

**UNIVERZITA KARLOVA
FILOZOFICKÁ FAKULTA
ÚSTAV FILOSOFIE A RELIGIONISTIKY**

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

MATOUŠ VANČA

**NÁBOŽENSKÁ LEGITIMIZACE
POLITICKÉ MOCI V ŘÍMĚ
POHLEDEM ANTICKÝCH DĚJEPISCŮ**

**RELIGIOUS LEGITIMISATION
OF THE POLITICAL POWER
IN THE POINT OF VIEW OF ANCIENT HISTORIOGRAPHERS**

PRAHA 2017

**VEDOUcí PRÁCE:
DOC. DALIBOR ANTALÍK, DR.**

DEDICATIO:

Prozřetelnosti, Svornosti a Štěstěně

Poděkování

Rád bych poděkoval za rady a připomínky (jakož i trpělivost při dlouhém odstupu mezi zadáním a dokončením práce) doc. Daliboru Antalíkovi. Za provedené korektury přísluší dík *Magna Mater*. V neposlední řadě také děkuji všem bůžkům domácího krbu za vytvoření uspokojivé pracovní atmosféry.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V dne

.....

ABSTRAKT

Tato bakalářská práce se zabývá technikami, které politikové antického Říma používali k náboženské legitimizaci své politické moci a svého postavení. Jejím cílem je shromáždit doklady o různých podobách tohoto fenoménu, které se nacházejí v dílech antických dějepisců.

Po úvodním vymezení tématu a pole výzkumu (vztah náboženství a politiky v římské republice) následuje stručná charakteristika jednotlivých pramenů (tedy řeckých a římských historiků a jejich děl). Další tři kapitoly jsou již kazuistické a uvádějí doklady o jednotlivých podobách náboženské legitimizace politické moci. První z nich se zabývá využíváním náboženství v politické rétorice, druhá a nejrozsáhlejší pak náboženskou žalobou a politickou blasfemií (dvěma nejzajímavějšími jevy v rámci tématu), třetí poté specifickými případy využívání náboženství k dlouhodobé politické sebe prezentaci.

V předposlední kapitole je stručně popsána změna politické situace na počátku principátu, kdy dosavadní formy náboženské legitimizace politické moci mizí a jsou nahrazeny jinými. Závěrečná kapitola se pak zabývá možností analýzy shromážděného materiálu z pohledu religionistiky, a to především v rámci sociologie náboženství.

KLÍČOVÁ SLOVA

antický Řím, římské náboženství, římská republika, legitimizace politické moci, sociologie náboženství, antická historiografie

ABSTRACT

This bachelor's thesis focuses on techniques used by the politicians of ancient Rome for religious legitimisation of their political power and their status. Its aim is to collect evidence of different forms of this phenomenon which can be found in the works of ancient historians.

The initial definition of the topic and field of research, i.e. relations between religious and political spheres in ancient Rome, is followed by a short characteristic of sources (Greek and Roman historiographers and their works). Next three casuistical chapters analyse evidences of particular forms of religious legitimisation of political power. First of these chapters concentrates on the use of religion in political rhetoric; the second and longest one deals with religious prosecution and political blasphemy which can be considered as two of the most interesting phenomena in this topic; the third chapter contains specific examples of how religion was used in the long-term public presentation of concrete political personalities.

Before proceeding to the last chapter, there is a short description of the change of situation at the beginning of principate, when old forms of religious legitimisation disappeared and were replaced by different ones. Last chapter focuses on the possibilities of analysis in the field of religious science, especially in the point of view of sociology of religion.

KEYWORDS

ancient Rome, religion of Rome, Roman republic, legitimisation of political power, sociology of religion, ancient historiography

OBSAH

Úvod	7
I. Vztah politiky a náboženství v antickém Římě	11
II. Historikové antického Říma a náboženství v jejich díle	17
III. Legitimizační využití náboženství v politické rétorice	23
IV. Náboženská žaloba a politická blasfémie	26
a) Náboženská žaloba	26
b) Politická blasfémie: definice a první příklady	27
c) Nejběžnější forma politické blasfémie: zneužití <i>auspicii</i>	30
d) Užívání politických blasfemií v soupeření patricijů a plebejů	34
e) Politická blasfémie při sněmovním jednání a volbách	38
f) Specifické případy politické blasfémie	40
V. Náboženství jako nástroj politické sebe prezentace	45
VI. Proměna situace v principátu	53
VII. <i>Interpretatio</i> : čtvero sociologických přístupů	56
a) Sociologický redukcionismus (Durkheim)	57
b) Weberiánská ideální typologie (Weber a Wach)	59
c) Teorie sociálních systémů (Luhmann)	63
d) Teorie občanského náboženství (Bellah)	64
Závěr	67
Prameny	69
Seznam použité literatury	72

ÚVOD

Předkládaná práce se zabývá tématem náboženské legitimizace politické moci v období římské republiky; zabývá se tedy představami, které dávaly politické moci a jejím představitelům legitimitu pocházející z oblasti náboženského myšlení, a především konkrétními technikami, jaké mohli představitelé politické moci k dosažení takové legitimacy používat.

