

Konfrontace minulosti a přítomnosti v pozdně- římském dějepisectví, V: Aurelius Augustinus a římské impérium

■ JAN BURIAN (Praha)

Aurelius Augustinus (354-430 po Kr.), významný církevní činitel a čelny představitel křesťanského myšlení, patří mezi osobnosti nadčasového významu. Doba, v níž žil, před něj stavěla závažné problémy, na něž reagoval celým svým dílem, které je dodnes výzvou badatelům nejrozmanitější orientace k rozvinutí maximálního úsilí o jeho co nejdělejší interpretaci.

Do Augustinova zájmového pole vstupovaly různorodé problémy věroučné, politické, filozofické, etické i historické: k nim patřila zvláště postupující christianizace pozdněřímské společnosti latinského Západu, boj se stále přežívajícím pohanstvím, formování vztahu mezi státní a církevní mocí, úsilí o zachování jednoty církve, prohlubující se zápas s herezemi a v neposlední řadě potřeba vysvětlit sobě, ale především široké věřící i nevěřící veřejnosti příčiny silícího tlaku barbarského světa, prolínajícího stále výrazněji nejen na území impéria, ale i do jeho správních a vojenských struktur.

Analýza těchto jevů vyžadovala komplexní přístup, chceme-li použít moderní terminologie, neboť jejich vzájemné propojení znesnadňovalo možnost vypreparovat izolovaný fenomén a nalézt jeho jedinečné řešení. Problémy, na něž Augustinus svými spisy reagoval, posuzoval pochopitelně prizmatem své současnosti, jíž mu bylo pozdní římské impérium, v jehož čele sice – s výjimkou Juliana Apostaty – stáli křesťanští císaři (*imperium Christianum*), v němž však náboženské a věroučné spory neztrácely na svém ostří, v němž sama katolická církev byla i nadále nucena hledat prostředky k posílení své moci a v němž se v nevídaném rozsahu projevila neschopnost (západo)římského státu účinně vzdorovat síle barbarského světa.

Tragédie Říma r. 410 po Kr. vedla ve svých důsledcích k zosílení vztahu mezi křesťany a pohany svalujícími na sebe vzájemně vinu za vývoj událostí. Právě tato situace se Augustinovi stala podnětem, aby vyjádřil svůj pohled na charakter soudobé katastrofy, jíž však na rozdíl od mnoha současníků nepři-

pisoval ani extrémní rozsah, ani nebývalou míru krutosti. Své názory na podstatu, hybnou sílu, směr a formy světodějného vývoje zformuloval ve spise *De civitate Dei* na základě dokonalé znalosti biblických spisů i solidního zvládnutí klíčových údobí římské historie. Třebaže zde Augustinus pracuje s relativně širokým historickým materiálem, není jeho cílem vytvářet historický obraz minulosti. Celou svou bytostí je Augustinus teolog, který v dějinách lidstva spatřuje uskutečňování Božího plánu a z lidského hlediska trvalé hledání spásy, jež je Božím záměrem lidem nabízena. Augustinus neponechává nikoho na pochybách, že výklad historie je u něho podmíněn teologickým hlediskem, jež je nadřazeno pouhému tlumočení faktů.

Augustinovým cílem tedy nebyl faktograficky nově pojatý přehled vývoje a současného stavu lidské společnosti, ale jejich teologická interpretace s akcentem na perspektivní nastolení Boží obce jako osvobozujícího závěru dějinného procesu. Tento zájem přiváděl Augustina – řečeno v zjednodušené podobě – ke třem zásadním otázkám:

- a) Jsou-li dějiny realizací konkrétního Božího záměru, jaký prostor je dán svobodné vůli jedince podílet se aktivně na utváření osudů lidstva?
- b) Jakým směrem a s jakým cílem se rozvíjel chod světové historie od nejstarších počátků po Augustinovu současnost, po dobu pozdního římského impéria?
- c) Jaké důvody vedly pravého Boha k tomu, že se tvůrci vrcholné pozemské moci stali právě Římané, a jakým způsobem sami podkopávali její základy?

a) Augustinova odpověď na první problémový okruh je jednoznačná: Světská moc a její osudy jsou v rukou Božích, přičemž Boží rozhodnutí jsou výrazem jeho prozřetelnosti (*providentia* – 5, 11), předzvěděním všeho, co se stane / má stát (*praescientia* – 5, 9), a součástí záměru, jak se to má stát (*iudicium Dei* – 4, 33).

Bůh sám uděluje pozemská království dobrým i zlým. „Nečiní to však slepě a tak říkájíc nahodile, neboť je Bohem, a ne náhodou, nýbrž podle řádu věcí i časů nám skrytého a jemu dokonale známého; leč tomu časovému řádu není jako sluha poddán, naopak sám jej řídí jako pán a rozvrstevuje jako správce“ (4, 33).

Je-li tedy moc svěřována bez rozdílu lidem „dobrým i zlým“, záleží jen na lidech samých, jakým způsobem s ní budou zacházet, na jejich svobodném rozhodnutí, zda se stanou dobrovolným nástrojem Boží vůle, nebo se ke své záhubě postaví proti ní. Jako vynikající znalec Starého i Nového zákona by mohl Augustinus citovat řadu dokladů o zneužití Boží důvěry lidstvem. Z obecně historického hlediska však klade důraz na dva nejvýraznější příklady – na osudy Židů a římské říše.

