu jako kontrast k císařovým předchůdcům a následovníkům.

Nelichotivý obraz císaře Constantia byl úzce spjat s divinační praxí a praktikujícími odborníky. Sám sebe měl podle líčení autora chápat jako někoho, kdo má veškerou přízeň nebes a prakticky ovládá osudy lidstva.³¹⁹ V tomto přesvědčení ho udržovali jeho všeteční příznivci, jimiž se obklopoval a kvůli kterým odstraňoval přední osobnosti dvora, a to včetně odborníků zběhlých ve věštění. Císaře při jiné příležitosti následně přesvědčili, že je vůči nejrůznějším neštěstím nedotknutelný a osud stojí na jeho straně.³²⁰

Na samotný závěr Constantiova života bylo připojeno narození lidského monstra, které ale nebylo jakožto neblahé prodigium řádně usmířeno. Mohli bychom tedy uvažovat nad propojením obou událostí: císař obklopující se pochlebovači, kteří jsou zodpovědní za nepříznivé klima panující jednak na Constantiově dvoře, jednak v celé říši, a neusmířené prodigium věštící pravděpodobně císařův pád a nástup Iuliana

³¹⁸ AMM. MARC., *Res gestae* XXII 16, 17: „(...) doctique sunt numeros haut pauci, super his scientiam callent quae fatorum vias ostendit.“

³¹⁹ AMM. MARC., *Res gestae* XV 5, 37: „Post quae ita completa Constantius ut iam caelo contiguus casibusque imperaturus humanis magniloquentia sufflatur adulatorum (...).“

³²⁰ AMM. MARC., *Res gestae* XIX 12, 16: „Unde blanditiarum taetra commenta palatina cohors exquisite confingens immunem eum fore malorum communium adserebat, fatum eius vicens semper et praesens in abolendis adversa conantibus eluxisse vocibus magnis exclamans.“

(připomeňme si, že prodigia měla obecnější dosah, tudíž monstrum odkazovalo i k říši jako celku). Autor hovoří o monstře se dvěma obličejí zastupujícím znetvořený stát: „*Tunc apud Daphnen amoenum illud et ambitiosum Antiochiae suburbanum visu relatuque horrendum natum est monstrum infans ore gemino cum dentibus binis et barba quattuorque oculis et brevissimis duabus auriculis, qui partus ita distortus praemonebat rem publicam in statum verti deformem.*“³²¹ Avizovaná změna společenských poměrů je navíc podpořena vymizením praxe vyhledávání těchto anomálií a jejich obětování na veřejnosti (tj. prodigium nebylo řádně usmířeno).

Již v průběhu Constantiovy vlády vystupoval Iulianus nejen jako zmíněný kontrast, ale zároveň představoval renesanci římské říše, neboť svým působením doslova obnovil stát a zbavil ho znetvoření. V patnácté knize se oba setkali a po Iulianově proslovu nasedli společně do vozu, který směřoval do císařského paláce. Během této cesty si Iulianus šeptal Homérův verš,³²² o několik míst dále jakási stařena prorokovala budoucímu císaři obnovení chrámů bohů.³²³ Pro autora byl podstatný příběh a podobnost mezi jeho osobními vlastnostmi a veřejnou postavou císaře s historickými vzory. Z počátku se Iulianus jevil jako Alexandr Veliký představující jakousi „vstupní invenci“ dobyvatele a přemýšlivého panovníka, poté se jeho prezentace změnila a v následující etapě života figuroval jako rozjímající Gaius Iulius Caesar sepisující paměťhodné činy.

Uvedení Iuliana do císařského úřadu překvapivě žádná významnější prodigia/omina neprovázela. Na začátku jednadvacáté knihy je pouze řečeno, že Constantiův odchod vyčetl Iulianus z předzvěstí, které uměl vyložit, a snů vyjevujících budoucí události.³²⁴ Následuje podrobné vysvětlení, co je náplní věštění a jaká je jeho funkce. Císař z tohoto důvodu nepraktikuje zakázanou nebo pověrečnou činnost, nýbrž přirozenou nauku vycházející z egyptských kořenů.

³²¹ AMM. MARC., *Res gestae* XIX 12, 19: „*Tunc apud Daphnen amoenum illud et ambitiosum Antiochiae suburbanum visu relatuque horrendum natum est monstrum infans ore gemino cum dentibus binis et barba quattuorque oculis et brevissimis duabus auriculis, qui partus ita distortus praemonebat rem publicam in statum verti deformem. Nascuntur huius modi saepe portenta indicantia rerum variarum eventus, quae quoniam non expiantur ut apud veteres publice, inaudita praetereunt et inkognita.*“

³²² AMM. MARC., *Res gestae* XV 8, 17.

³²³ Mimo samotné obnovení pohanských kultů Ammianus Marcellinus přičetl tomuto císaři povolení veřejných věštebných úkonů a rituálů, srv. AMM. MARC., *Res gestae* XXII 12, 7: „*Augebantur autem caerimoniarum ritus inmodice cum inpensarum amplitudine antehac inusitata et gravi: et quisque, cum inpraepedite liceret, scientiam vaticinandi professus, iuxta imperitus et docilis, sine fine vel praestitutis ordinibus, oraculorum permittebantur scitari responsa, et extispicia non numquam futura pandentia, oscinumque et auguriorum et ominum fides, si reperiri usquam posset, affectata varietate quaerebatur.*“

³²⁴ AMM. MARC., *Res gestae* XXI 1, 6–7.

V okamžiku předpokládaného odchodu císaře je situace poněkud odlišná. Ammianus postupuje podobně jako autoři jiných císařských biografí: náhodná, přesto nešťastná kombinace jmen zemřelých úředníků dávající nápis *Felix – Iulianus – Augustus* (lze srovnat s Hadriánovým projevem v senátu v HA); omdlení jednoho člena z kněžského kolegia chrámu Genia; zemětřesení v Constantinopoli v kombinaci s věštbou Sibylly zakazující přechod hranice římské říše.³²⁵ V průběhu perského tažení se opět objevily komety, v paláci Caesara Maximiana skřípaly trámy a sféra, kterou socha Maximiana držela, odpadla.

