

Poslední pohané v christianizovaném římském imperiu: II, Limity perzekuce¹

■ IVAN PRCHLÍK (Praha)

V minulém Aurigovi jsem v prvním článku této série letmo nastínil historické skutečnosti, které vyvracejí představu, již lze jednak najít explicitě formulovánu v literatuře a jednak může vznikat mimoděk tím, že tyto skutečnosti dosud nebyly v literatuře běžně dostupné v našem prostředí reflektovány, totiž že by snad poslední pohané nečelili v christianizovaném římském imperiu násilí ze strany jak státu samotného, tak i představitelů křesťanské církve či i jen proponentů křesťanského náboženství.² Hlavním smyslem tohoto článku naopak bude především korigovat dojem, který by mohl získat návštěvník některých „antiklerikálních“ webových stránek, totiž že pohané byli v christianizovaném římském imperiu pronásledováni systematicky a zánik pohanství je právě jen tomu poplacen.

Je pravda, že se systematickým pronásledováním v podstatě počítala imperiální legislativa,³ praxe však byla jiná. Na druhou stranu však na skutečnosti popsané v minulém článku nelze nahlížet jen jako na nějaké excesy jednotlivců, protože naopak právě ty byly v podstatě naplňováním zákonů. Možnost tohoto naplňování však byla omezena mnoha okolnostmi, které ná-

¹ Tento článek mohl vzniknout zejména díky studijnímu pobytu na Eberhard-Karls-Universität v Tübingen koncem roku 2007. Proto je na místě vřelé poděkování DAAD a prof. Franku Kolbovi, jejichž stipendium, respektive doporučení mi tento pobyt umožnilo. Oproti prvním článkům této série jsem musel změnit formát citací a citovat pouze vrocením a číslem strany, protože Auriga to nyní vyžaduje závazně. Překlady citovaných úryvků jsou mé vlastní, není-li výslovně uvedeno jméno překladatele, v tom případě lze zdroj úryvku dohledat v seznamu připojeném na konci článku.

² PRCHLÍK 2011.

³ Její přehled bude náplní příštího článku této série.

zorně ilustrují jiné historické skutečnosti, v nichž fakticky pohané tolerováni byli. V tomto článku budou probrány, současně však bude sledován ještě jeden aspekt této tolerance, totiž otázka, zda lze doložit představu implicitně plynoucí z pasáže knihy Radomíra Malého citované v minulém článku, totiž že by snad limitem perzekuce pohanů mělo být jakési uvědomělé respektování „základní náboženské svobody“ ze strany křesťanů.⁴

Za „výmluvný doklad“ tohoto respektování základní náboženské svobody prohlašuje vzápětí Radomír Malý fakt, že pohan Orestés „setrval bez problémů ve vysoké státní funkci“. Na to, že Orestés pohan nebyl, už bylo upozorněno,⁵ podstata poznámky se však může jevit jako oprávněná, protože s pohanskými úředníky se v christianizovaném římském imperiu skutečně setkáváme. Oprávněná však není. V moderní literatuře se sice názory na to, proč tyto úředníky christianizovaný stát ze svých služeb ihned neeliminovat, různí, s respektováním náboženské svobody jako důvodem se však neoperuje vůbec.⁶ Navíc T. D. Barnes zřejmě oprávněně poopravil dřívější pohled na

⁴ MALÝ 2001, s. 58.

⁵ PRCHLÍK 2011, s. 72. Pokud jde o Orestovu motivaci k jeho postoji, můžeme se buď spokojit s informací SOCRAT. SCHOL. VII 13,9 ἐμίσει τὴν δυναστείαν τῶν ἐπισκόπων, ὅτι παρηγοῦντο πολὺ τῆς ἐξουσίας τῶν ἐκ βασιλείως ἀρχεῖν τεταγμένων („nenáviděl moc biskupů, poněvadž příliš oklestili moc těch, kteří byli císařem ustanoveni řídit úřady“, opravený překlad Josefa NOVÁKA, s. 127), anebo dále spekulovat. Vzhledem k tomu, že proti Kyrillovi Orestés vystupoval i v okamžiku, kdy jeho násilné akce směřovaly proti alexandreským Židům (SRV. SOCRAT. SCHOL. VII 13), nabízí se i možnost, že mohl být odpůrcem náboženského násilí obecně, a tedy v podstatě křesťanem, který opravdu chtěl uvědoměle respektovat základní náboženskou svobodu, a tím pádem i určitý prototyp toho, co považuje Radomír Malý za obecný jev. Skutečnost ovšem mohla být i mnohem prozaičtější a Orestés mohl být jen svědomitý úředník, snažící se ve svém městě udržet veřejný pořádek.

⁶ SALZMAN (1993, s. 369) vysvětluje vydání zákona, jímž byli na východě pohané vyloučeni ze státních služeb, ovšem až v roce 415 nebo 416 (*Cod. Theod.* XVI 10,21), tím, že teprve tehdy převládali na císařském dvoře křesťanští aristokraté. Vysvětlení VON HAEHLINGOVO (1980, s. 85) považují za případnější, ovšem na otázku, proč pohané nebyli eliminováni už dříve, neodpovídá. Zákon však dle něj měl být reakcí na pokus pohanského *magistra militum* Lucia spáchat za účelem restaurace pohanství atentát na Theodosia II., který skončil neúspěchem jen proto, že atentátníka prý odradilo zjevení (DAMASC. *Vit. Isid.* frag. 303 vers. 6-10 = PHOT. *Epit.* 290 vers. 4-9 [Zintzen]). Takto by ale, byla-li by dosavadní tolerance výsledkem respektování základní náboženské svobody, bylo nyní od tohoto respektování upuštěno z důvodu v posledku právě náboženského. TREADGOLD (2010, s. 90) zase vysvět-

rychlost christianizace této nejvyšší složky státu, dospěv k tomu, že už během 4. stol. mezi nimi křesťané převažovali, a že tedy byli křesťanskými císaři hned od počátku upřednostňováni.⁷

Směrem k toleranci však směřují některá vyjádření některých císařů 4. stol. Tak si Constantinus přál, „nechť je i těm, kdo dosud bloudí, dopřáno stejného klidu a pokoje jako věřícím... Ať nikdo neobtěžuje svého bližního: každý nechť svobodně zachází s tím, po čem jeho duše touží. ... Kdo se od Tebe odvrací, ať si ponechá své oltáře lži, v nichž našel zalíbení“.⁸ Iovianovi je připisováno prohlášení, že „nikomu nebude činit obtíže, ať vyznává kteroukoli víru“.⁹ A Valentinianus I. se opět nepochybně vlastními slovy hlásil přímo k vydání zákonů vyhlášujících náboženskou svobodu, pročež se zdá, že ji považoval za samozřejmost: „to dosvědčují zákony, které jsem vydal na začátku své vlády, dávající každému svobodnou možnost uctívat, co má v srdci vštípeno“.¹⁰

Tolerantní vztah k pohanům bývá připisován několika postavám vrcholné politiky i období po zákazu tradičních kultů, a to i takovým, které stále byly s to ovlivnit chování státu jako takového. Prvním z nich je Stilicho, jehož Augustinus kritizuje za nevymáhání platnosti protipohanských zákonů a naznačuje, že právě on v roce 399 podnítl vydání dvou jiných, vůči pohanům

luje opakované působení pohanského historika Olympiodóra z Théby coby vyslance výhodného dvora údajným dojmem jeho představitelů, že pohan mohl lépe získat důvěru pohanských barbarů a eventuálně i Římanů, a to zvláště tím, že při uzavírání smluv mohl přísahat na pohanská božstva. „Odborné hledisko“ pak určitě převážilo v případě vojevůdců (a to nejen barbarského původu), kteří se tu a tam objevují hluboko do 5. stol.