Židé vstoupili do světového dění původně jako jediní ctitelé pravého Boha a dostávalo se jim i jeho podpory, pokud „setrvali v pravém náboženství: A kdyby bývali proti pravému Bohu nezhršeli tím, že odpadli k cizím bohům i modlám svedeni bezbožnou zvědavostí jako magickým kouzlem a posléze tím, že zabili Krista, byli by zůstali ve svém království. ... A jsou-li nyní rozptýleni téměř po všech zemích a národech, v tom se jeví prozřetelnost toho jediného pravého Boha“ (4, 34; srv. 5, 18).

b) Tragické předurčení Židů se naplnilo z rukou Římanů, jejichž osudy se staly z pochopitelných důvodů významnou součástí Augustinových úvah. Římský stát představuje podle jeho názoru závěrečný článek v sérii čtyř mocných říší, tvořících ve starém věku osu světového vývoje. Tuto představu si Augustinus zřejmě odvodil z výkladu starozákonní knihy Daniel (Dan. 7,2 nn.), kde jsou v proslulém Danielově vidění tyto říše symbolizovány čtyřmi nadpřirozenými obludami. Vizionářský pohled na vývoj lidstva prolíná i snem, který měl král Nabukadnesar a jehož výklad mu Daniel poskytl (Dan. 2,1 nn.).

Knihy Daniel vznikla v helénistické době, nejspíše za vlády seleukovského krále Antiocha IV. (175-164? př. Kr.), avšak opírala se i o některé starší prvky. Představa symbolizující vývoj světa jako cyklus čtyř epoch, resp. království, vyplývala z dobového přesvědčení, že v rámci tohoto cyklu dochází k jejich postupnému zániku a za účasti Boha nebes (Dan. 2,44), Věkovitého či Nejvyššího (Dan. 7,9; 7,18), popř. Syna člověka (Dan. 7,13-14) bude konečně nastoleno nové nebeské království. Je pravděpodobné, že se apokalyptická vize zániku zdánlivě neotřesitelných říší a prosazení vlády „lidu svatých Nejvyššího“ (Dan. 7,18) vytvářela právě v době, kdy byli Židé za vlády Antiocha IV. nuceni čelit soustředěnému politickému a zejména náboženskému tlaku panovníka, pro něhož byla násilná helénizace Židů prostředkem k upevnění svých vlastních pozic. Bylo tudíž nasnadě ztotožňovat poslední z řady oblud – netvora se železnými zuby a měděnými drápy (Dan. 7,19) – se syrskou říší Antiocha IV.

Názor o střídání čtyř světových říší jako chronologického základu vývoje starého věku lze nalézt i v prvních latinsky psaných světových dějinách. Jejich autorem byl Pompeius Trogus, působící v době Augustově. Ve své době stál pod vlivem helénistického historika Theopompa a ve svém díle nazvaném *Filippské dějiny* (*Historiae Philippicae*) se snažil ukázat, že vyvrcholením historie – v pozitivním smyslu – je jím obdivovaná makedonská říše. Její předchůdkyní bylo království asyrské, médské a perské; k Římu Trogus zaujímal rezervované stanovisko a jeho sympatie patřily zejména makedonskému králi Filipovi II.

Teorie o postupném střídání čtyř světových říší se stala pro Aurelia Augustina příležitostí, aby na základě ztotožnění poslední říše s římským impé-

riem včlenil římský stát do předurčené vývojové linie. Augustinus žil pochopitelně ve zcela jiném prostředí, nežli byla doba, do které se klade vznik Danielovy knihy, jejímž svědectvím se snažil posílit svůj pohled do budoucna. Okolnosti provázající v Danielově vizi smrt čtvrté nestvůry spojuje Augustinus s předpovědí posledního soudu:

„Daniel prorokuje o tomto posledním soudu tak, že rovněž předpovídá, že dříve přijde Antikrist, a vede svoje líčení až do věčného kralování svatých. Když byl totiž v prorockém vidění spatřil čtyři šelmy, které znamenaly čtvero království, a jak bylo čtvrté přemoženo jakýmsi králem, v němž poznáváme Antikrista, a pak po nich nastalo království Syna člověka, praví: ...

Ty čtyři říše někteří vyložili jako říši asyrskou, perskou, makedonskou a římskou. Kdo chce vědět, zda to učinili právem, ať si přečte výklad Daniele od staršího Jeronýma, sepsaný dosti odborně a svědomitě. Že však církev bude muset snášet, třeba jen na krátko, Antikristovu krutovládu, dokud neobdrží svatí na posledním Božím soudě věčné království – o tom nemůže pochybovat ani ten, kdo si toto místo přečte třeba klímaje“ (20, 23).

Ztotožnění čtvrté obludy s římskou říší, vědomí nutnosti přechodného vítězství Antikrista, jeho svržení a následné nastolení království Syna člověka v duchu návaznosti knihy Daniel na Janovu Apokalypsu – jevy, zapadající organicky do Augustinovy dějinné teologie – naznačují i Augustinův vztah k římskému impériu jakožto státnímu útvaru uzavírajícímu vývojovou řadu vůdčích starověkých říší. Augustinus se však nespokojil s obecným včleněním Říma do celkového dějinného rámce, ale zkoumal i jeho vnitřní vývoj, poznamenaný působením rozkladných prvků již v jeho vrcholné fázi.

c) Místo předurčené římskému státu na cestě lidstva k Boží obci je výjimečné již tím, že na jeho území došlo ke zrození Krista, k prvotnímu šíření křesťanství, vzniku církve a k vítězství křesťanů nad pohanskými božstvy (démony). Kristovým narozením se z Augustinova hlediska stala římská historie součástí jak předkřesťanské, tak i křesťanské epochy. Dlouhotrvající předkřesťanské období chápe Augustinus v duchu biblické interpretace jako dobu příprav na Kristův příchod. Z hlediska dnes běžné periodizace římských dějin se předmětem soustředěné Augustinovy pozornosti stává epocha republiky, která po překonání krize posledního století své existence vyústila v negaci své ústavy a v nastolení císařství.