Na samotný závěr císařova života, tj. v předvečer jeho smrti, vyličil Ammianus s dostatečným napětím následující událost: „(...) *vidit squalidius, ut confessus est proximis, speciem illam Genii publici, quam, cum ad Augustum surgeret culmen, conspexit in Galliis, velata cum capite Cornucopia per aulaea tristius discedentem.*“³²⁶ Tento Genius provázal Iuliana od počátku, co se stal augustem v Galii, nyní jej opouštěl i s rohem hojnosti. Neobvyklé mytické zbarvení celé situace bylo ještě umocněno racionalizací tohoto úkazu, která dokazovala autenticitu vyprávění.³²⁷ Císař měl navíc spatřit jakousi pochodeň, kterou si mohl na základě podobnosti splést s padající kometou. Kometa, zde jako osobní omen, figuruje coby symbol radikálního předělu. Nejen císař, ale i Řím jako celek ztrácí Genia – ochranné božstvo, odnímá od říše roh hojnosti a nevyřčeně se také vytrácí moudrost v podobě božské inspirace v oblasti úkazů a věštění.

³²⁵ Podobný popis se nachází ve třiadvacáté knize, viz AMM. MARC., *Res gestae XXIII* 1, 5–7: „*quibus ut convenerat ordinatis, terrebatur omine quodam ut docuit exitus praesentissimo. Felice enim largitionum comite profluvio sanguinis repente extincto eumque comite Iuliano secuto vulgus publicos contuens titulos Felicem Iulianum Augustumque pronuntiabat (...) praecesserat aliud saevum. namque kalendis ipsis ianuariis ascendente eo gradile Genii templum e sacerdotum consortio quidam ceteris diuturnior nullo pulsante repente concidit animamque insperato casu efflavit, quod adstantes — incertum per inperitiam an adulandi cupiditate — memorabant consulum seniori portendi nimirum Sallustio, sed ut apparuit non aetati sed potestati maiori interitum propinquare monstrabatur (...) super his alia quoque minora signa subinde quid accideret ostendebant. inter ipsa enim exordia procinctus Parthici disponendi nuntiatum est Constantinopolim terrae pulsu vibratam: quod horum periti minus laetum esse pronuntiabant aliena pervadere molienti rectori. ideoque intempestivo conatu desistere suadebant, ita demum haec et similia contemni oportere firmantes, cum inruentibus armis externis lex una sit et perpetua, salutem omni ratione defendere, nihil remittente vi mortis. isdem diebus nuntiatum est ei per litteras Romae super hoc bello libros Sibyllae consultos, ut iusserat, imperatorem eo anno discedere a limitibus suis aperto prohibuisse responso.*“

³²⁶ AMM. MARC., *Res gestae XXV* 2, 3.

³²⁷ Povahu geniů popsal Ammianus v jednadvacáté knize. Sám se dovolával blíže neurčených teologů, kteří tyto bytosti chápali jako přidělené k lidem po procitnutí a jako by řídili jejich chování, aniž by narušovali přirozený řád osudu. Iulianův genius je proto obzvlášť zajímavý vzhledem k tomu, že podle autora císaře povýšil na augusta a doprovázel ho po celou dobu vlády, srov. AMM. MARC., *Res gestae XXI* 14, 3: „*Ferunt enim theologi in lucem editis hominibus cunctis salva firmitate fatali huius modi quaedam velut actus rectura numina sociari, admodum tamen paucissimis visa, quos multiplices auxere virtutes.*“

Životopisu Iuliana se Ammianus věnoval se značnou pečlivostí, přičemž v jeho schématu hrála důležitou roli divinace coby integrální součást císařovy prezentace. Tomu také odpovídá celkový popis předpovídání v zachyceném dějinném období. Předchozí císař Constantius svým způsobem význam divinace umenšil falešností svých rádců a pochlebovačů, přičemž v životech následovníků Iuliana figurují především soudní procesy a rozsáhlá obvinění z nedovoleného zjišťování úmrtí panovníků; výjimku tvoří znamení Valentinianovy smrti. Ačkoli autor Iuliana nehodnotí veskrze pozitivně, jak bylo zmíněno již v úvodní části práce, jeho popis císaře-věštce a znalce této *moudrosti* působí přesvědčivě svou celistvostí a nahrává pro-pohanskému, nikoli však ve smyslu apologetickému, smýšlení Ammiana Marcellina.

První významný proces, který souvisel s věšticími praktikami, popsal autor při detronizaci alexandrijského biskupa Athanasia. Císař Constantius doléhal na římského biskupa Liberia, aby Athanasia odsoudil a podpořil tak císařův rozsudek. Jedním z obvinění byla údajná biskupova schopnost interpretovat auguria a jiná znamení. Liberius přesto odmítl zbavit biskupského stolce alexandrijského kolegu, a byl proto odvezen uprostřed noci a poslán do vyhnanství. Zcela v duchu popsaného schématu se Constantiova nástupce Iuliana podobné procesy netýkaly. Při podrobnější textové kritice byly zjištěny nápadné rozdíly v chronologii týkající se právě soudních procesů s domnělými mágy nebo astrology za jeho vlády. Příznačné je obzvlášť pronásledování mágů městským prefektem Apronianem, který byl do funkce jmenován již Iulianem, ale Ammianus jeho působení posunul na počátek Valentinianovy vlády.

Apronianus se v rámci své funkce zaměřoval na pronásledování mágů, kteří následně usvědčovali další spoluvíníky. Podle Ammiana byla původcem těchto pronásledování domněnka, že se sám stal obětí magického útoku poté,³²⁸ co na cestě ztratil oko (*amiserat oculum*) při svém pobytu v Sýrii. Bezprostředně následovala důkladná vyšetřování a odhalování osob stojících za tímto „útokem“.

Apronianova prefektura byla v tomto ohledu natolik pečlivá, že odhalila samotného původce, vozataje Hilarina. Ten měl odvést svého syna k neznámému mágovi, aby ho naučil zákonem stíhané rituální praktiky a měl tak při magických rituálech

³²⁸ AMM. MARC., *Res gestae* XXVI 3, 2: „(...) haec egisse ideo efficaciter fertur quod Iuliani promotus arbitrio agentis etiam tum per Syrias in itinere unum amiserat oculum, suscipicatusque artibus se nefariis adpetitum iusto quidem sed inusitato dolore haec et alia magna quaeritabat industria. unde quibusdam atrox visus est, in amphitheatrali curriculo undatim coeunte aliquotiens plebe, causas dispiciens criminum maximorum (...).“

pomocníka.³²⁹ Ačkoli byl Hilarinus popraven, drakonický přístup městského prefekta nakonec neměl kýžený efekt. Po nespecifikované době (*sed tempore secuto longaeva*) se objevil anonymní senátor napodobující zmíněného vozataje, jehož otrok byl prý také zasvěcen do magických praktik. Ammianův popis proto do značné míry připomíná pouze negativní entrée Valentiana jakožto augusta, které bylo navíc podepřeno mírnou manipulací s datací Apronianova působení.³³⁰