⁷ SRV. BARNES 1995, ovšem s tím, že poslední z uvedených závěrů je můj, Barnes sám výsledky svého bádání považoval (podle mě mylně) za důkaz rychlé christianizace římské aristokracie jako celku.

⁸ EVSEB. CAES. *Vit. Const.* II 56: ὁμοίαν τοῖς πιστεύουσιν οἱ πλανώμενοι χαίροντες λαμβανέτωσαν εἰρήνης τε καὶ ἡσυχίας ἀπόλαυσιν. ... μηδεὶς τὸν ἕτερον παρενοχλεῖτω· ἕκαστος ὅπερ ἡ ψυχὴ βούλεται κατεχέτω, τοῦτω κατακεχρήσθω. ... οἱ δ' ἑαυτοὺς ἀφέλκοντες ἐχόντων βουλόμενοι τὰ τῆς ψευδολογίας τεμένη. Překlad Magdaleny KŘÍŽOVÉ (s. 125n.)

⁹ SOCRAT. SCHOL. III 25,19: μηδενὶ ὀχληρὸς τῶν ὀπωσοῦν πιστευόντων ἔσεσθαι. Překlad Josefa NOVÁKA (s. 33). Výrok je ovšem citován v rámci výkladu církevních sporů, a třebaže samotným Sókratem je vzápětí co do svého naplňování dokládán svědectvím Themistiovým, je otázkou, zda byl míněn i vůči pohanům.

¹⁰ *Cod. Theod.* IX 16,9: *testes sunt leges a me in exordio imperii mei datae, quibus unicuique, quod animo inbibisset, colendi libera facultas tributa est.*

naopak benevolentnějších.¹¹ Symmachus mu dojatě děkuje za podporu, kterou poskytl jeho zeti Flavianovi Mladšímu.¹² Další jeho zásah ve prospěch pohanů, totiž v aféře s Victoriiným oltářem, je sporný¹³ a jedna další nepřímá indicie pochybná.¹⁴ Naopak význam zpráv, které Stilichona líčí v tomto smyslu v negativním světle, moderní interpretace poněkud tlumí,¹⁵ nejedná-li se přímo až o moderní konstrukce.¹⁶ Tuto politiku však Stilicho zřejmě později opustil, a to když se potřeboval prosadit proti Olympiovi a ostatním svým odpůrcům, kteří mařili jeho plány na válku proti východu a mimo jiné k tomu využívali Honoriovy náboženské exponovanosti.¹⁷

Postavy možná podobného ražení nacházejí někteří i v okolí Theodosia II., jiní jim však jakoukoli vstřícnost směrem k pohanům vehementně upírají. Jakýmsi symbolem celého sporu je císařovna Eudokia, tedy dcera athénské-

¹¹ AVGVSTIN. *Epist.* 97,2-4. Zmíněnými zákony jsou *Cod. Theod.* XVI 10,17 = *Cod. Iust.* I 11,4 a *Cod. Theod.* XVI 10,18.

¹² SYMM. *Epist.* IV 4, přeložená do češtiny Janem Burianem, srv. BURIAN 1972, s. 54n.

¹³ Srv. PRCHLÍK 2011, s. 71 s pozn. 20.

¹⁴ Totiž že by jeho syn Eucherius přímo byl pohan a plánoval pohanský revival, jak tvrdí OROS. *Hist. adv. pag.* VII 38,1 (a nejspíše z jeho návodu první z obou obvinění opakují i MARCELL. *Com. Chron.* 408,1 a IORDAN. *Rom.* 322). Srv. k němu nicméně i níže v pozn. 42.

¹⁵ ZOS. V 38,5 jej obviňuje z toho, že nechal sejmout zlaté pláty ze dveří Iovova chrámu na Capitoliu, a RVTL. *NAMAT.*, *De red. suo* II 52, z toho, že nechal spálit Sibyllské knihy. V prvním případě se ovšem Stilichona zastal PASCHOUD (1986, s. 266n., pozn. 89), zlato totiž zřejmě mělo sloužit k zaplacení výkupného Alarichovi, v druhém DEMOUGEOT (1952, s. 83nn.), dle níž mohl Stilichonovi vadit defetistický charakter sibyllských předpovědí, hlásajících mimo jiné zkázu Říma, a to v době, kdy město samé ohrožoval Alarich. Z téhož důvodu měl ostatně Stilicho vystoupit i proti Hieronymovu komentáři ke knize Daniel. Tomuto vysvětlení dávám přednost před SEECKOVÝM (1913, s. 298n.), že Stilicho knihy sám konzultoval, ale v jejich předpovědích se zklamal.

¹⁶ Tak zaujala CUMONTA (1899, s. 351n.) dosti fantastická zpráva, již podává QVODVVLTDEVS, *Lib. de promiss.* III 43, o jakési římské jeskyni s umělým drakem, kde měly být zabíjeny panny posílané tam jakoby s obětními dary, a mnichovi, který prý tohoto draka rozbil na části a ukázal, že byl stvořen lidskou rukou, a který je kvalifikován jako *bene ob meritum cognitus Stiliconi tunc patricio* („svými zásluhami dobře známý tehdejšímu patriciovi Stilichonovi“), a navrhoval ji chápat jako vyličený zničení svatyně Hekatiny, na němž se měl Stilicho podílet.

¹⁷ Tak DEMOUGEOT 1950. O'DONNELL (1979, s. 60) kvalifikoval Stilichona jako „zealously Christian“ z důvodů pro mě neznámých.

ho pohanského filosofa Leontia, původním jménem Athénáis, která ovšem před svatbou s Theodosiem musela podstoupit konverzi, nicméně o její úplnosti i upřímnosti se leckdy pochybovalo.¹⁸ Proti těmto pochybnostem vystoupil Alan Cameron a dle svého zvyku dospěl kombinací dobrých postřehů a schematizujících až černobílých interpretací k tomu, že vše, na čem je předpoklad neupřímnosti Eudokiiny konverze založen, je otázkou až pozdější legendy ignorující známá fakta, v čemž mu převážně dávám za pravdu, a že Eudokia v žádném případě tolerantním prvkem Theodosiova dvora být nemohla, potažmo že k hledání takového prvku na dvoře tohoto císaře není žádný důvod, v čemž mu za pravdu nedávám.¹⁹ Ze zákonodárství tohoto císaře se krátké období jakési tolerantnosti souběžné s přítomností Eudokie i některých dalších sporných postav na dvoře vyděluje²⁰ a vidět v něm výsledek vlivu těchto postav je nejlepší řešení, jemuž, Cameronovi navzdory, nic nepřekáží.

Západní císař Procopius Anthemius byl zřejmě tolerantní celkově, směrem k heretikům jsme o tom informováni výslovně,²¹ směrem k pohanům méně výslovně,²² ale lze tak usuzovat na základě toho, že ho pohanský pramen do-

¹⁸ Např. LIPPOLD (1973, s. 1017), zatímco KAEGI (1966, s. 265n.) počítal dokonce s tím, že kolem sebe shromáždila jakýsi kroužek pohanských intelektuálů a všemožně je podporovala, a HOLUM (1977, s. 169n.) s jakousi „tradicionalistickou“ stranou, vyhraněnou proti Pulcherii, jejíž vliv se jí za pomoci Eudokie mělo podařit na čas zlomit.

¹⁹ CAMERON 1982, s. 270nn.

²⁰ Jak bude ukázáno v příštím článku této série.

²¹ GELAS. *Epist.* 13 col. 73B [PL LIX]: *sanctae memoriae quoque papa Hilarus (sic!) Anthemium imperatorem, cum Philotheus Macedonianus eius familiaritate suffultus diuersarum conciliabula noua sectarum in Urbem uellet inducere, apud beatum Petrum apostolum palam ne id fieret, clara uoce constrinxit, in tantum ut non ea facienda cum interpositione sacramenti idem promitteret imperator* („papež Hilarius svaté paměti dokonce veřejně v chrámu blaženého apoštola Petra zavázal jasně vyřčeným slovem císaře Anthemia, když chtěl makedonián Philotheus, podepřen jeho přátelstvím, zavádět do Města nová shromaždiště různých sekt, že se to nestane, a to tak slavnostně, že tentýž císař slíbil, že se to nebude dít, při přijímání svátosti“).