Hybnou silou římských úspěchů byly dle Augustina výhradně morální vlastnosti Římanů, jinými slovy jejich intuitivní schopnost přiblížit se Božímu záměru a v určité míře se stát i jeho uskutečňovateli. Podobně jako v případě Říma jsou Augustinova kritéria při hodnocení jednotlivců i celých národů (států) ve svém základě nábožensko-etická a ve své aplikaci teologická.

„Slíbil jsem také ukázat,“ vyjadřuje svůj záměr Augustinus, „proč a pro které přednosti Římanů napomáhal k vzrůstu říše pravý Bůh, který má v moci všechna království, kterak jim v ničem nepomohli jejich domnělí bozi a kterak jim spíše klamem a úskoky uškodili“ (4, 3; srv. 5, 12).

K vlastnostem, které vedly Římany kladným směrem vpřed, řadí Augustinus jejich touhu po slávě (*amor laudis* – 5, 13) a čestně nabývané bohatství. „Tuto slávu milovali nejevroucněji, pro ni chtěli žít, pro ni neváhali život položit“ (5, 12). Zvláště v raném období republiky se u nich projevila touha po svobodě, která je vedla ke svržení království a k boji o vyrovnání společenských rozdílů. Nezbytnou podmínkou rozmachu Říma byl i smysl Římanů pro spravedlnost, jehož ztráta vede k degeneraci jakékoliv pospolitosti: „Odstraníme-li spravedlnost, co zůstane z vlád, ne-li velké loupežnické organizace? Vždyť ani lupičské sdružení není nic jiného nežli stát v malém. Banda se skládá z lidí, řídí se rozkazy náčelníka, je vázána společenskou smlouvou, kořist si rozděluje podle zákona dohody. Jakmile se tato spřež, přibírajíc vyvrhele, rozmůže natolik, že ovládne území, založí sídlo, obsadí obce a podmaní si národy, tu se na ni hodí ještě zřejměji jméno stát (*regnum*)“ (4, 4).

Ústřední postavení mezi vlastnostmi, jimž Řím vděčí za světovládu, je však především ctnost – všeobsáhlá *virtus* (popř. *virtutes, mores*), dobře známá z propracovaného pojetí z děl pohanských autorů působících na sklonku republiky a na počátku císařství. Augustinus pojem ctnosti blíže nespecifikuje, ze souvislosti je však zřejmé, že se jeho pojetí blíží hledisku vzpomínaných římských autorů. Vedle ctnosti uznává Augustinus jako pozitivní složku římského charakteru smysl pro čest (*honor*), který působil na Římany v tom směru, že dávali zájmům celku přednost před zájmy osobními.

Augustinův kladný vztah a svým způsobem obdiv k starořímské *virtus* je však omezen několika faktory. Nelze samozřejmě mluvit o ctnosti u člověka nemorálního, i když se může prokázat mocenskými či jinými úspěchy: „Takováto je správná cesta dosáhnout cti, slávy a moci prostřednictvím ctnosti, nikoli úskočným patolízalstvím. Těch hodnot si přeje přeje člověk rádný stejně jako ničema; leč onen, totiž rádný, o ně usiluje cestou pravou. Tou cestou je ctnost, jež jaksi usiluje o cíl, tj. dosažení slávy, cti a moci“ (5, 12).

Rozhodně však Augustinus vystupuje proti zbožštění, jehož se u Římanů dostalo Ctnosti a Cti: „Jak bylo toto přesvědčení u Římanů zakořeněno, ukazují i jejich božské svatyně, které stály vedle sebe, totiž svatyně Ctnosti a Cti. Oni totiž pokládají tyto Boží dary za božstvo... Tedy ctnost nemá jít za slávou a ctí a mocí, kterých si řádní mužové přáli a kterých hleděli dojíti čestnými prostředky, nýbrž ony mají jít za ctností. Vždyť ctnost ani není pravou, nesměruje-li k tomu cíli, v němž je dobro člověka“ (tamtéž).

Vědomí, že ctnost a čest jsou darem křesťanského Boha – Římanům vlastně jen propůjčeným – vytváří zásadní předěl, jimž je pohanská *virtus Romana*

oddělena od křesťanského pojetí. Ctnostný nemůže být člověk špatný, avšak skutečně ctnostným může být jen křesťan: „Avšak všem skutečně zbožným duším je známo, že bez pravé zbožnosti, tj. bez pravého uctívání pravého Boha, nemůže mít nikdo pravou ctnost a že není pravou ctností, slouží-li lidské slávě; že však ti, kteří nejsou příslušníky věčné obce, dávají pozemské obci větší užitek, mají-li ctnost alespoň tuto, než nemají-li ani ji. Jestliže však lidé obdařeni pravou zbožností a dobře žijící dovedou spravovat národy, tu není pro lidskou společnost většího štěstí, než mají-li z Boží milosti moc oni“ (5, 19).