Za dalším podobným procesem stál vikář Maximinus a opět v době Valentinianovy vlády. Maximinovu osobnost významně formoval již jeho otce, který mu prorokoval vzestup do vysoké funkce i následovaný pád, protože se sám vyznal v divinační praxi.³³¹ Neméně podstatná byla Maximinova účast na magických rituálech a nekromancii, přičemž snaha utajit tyto praktiky měla vést k rozpoutání soudních procesů. Popravy s výsledky Ammianus komentoval takto: „*Tunc Cethegus senator adulterii reus delatus, cervice perit abscisa, et Alypius nobilis adulescens, ob levem relegatus errorem, aliiq̄e humiles publica morte oppetiverunt: in quorum miseriis velut sui quisque discriminis cernens imaginem, tortorem et vincula somniabat et diversoria tenebrarum.*“³³²

Atmosféra strachu eskalovala v nejrozsáhlejší pronásledování mágů a astrologů v době správního působení komita Fortunatiana. Ten nechal zatknout traviče Palladia a věštce Heliadora, oba poté předal pretoriánské prefektuře. Palladius u výsledku prozradil, že existovaly ještě jiné, mnohem důležitější okolnosti jeho působení.³³³ Fidustus, Pergaminus a Ireneus měli zakázanou technikou vyzvídat, kdo by mohl být nástupcem spolucísaře Valenta. Absolutní tabu v případě dotazování se na smrt soudobého císaře a jméno nástupce se promítlo do nastalých procesů. Ty se úzce dotkly nevinných osob, jejichž zástupci pocházeli z různých věkových a náboženských skupin. Ammianus k tomu dodal: „*Post commissa iniquitatibus variis ante dicta, et inpressas foede corporibus liberis, quae supervixerant, notas, inconivens Iustitiae oculus arbiter et vindex perpetuus rerum vigilavit adtente. namque caesorum ultimae dirae, perpetuum*

³²⁹ AMM. MARC., *Res gestae* XXVI 3, 3.

³³⁰ AMM. MARC., *Res gestae* XXVI 3, 4.

³³¹ AMM. MARC., *Res gestae* XXVIII 1, 5: „(...) primo quod recalebat in auribus eius parentis effata, quid augurales alites vel cantus monerent oscinum adprime callentis (...)“

³³² AMM. MARC., *Res gestae* XXVIII 1, 16.

³³³ AMM. MARC., *Res gestae* XXIX 1, 6.

*numen ratione querelarum iustissima commoventes, Bellonae accenderant faces, ut fides oraculi firmaretur, quod nihil inpune praedixerat perpetrari.*³³⁴

Právě vztah mezi obezřetnou Iustitií a Bellonou implikuje autorův názor na tyto procesy. Jejich společným jmenovatelem je odsouzení brutálních praktik, které jsou pro něj spjaté s výkonem a kvalitou správní moci a prestiží, či naopak zlovolností císařů. Nesnaží se rozkrýt zákulisí soudu ani se nezastává vyslychaných osob, zároveň nepochybuje o konkrétních obviněních. Tím navazuje zejména na Tacita, např. v jeho postoji k Seianově režimu za císaře Tiberia, jehož zachycením se Ammianus bez pochyby inspiroval. Paralely mezi oběma historiky jsou v současné historiografii doložené a bohatě okomentované.³³⁵

Věštění v Ammianově podání odpovídá na jedné straně tradičnímu výkladu věšebných technik, které jsou zneužitelné (sestavování horoskopů), na druhé straně je formou egyptského dědictví předáno antické náboženské kultuře jako rituál a moudrost představující zvláštní kategorii jeho interpretace. Malé množství osob či odborníků znajících divinační praktiky proto postupně dosvědčuje úbytek této moudrosti, která zažila zmíněnou renesanci v době vlády císaře Iuliana. Po technické a rituální stránce pokračuje ve své existenci i nadále, přesto otázku (ne)prospěšnosti věštění nechává Ammianus nezodpovězenou.

Jisté světlo na tuto otázku vrhá znamení (*prodigialium*), které se objevilo v době vlády císaře Valentiniana. V Pistorii vystoupal na tribunál osel, který začal před zraky svědků delší dobu hýkat. Ačkoli se jedná o poměrně naivní úkaz, autor ho včlenil na důležité místo z hlediska hodnocení vlády zmíněného císaře. Zajímavé je, že nebyl nalezen jeho výklad, protože se jednalo o zcela nové znamení.³³⁶ Nazíráno pohledem Ammianovy textové strategie není takové znamení v rozporu s jeho přístupem k věštění, jelikož má evidentní úlohu v příběhu Valentinianova panování a nestojí tedy osamoceno bez hlubších textových vazeb.

³³⁴ AMM. MARC., *Res gestae* XXIX 2, 20.

³³⁵ K podobnostem mezi Ammianovým popisem Constantia II. a Tacitovým Tiberiem viz např. Hermann FUNKE, *Majestäts- und Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 10, 1967, s. 153n.

³³⁶ AMM. MARC., *Res gestae* XXVII 3, 1–2: „*Hoc tempore vel paulo ante nova portenti species per Annonariam apparuit Tusciam, idque quorsum evaderet prodigialium rerum periti penitus ignorarunt. in oppido enim Pistoriensi prope horam diei tertiam spectantibus multis asinus tribunali escenso audiebatur destinatus rugiens, et stupefactis omnibus, qui aderant, quique didicerant referentibus aliis, nulloque coniectante ventura, postea, quod portendebatur, evenit.*“

Kromě narativní funkce se nabízí ještě další možná interpretace, která tuto funkci svým způsobem doplňuje. V dochované části Ammianovy rozsáhlé kroniky netvoří věštění a neobvyklá znamení uzavřený a neprostupný celek. Hra s mytologií a příměr původu věštících nauk k přírodním elementům či moudrosti prostupující duchovní kulturu, to vše dokazuje pestrou škálu autorových výkladových schopností. Pozoruhodné je, že Ammianus sám sebe chápe jako komentátora spíše než obhájce nebo tvůrce nějakého výkladu. Tento moment o to více ztěžuje rozkrytí jeho vlastních názorů na soudobou náboženskou polemiku. Ammianus se proto nepodivuje nad přítomností hýkajícího osla na tribunálu ani nad absencí výkladu odborníků na toto znamení, přesto ho chápe jako znamení nové, objevující se ne náhodou v pasáži o Valentinianovi. Z tohoto přístupu tedy můžeme vyvodit další závěr, tj. že autor předvídání a obecně věštění interpretuje jako flexibilní strukturu, která sice disponuje tradičními naukami, ale může se přizpůsobovat a vyvíjet v čase nehledě na její praktické využití nebo nejistotu výkladu u tradičních autorit.