²² K jeho toleranci k pohanské tradici srv. *Collect. Avell. Epist.* 100,13: *quando Anthemius imperator Romam uenit, Lupercalia utique gerebantur* („když přišel císař Anthemius do Říma, konala se zejména Lupercalia“) a známkou téhož by snad mohl být i záhadný kontorniát, k němuž srv. MANGANARO (1958-59, s. 73nn.), s Anthemiovým portrétem na aversu a obrazem Hercula opírajícího se o kyj a držícího dítě s nápisem IPODROMOS HERACLEOS na reversu.

konce prohlašuje za pohana a přisuzuje mu plán na pohanský „revival“.²³ To se však vzhledem k dalším informacím zdá silně nepravděpodobné.²⁴

Východního císaře Anastasia chválí pramen, který rozhodně nesdílel jeho monofysitské tendence, a to s poznámkou „nelze tu pomlčet o Anastasiově dobromyslnosti a lidskosti“, za to, že ustoupil od sesazení dvou biskupů poté, co ho *dux Phoenices Libanensis* Asiaticus informoval, že by se to neobešlo bez krveprolití. Anastasiova odpověď je shrnuta slovy, že „nechce, aby byla prolita ani kapka krve, i když se jedná o velmi závažnou věc“.²⁵ Tentýž pramen krátce předtím zdůraznil, že „všemožně se snažil, ... aby všichni v jeho imperiu žili v hlubokém míru bez hádek a sporů v církvi i ve státě“.²⁶ Je samozřejmě otázkou, zda se tato jeho humánnost týkala i pohanů, pro by eventuálně mohla svědčit podobná chvála dalším autorem, je-li ovšem za pohana považován oprávněně,²⁷ proti však podle mého názoru nic.²⁸ Jeho případná motivace by nicméně byla zřejmá.

²³ DAMASC. *Vit. Isid. Phot. Epit.* 108 [Zintzen].

²⁴ Že se alespoň navenek choval jako křesťan, se kromě textu cit. výše v pozn. 21, podle něhož se neodvážil vystoupit proti autoritě papeže, zdá z toho, že dle *Chron. Pasch.* 323D [p. 598 Dindorf] nechal v Konstantinopoli vybudovat kostel zasvěcený apoštolu Tomášovi. Ani pozdější autoři s jeho hodnocením v tomto smyslu neměli sebemenší problém, srv. THEOPHAN. *Chronogr.* A.M. 5964 [vol. I p. 118 de Boor] εὐσεβῶς ἐν Ῥώμῃ βασιλεύσαντος a NICEPH. CALLIST. *HE* XV 11 [PG CXLVII col. 37C] χριστιανικώτατος μάλα γενόμενος. KAEGI (1966, s. 272) zdůrazňuje, že charakter jeho mincí je „emphatically Christian“. I tak ho ovšem O'MEARA (2003, s. 21) zahrnul do seznamu Proklových žáků, který vzápětí označil i za seznam prominentních pohanů. Věc však nikterak hlouběji nerozebírá a je otázka, zda tuto pausalizaci lze považovat za opravdu takto zamýšlenou.

²⁵ EVAGR. SCHOL. *HE* III 34: ιστορητέον γὰρ τὴν πράξιν φιλανθρωπῶς τῷ Ἀναστασίῳ διεσκευασμένην ... μηδὲν βούλεσθαι προελθεῖν, μηδ' ἂν εἰ μέγα τε καὶ ἀξιόλογον ἦ, εἴπερ αἵματος ὕανίς ἐκχέοιτο. Překlad Josefa NOVÁKA (s. 73).

²⁶ EVAGR. SCHOL. *HE* III 30: διὰ πάντος ἦει τρόπου ... ἅπαν τε τὸ ὑπήκουον βαθείας γαλήνης ἀπολαύειν, πάσης ἐριδος καὶ φιλονεικίας ἐκ τῶν ἐκκλησιαστικῶν τε καὶ πολιτικῶν πραγμάτων ἐκποδῶν γενομένων. Překlad Josefa NOVÁKA (s. 69).

²⁷ Totiž Hésychiem Illústriem, jehož chválu Anastasia referuje PHOT. *Biblioth.* LXIX 34b 27-29: ὃν οὗτος ὁ συγγραφεὺς πρώτῃ καὶ ἡμερότῃ ... πολλῶν ἀποσεμνύνει διενεργεῖν („jehož tento spisovatel ... velebí za to, že nad mnohé vynikl laskavostí a mírností“) a jež za pohana prohlašuje *Suda* H 611 fin. V moderní době ovšem tato informace příliš přijímána není, k čemuž nejnověji srv. TREADGOLD 2010, s. 270 s pozn. 130. Hájí ji naopak KALDELLIS (2005), a to argumen-

I další osobnosti z čela římské politiky někdy sáhly k toleranci vůči pohanům, ovšem z důvodů zjištěných, hledající v nich spojence proti jinému křesťanskému směru, než k němuž samy patřily. Alexandrejským pohanům tak dočasně zajistila klid i ochranu chrámů snaha Constantiova získat je proti Athanasiovi.²⁹ Ernst Stein zase svého času podle mě velmi případně srovnával snahu císařovny Iustiny, matky a regentky Valentiniana II., o kooperaci ariánské opozice s pohany proti budoucímu katolicismu, s účastí pohanů v Ílloově povstání, v čemž viděl kooperaci opozice katolické právě s nimi proti monofysitům.³⁰

Od tolerance státní mocí se nyní přesuneme k moci církevní a současně na území nástupnických států římské říše, ovšem stále do prostředí alespoň doznívajících římských tradic, jejichž nositelkou se v určitém ohledu i míře stala právě katolická církev. Z této doby a oblasti je totiž dochován vynikající primární pramen, ohromný korpus koncilních akt, který je navíc právě z hlediska našeho tématu zpracován E. J. Jonkersem.³¹ Od něj se lze poučit o opakovaně vyhlášených opatřeních proti přetrvávání tradičních zvyků v Galii a Hispánii pátého i pozdějších staletí a tušit lze i předmět našeho zájmu, tedy jejich faktickou toleranci, kterou z nezbytí zřejmě místní kněží leckdy uplatňovali.³² Tentýž dojem vyvolávají akta konstantinopolského koncilu *in Trul-*

ty každopádně hodnými pozornosti. Přesto se však přikláním spíše k tomu, že Hézychios pohanem nebyl, považuje za nejzávažnější dva pradávne argumenty MÜLLEROVY (1868, s. 143), totiž že právě on prohlásil proslulého Iustinianova právníka Triboniana za Ἑλληνα καὶ ἄθεος (HESYCH. ILLVS. frag. 7,64 [FHG IV p. 176]), a poukázal na HESYCH. ILLVS. frag. 7,56 [FHG IV p. 174]: γεγόνασι δὲ Σίβυλλα δέκα, ὧν πρώτη ἡ Χαλδαία ἢ περὶ Χριστοῦ προφητεύσασα („Sibyll bylo deset. První z nich byla chaldejská, která prorokovala Krista“).

²⁸ Z vydání silně protipohanského zákona *Cod. Iust.* I 11,9 je totiž Anastasius podezírán sice odůvodněně, ale po pečlivém zvážení všech okolností spíše neoprávněně, k čemuž srv. PRCHLÍK 2010, kde je navíc poukazováno na to, že dobrým řešením okolností, které zakládají onu odůvodněnost, je naopak možnost, že Anastasius vydal zákon vůči pohanům jen dosti málo přísný. Probrány jsou i další dva Anastasiovy zákony, které se mohou jevit jako protipohanské, ve skutečnosti však jimi nejspíš nejsou.