I ve svém římském pojetí je *virtus* a systém morálních hodnot z ní odvozený z pohanských výtvorů nejbližší křesťanské etice. Za uplatnění ctnosti jako principu svého jednání se Římanům z rozhodnutí pravého Boha dostalo časné odměny: pozemské slávy ze světové říše. Svou ctností „jakoby pravou cestou vystoupili k hodnostem, moci a slávě, těšili se účt takměř u všech národů, mnoha národům dali zákony své říše a dnes jsou skoro ve všech národech slavní svým písemnictvím a svými dějinami“ (5, 15).

Ve svém obdivu k římské ctnosti – a říši – dochází Augustinus až k jejich uznání za možné vzory pro křesťany, hledající cestu k Boží obci: „Proto byla skrze římskou říši, tak rozlehlou a tak dlouho trvající, slavnou a vynikající ctnostmi takových velkých hrdinů, jednak dána jim vytožená odměna za jejich snahu, jednak nám byly postaveny před oči potřebné povzbudivé vzory; to proto, abychom pocítili stud, nevytrváme-li pro přeslavnou Boží obec ve ctnostech – jimž jsou alespoň nějak podobny ctnosti jejich, ve kterých vytrvali pro slávu obce pozemské – a abychom se pyšně nevynášeli, vytrváme-li“ (5, 18).

Vrcholnou dobou římských dějin a triumfálním rozkvětem ctnosti i všech složek starořímské morálky bylo pro Augustina údobí mezi druhou a třetí punskou válkou. V tomto mezidobí byla vnějším projevem římské velikosti morální jednota Římanů, podmíněná do značné míry obavami z trvající hrozby ze strany Kartága. Definitivní porážka Kartága ve třetí punské válce však tyto obavy odstranila a přinesla morálnímu stavu Římanů katastrofální následky. Touha po moci uvnitř státu i v zahraničí nabyla nevídaných rozměrů; hromadění majetku bez zřetele na způsob jeho nabývání, přepych a požitkářství se staly cílem většiny římského národa, zvláště však jeho vojensko-politické elity.

Úpadek mravů, rozvíjející se jako jeden z hlavních následků přeměny Říma ve světovládné impérium, vedl k vnitřnímu rozkladu římské republiky. Je příznačné, že historický obraz příčin a průběhu tohoto procesu nalezl Augustinus v díle známého římského dějepisce Gaia Sallustia Crispa, zejména v jeho *Historiích* a *Catilinově spiknutí*, v nichž je podán působivý obraz morálního rozvratu římské společnosti koncem republiky.

„Omezím se tedy a budu se dovolávat jenom Sallustia,“ uvádí Augustinus (2, 18). ... „Připomenu, kterak byl národ římský v době mezi druhou a třetí válkou s Kartágem dokonale ukázněný a zcela svorný a usoudiv, že příčinou tohoto chování nebyla láska ke spravedlnosti, nýbrž strach, že za trvání Kartága není mír spolehlivý, ... připojil též Sallustius slova: »Leč nemravnost, chamtivost a stranictví i ostatní neřesti, jaké za blahobytu obvykle vznikají, vzrostly v nejvyšší míře po pádu Kartága«, abychom pochopili, že vznikaly a rostly už předtím.“

Situaci v Římě, jež se vytvářela po porážce Kartága, věnuje Augustinus značnou pozornost a soustřeďuje se na její dvě nejvýraznější složky: na mravní rozklad římské společnosti a na občanské války jako na jeho důsledek, ale současně i činitel, který všeobecný rozvrat dále prohluboval. Augustinovy další výklady prozrazují mimo vši pochybnost, jak silně na něj Sallustius působil nejen svým pojetím látky, ale i výběrem faktů a způsobem jejich výkladu.

„Vidíš však,“ vyvozuje Augustinus, „že každý pozorný čtenář snadno nahlédne, jak hluboko klesla ta obec do bahna největší mravní zkázy před příchodem našeho nebeského Krále: Nejsou to moje slova, ale řekli mi to dávno před příchodem Kristovým jejich spisovatelé, z jejichž knih jsme se tomu za školné naučili: hle, římský stát z nejkrásnějšího a nejlepšího se stal poněkud nejhorším a nejničemnějším! Hle, před příchodem Kristovým, po zničení Kartága »starobylé mravy ne už poněkud jako dříve, ale jako vodopád klesaly a mládež propadla rozmařilosti a lakotě«“ (2, 19).

Kromě mravního rozvratu byl úpadek Říma v Augustinově povědomí poznamenán krvavým bojem o moc mezi samotnými římskými občany. Do popředí mu vystupují buřiči, kteří uvrhli římský stát do záhuby, na prvním místě bratři Gracchové, „kteří rozbouřili všechno vzpourami“, a dále vlastní strůjci bratrovražedných bojů L. Cornelius Sulla a jeho spojenci L. Marcius Philippus a Cn. Papirius Carbo: ti neváhali sáhnout „dokonce k občanským válkám, započatým zcela bezprávně, vedeným surově a zakončeným ještě surověji, a kterými zcela pohrdl sám Sulla, nad jehož povahou a činy trne každý, jak o nich čte u Sallustia i jiných dějepisců“ (2, 22).