Závěr

Předkládaná rigorózní práce si kladla za cíl zpřesnit výklad náboženské polemiky pozdní antiky, a to na příkladu zpracování divinace ve vybraných narativních pramenech. Nedílnou součástí výzkumného záměru byla zevrubná kritika těchto pramenů pohledem současného historiografického diskurzu. Z ní vyplynula nutnost obezřetného hodnocení jejich obsahu, a to po stránce faktografické i v dílčích narativních schématech. Mezi tato schémata patří i narativ divinace.

Téma věštění mělo bezpochyby význačnou funkci nejen ve vybraných pramenech, ale obecně v náboženské kultuře antického Říma. Kromě unifikovaného systému rituálů a technických parametrů věsteb reagovalo na socio-politické změny, jak bylo patrné v přechodném období konce republiky a začátku principátu, stejně jako v pozdně antickém Římě. Provázání historiografických děl a věštění bylo velmi úzké. Funkci prodigií, omin a dalších typů ukotvil Titus Livius v dějinách Říma jako způsob udržení *pax deorum* lidskou obcí. V této podobě ji integrovali Cornelius Tacitus a Suetonius Tranquillus. Znamení nazírána pohledem osobní historie císařů a význačných osobností ještě více posílila tuto funkci, neboť císař reprezentoval jednak Řím jako veřejná osoba zmocněný povahou své moci, jednak jako udržovatel zvyklostí předků, a tudíž celé řady tradičně rituálních úkonů.

Ve vybraných pozdně antických pramenech byla akcentována komunikační funkce jako základ divinační praxe. V tomto ohledu nerozporoval postavení věštění ani Pavel Orosius, autor křesťanské interpretace římských dějin, ani Eusebius, Hieronymus či Lactantius. Všichni jmenovaní shodně hovořili o zázračných jevech, znameních a neobvyklých úkazech jako o způsobu komunikace Boha s *civitas*, ať už v rovině predikační, apelační nebo perzekuční. Autor HA chápal tuto komunikaci jako integrální součást jím definovaného panovníka. Chyběla pouze u tyranů, ať už původně legitimních císařů, či uzurpátorů. Ti nebyli chápáni v principu jako sakrální vládcí, přičemž zkoumání věštných znamení bylo nedílnou součástí sakrální moci.

Seznamy úkazů a znamení postupně ztrácely tuto komunikační funkci vyjádřenou vztahem mezi nebeskými silami a impériem. Nikoli u všech životopisů, na jejichž rozdílný charakter upozornila Mouchová. Na první pohled se proto může zdát, že se HA nějakému zevrubnému pojetí divinace, či její definici, nevěnuje a přijímá vyprávěcí schémata citovaných textů (od Suetonia přes hypotetického Ignota, a Maria Maxima).

Zúžení narativu divinace na historii konkrétních osobností bylo vlastní i Ammianu Marcellinovi, který svou koncepci vztáhl především k době vlády císaře Iuliana. Rozdíl oproti HA je patrný zejména v ideji divinace obsahující kontinuitu rituálu a egyptské moudrosti. Projevem této kontinuity je renesance římské říše. Nejedná se tedy pouze o „přihlášení se“ k tradicionalismu, ale o soubor činností císaře a jeho prezentace autorem, který respektoval návrat ke klasickému uspořádání římského světa. Neznamená to však, že by Iuliana váhal posuzovat kritickým pohledem. Obecně známý je jeho nesouhlas s restriktivním postupem císaře proti křesťanským intelektuálním elitám.

Další neméně podstatnou funkci zastávalo věštění v apologetické rovině. Nice považuje za formu obhajoby již pravidelné zmínky o divinaci v historiografických pramenech, tzn. v uceleném vyprávění. S tímto závěrem souhlasíme pouze částečně. Narativní prameny pozdní antiky mohly divinaci přijímat jako v zásadě ustálený vyprávěcí prostředek, který byl součástí historiografické literatury. Otevřeně se totiž žádný z autorů k obhajobě věštění nevyjadřoval. Pokud autor k dílčí obhajobě přistoupil, vždy vztahoval svůj názor ke konkrétnímu informačnímu médiu (např. sibylské knihy, věštírny) nebo rituálnímu chování. Aurelius Victor bez komentáře a polemiky píše o věštění, které povětšinou verifikuje dějinný vývoj nebo aktuální stav, např. u dynastie Flaviovců. Victor přitom neobhazuje způsob dotazování Vespasiana na nástupnictví v dynastii ani to, jak k tomuto výsledku dospěl. Ve fiktivním dopise císaře Aureliana adresovaném senátu, jak je citován v HA, je sice zachycena ucelenější apologie s výtkou o zbytečném prodlení v konání rituálů (jako by se jednalo o shromáždění v křesťanské církvi), nicméně obhazuje konkrétní hledání odpovědí v sibylských knihách, nikoli věštění jako celek.

Za jiný projev apologie můžeme považovat rozsáhlý popis římského systému prodigií a omin Pavlem Orosiem. I tento autor přijímá komunikační funkci divinace a interpretuje divy a neobvyklé úkazy prizmatem působení nebeských sil / Boha. Orosiova obhajoba je vztažena na důležité momenty křesťanských dějin: narození Krista a jeho pozemské bytí, evangelizaci Říma, a nakonec vznik křesťanského impéria. Svou obhajobu proto směřoval k vyjmutí usmiřování a pozorování znamení z pro-pohanské platformy a jejich nekonfliktního začlenění do křesťanství. Je ovšem třeba poznamenat, že se v tomto případě asi nejednalo o primární autorův cíl, nýbrž o výsledek jeho

historiografické práce. Římská divinace Orosiovi sloužila jako potvrzení událostních dějin.

Z hlediska funkce není věštění ve vybraných pramenech předmětem sporů mezi křesťanskou a tradicionalistickou stranou, což však neznamená, že bychom leckdy vyhocenou diskuzi marginalizovali. Shodně jsou odmítány záležitosti typu magie, zjišťování informací ze života císařů jako datum úmrtí a otázka nástupnictví. Obdobně jsou identifikováni původci znamení, tj. nebeské síly a mocnosti, většinou zastoupené nějakým druhem božského zásahu, a jejich výskyt bývá ztotožňován s myšlenkovou kontinuitou římské civilizace. Explicitně Orosius se jimi odkazuje na přítomnost, ve které nachází stejnou četnost mirabilí jako v dobách slavné historie Říma.