²⁹ SRV. ATHANAS. *Epist. encycl.* 3,2; *Hist. Arian.* 54,1-55,1.

³⁰ STEIN 1949, s. 23.

³¹ JONKERS 1968.

³² V roce 633 bylo dokonce synodou v Toletu přísně zakázáno konzultovat mágy a haruspiky přímo samotným klerikům (MANSI X col. 627CD).

lo z roku 692.³³ Z jednoho kánonu karthágingenské synody z roku 419 navíc vyplývá i jedna pro pohany docela příznivá okolnost, totiž že se počítalo s tím, že křesťanství kněží mohli být odsouzeni mimo jiné za *insolentem insultationem ... gentilium*, a to exkomunikací na jeden rok, během něž měli dokázat svou nevinu, a v případě, že by se tak nestalo, nemělo jim už v budoucnu být popřáno sluchu.³⁴

Faktickou neschopnost křesťanských kněží zcela vymýtít zbytky pohanství, a tak opět i jejich faktickou toleranci, zmiňují i další prameny. V epistolári papeže Řehoře Velikého vystupuje jako obzvláštní „průšvihář“ v tomto směru biskup města Caralu Ianuarius. Samotný Řehoř ho však bohužel jen zásobuje pokyny a stíhá výhrůzkami a jeho případnou motivaci, tkvěla-li tedy v něčem jiném než v opravdové neschopnosti, s ním neprobírá.³⁵ V galském Ambatiu s takovou neschopností pramen opravdu operuje, a byť jde o pramen hagiografické povahy, který si vytváří můstek k vylíčení zázračného zásahu světce, právě zmíněná neschopnost mohla být součástí nějakého původního historického jádra celkem bez nesnází.³⁶ A stejně věrohodné mi připadá, operují-li někteří hagiografové se strachem z původních bohů coby motivem tolerance, jež samozřejmě příchodem světce bere za své.³⁷

³³ K nim srv. ROCHOW 1978. Kánon 62 opět zmiňuje coby možné provinilce, účastníky oslav původně pohanských svátků, křesťanské kněží.

³⁴ DIONYS. EXIG. in PL LXVII col. 206C.

³⁵ Srv. GREGOR. MAGN. *Epist.* IV 26 [MGH *Epist.* I]; IX 204 [MGH *Epist.* II].

³⁶ Srv. SVLPIC. SEVER. *Dial.* III 8. Dle této pasáže měl sv. Martin modlitbou přivolat takovou bouři, že od základů vyvrátila dosti masivní svatyni v Ambatiu, na kterou, dle slov tamního presbytera Marcella, nestačily síly jeho suity (*imbecilles clericos aut infirmos monachos*). PUTNA (2003, s. 135, pozn. 61) se na tuto scénu odvolává v komentáři údajně andělské asistence Martinovi při podobné akci v Leprosu. Při tom bere hagiografova slova ještě vážněji a zdůrazňuje, že právě pomoc andělů svědčí o tom, že Martin žádnou jinou podporu k dispozici neměl, a tedy o faktické toleranci ze strany úřadů. Není mi však zcela jasné, co má na mysli, když se odvolává na „zostřené protipohanské zákony z let 379 a 381“, které údajně nárok na pomoc vojska zakládaly (?), a odkazuje přitom zcela neurčitě na *Libanios, Pro templis* (sic!). Spor samotný byl nicméně už dříve veden specializovanými badateli, přičemž FONTAINE (1968, s. 744 s pozn. 1 a 781nn.) se mimo jiné právě na základě vylíčení údajně asistence shůry domníval, že Martina při jeho akcích civilní úřady i armáda podporovaly, zatímco FOWDEN (1978, s. 71, pozn. 7) zdůrazňoval potřebu obezřetnosti při vyvozování jakéhokoli závěru právě z této okolnosti a Fontainovu argumentaci prohlásil za nedostatečně podloženou důkazy.

³⁷ Tak se v 6. stol. jistě mohla odehrát dramatická scéna poblíže vesnice Plakómy v Lykii, kde zděšení vesničané odmítli pokáčet prastarý posvátný cypřiš, a tak se

Známy jsou i případy, kdy k tolerantnosti k pohanství vedly dotyčného kněze přímo sympatie přinejmenším k některým aspektům pohanství. Tak překvapil biskup maloasijského Ília Pégasios mladého prince Iuliana, v době, kdy se za vlády svého bratrance Constantia k pohanství ještě nehlásil, péčí o pohanské památky svého města, které prohlásil především za památky jeho slavné minulosti. Když později přijal post kněze v Iulianově konkurenční pohanské hierarchii, zdůvodňoval prý své dřívější „angažmá“ slovy, „aby zachránil sídla bohů, navlékl si ty hadry a sehrál roli bezbožníka jen na oko“.³⁸ To by z něj však, v případě, že by tomu tak opravdu bylo, činilo místo tolerantního křesťana spíše tajného pohana.

Obdobná motivace byla dříve přisuzována Synesiovi z Kyrény, zcela recentní bádání však tihne naopak k tomu vidět právě v něm tolerantního křesťana, který pohanem nikdy nebyl.³⁹ Pasáž, v níž si vymíní, že nebude nikoho přesvědčovat, aby opustil své přesvědčení, je hodna citace: „mohl bych být knězem ... ale nebudu domlouvat, a už vůbec ne přemlouvat, umožňuje každému ponechávat si své původní přesvědčení“.⁴⁰ A zmínky je hodna i domněnka, že Synesios sice nejspíš založil klášter v bývalém pohanském chrámu, ale zřejmě už opuštěném, a tedy bez jakéhokoli násilí.⁴¹

Velmi zajímavým fenoménem je hledání a nacházení azylu v křesťanských kostelech pohany. Prameny nás sice bohužel neinformují o motivaci dotyčných kněží k poskytnutí azylu, což je jistě škoda, vezmeme-li poněkud

toho musel ujmout archimandrita místního kláštera Níkoláos osobně, jak líčí *Vita Nicolai Sionitae* 15-18 [p. 12-15 Anrich]. A ačkoli jej o to prý vesničané sami žádali, nesmlčuje hagiograf ani to, že οὐ γὰρ ἐπέιθοντο πάντες, ὅτι τοιοῦτον ξύλον ἱερόν ὑπάρχοντα μέλλει κόπτεσθαι („ne všichni byli přesvědčeni, že takový posvátný kmen je třeba kácet“).

³⁸ IULIAN. *Epist.* 79: ὑπὲρ τοῦ σώσαι τῶν θεῶν τὰ ἔδη, τὰ ῥάκια ταῦτα περιεμπίσχετο καὶ τὴν ἀσεβείαν μέχρις ὀνόματος ὑπεκρίνατο.

³⁹ Stručné resumé podává PRCHLÍK 2011, s. 72.

⁴⁰ SYNES. CYREN. *Epist.* 105 [Hercher]: δυναίμην ἂν ἱεράσθαι ... εἰ μὴ διάσκων, ἀλλ' οὐδὲ μέντοι μεταδιδάσκων, μένειν δ' ἔων ἐπὶ τῆς προλήψεως.