Skutečnost občanských válek přivádí Augustina k osobnosti C. Maria, který se podobně jako Sulla těšil ochraně démonů (2, 24). Právě oni Mariovi, „člověku neznámému a neurozenému, krvavému původci i vůdci občanských válek dopomohli k tomu, aby se stal sedmkrát konzulem a aby za svého sedmého konzulátu zemřel stářím, aniž padl do rukou Sullovi, který se už měl stát vítězem“ (2, 23).

Krise, kterou Řím prožíval na konci republiky, měla v Augustinově interpretaci nejen aspekt morální, ale i náboženský. Průběhem událostí byla totiž podle něj vyvrácena pověra, že za svůj rozmach vděčí římský stát pohanským

božstvům. Démoni sice projevili ochotu podporovat některé jednotlivce, ale osudy národa / státu jim byly lhostejné:

„Když římský stát hynul mravní zchátralostí, jejich bozi nehnuli ani prstem, aby jeho mravy vedli nebo zvedli, a tak jej vyrvali zkáze: dokonce k jeho mravní zkaženosti a prohnulosti přispívali, aby jej v zkázu uvrhli. Ať nepředstírají mravnost, že prý odešli, uražení nepravostmi občanů“ (2, 23).

Krizové události, popisované působivě Sallustiem, ztotožňoval Augustinus s faktickým zánikem římského pohanského státu; v tomto ohledu se dovolával i svědectví Ciceronova:

„Když byl tedy římský stát v tom stavu, jak jej líčí Sallustius, nebyl už nejhorším a nejzkaženějším, jak sám píše, ale podle důkazu v rozpravě o státě, konané tehdejšími významnými státníky, nebylo ho vůbec. Tak soudí i sám Cicero, a to nikoli ústy Scipiona nebo někoho jiného, ale svým vlastním jménem...“ (2, 21).

Se zřetelnými výhradami přiznává Augustinus císaři Augustovi zásluhu, že ze zoufalé situace našel východisko. Na sklonku republiky docházelo v Římě k pohromám „až po císaře Augusta, který – jak se zdá – všemi prostředky vyrval Římanům z rukou svobodu, která beztoho už neměla ani u nich popularity, nýbrž vedla k rozbrojům a zániku a vůbec už byla chabá a beze sil, až on všechno podřídil moci královské a tak říkajíc vzkřísil a omladil stát, téměř zhroucený chorobou stáří“ (3, 21).

Skutečné východisko však lidem nabízí narození Kristovo, které je výzvou Římanům, aby zavrhl kult démonů a stali se zbožnými ctiteli Krista (2, 29).

Ve srovnání s historií republiky stojí „římská“ *tempora Christiana* paradoxně do jisté míry stranou Augustinovy pozornosti. Hlubší myšlenkový dosah z hlediska Augustinovy teologie dějin má především autorova interpretace zdroje a poslání moci pozdněantických křesťanských císařů a charakteru barbarských vpádů na římské území.

Zosobněním ideálního křesťanského panovníka je Augustinovi Constantinus I. spolu s Theodosiem I., kteří nejvýrazněji ze soudobých představitelů státní moci zapůsobili na tehdejší vývoj křesťanství (5, 25-26). Výkladu věnovanému oběma vládcům předeseílá Augustinus úvahu, v čem je třeba hledat zdroj jejich panovnické blaženosti (*felicitas* – 5, 24). Je si vědom, že křesťanský ideál se tu v mnoha svých složkách překrývá s pohanským pojetím dobrého / nejlepšího císaře. Křesťané však nazývají své vládcy šťastnými či blaženými jen tehdy, „když vládou spravedlivě, když se nevypínají, vychvaluje-li je kdo až do nebes, nebo plazí-li se před nimi v prachu, a když nezapomínají, že jsou lidmi; když svou moc stavějí do služeb Boží velebnosti, aby se jeho úcta co nejvíce rozšířila; když milují více ono království, v němž se nemusí obávat spoluvládců; když hodně pomalu trestají a ochotně odpouštějí; když také trestní pravomoci užívají pro nutnou správu a ochranu státu, ne pro uko-

jení zášti k osobním nepřátelům; ... když je jim milejší vláda nad špatnými žádostmi než nad nevím jakými národy, a když to všechno činí ne z horlivosti o lichou slávu, ale z lásky k věčné blaženosti; a když neustávají za svoje hříchy obětovat pravému svému Bohu žertvu pokory, milosrdenství a modlitby. Takové křesťanské panovníky nazýváme blaženými, nyní v očekávání, později ve skutečnosti, jakmile přijde to, po čem toužíme“ (5, 24).

Hlavní zdroj vznešenosti a velikosti křesťanských panovníků hledá Augustinus v tom, že moc, svěřenou jim pravým Bohem (srv. 5, 21), postavili z vlastního přesvědčení do jeho služeb, a stali se tak dobrovolnými a uvědomělými spoluvůrci jeho záměrů. Samozřejmě podmínkou k zaujetí tohoto postoje bylo nejen důsledné zavržení kultu démonů a v pozdněantickém prostředí i rozvíjejících se heretických hnutí, ale i jejich potírání s aktivním využitím prostředků státní moci. Augustinův ideální císař se tak stává prototypem panovníka křesťanské epochy, vládcem z Boží milosti (*Dei gratia*), respektujícím zájmy církve, jehož obraz byl po dlouhá staletí stavěn před oči evropským světským mocnárům.

Není třeba znovu zdůrazňovat, že osudy Říma počátkem 5. stol. po Kr. podnítily Augustina k tomu, aby svým spisem *O Boží obci* vyvrátil i rozšířené tvrzení, že vpád Gótů do Města zavinilo křesťanství, když svým vítězstvím zbavilo Římány ochrany pohanských božstev bez toho, že by jim získalo u pravého Boha potřebnou záštitu.