Funkce věštění odpovídá i dalšímu rozvržení výkladu velkých, univerzálních dějin, postavení lidské obce a jejich reprezentantů, včetně variací na osobní historii císařů. Setkáváme s ním v biografických pramenech, např. v HA, kde autorův schematicismus představuje širší pojetí biografii jednotlivých císařů. Základní dělení na dobré císaře a ty odsouzenihodné je doplněno o úvahu nad jejich legitimitou, která je dána dynastickým původem a příkladným chováním a možným odstraněním uzurpátorů a tyranů. Autor pramene umístil tuto úvahu do fiktivního dopisu Marca Aurelia adresovanému Avidiu Cassiovi. Z něj vyplývá, že panovník, jehož vláda je nekvalitní a v nesouladu s římskými představami o morálních a etických zásadách, může být odstraněn jako uzurpátor a/nebo tyran.

Život legitimního císaře doplňuje celá řada okolností vytvářejících celkový obraz. Mezi ně patří mj. i předpovědi narození, vlády a smrti. Z předchozího výkladu ale víme, že prodigia a omina nejsou včleněny v císařských životopisech jen pro dobré a příkladné panovníky. Důvod narušení pravděpodobně původního autorova záměru můžeme nalézt v soudobé vojensko-politické situaci, která nemohla být ignorována. Zatímco termín *uzurpátor* ztrácel význam vzhledem k oslabené centrální moci, byl na vzestupu *tyran* reprezentující mnohem širší konotace v osobnostní i mocenské rovině. Něco podobného uvádí i Pavel Orosius, který jak některé pohanské, tak i heretické císaře vnímal jako svým způsobem tyranské (pronásledování církve, podpora ariánství). Avšak v téže souvislosti přiznává i pohanským císařům (Nerva, Traianus, Hadrianus) význačné postavení nástrojů boží vůle, a naopak vliv křesťanských císařů leckdy záměrně umenšuje (Constantin a prakticky jeho celá dynastie).

Moc tyrana nepředpovídala znamení v konvenčním významu, ta byla zachována jen pro skutečné císaře, nicméně v rámci komunikační funkce římského systému věštění občas docházelo k nějakému varování před jejím příchodem, viz např. v době vlády Antoninovské nebo Severovské dynastie. Nejednotně se na konci života tyranů objevila znamení smrti. U Antonina Heliogabala či Commoda jich máme doložených hned několik, přesto v kapitole *Tyranni Triginta* zcela chybí, což je nejspíš dáno úsporností životopisů majících spíše podobu krátkých medailonů. I přes tyto rozdílnosti zůstává schéma věštění v HA zdaleka nejpodrobnějším ve zkoumaných pramenech, ačkoli ho autor poměrně flexibilně přizpůsobuje aktuálnímu popisu a výkladu, čímž narušuje celkovou soudržnost výkladu.

Poněkud rozporuplně popsal věštění Aurelius Victor. Na jedné straně je Victorovo schéma jednoduché, neboť o věštích jako o způsobu dotazování nepochybuje, na druhé straně je jeho relevance působením osudu záhy zrušena. Věštění má opět komunikační funkci, ale také neoddiskutovatelné limity, autorovými slovy: je zbytečné poznávat věci budoucí, když nemohou změnit osud. Avšak zasadíme-li Victorovo schéma do širšího kontextu a připustíme-li, že mohlo být eventuálně vyjádřením nejistoty v tradicionalistickém uvažování pohanských apologetů, nabývá nového rozměru. Rituální zajištění divinačních technik své limity mělo, otázkou pro něj zůstává postavení těchto rituálů v kontinuitě římského myšlenkového světa. Napětí, které vzniká porovnáváním obou divinačních „cest“, můžeme považovat za výzvu k propagátorům pohanských kultů a odvozených náboženských a společenských tradic ve smyslu *mores maiorum*. Aurelius Victor se ale svým dílem nesnaží napravit pohanské prostředí a nenabízí jinou, vhodnější variantu tradicionalistických požadavků směrem k císaři. Nelze proto bezpečně prokázat účel sepsání *Liber de Caesaribus*, avšak jistě přesahovalo svou formu úsporného sdělení o historickém vývoji Říma. U ostatních epitomátorů (Festus, Eutropius, *Epitome de Caesaribus*, *De viris illustribus*) se narativní schéma nevyskytuje v takové komplexnosti (od identifikace rituální činnosti po fatalistické úvahy). Eutropius, *Epitome* i *De viris illustribus* s ním sice do jisté míry pracují, ale pouze jako s okrajovým narativem.

Jinou variantou limitů věštících rituálů a technik shrnul Pavel Orosius. V jeho pojetí byly součástí dějinného vývoje pohrom a katastrof, přičemž události uvedené v sedmi knihách dokreslovaly nebo vysvětlovaly projevy Boží prozřetelnosti. Působení

věštících rituálů a jejich center, explicitně věštíren, bylo omezeno z vlastní povahy jejich existence (stížnosti na nepřesnost věštek, záměrná fabulace, vysledovatelná nespolehlivost), anebo proto, že bylo autorem chápáno jako rouhavé. Z tohoto důvodu výsledný text obsahuje dlouhé rétorické pasáže věnující se odlišnostem mezi křesťanským a pohanským (ve smyslu předkřesťanským) Římem na poli politiky, vojenských expanzí, náboženství a pochopitelně i výkladu znamení.

Časté odbočky od popisu antických dějin jsou jedinečným svědectvím příslušníka křesťanských elit, které dokládá Orosiovo hledání rozdílností a také společných témat, zejména pak v dokladu jednotné historie. Příchod Krista je neodmyslitelně spjatý s Augustem a obecně Římem, neboť nebyla náhoda, že se Kristus narodil za panování Octaviana Augusta. Císaři tím predikoval postavení světovládce a zároveň se sám Kristus přesvědčil o tom, že bude nazván římským občanem. Postup následné evangelizace se stává jedinou variantou dějin Říma oscilující do té doby mezi utrpením a zkázkou, která Řím vede v intencích dějin spásy a nikoli k babylónské zkáze. Ale i v křesťanském období zůstává schéma znamení a jejich vyjevování stejné. Boží prozřetelnost hovoří k *civitas* stejným způsobem jako tradiční římské bohové s rozdílem jeho validity a samozřejmě původu (Arcadius usmířující boží hněv).

Rozložení věštění u Ammiana Marcellina bychom mohli rozdělit podle následujícího klíče: a) Constantiovo přesvědčení o ovládnutí osudu, b) doba Iulianova a návrat klasického věštění a c) soudní procesy s tematikou věštění a magie za Iulianových nástupců. Toto dělení má pro autora především narativní význam. Výskyt znamení a věštící praktiky prostupují vyprávění, přičemž ho doplňují o epizody typu nového znamení v podobě hýkajícího osla nebo dramatického líčení odchodu státního Genia od Iuliana v okamžiku jeho blížící se smrti.