⁴¹ Alespoň tak nacházím interpretovanou SYNES. CYREN. *Epist.* 126 fin. [Hercher] LENDERINGEM (2006, s. pozn. 1 k dopisu 126 a nepojmenovaný stručný nástin života Synesiova). Tolerantnost Synesiova však měla své hranice, jak o tom mimo jiné svědčí jedno z jeho explicitnějších vyjádření směrem ke křesťanským herezím, srv. SYNES. CYREN. *Epist.* 5 [Hercher]: ὑπὲρ εὐσεβείας ὁ δρόμος, ὑπὲρ ψυχῶν ἀγωμιστέον, μὴ τινας ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας συλήσωσιν, ὅπερ ἔθος ἤδη πεποιήνται („závodíme o ochranu zbožnosti, zápasíme za duše, aby nám z církve nějaké neuloupili, jak bylo dříve zvykem“).

cynicky v potaz fakt, že dotyčný kněz mohl v opačném případě snadno dosáhnout eliminace inkriminovaného stoupence tradičních kultů, aniž by byl sám touto eliminací přímo vinen.⁴² Možnou motivaci nicméně vidím dvojitou, s tím, že lehce preferuji považovat tento jev za známku úcty k právu azylu, jež kostely poskytovaly a jež si jejich kněží netroufali porušit, než přímo tolerantnosti k pohanům. V jednom případě nás však pramen o motivaci přece jenom informuje, a není to ani jedna z těchto dvou, zato je zřejmá. Zpráva je Augustinova a týká se Theodosia a situace po bitvě na řece Frigidu: „když synové jeho nepřátel (které sklátila válečná vichřice bez jeho rozkazu) hledali ochrany v církvi, ač ještě křesťany nebyli, museli se podle jeho vůle při této příležitosti stát křesťany; miloval je křesťanskou láskou, majetek jim ponechal a obmyslil je poctami“.⁴³

Předchozí zpráva nás současně posouvá k postavě, jejíž přítomnost v článku o křesťanské tolerantnosti jistě leckoho překvapí, zatímco Radomíra Malého překvapí naopak zpochybnění jejího místa v takovém článku, totiž mediolánského biskupa Ambrosia. Toho totiž jako proponenta okamžité tolerance dobový pramen opravdu líčí: „když tedy byl zahuben Eugenius i jeho nohsledi ... o nic neměl větší starost, než aby zakročil ve prospěch těch, které stihla žaloba. ... poté, co byl poslán Ioannes ... aby ochraňoval ty, kdo se utekli do kostela, zamířil do Aquileie i on sám, aby za ně prosil. Milosti pro

⁴² „Mediálně“ nejznámější je zřejmě případ Symmachův, který se po odstranění Maximovy uzurpace, během níž se panegyrikem na uzurpátora kompromitoval, ukryl v kostele a následně byl na přímluvu novatiánského biskupa Leontia Theodosiem pardonován (SOCRAT. SCHOL. V 14,4-9). Ještě zajímavější však je aféra z roku 371, kdy byl bývalý prokonsul Afriky Claudius Octavianus zachráněn bohužel nezejmenným sirmijským presbyterem, který byl za to ovšem sám vzápětí popraven, z čehož lze vyvodit, že přinejmenším jeho exekutoři mohli jeho pomoc prohlásit za odmítnutelnou (HIERON. Chron. 371d; zřejmě podrobnější AMM. MARC. XXIX 3,4 je bohužel textově poškozený). A opět „mediálně“ známý, ale zřejmě nepoužitelný je případ Eucherioův, tedy syna Stilichonova, který sice v pramenech z pohanství obviňován je (srv. výše pozn. 14), ale zřejmě neprávem. Od Zos. V 35,4 se navíc sice dovídáme, že císařovi lidé τούτων ... διὰ τὴν τοῦ τόπου τιμὴν εἴλασαν („z úcty k tomu místu jej nechali na pokoji“, překlad Antonína HARTMANNA, s. 222), o dalších zainteresovaných osobách však už nic.

⁴³ AVGVSTIN. *De civ. Dei* V 26: *inimicorum suorum filios, quos, non ipsius iussus, belli abstulerat impetus, etiam nondum Christianos ad ecclesiam confugientes, Christianos hac occasione fieri uoluit et Christiana caritate dilexit, nec priuauit rebus et auxit honoribus*. Překlad Julie NOVÁKOVÉ (s. 202).

ně dosáhl snadno“.⁴⁴ A je třeba uznat, že důvodem k podezření z eventuální zjištěnosti této jeho okamžité tolerantnosti jsou jen následné konverze samy o sobě, a nikoli opora v pramenech jako v případě Theodosiově. Naše další informace o této postavě však k žádné tolerantnosti nesměřují, ba naopak.⁴⁵ Zřejmě proto také marně hledám v Ambrosiově díle pasáže, kde by právě on sám, a nikoli za něj Radomír Malý, zdůrazňoval, že „pohanství je nutno omezovat, ale nikdy nesmí být sáhnuto ke krvavému pronásledování vyznavačů pohanských kultů nebo nekřesťanské filozofie“.⁴⁶

Výčet tolerantních (a jednoho netolerantního) představitelů církve může uzavřít biskup Daniel, jehož v první polovině 5. stol. zřejmě přiměla k tolerantnosti vůči pohanům svého města, Karrh, motivace ještě zcela jiného charakteru, a to úplatek.⁴⁷

Další případy bude lépe probrat z hlediska tolerovaných, a nikoli tolerujících. K takovým patří i snahy o záchranu některých obecně kulturně významných součástí pohanské kultické praxe. Tak se pokoušel *praefectus ur-*

⁴⁴ PAVLIN. *MEDIOL. Vit. S. Ambros. 31: extincto itaque Eugenio satellitibusque eius ... non illi alia cura maior fuit, quam ut pro iis interueniret quos reatus inuenerat. ... postea uero quam directus est Ioannes ... ad tuitionem eorum, qui ad ecclesiam confugerunt, etiam ipse Aquileiam perrexit precaturus pro eis. quibus facile uenia impetrata est.*

⁴⁵ Srv. DOLEŽAL 2007 [2009]. Jeho polemiku s běžně rozšířenou představou Ambrosia – šedé eminence Theodosiova dvora však považují za úspěšnou jen v tom smyslu, že oprávněně poukazuje na to, že dle našich informací vystupoval Ambrosius proti pohanům otevřeně, a tedy nikoli jako šedá eminence. Neoprávněně však zřejmě počítá s tím, že jsme o Ambrosiově protipohanské činnosti kompletně informováni. O tom však sám přesvědčen nejsem, a proto nevylučuji ani možnost, že o některých jeho krocích nemusíme být informováni právě proto, že je podnikal pokoutně, coby šedá eminence.

⁴⁶ Tak MALÝ 2001, s. 58. Nepomůže ani kontext této poznámky, ostatně stejně zkrslující jako poznámka sama: „zůstane nehynoucí zásluhou sv. Ambrože, že prosadil svou autoritou takový status quo. Ve svých dopisech císařům Gracianovi a Theodosiovi i ve svých spisech neustále zdůrazňuje, že ...“. Dvě pasáže v Ambrosiových dopisech, AMBROS. *Epist.* 61,7; 62,3-4, pouze potvrzují výše (s. 91n.) citovaná slova Paulinova, tedy že se Ambrosius přimlouval za shovívavost vůči Eugenioým stoupencům. Principiálně formulovaný požadavek však nenacházím nikde, natož neustále zdůrazňovaný.