Ve své polemice proti výpadům ze strany pohanů argumentuje Augustinus tvrzením, že pohanští démoni nikdy Římu skutečně nepomohli, jednak proto, že toho ani nebyli schopni, jednak že to neměli v úmyslu. Svědčí o tom řada pohrom, které na lidstvo dopadaly v celé předkřesťanské epoše, tedy za „nadvlády“ démonů, jev, který měl ve svých *Dějinách proti pohanům* systematicky dokumentovat hispánský presbyter Paulus Orosius.

Augustinův teologický pohled na současnost staví do nového světla i vpád Gótů do Věčného města:

„Tedy všechno ničení, vraždění, loupení, žhářství a násilnictví, k němuž došlo při onom posledním římském neštěstí, plynulo z válečné zvyklosti; zato co se událo podle nového mravu, když způsobem nevidaným zběsilí barbari se ukázali tak mírnými, že vybrali nejprostornější baziliky a určili je pro lid, jehož chtěli ušetřit, aby v nich nikdo nebyl skolen, aby z nich nikdo nebyl odvléčen, aby do nich milosrdní nepřátelé vodili řadu lidí k osvobození, aby z nich ani ukrutní nepřátelé neodvedli nikoho do zajetí, – kdo nevidí, že to musí být přičteno Kristovu jménu a křesťanské době, je slepý... Je nemožno, aby to rozumný člověk vyvozoval z barbarské divokosti“ (1, 7).

Alarichovi Góti, poznamenání ariánskou formou křesťanství, se tak i v očích Augustinových stali dokladem humánnějšího vztahu barbarských nájezdníků k podmaněnému obyvatelstvu. Náhled shledávající v jednání vítězných

barbarů jistě kladné rysy mohl utvrzovat Augustina v optimistické vizi vývoje, směřujícího přes všechny negativní peripetie v souhlase s Boží vůlí od velkých pohanských říší přes *tempora Christiana* k Boží obci.

Jak lze tedy závěrem charakterizovat Augustinův postoj k římskému impériu a v čem se ve své době stala přínosem Augustinova teologie dějin?

Vlastní Augustinovy výroky věnované této tematice podávají ve svém úhrnu přesvědčivé svědectví, že Augustinus zaujímal k římské říši jako ke světovládné mocnosti kritický, avšak v žádném případě jednoznačně odmítavý postoj. Vycházel z přesvědčení o nezbytné existenci státní moci, kterou musí každý křesťan respektovat, i z historické zkušenosti, že pozdněantický stát při všech svých problematických stránkách poskytuje svým obyvatelům – včetně křesťanů – v zásadě příznivé životní podmínky.

„Co záleží na tom, pod čí vládou žije smrtelný člověk, nenutí-li ho vládcové k bezbožným a nespravedlivým skutkům? Či vskutku Římané těm národům, které podmanili a kterým dali svoje zákony, v něčem uškodili mimo to, že se to stalo za cenu ohromného válečného krveprolití? Kdyby se to bylo stalo po dobrém, stalo by se totéž lepší cestou... Vždyť i Římané žili pod svými zákony, které dali ostatním“ (5, 17).

Jako všechny lidské výtvořiny je pro Augustina i římské panství předurčeno k zániku. Je však příznačné, že při všech svých dobově podmíněných zkušenostech si ani v náznaku nepřipouštěl, že se sám stal svědkem závěrečných desetiletí jeho vývoje a vleklého konce.

Augustinovo do budoucna zaměřené myšlení a úvahy byly ovládnuty vizí nastolení Boží obce. Apokalyptická porážka Satana dá světu možnost stát se skutečnou obcí svatých:

„Obec svatých je věčná; v ní se nikdo nerodí, protože nikdo v ní neumírá; v ní je pravá a úplná blaženost, ne bohyň, ale dar Boží; v ní máme záruku víry, dokud putující vzdycháme po její kráse; tam nevzchází slunce na dobré i zlé, ale slunce spravedlnosti ochraňuje toliko dobré; tam nebude usilovného obohacování státní pokladny omezením soukromého vlastnictví, neboť tam bude společný poklad pravdy“ (5, 16).

Tato vize vrcholné křesťanské pospolitosti zřetelně ukazuje, že Augustinus neshledával možnost ztotožnit ji s některou existující státní institucí. Boží obcí mu nebylo ani římské impérium (5, 15), ani soudobá církev. V ní samé spatřoval jistý předobraz očekávané Boží obce a u některých jednotlivců viděl možnost považovat je za příslušníky této obce.

Je příznačné, že si Augustinus otázku, kdy k nastolení Boží obce má / může dojít, vlastně neklade. V jeho teologii dějin časový faktor nehraje ve své absolutní a lidskými prostředky a měřítky postižitelné hodnotě závažnější roli, a nemá tedy ani funkci prisuzovanou mu „běžnými“ historiky: je-li světový

vývojový proces určován Božím záměrem, je stejným způsobem časově předurčován i jeho vyústění. Časový aspekt si tak v Augustinově tvorbě zachovává přirozeně svou funkci při stanovení vzájemného vztahu jednotlivých historických jevů.