Ačkoli je každá z těchto částí (Constantius, Iulianus, procesy s domnělými mágy) samostatná, rámcově spadají do Ammianova fatalismu, na který v průběhu díla mnohokrát odkázal. V pramenech jsme se již s podobným vyprávěcím rámcem setkali, a to u Aurelia Victora. Zatímco jej Victor chápal jako měřítko relevance věštek a jejich znevýhodněného postavení vzhledem k působení osudu, Ammianus praxi věštění a četnost znamení skrze osud nehodnotil. Je pro něj autoritou řídící jednotlivce i celou říši, přesto stojící vedle rituálního chování, původu věštek a znamení. Na rozdíl

od zmíněných autorů také využil bohatý mytologický jazyk, kterým v náznaku poodhaluje své preference v pohansko-křesťanských vztazích.

Zaujetí zkoumaných autorů pro náboženské spory stále zůstává předmětem diskuze současného historiografického diskurzu. V ní figurují především témata hranice mezi propagací „pohanství“ a „křesťanství“, povahy textu a její úlohy v této propagaci a v neposlední řadě vlastní autorovy invence. Problémy, které interpretace pramenů provází, jsou dány už samotným výběrem naznačené optiky. Pohanství, i když vztažené k hledání římského tradicionalismu, je značně nepřesný termín obsahující prvky náboženské a/nebo politické, a to osobní, příp. i kolektivní povahy. S tím dále souvisí i cílová skupina neboli komu byl text určen: senátorské aristokracii, císařskému dvoru, křesťanským elitám? Podobnou terminologickou nejistotu můžeme tušit i v případě „křesťanství“, ačkoli zde máme hlubší rámcové ukotvení. Víme, že bylo v této době značně diverzifikované, nejednotné a obsahující řadu směrů, s čím rovněž nepochybně souvisela kvalita vypracovaných textů a opět jejich cílové určení.

Z hlediska náboženské preference můžeme bezpečně zařadit pouze vybrané křesťanské autory Pavla Orosia, Lactantia, Eusebia, Hieronyma, Klementa Alexandrijského do konkrétní skupiny, tedy vzdělaných křesťanských historiků a teologů, kteří sledovali vývoj křesťanství jako integrální části ekumenických dějin Říma. Vycházeli přitom z uznávaných autorit Livia, Tacita a dalších antických historiků. U zbytku zkoumaných autorů to takto jednoduché není. Ammianus Marcellinus, Aurelius Victor ani autor HA nikde explicitně nevedli, zda jsou pohané, popř. *umírnění* křesťané. Přesto je vzhledem k povaze výsledných děl chápeme spíše jako autory primárně nekřesťanské, tedy takové autory, kteří nemusejí pohanství přímo obhajovat, ale mohou se s řadou tzv. pohanských či lépe řečeno tradicionalistických prvků ztotožňovat.

K osobnímu přesvědčení Ammiana Marcellina existuje zdaleka největší množství nejrozumnějších výkladových studií v porovnání s ostatními, např. HA a *Liber de Cesaribus*. Přestože odhlédneme od těchto spekulací a budeme se soustředit pouze na jím zpracované věštění, přesnější obraz o náboženské preferenci autora nezískáme. Ústřední postavou celého Ammianova vyprávění je bezpochyby Iulianus, kterému nejen věnoval největší vyprávěcí prostor, ale také zevrubně popsal funkci a úlohu divinačních technik, zázračných událostí a původu věštění jako celku. V tomto ohledu nelze oddělit narativní konstrukci života a působení císaře od osobní víry autora, která se do vyprávění mohla

eventuálně promítnout. Na jedné straně bylo věštění od Iuliana odděleno, např. diskuzí nad přirozeným původem divinace v přírodních elementech, na druhé straně je s výkonem moci nedomyšlitelně spjato, zejména v oblasti soudních procesů, ale i reprezentace císařského majestátu (Constantius II. a jeho příznivci).

Zajímavé zjištění přineslo nové znamení, s jehož výkladem se nevěděli rady ani nejmenovaní odborníci. Na něm lze demonstrovat Ammianův velmi otevřený názor na zázračné jevy a znamení nepodléhající ani dikci tradice, ani malému množství praktikujících věstců. Neměli bychom nicméně podcenit významný fakt, že to byl Libanios, jedna z nejvýznamnějších osobností obhajující tradiční náboženské uspořádání, který výsledné dílo z hlediska rétorických schopností autora ocenil a vyzdvihl jeho veřejnou prezentaci. Tudíž téma věštění, byť představené jako nezávislé na soudobé křesťansko-pohanské polemice, Ammianus pravděpodobně významněji neodchýlil od přijímaných pro-pohanských názorů.

V rámci těchto názorů nemusela nutně panovat shoda, což explicitně dosvědčil Aurelius Victor. Věštby jako celek uznával, pravděpodobně je tedy přijímal jako součást ať už fungující praxe, nebo tradiční součásti římských rituálů. Kriticky se k nim vyjádřil až v okamžiku, kdy je srovnal s osudem a jeho konkrétními projevy v historických událostech, případně osobně nesouhlasil s jejich výsledkem. Rozporoval tím svůj názor na věštění? Z jeho dvojakého přístupu to není úplně zřejmé, spíše podobně jako Pavel Orosius od sebe odděloval tradici (vyjevování znamení, jejich zaznamenávání, v jisté míře usmiřování) a technicko-rituální provedení věštby. Rituální postupy a techniky jsou pro něj samy o sobě účinné, ale nesnesou srovnání s osudem, protože zkrátka nemohou trajektorii osudu změnit. To však neznamená, že by pozbývaly jakéhokoliv významu. Victor tím rovněž z části naznačuje, že obhajoba „pohanských“ rituálů má své hranice minimálně v tom, že jejich apologie nezmění směřování římské říše.

Z hlediska náboženské polemiky ani HA neobsahuje nějakou zásadní obranu divinačních rituálů, jak bylo několikrát připomenuto. Na několika místech se autor vůči křesťanství vyjadřuje nelichotivě, ale není mu vzdálená ani myšlenka vzájemného ovlivňování a synkreze, např. na oltáři Alexandra Severa. Různorodé používání věšteckých znamení nebo mirabilních úkazů v životopisech císařů vyvolává dojem nesystematického popisu majícího charakter pobavení čtenářů a sbírání senzací. Na základě rozebraného textu víme, že je to soud přece jen poněkud přísný. Autor bez

pochyby vychází z předloh Suetonia a Maria Maxima (a Enmannovy *Kaisergeschichte, Ignota?*), avšak do životopisů vkládá i vlastní úvahy a postřehy, popř. vytváří i syntézu ze zmíněných předloh.