⁴⁷ Je ovšem pravda, že obvinění tohoto odpůrce monofysitismu padlo v prostředí, které mu nebylo právě příznivé, totiž během Loupežnické synody v Efesu v roce 449, k čemuž srv. ACO II 1,3 p. 26 vers. 13-15.

bis Constantinopolitanae let 434-435 Leontios obnovit konání olympijských her,⁴⁸ byť se místo Olympie měly konat v Chalkédonu. Proti nebyl ani biskup Eulalios, ovšem archimandrita Hypatios ano, a ten měl k dispozici ve své době dosti spolehlivý přesvědčovací prostředek: tlupu mnichů. O jejich odporu se Leontios dověděl, což v jeho případě zcela postačilo k tomu, aby ze strachu z jejich násilí raději všechny své aktivity v tomto směru ukončil.⁴⁹

K podobně známé aféře došlo v Římě, kde se dokonce ještě za vlády císaře Procopia Anthemia slavila *Lupercalia*.⁵⁰ Sice už zřejmě ztratila svůj náboženský charakter, byla už ostatně slavena prostým lidem, a nikoli křesťanskými aristokraty,⁵¹ právě ti však o jejich zachování usilovali, zejména senátor Andromachus, jehož však pramen spíše než jako tolerantního křesťana líčí jako někoho, kdo zcela neopustil pohanské tradice své společnosti.⁵² Proti

⁴⁸ Celkem všeobecně je známo, že je v rámci svého tažení proti všemu pohan-skému zakázal v roce 393 Theodosius I., o čemž kupodivu nejsme informováni nějakým významným dobovým pramenem, ale pouze zmínkou pozdějšího kompilátora, srv. GEORG. CEDREN. *Hist. comp.* 326D-327A [I p. 573 Bekker]. ČEŠKŮV (1983, s. 120, pozn. 244) podiv nad tím, že hry, ačkoli dle LIBAN. *Orat.* X 36 už dávno předtím ztratily svůj náboženský obsah, byly evidentně větším trnem v oku, než s tradičními kulty mnohem méně svázané gladiátorské hry, které se doposud konaly, přestože je zákonem (totiž *Cod. Theod.* XV 12,1) zakázal Constantinus, je jistě oprávněný i právě vzhledem k tomu, že mu svým nezájmem vlastně dávají za pravdu i křesťanské prameny. I o tom, že Diův chrám následně shořel, jsme totiž informováni jen nedostatečně a poněkud obskurním pramenem, srv. *Scholia in Lucian. Rhetor. praecept.* 9, z něhož není ani jasné, zda chrám opravdu shořel vinou císaře Theodosia II., třebaže právě to tvrdí ZIEHEN (1939, s. 40), stejně jako je zmatečná poznámka, že teprve tehdy zanikly i hry samé.

⁴⁹ CALLINICVS *Vita Hypatii* 33. Politováníhodným prvkem aféry je, že neznáme náboženské přesvědčení Leontiovo, protože byl-li by pohan, bylo by jeho otevřené vystoupení zajímavým dokladem jeho značné důvěry v tolerantnost jeho křesťanského okolí.

⁵⁰ Srv. výše pozn. 22.

⁵¹ Srv. *Collect. Avell. Epist.* 100,16-17 a k tomu POMARÈS 1959, s. 33n.

⁵² Jeho proklamované křesťanství vyplývá z několika míst citovaného dopisu, ale znal i náboženský význam *Lupercaliū*, k obojímu srv. zejména *Collect. Avell. Epist.* 100,3: *se christianum uideri uelit et profiteatur et dicat, palam tamen publiceque praedicare non horreat, non refugiat, non pauescat ideo morbos gigni, quia daemonia non colantur et deo Februario non litetur?* („ačkoli chce, aby byl vnímán jako křesťan, prohlašuje to a tvrdí, přesto se nehrozí, neštítí a nestrachuje otevřeně a na veřejnosti hlásat, že nemoci vznikají proto, že nejsou uctíváni démoni a usmiřován bůh Februarius?“).

němu i dalšímu konání svátku však vystoupil papež Gelasius, ovšem je pravda, že nikoli coby pronásledovatel, ale z pozice autority uvnitř svého, tedy křesťanského společenství.⁵³

Zcela recentní je dojem Adelheid Hübner, že i po zákazu tradičních kultů se mohla konat, a tedy být tolerována eleusínská mystéria. Sám však tento dojem považují za neopodstatněný.⁵⁴

Další zprávy z pohledu tolerovaných pohanů počítají opět s motivací převážně zjištnou, byť někdy je pouze domyšlena. Když žádal na počátku 5. stol. biskup Gazy Porfyrios o zásah proti místnímu Marneiu, císař Arcadius nejprve váhal nejspíše z ekonomických důvodů.⁵⁵ Z Bérytu konce 5. stol. máme barvitá vyličení několika afér, v nichž figurují místní pohanští učitelé a studenti. Během jedné z nich mezi nimi byli odhaleni vlastníci magických knih, což vzbudilo mezi křesťany pozdvižení, které se někteří snažili mírnit v naději na jejich konverzi.⁵⁶ Na Sardinii se pohané dokázali na čas vymanit

⁵³ Srv. zejm. *Collect. Avell. Epist.* 100,30: *postremo, quod ad me pertinet, nullus baptizatus, nullus christianus hoc celebret et soli hoc pagani, quorum ritus est, exsequantur* („zkrátka, pokud jde o mě, ať to neslaví nikdo pokřtěný, žádný křesťan, ale ať to provádějí pouze pohané, jejichž obřad to je“).

⁵⁴ HÜBNER (2007, s. 156, pozn. 85) to připouští na základě EVAGR. SCHOL. *HE* I 11 fin.: *γελάσοι δὲ ἂν τις δικαίως ... τιμώμενον καὶ τὰ ἐν Ἐλευσίῳ μυστήρια, καθ' ἑνὸν ἐπαινετὰ ὅτι γε ἥλιος οὐχ ὀργῆ, ἀλλὰ τῷ σκοτῶ συνοικεῖν κατεκρίθησαν* („někdo by se právem mohl smát ... tomu, že slaví i eleusínská mystéria. Jsou chválena jen proto, že na ně slunce nevidí a jsou konána za tmy“, opravený překlad Josefa NOVÁKA, s. 17). V celé pasáži je však pohanských praktik a božstev vyjmenováno mnohem více, a to dokonce indikativy přítomnosti, přesto se mi však nezdá, že by měla zachycovat aktuální stav. Také je otázkou, k čemu vlastně ony indikativy přítomnosti vztáhnout, zda k líčené době – pasáž následuje po vyličení efeské Loupežnické synody z roku 449 – nebo k Euagriově současnosti, což by mi připadalo gramaticky případnější, ovšem historicky samozřejmě ještě méně akceptovatelné. Odumírání a konec mystérií koncem 4. stol. potvrzuje jak dobový pramen (EVNAP. *Vit. soph.* VII 3,2-5 [475-476 Didot]), tak interpretace archeologického materiálu (MYLONAS 1961, s. 186).

⁵⁵ Srv. PRCHLÍK (2011, s. 74 s pozn. 30). S návrhem, k němuž se hlásí i GRÉGOIRE – KUGENER (1930, s. LXVIII s pozn. 1), totiž vidět souvislost s *Cod. XVI* 10,18 právě na ochranu chrámových budov, nelze souhlasit, protože dotýčný zákon je Honoriov, zatímco soudobá legislativa Arcadiova tak tolerantní nebyla (jak bude vyloženo v příštím článku této série).

⁵⁶ Srv. ZACHAR. MYTILEN. *Vita Severi* p. 68-69 [POr II]: *Ne pouvant pas punir pour cause de zèle ceux que nous avions excités [au zèle], nous modérions la violence du mal dont ils se rendaient coupables, en leur disant qu'il nous fallait plutôt*

z christianizačního tlaku ze strany místních úřadů jakýmsi „nevšimným“, ovšem pouze než se do věci vložil papež Řehoř Veliký.⁵⁷ A v Alexandrii se poslední pohanský novoplatonik Olympiodóros během svých přednášek vůči křesťanství vymezoval, a dokonce se snažil tu zapůsobit na své křesťanské publikum ve smyslu tolerantnosti k tradičním božstvům, tu naopak křesťanství znevažovat. Pomýšlel-li však L. G. Westerink na příčiny, proč si to mohl dovolit, uvažoval o paralyzaci moci Konstantinopole v Egyptě monofysitskými spory a síle tradice pohanského myšlení ve filosofii, a naopak zatímní absenci tradice křesťanské.⁵⁸