Augustinova teologie dějin znamenala v každém případě nový fenomén v západoevropské historiografii poskytující vcelku snadno pochopitelný výklad dynamiky světového vývoje zaměřený stejnou měrou na osvětlení minulosti jakož i perspektivy očekávaného budoucího vývoje; tento pohled na dějinný proces měl tudíž předpoklady k rychlému rozšíření prostřednictvím školní výuky, působením kazatelů apod. Augustinův postoj k římskému impériu, uznávající nezbytnost existence státních institucí a nacházející v nich případ od případu určité kladné stránky, mohl posloužit věřícím křesťanům jako vzor kompromisního vztahu ke státní moci při hledání možného způsobu soužití. Závěry vyvozené na základě Augustinovy teologie dějin tak měly předpoklady obrazit se v životě jednotlivce Augustinovy současnosti i v následující epoše.

Vybraná literatura:

Dílo Aurelia Augustina je trvale předmětem živého badatelského zájmu a počet studií věnovaných této tematice nabývá rok od roku větších a prakticky už těžko zachytitelných rozměrů. Výběr z literatury zde uváděný je veden snahou upozornit alespoň v minimální míře na produkci, jež se vztahuje ke sledovaným otázkám, zejména však v případech, že jim s ohledem na možný rozsah článku nemohla být věnována očekávaná hlubší pozornost.

Citáty z Augustinova spisu *O Boží obci* jsou uváděny podle známého překladu Julie Novákové (Aurelius Augustinus, *O Boží obci knih XXII*, 1-2, Praha 1950), někde jen s drobnými úpravami. Praxe, používaná překladatelkou při psaní slov Bůh, Boží tam, kde má Augustinus na mysli „pravého Boha“, je přijata i v textu článku jako prostředek, jež má zdůraznit postoj a mentalitu Aurelia Augustina.

Číselné údaje za doslovnými citáty pramene, resp. pouhými odkazy na něj, udávají příslušnou knihu a kapitolu díla a vztahují se vesměs ke spisu *O Boží obci*.

ALONSO-NUÑEZ J.-M., *Die Auslegung der Geschichte bei Paulus Orosius. Die Abfolge der Weltreiche, die Idee der Roma Aeterna und die Goten*, Wiener Studien 106, 1993, 197-213.

TÝŽ, *Augustine's Chronology and the Theory of World Empires in the City of God*, in: Collection Latomus 244, Bruxelles 1999, 487-501.

ANDERSEN C. (red.), *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart*, I (Wege der Forschung, 5), Darmstadt 1975; II (Wege der Forschung, 327), Darmstadt 1981.

ANDOKOVÁ M. – HORKA R., *Aurelius Augustinus – z rétora kazatel*, in: Sv. AUGUSTÍN, *O křesťanské nauce. O milosti a slobodnej vůli*. Přeložili M. A. a R. H., Prešov 2004, 3-13.

BEDNAŘIKOVÁ J., *Stěhování národů*, Praha 2003.

BROWN P., *Augustinus von Hippo. Eine Biographie*, Frankfurt/M. 1982.

ČEŠKA J., *Poslední století starověku*, Brno 1987.

TÝŽ, *Zánik antického světa*, Praha 2000.

DIESNER H.-J., *Studien zur Gesellschaftslehre und sozialen Haltung Augustins*, Halle/S. 1954.

DOBIÁŠ J., *Dějepisectví starověké*, Praha 1948.

EISENHUT W., *Virtus Romana*, München 1973.

ENSSLIN W., *Gottkaiser und Kaiser von Gottesgnaden*, München 1943.

FEARS J. R., *Princeps a diis electus. The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, Rome 1977.

FLASCH K., *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980.

HAGENDAHL H., *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg 1958.

TÝŽ, *Augustine and the Latin Classics*, I-II, Göteborg 1967.

TÝŽ, *Von Tertulian zu Cassiodor*, Göteborg 1983.

HEIM F., *Virtus. Idéologie politique et croyances religieuses au IV^e siècle*, Berne 1991.

HONEK A., *Rozjímání nad dějinami spásy*, Praha 1989.

HOŠEK R., *Sociální pozadí Augustinova spisu O boží obci*, SPFFBU, řada B, č. 1, Brno 1953, 67-99.

TÝŽ, *Historisch-soziale Motive der Ansichten Augustins über das römische Imperium*, in: WELSKOPF E. CH., *Neue Beiträge zur Geschichte der Alten Welt*, II: *Römisches Reich*, Berlin 1965, 305-314.

TÝŽ, *Aurelius Augustinus. Říman, člověk, světec*, Praha 2000.

CHADWICK H., *Augustin*, in: HARE R. M. – BARNES J. – CHADWICK H., *Zakladatelé myšlení: Platón, Aristotelés, Augustin*. Přeložil K. Berka, Praha 1994, 203-313.

KOPPOVÁ J., *Izraelští proroci*, Kostelní Vydří 2001.

LITVA A., *Teológia sv. Augustína*, Trnava 1993.

MACHOVEC M., *Svatý Augustin*, Praha 1967.

MACHULA T., *Aurelius Augustinus, teolog Boží milosti*, in: SVATÝ AUGUSTIN, *O milosti a slobodném rozhodování. Odpověď Simplicianovi*. Přeložili S. Sousedík a O. Koupil, Praha 2000, 5-19.

MAIER F. G., *Augustin und das antike Rom*, Stuttgart – Köln 1955.

MARROU H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1955.

TÝŽ, *Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*, Paris 1978.

MOMIGLIANO A., *Daniele e la storia greca della successione degli imperi*, in: *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1984, 297-304.