Věštění je v HA řešeno přece jen více systematicky než faktografie, na jejíž nespolehlivost tolik upozorňuje Cameron. Je proto samotné zpracování věštění v HA důkazem autorovy tendence pohanské rituály hájit a podporovat? Na otázku není snadné odpovědět. Výsledný text sice o nějakém „bojovém zaujetí pro pohanství“ nevypovídá, jak hodnotí J. Burian, současně se vůči němu nevymezuje. Z hlediska dobové pohansko-křesťanské polemiky můžeme HA označit jako text v zásadě neutrální, což se ostatně dá říci o *Liber de Caesaribus* Aurelia Victora stejně jako o textu Ammiana Marcellina.

Komparací zkoumaných pohanských autorů nelze prokázat jejich vlastní náboženské přesvědčení. Role, jakou jejich texty hrály v soudobé polemice, je předmětem spekulativních dohadů, které se mnohdy opírají o nejednoznačnou dataci vzniku, popř. o pohanská kryptosdělení čtenářům. Z pramenů prokazatelně vyplynulo pouze to, že jednotliví autoři *mohli* být pohané, ale to automaticky neznamená, že zároveň vystupovali osobně nebo prostřednictvím svých děl jako apologeté pohanských kultů. Zvolené narativní prameny, jejichž těžiště tkvělo v popisu a výkladu historie, zahrnuly tematiku věštění do dějinného vývoje a jeho zpřítomněním poukazyvaly na provázanost soudobého stavu impéria v komparaci s jeho minulostí, což ostatně postuloval již Livius a převzal Tacitus. Výsledkem pro ně byla shodná představa v pokračování věštění, alespoň v několikrát zmíněné ideové vazbě.

Bibliografie

Edice primárních pramenů

- ARNAUD-LINDET, P. M. (ed.), *Festus: Abrégé des hauts faits du peuple romain*, Paříž 1994.
- BIRD, W. H. (ed.), *Aurelius Victor: Liber de Caesaribus*, Liverpool 1994.
- BIRD, W. H. (ed.), *Eutropius: Breviarium*, Liverpool 1993.
- BUTTERWORTH, W. G. (ed.), *Clement of Alexandria*, Londýn-New York 1919.
- CREED, L. J. (ed.), *Lactantius: De mortibus persecutorum*, Oxford 1984.
- DOMBART, B. – KALB, A. (eds.), *Augustinus: De civitate Dei*, Lipsko 1928
- DUFRAIGNE, Pierre (ed.), *Livre de Cesars*, Paříž 1975.
- FEAR, Andrew (ed.), *Orosius: Seven books of history against the pagans*, Liverpool 2010.
- FESTY, M. (ed.), *Pseudo-Aurelius Victor: Abrégé des Césars*, Paříž 1999
- HELLER, M. – PUTNA, C. M., *Hieronymus, Gennadius, Isidorus: Dějiny křesťanského písemnictví (De viris illustribus)*, Praha 2010.
- HERTZ, M. (ed.), *Livius: Ab urbe condita*, Lipsko 1857.
- HÖHL, Ernest (ed.), *Scriptores Historiae Augustae*, Lipsko 1965.
- IHM, M. (ed.), *De vita Caesarum*, Lipsko 1907.
- KOESTERMANN, Erich (ed.), *Cornelius Tacitus: Annales*, Lipsko 1963.
- MAGIE, David (ed.), *The Historia Augusta*, Londýn 1921.
- MANNIX, D. M. (ed.), *Sancti Ambrosii oratio de obitu Theodosii*, Washington 1925
- MIGNE, P. J. (ed.), *Patrologiae Cursus Completus: Tomus CLXXVI*, Paris 1854.
- MIGNE, P. J. (ed.), *Patrologiae Cursus Completus: Tomus XXIII*, Paris 1845.
- MOMMSEN, T. –MAYER, P. (eds.), *Codex Theodosianus*, Berlín 1905.

- NIXON, C.E.V. – RODGERS, S. B. – MYNORS, R. A. B. (eds.), *In Praise of Later Roman Emperors*, Oxford 1994.
- OULTON, J.E.L. – LAWLOR, H.J. – HEINEMANN, W. (eds.), *Eusebius: The Ecclesiastical History vol. 1-2*, London; New York; Cambridge, Mass. 1926-1932, s. 127
- PEASE, Arthur S. (ed.), *M. Tullii Ciceronis De Divinatione*, Darmstadt 1963.
- SANTINI, C. (ed.), *Eutropii Breviarium Ab urbe condita*, Lipsko 1992.
- SEYFARTH, Wolfgang–JACOB-KARAU, Liselotte–ULMANN, Ilse (eds.), *Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt*, Lipsko 1978.
- SCHAFF, Ph. – WACE, H. (eds.), *A Select Library of the Nicene And Post-Nicene Fathers of the Christian Church: Second Series, vol 11*, New York 1894, s. 71-122.
- SCHWARTZ, E. (ed.), *Eusebius Werke II: Die Kirchengeschichte*, Lipsko 1902
- ZANGEMEISTER, Karl (ed.), *Pauli Orosii historiarum adversum paganos libri VII; accedit eiusdem, Liber apologeticus*, Viedeň 1882.

Sekundární literatura

ADAMS, Geoff, *Marcus Aurelius in the Historia Augusta and Beyond*, Plymouth 2012.

ALONSO-NUÑEZ, Miguel Jose, *La metodología histórica de Paulo Orosio*, in: *Helmántica*, č. 136 – 138, 1994, s. 375n.

ARNASON, Johann P. – EISENSTADT, S. N. – WITTRÖCK, Björn, *Introduction: Late Antiquity as a sequel and conterpoint to the axial age*, in: ARNASON, Johann P. – EISENSTADT, S. N. – WITTRÖCK, Björn, *Axial Civilizations and World History*, Leiden-Boston 2005, s. 287n.

BANCHICH, M. Thomas, – MEKA, A. Jenifer, *Breviarium of The Accomplishments of The Roman People*, New York 2001.

BARNES, D. Timothy, *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*, New York 1998.

BARNES, D. Timothy, *The Sources of The Historia Augusta*, Brusel 1978.

BARTON, S. Timothy, *Ancient Astrology*, London 1994.

BIRD, W. H., *Sextus Aurelius Victor: a Historiographical Study*, Liverpool 1984.

BROWN, Peter, *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy*, Cambridge 1993.

Týž, *The World of Late Antiquity ad 150 – 750*, New York-London 1989.

BURIAN, Jan, *Konfrontace minulosti a přítomnosti v pozdně antickém dějepisectví: Dobové souvislosti*, in: AVRIGA Zprávy Jednoty klasických filologů, č. XXXVIII - XXXIX, 1996 – 1997, s. 44n.