Zmíněn ještě nebyl jeden typ zpráv, totiž o místech, kde se pohané cítili natolik bezpečně, že si troufali aktivně, či dokonce i násilně vystoupit proti křesťanům. Např. v roce 395 se obyvatelé Gazy a přilehlých pohanských vesnic nerozpakovali nově přicházejícího biskupa křesťanů Porfyria přivítat tím, že mu cestu zasypali bodláky a trním, lili na ni močůvku a zamořovali ji smrdutým dýmem.⁵⁹ V Africe, v byzacenské Colonii Suffectaně si pohané ještě na počátku 5. stol. dokonce troufli vyvolat pouliční bitku a zabít 60 křesťanů, protože jim byla zničena či ukradena socha Hercula. Aféra samozřejmě politováníhodná je nicméně tím zajímavější, že ilustruje, že shovívavý postup vůči pohanům stále ještě mohl být zásluhou místních úřadů obsazených právě jimi.⁶⁰ A atmosféru Běrytu konce 5. stol. dobře ilustruje jedna sice literární postava, ta však může být modelem, podle něhož je možné si případné podobné postavy historické dobře představit. V dialogu *Ammónios Zacharie z Mytilény* totiž vystupuje žák alexandrijského pohanského filosofa Ammónia, který sám lehce tíhl k pohanství a tyto své názory se nezdráhal prezentovat před svými křesťanskými spolužáky.⁶¹

convertir les âmes de ces gens à la crainte de Dieu, což je vzápětí doloženo autoritou *Ezech. 33,11* („Nemohouce kvůli horlivosti potrestat ty, které jsme (k horlivosti) podnítili, snižovali jsme nebezpečnost zla, jímž se zjevně provinili, a říkali jim, že musíme spíše obrátit duše těchto lidí k bohabojnosti“).

⁵⁷ Srv. PRCHLÍK 2011, s. 80, pozn. 44.

⁵⁸ Podrobnější výklad včetně citací příslušných míst v Olympiodórových spisech viz u WESTERINKA 1990, s. 331nn.

⁵⁹ MARC. DIACON. *Vit. S. Porphyr.* 17.

⁶⁰ Srv. AVGVSTIN. *Epist.* 50: *apud uos LX numero fratrum innocens effusus est sanguis, et si quis plures occidit, functus est laudibus, et in uestram curiam tenuit principatum* („nevinná krev bratrů v počtu šedesáti byla u vás prolita, a kdo jich zabil víc, je zahrnut chválou a ve vaší radě má vedoucí postavení“).

⁶¹ Srv. ZACHAR. MYTILEN. *Ammon. ΥΠΟΘΕΣΙΣ* [p. 81sq. Boissonade], kde autor vysvětluje, že dialog sepsal na žádost svých přátel, před nimiž se v Běrytu φοιτητής

Důkazem tolerantnosti křesťanského státu by se mohlo zdát i to, co prohlašují někteří moderní badatelé,⁶² totiž že bylo bez problémů možné publikovat silně protikřesťanská literární díla, jako dějepisná díla Eunapia ze Sard a Zósimo, z nichž jsou z prvního dochovány zlomky zařazené do excerpt Kónstantína Porfyrogenéta a druhé je dochováno vcelku, byť v jediném rukopise s dvěma lakunami, které jsou ovšem výsledkem až pozdější cenzury.⁶³ Naproti tomu počítá Josef Česka s tím, že „se každý autor, který by otevřeně odmítal pokonstantinovský vývoj ... vystavoval hrozícímu ne-li ještě trestnímu postihu, tedy zcela jistě úřednímu zákazu šíření svého díla“.⁶⁴ V tomto článku již není prostor rozebrat věc do detailů, ale v zásadě platí, že první pohled je výsledkem Cameronova výše⁶⁵ kritizovaného přístupu, zatímco druhý generalizací něčeho, co máme doloženo jen velmi troskovitě. Cameronův přístup však zaslouží výtku i proto, že v takových situacích často počítá s opakem jako doloženou věcí, což v tomto případě nepovažuji za oprávněné. Ve faktu, že obě zmíněná díla v jakési podobě období christianizovaného římského impéria přežila, relevantní indicii jeho tolerantnosti nevidím.

Jak je vidět, s tolerantním přístupem k sobě se pohané v christianizovaném římském imperiu setkat mohli a setkávali. Nebyl však výsledkem nějakého jednotného přístupu motivovaného křesťanstvím samotným, jak by se mohl domnívat čtenář knihy Radomíra Malého. Byl výsledkem víceméně náhodného setkání s takovým představitelem státu či církve, který jej uplatňoval z důvodů různých, leckdy zjištěných a jindy nezištěných, ale často motivovaných vlastně opakem uvědomělého respektování „základní náboženské svobody“ hlášeného Radomírem Malým,⁶⁶ tedy osobním vztahem k pohanské tradici, nízkou mírou náboženské exponovanosti nebo nepochopením křesťanské výlučnosti⁶⁷ a eventuálně i nutností nebo strachem. Je však třeba

τις Ἀμμωνίου ... ἠρέμα πρὸς ἑλληνισμὸν ἀποκλίνας („jakýsi žák Ammóniův ... klonící se mírně k pohanství“), který do Běrytu přijel studovat právo, neobával τὰς ἑλληνικὰς τοῦ διδασκάλου περὶ τοῦ κόσμου προτείνειν ἀντιθέσεις („vznášet pohanské námitky učitelovy o povaze světa“).

⁶² Např. CAMERON 1999, s. 118.

⁶³ Ke vzniku těchto lakun srv. PASCHOUD 2000, s. LXXXIX.

⁶⁴ ČESKA 2003, s. 43. Ani on není s tímto či podobným názorem osamocen.

⁶⁵ Srv. výše s. 86.

⁶⁶ Srv. výše s. 83.

⁶⁷ Tuto třetí motivaci považuji i za řešení věčné otázky Constantinova vztahu ke křesťanství a pohanství. Řešení, která nabízí LENSKI (2012, s. 354), tedy „reálná politika ve světě, kde měli pohané stále ještě dominantní zastoupení, nebo nějaká hlubší psychická rozpolcenost“, za uspokojivá nepovažuji.

také zdůraznit, že i násilí vůči pohanům, popsané v článku minulém, přestože do značné míry bylo naplňováním protipohanské legislativy, bylo stejně tak leckdy výsledkem třeba i náhodného setkání s takovým představitelem státu či církve, který takový přístup přijal za svůj.

Zcela na závěr je opět třeba korigovat mylný dojem, který by tento článek vinou omezeného prostoru mohl budít, totiž že limitem perzekuce posledních pohanů v christianizovaném římském imperiu byla pouze občasná tolerantnost pronásledovatelů. Další výrazné limity vidím dva, jednak odčerpání značného množství kapacit státu i církve na boj s herezemi, v nichž bylo spatřováno větší nebezpečí než v pohanství, a jednak (ne)možnost uplatňování protipohanské legislativy v podmínkách pozdněantického státu v praxi vymáhat. Tento druhý aspekt bude probrán později, v souvislosti právě s touto legislativou.

Bibliografie

Použité zkratky

ACO	<i>Acta conciliorum oecumenicorum</i> , ed. SCHWARTZ
FHG	MÜLLER, <i>Fragmenta historicorum Graecorum</i>
MANSI	MANSI, <i>Sacrorum conciliorum nova amplissima collectio</i>
MGH Epist.	<i>Monumenta Germaniae historica, Epistolae</i>
PG	MIGNE, <i>Patrologia Graeca</i>
PL	MIGNE, <i>Patrologia Latina</i>
PLRE	JONES – MARTINDALE – MORRIS, <i>The Prosopography of Later Roman Empire</i>
POr	GRAFFIN – NAU, <i>Patrologia Orientalis</i>

Použité české překlady

- AURELIUS AUGUSTINUS. *O Boží obci knih XXII*. Překlad Julie NOVÁKOVÁ. Praha: Karolinum 2007.
- EUSEBIOS Z KAISAREIE. *O životě zvěčnělého císaře Konstantina*. Překlad Magdalena KŘÍŽOVÁ. In CLAUSS, M. *Konstantin Veliký. Římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*. Praha: Vyšehrad 2005, s. 119-130.
- EVAGRIUS SCHOLASTICUS. *Církevní dějiny*. Překlad, úvod a poznámky Josef NOVÁK [= Devátá patristická čítanka]. Praha: ČKCh 1991.
- SOCRATES SCHOLASTICUS. *Církevní dějiny*, druhý díl. Překlad Josef NOVÁK [= Osmá patristická čítanka]. Praha: ČKCh 1990.
- ZOSIMOS. *Stesky posledního Římana*. Překlad Antonín HARTMANN. Praha: Odeon 1983.