NEUMANN U., *Augustin*, Praha 1999.

NOVÁKOVÁ J., *Úvodem*, in: AURELIUS AUGUSTINUS, *O Boží obci knih XXII*. Přeložila J. Nováková, Praha 1950, 7-18.

PASCHOUD F., *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Rome 1967.

- PÖSCHL V., *Augustinus und die römische Geschichtsauffassung*, in: *Augustinus Magister. Congrès international Augustinien*, II, Paris 1954, 957-963.
- SEEL O., *Eine römische Weltgeschichte. Studien zum Text der Epitome des Justinus und zur Historik des Pompeius Trogus*, Nürnberg 1972.
- ŠVOBODA K., *Eстетика sv. Augustina. – AURELIUS AUGUSTINUS, O pořádku. O učíteli*, Praha 2000.
- WACHTEL A., *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus*, Bonn 1960.
- WICKEVOORT CROMMELIN B. R. VAN, *Die Universalgeschichte des Pompeius Trogus. Herculea audacia orbem terrarum adgressus*, Dortmund 1993.
- WILKS M. J., *Roman Empire and Christian State in the De civitate Dei*, Augustinus 12, 1967, 489-510.

■ ZUSAMMENFASSUNG

Vergangenheit und Gegenwart in der spätrömischen Geschichtsschreibung, V: Aurelius Augustinus und das römische Imperium

Das römische Imperium bildete in der Sicht Augustins einen festen Bestandteil der menschlichen Geschichte, die durch den göttlichen Willen prädestiniert ist und in der Entstehung des Gottesstaates gipfeln soll. Die Römer – wie andere Völker – erhielten die Weltherrschaft aus göttlichen Händen, und zwar als Belohnung für ihre Tugend (*virtus, virtutes*), die der christlichen Auffassung am nächsten steht und den Christen sogar als anregendes Beispiel dienen kann. Als Triumph der römischen *virtus* bezeichnet Augustin die Zeit zwischen dem zweiten und dritten punischen Krieg. Der danach folgende Verfall der Tugend hat eine tiefgehende moralische Krise verursacht und zur Zersetzung des römischen Staates geführt.

Die Zeit nach der Geburt Christi bildet nach der Meinung Augustins eine neue Epoche, in der neben dem römischen Staat die Kirche eine bedeutende Rolle spielt. Trotz seiner Vorbehalte hält Augustin das zeitgenössische römische Reich für den Rahmen, in dem das Christentum die günstigsten Bedingungen zu seiner Entwicklung fand. In seiner Einstellung zu *imperium Romanum* war also Augustin kritisch, aber nicht eindeutig ablehnend.

Bei der Beurteilung der Ursachen, die zum Zusammenbruch des Römerstaates führten, arbeitet Augustin mit einem reichen historischen Material, das er vor allem bei Sallust gefunden hat. In der resultierenden Darstellung wird jedoch das Geschichtliche dem theologischen Gesichtspunkt untergeordnet. Die Geschichtstheologie Augustins, die in *De civitate Dei* ihre ausgeprägte Applikation findet, hat in der folgenden Epoche die europäische Geschichtsschreibung stark beeinflusst.

Bludné cesty historiografie jednoho evropského národa¹

■ MAGDALENA MORAVOVÁ (Praha)

Dějiny moderní evropské historiografie jsou neodmyslitelně spojeny s formováním moderních národů. V minulosti se historie a její interpretace stávaly často služkou politických koncepcí všeho druhu. Naprostá většina evropských států je navzdory v současnosti probíhajícím procesům evropské integrace založena na koncepci etnického pojetí národa, která vznikla hluboko v 19. století. Historikové však od těch dob urazili velký kus cesty a dějiny už nejsou chápány jen jako prostředek k výchově národa a budování jeho národního uvědomění. V reakci na snahy využít vhodně interpretovaných historických událostí k ideologickým účelům se pozitivisté 19. a 20. století pokoušeli o naprosto objektivní zachycení historie, které se však často „zvrhlo“ do jiného extrému, tj. na pouhé detailní a přesné zpracování historických dat, faktů a pramenů. I tento trend byl dávno shledán překonaným a patří již minulosti.

Současní historikové usilují o komplexní zachycení historických událostí a jejich interpretace je výsledkem kombinace interdisciplinárních metod, které zahrnují exaktní a statistické, stejně tak jako demografické, kulturněantropologické, filozofické a sociologické postupy. Počátky tohoto trendu, které jsou spjaty především s tzv. školou *Annales*, spadají do padesátých let 20. století, současné historiografii vládou tedy již asi půl století. Díla nejvýznamnějších autorů této školy se do zemí střední a východní Evropy dostávala obvykle až s velkým zpožděním. Pro všechny země tehdejšího socialistického bloku to však neplatilo stejně. Například v Polsku či Rumunsku vycházela řada moderních stěžejných historiografických prací již od osmdesátých let minulého století.² Zdálo by se proto s podivem, že navzdory tomuto faktu historická věda v některých postkomunistických zemích dodnes osciluje mezi

¹ Tento text vznikl do velké míry jako reakce na specifické problémy při zpracování rumunské bibliografie, na něž autorka narazila při psaní své disertační práce na téma *Místo císařského kultu v procesu romanizace Dákie*, obhájené v roce 2005 na FF UK Praha.

² V České republice napravuje tento dluh až v posledních letech několik nakladatelství (především Argo a dále např. Lidové noviny, Vyšehrad apod.).