Dosavadní bádání si metod náboženské legitimizace všímalo, ovšem spíše jako okrajového tématu. Tak např. práce o římských sněmech zmiňuje možnosti obstrukce jednání, jež využívají také náboženských představ;¹ rozpravy o náboženském právu se pozastavují nad jeho aplikací v politice, studie o politice optimátů pak uvádí některé příklady využití náboženství pro jejich politické účely² (další odkazy v textu). Blízko tématu této bakalářské práce jsou texty zabývající se vztahem politických a kněžských funkcí (např. monografie G. J. Szemlera, která se soustředí na prosopografické zkoumání římského kněžstva a souběhu kněžských funkcí s politickými, což poskytuje pro zkoumání náboženské legitimizace cenné postřehy).³ Ze sledovaných technik se větší pozornosti badatelů těšilo *obnuntiatio*, tedy způsob obstrukce oddalující sněmovní hlasování, o němž bude pojednáno v příslušné kapitole i s odkazy na související literaturu.⁴

Lze ovšem považovat za účelné učinit náboženskou legitimizaci ústředním námětem samostatného pojednání a přehledně zmapovat její možnosti. Tento mnohotvarý jev totiž mohl být realizován mnoha různými způsoby – cílem této práce je tedy souhrnně představit techniky, jakých římských politikové používali k náboženské legitimizaci své politické moci či naopak delegitimizaci moci politických protivníků. V jednotlivých situacích mohlo jít o (de)legitimizaci konkrétních osob, názorů či návrhů; tedy těch, kdo politickou moc představovali, či toho, jak nositelé politickou moc používali a realizovali – proto je takové případy třeba chápat jako vztahující se k politické moci obecně. V rozsáhlém pensu pramenů byly vyhledány četné případy takových metod, které jsou následně analyzovány a roztříděny do kategorií. Z toho plyne, že důraz je zde kladen především na praktickou stránku náboženské legitimizace prostřednictvím jednotlivých případů spíše než na teoretické koncepce, čemuž odpovídá i zvolený typ pramenů. Ve výsledku by tedy práce měla poskytnout celkovou

¹ BOTSFORD, G. W. *The Roman Assemblies from their Origins to the End of the Republic*. New York, 1909.

² BURCKHARDT, L. A. *Politische Strategien der Optimaten in der späten römischen Republik*. Historia Einzelschriften, 57. Stuttgart, 1988.

³ SZEMLER, G. J. *The Priests of the Roman Republic. A Study of Interactions Between Priesthood and Magistracies*. Bruxelles, 1972.

⁴ Viz pozn. 132.

představu o tom, co vše lze za náboženskou legitimizaci považovat a jaké byly její formy.⁵ Přínosné by mohlo být např. vymezení kategorie „politické blasfémie“ jakožto vědomého zneužití nebo přímo zfalšování náboženského aktu za účelem legitimizace své nebo delegitimizace protivníka.⁶

Z hlediska časového se práce nesnaží obsáhnout celé údobí starověkého Říma, ale pouze dobu republiky. Takové omezení s vymezeným tématem koresponduje – lze totiž vnímat nemalou odlišnost náboženské legitimizace, jež byla součástí politického boje v podmínkách víceméně volné politické soutěže za dob republiky, oproti výrazně odlišně budované legitimizaci vládce principátu. Tento rozdíl vyplývá z krátké kapitoly VI, která na několika příkladech ukazuje nové metody legitimizace v období iulsko-claudijské dynastie.

Co se pramenného materiálu týče, práce vychází z díla antických dějepisců, tj. využívá korpus historiků římských a o Římě písících.⁷ Z časového hlediska je omezena na texty, pojednávající o období římské republiky a raného principátu. Pouze okrajová pozornost je věnována textům jiné povahy, tedy dopisům či odborným pojednáním. Krom toho, že četba dějin je kromobyčejně povznášející, má vycházení z textů historiků dva důvody. Zaprvé obsahují zdaleka největší množství příkladů vzájemných interakcí politiky a náboženství, a to aniž by to bylo jejich primárním cílem: zatímco pojednání cíleně napsané dejme tomu o věštění cele odpovídá názorům svého autora na tuto problematiku a ose jeho výkladu, antický historik zaznamenává některé události jen mimochodem v rámci líčení souvisejících událostí a sám na ně nemusí klást důraz. Tím se religionistovi nabízí vcelku otevřené pole možných interpretací. Zadruhé pak historické dílo z hlediska tématu práce zpravidla nabízí hned trojí rovinu náboženské legitimizace: 1) historik popisuje, jak politik legitimizuje svou moc či své záměry, 2) historik popisuje, jak politik podvádí, aby legitimizoval svou moc či své záměry, 3) historik sám legitimizuje politikovu moc či záměry tím, že nechává ve svém výkladu zasáhnout vyšší moc.