Sekundární literatura

- BARNES, T. D. Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy. *Journal of Roman Studies*, 1995, 85, s. 135-147.
- BURIAN, J. *Zánik antiky*. Praha: SPN 1972.
- CAMERON, A. D. E. The Empress and the Poet: Paganism and Politics at the Court of Theodosius II. *Yale Classical Studies*, 1982, 27, s. 217-289.
- CAMERON, A. D. E. The Last Pagans of Rome. In *The Transformations of Urbs Roma in Late Antiquity* [= *Journal of Roman Archaeology*, Suppl. 33]. Portsmouth: RI 1999.
- CUMONT, F. *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra publiés avec une introduction critique*, tome premier. Bruxelles: Lamertin 1899.
- ČEŠKA, J. *Římský stát a katolická církev ve IV. století*. Brno: Univerzita J. E. Purkyně 1983.
- ČEŠKA, J. Konfrontace minulosti a přítomnosti v pozdněřímském dějepisectví: IV. Ammianus Marcellinus. *ZJKF – Auriga*, 2003, 45, s. 35-44.
- DEMOUGEOT, É. Sur les lois du 15 novembre 407. *Revue historique de droit français et étranger*, 4^{ème} sér., 1950, 28, s. 403-412.
- DEMOUGEOT, É. Saint Jérôme, les Oracles Sibyllins et Stilicon. *Revue des études anciennes*, 1952, 54, s. 83-92.
- DOLEŽAL, S. St Ambrose: A Champion of Orthodoxy or an éminence grise at the Imperial Court? *AUC – Graecolatina Pragensia*, 2007 [2009], 22, s. 155-165.
- FONTAINE, J. Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin*, tome II, commentaire (jusqu'à Vita 19) par Jacques FONTAINE. Paris: Cerf 1968.
- FOWDEN, G. Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A.D. 320-435. *Journal of Theological Studies*, 1978, 29, s. 53-78.
- GRÉGOIRE, H. – KUGENER, M.-A. Marc le Diacre, *Vie de Porphyre évêque de Gaza*, text établi, traduit et commenté par Hénri GRÉGOIRE et M.-A. KUGENER. Paris: Belles Lettres 1930.
- VON HAEHLING, R. Damascius und die heidnische Opposition im 5. Jahrhundert nach Christus. *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 1980, 23, s. 82-95.
- HOLUM, K. G. Pulcheria's Crusade and the Ideology of Imperial Victory. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 1977, 18, s. 153-172.
- HÜBNER, A. Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica, Kirchengeschichte*, erster Teilband, übersetzt und eingeleitet von Adelheid HÜBNER. Turnhout: Brepols 2007.

- JONKERS, E. J. Die Konzille und einige Formen alten Volksglaubens im fünften und sechsten Jahrhundert. *Vigiliae Christianae*, 1968, 22, s. 49-53.
- KAEGI, W. E. The Fifth-Century Twilight of Byzantine Paganism. *Classica et mediaevalia*, 1966, 27, s. 243-275.
- KALDELLIS, A. The Works and Days of Hesychios the Illoustrios of Miletos. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 2005, 45, s. 381-403.
- LENDERING, J. 2006. <http://www.livius.org/su-sz/synesium/synesium_cyrene.html>
- LENSKI, N. Constantinus. In *Životy císařů*. Vyd. A. A. BARRETT. Překlad Markéta BAUEROVÁ. Odborná úprava překladu Ivan PRCHLÍK. Praha: Academia 2012, s. 329-357.
- LIPPOLD, A. Theodosius II. In *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplbd. XIII. Stuttgart: Metzler 1973, sl. 961-1044.
- MALÝ, R. *Církevní dějiny*. Olomouc: Matice cyrilometodějská 2001.
- MANGANARO, G. Il contorniato erculeo di Anthemio. *Annali dell'Istituto di numismatica*, 1958-59, s. 5-6, 73-77.
- MÜLLER, C. *Fragmenta historicorum Graecorum*, volumen IV, collegit, disposuit, notis et prolegomenis illustravit Carolus MÜLLERUS. Paris: Didot 1868².
- MYLONAS, G. E. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton: Princeton University Press 1961.
- O'DONNELL, J. J. The Demise of Paganism. *Traditio*, 1979, 35, s. 45-88.
- O'MEARA, D. J. *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press 2003.
- PASCHOUD, F. Zosime, *Histoire nouvelle*, tome III 1^{re} partie (livre V), texte établi et traduit par François PASCHOUD. Paris: Belles Lettres 1986.
- PASCHOUD, F. Zosime, *Histoire nouvelle*, tome I (livres I et II), texte établi et traduit par François PASCHOUD, nouvelle édition. Paris: Belles Lettres 2000.
- POMARÈS, G. Gélase I^{er}, *Lettre contre les Lupercales et Dix-huit messes du Sacramentaire Léonien*, introduction, texte critique, traduction et notes de G. POMARÈS. Paris: Cerf 1959.
- PRCHLÍK, I. Anastasius or Justinian? To Whom Ascribe the Authorship of Cod. Iust. I 11,9? *AUC – Graecolatina Pragensia*, 2010, 23, s. 97-105.
- PRCHLÍK, I. Poslední pohané v christianizovaném římském imperiu: I, Základní fakta o násilí vůči nim. *ZJKF – Auriga*, 2011, 53, s. 66-84.
- PUTNA, M. C. Sulpicius Severus a jeho svatý Martin mezi antickou a středověkem. In Sulpicius Severus. *Život svatého Martina*. Překlad Pavel

- RYNEŠ, předmluva a komentář Martin C. PUTNA. Praha: Herrmann & synové 2003, s. 7-109.
- ROCHOW, I. Zu „heidnischen“ Bräuchen bei der Bevölkerung des Byzantinischen Reiches im 7. Jahrhundert, vor allem auf Grund der Bestimmungen des Trullanum. *Klio*, 1978, 60, s. 483-497.
- SALZMAN, M. R. The Evidence for the Conversion of the Roman Empire to Christianity in Book 16 of the Theodosian Code. *Historia*, 1993, 42, s. 362-378.
- SEECK, O. *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, fünfter Band. Berlin: Siemenroth 1913.
- STEIN, E. *Histoire de Bas-Empire*, tome II, *De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien (476-565 n. Chr.)*. Publié par Jean-Remy PALANQUE. Paris – Bruxelles – Amsterdam: Desclée de Brouwer 1949.
- TREADGOLD, W. T. *The Early Byzantine Historians*. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan 2010².
- WESTERINK, L. G. The Alexandrian Commentators and the Introductions to Their Commentaries. In *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*. Vyd. R. SORABJI. London: Duckworth – Ithaca: Cornell University Press 1990, s. 325-348.
- ZIEHEN, L. Olympia. In *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. XVIII. Stuttgart: Metzler 1939, sl. 1-71.

■ SUMMARY

The Last Pagans in Christianized Roman Empire: II, Limits of Persecution

After the basic facts concerning religious violence against the last pagans in the christianized Roman Empire, which went almost unreflected by Czech scholarly literature, were set forth in the first article of the series, here again, the limits to the persecution are displayed by laying forth examples of variously motivated practical toleration. At the same time, it is being shown that, contrary to what Radomír Malý in his book adduced in the first article takes for granted, any such display of tolerance could perhaps only rarely be seen as motivated by reasons stemming from the true inner Christianity of these practitioners of tolerance.