Týž, *Konfrontace minulosti a přítomnosti v pozdně antickém dějepisectví II: Aurelius Victor a jeho Liber de Caesaribus*, in: AVRIGA Zprávy Jednotky klasických filologů, č. XL 1-2, 1998, s. 39n.

- Týž, *Konfrontace minulosti a přítomnosti v pozdněantickém dějepisectví III.: Historia Augusta*, in: AVRIGA Zprávy Jednoty klasických filologů, č. XLIV 1-2, 2002, s. 21n.
- CAMERON, Alan, *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011.
- CRAMER, Frederick, *Astrology in Roman Law and Politics*, Filadelfie 1954.
- CULDAUTOVÁ, Francine, *Nástin gnostické theologie*, Praha 1999.
- DESSAU, Herrmann, *Über Zeit und Persönlichkeit der Scriptorum Historiae Augustae*. In: Hermes 24, 1889. dostupné z: <http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=NUMM-55030&I=311&M=tdm>. [vid. 28. 6. 2016].
- DOLEŽAL, Stanislav, *Interakce Gótů a římského impéria ve 3. – 5. století*, Praha 2008.
- DOREN, Jan van, *Paulus Orosius and Paulus Diaconus: the Use of the Historiarum libri septem adversum paganos in the Historia Romana*, Utrecht 2012.
- ENMANN, Alexander, *Eine verlorene Geschichte der römischen Kaiser und das Buch De viris illustribus urbis Romae. Quellenstudien*, in: *Philologus*, č. 4, 1884.
- FUNKE, Herrmann, *Majestäts- und Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum*, č. 10, 1967.
- GARIN, Eugenio, *Renesanční člověk a jeho svět*, Praha 2003.
- GIARDINA, Andrea (ed.), *Římský člověk a jeho svět*, Praha 2014.
- GIBBON, Edward, *Úpadek a pád římské říše*, Praha 2005.
- GRANT, Michael, *Pád říše římské*, Praha 2010.
- HARTKE, Werner, *Römische Kinderkaiser. Eine Strukturanalyse römischen Denkens und Daseins*, Berlin 1951.
- HAZLETT, Ian, *Rané křesťanství: počátky a vývoj církve do roku 600*, Brno 2008.

- HOOKER, Mischa, *The Use of Sibyls and Sibylline Oracles in Early Christian Writers*, Cincinnati 2007.
- HOŠEK, Radislav, – DOSTÁLOVÁ, Růžena, *Antická mystéria*, Praha 1997.
- HOŠEK, Radislav, *Římské náboženství*, Praha 1986.
- CHALUPA, Aleš, *Římské náboženství a příchod principátu: změna, nebo kontinuita?*, Brno 2008.
- JOHNSON, Scott F., *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford 2016.
- KOLB, Frank, *Untersuchungen zur Historia Augusta*, Bonn 1987.
- KULIKOWSKI, Michael, *Marius Maximus in Ammianus and the Historia Augusta*, in: *Classical Quarterly*, č. 57, 2007.
- LE GOFF, Jacques, *O hranicích dějinných období na příkladu středověku a renesance*, Praha 2014.
- LINDERSKI, Jerzy, *The Augural Law*, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II: Prinzipat*, č. 16, 1986.
- LISDORF, Anders, *The Spread of Non-Natural Concepts: Evidence from the Roman Prodigy Lists*, in: *Journal of Cognition and Culture*, č. 4, 2004.
- MARTIN, Roland, *Structure and interpretation of the Annals of Tacitus*, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II: Prinzipat*, 1990.
- MELOUNOVÁ, Markéta, *Vážná politická provinění (ochrana majestátu) v období principátu*, Brno 2015.
- MOMIGLIANO, Arnaldo, *An Unsolved Problem of Historical Forgery: The Scriptorum Historiae Augustae*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, č. 17 1/2, 1954, s. 23n.

MOUCHOVÁ, Bohumila, *Untersuchungen über die Scriptorum Historiae Augustae*, Praha 1975.

Táž, *Zur Charakteristik von Pescennius Niger in seiner Biographie in der Historia Augusta*, in: *Acta Universitatis Carolinae – Philologica I, Graecolatina Pragensia*, č. XV, 1997.

NAVARRO, Rábade Ángel Miguel, *Historiadores y poetas citados en Las Historias de Orosio*, in: Fortunatae: Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas, č. 2, 1991

NEDBAL, Jan, *Augustinovo pojetí času*, Pardubice 2010.

NICE, Alex, *Divination and Roman Historiography*, Exeter 1999.

PASCHOUD, Francois, *On a recent book by Alan Cameron: Last Pagans of Rome*, in: *Antiquité Tardive: Revue Internationale d'Histoire et d'Archéologie (IVe-VIIe siècle)*, č. 20.

PELLING, Christopher, *Tragical Dreamer: Some Dreams in the Roman Historians*, in: *Greece and Roma 2*, č. 44, 1997.

PRCHLÍK, Ivan, *Poslední pohané a jejich postavení v christianizovaném římském imperiu*, Praha 2012.

RIKE, L. R., *Apex Omnium: Religion of Res Gestae of Ammianus*, Londýn 1987.

RIPAT, Pauline, *Roman Omens, Roman Audiences and Roman History*, in: *Greece & Rome 53*, č. 2, 2006.

ROSERBERGER, Veit, *Gezähmte Götter: das Prodigenwesen der römischen Republik*, Stuttgart 1998.

RUDOLPH, Kurt, *Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, Praha 2010.

- RÜPKE, Jörg, *Náboženství Římanů*, Praha 2007.
- SKŘEJPEK, Michal, *Ius et Religio: právo a náboženství ve starověkém Římě*, Pelhřimov 1999.
- SYME, Ronald, *Historia Augusta Papers*, Oxford 1983.
- SYME, Ronald, *Not Marius Maximus*, in: *Hermes* 96, 1968.
- TOMÍČEK, David, *Víra, rozum a zkušenost v lidovém lékařství pozdně středověkých Čech*, Ústí nad Labem 2009.
- TURCAN, Robert, *Mithra a mithraismus*, Praha 2004.
- VÍTEK, Tomáš, *Věštění v antickém Řecku I: od věštců k losům*, Praha 2010.
- WATSON, S. John, *Eutropius: Abridgement of Roman History*, Londýn 1853.
- WHITE, Peter, *The Authorship of The Historia Augusta*. In: *The Journal of Roman Studies* 57, č. 1/2, 1967.
- WOLFF, Éthien, *Rutilius Namatianus: sur son retour*, Paříž 2007.