V prvním případě tedy historik sehrává roli nestranného pozorovatele a ponechává na čtenáři (religionistovi), aby legitimizaci uvěřil. Ve druhém případě však zaujímá jasné stanovisko v neprospěch aktéra popisované události (aniž by tím devalvoval hodnotu uvedené informace pro účely této práce, neboť i taková zpráva dává svědectví o legitimizační technice). V případě posledním pak již existuje přímé propojení náboženských představ historika

⁵ Druhým důvodem k výběru takto vymezeného tématu je teoretické vybavení autora – vzhledem k souběžnému studiu religionistiky, historie a politologie umožňuje práce kombinaci všech tří oborů. Jinak řečeno – autorovi činí potěšení, že dokázal všechny své disciplíny uplatnit v názvu jediné práce.

⁶ Podrobněji viz kapitola IVb.

⁷ K pramenům viz Poznámka k pramenům (str. 69).

a popisovaných dějů; ve hře je samozřejmě i možnost (jakási rovina čtvrtá), že sám historik z politických důvodů podvádí a náboženskou legitimizaci komusi dodává či naopak upírá, což však již obecně není možné prokázat.

Není přitom ani tak důležité, zda v konkrétních situacích historik (ať už v té či oné rovině) popisuje situaci „*wie es eigentlich gewesen*“ (jak to doopravdy bylo).⁸ Podstatné je to, že ve svém díle ukazuje, jaké možnosti náboženské legitimizace politické moci byly tehdy možné, a jeho čtenáři je jako možné chápali⁹ – díky zmíněným několika rovinám pak výklady historiků uvádějí větší počet dokladů tohoto jevu. Díky tomu se v jejich díle zachovalo celé instrumentarium legitimizačních technik, jaké použity být *mohly* (a jaké tedy Římané ve svých náboženských představách za možné považovali). Proto jsou dějepisná díla Tita Livia, Plútarcha, Tacita i dalších autorů z hlediska religionistického velmi cenná a nepochybně stojí za to je analyzovat.

V této práci budou po prvních dvou kapitolách, jež uvedou do problematiky vztahu mezi náboženstvím a politickou mocí v antickém Římě a představí historiky, z jejichž děl práce vychází, následovat tři kapitoly kazuistické. Velký důraz na kazuistiku budiž omluven nejen historickým vzděláním autora, ale též slovy Maxe Webera, jenž u římského náboženství zdůrazňoval právě rys formalismu a nesmírně bohatou náboženskou kazuistiku, jež měla specifický nádech racionálního právního uvažování:

„Veškerý každodenní život Římana a každý akt jeho jednání obmyslilo náboženství náboženskoprávní kazuistikou... V tom spočívá specifická zvláštnost římské životní praxe – totiž že se v ní neustále pečuje o jakousi prakticky racionální sakrálněprávní kazuistiku, o jakousi jurisprudenci s náležitou právní jistotou, a všechny věci se do jisté míry berou jako problémy advokátské. Sakrální právo se stalo matkou racionálního právního myšlení...“¹⁰

⁸ Tato slavná věta Leopolda von Ranke (z předmluvy k 1. vydání jeho *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*, Leipzig/Berlin, 1824, str. vi), zakladatele moderní vědecké historiografie, je dodnes předmětem živých debat – na jedné straně může být vnímána jako nedostižný ideál, na straně druhé jako nebezpečný alibismus, neboť historik skutečnost vždy nějak interpretuje (a jinak tomu ani nemůže být). Hovořit o kritických metodách v souvislosti s antickými dějepisci by však bylo zcela anachronické.

⁹ Ke komunikaci antického dějepisce ve vztahu k jeho čtenářům viz MARINCOLA, J. *Ancient Audiences and Expectations*. in: Feldherr, A. (ed.). *The Cambridge Companion to the Roman Historians*. Cambridge, 2009, str. 11–23.

¹⁰ WEBER, M. *Sociologie náboženství*. Praha, 1993, str. 129–130.

Rozumí se, že v tomto ohledu politický život a politické jednání Římanů nejsou žádnou výjimkou; v probíraných případech, propojujících sféru náboženskou a politickou, bude možno často sledovat výrazný právní aspekt (přesněji aspekt právního formalismu).

Předposlední (šestá) kapitola, jak už bylo uvedeno, má za úkol krátce naznačit proměnu legitimizace na přechodu od republiky k principátu a tím doložit oprávněnost časového omezení práce na republikánské období. Závěrečná kapitola pak nabídne šest možností religionistické analýzy sebrané historické látky s důrazem na využití přístupů sociologie náboženství.

I. VZTAH POLITIKY A NÁBOŽENSTVÍ V ANTICKÉM ŘÍMĚ

„Cum multa divinitus, pontifices, a maioribus nostris inventa atque instituta sunt, tum nihil praeclarius quam quod eosdem et religionibus deorum immortalium et summae rei publicae praeesse voluerunt, ut amplissimi et clarissimi cives rem publicam bene gerendo religiones, religiones sapienter interpretando rem publicam conservarent.“¹¹

Ciceronův výrok je vhodným východiskem ke konstatování, že mezi náboženstvím a politikou nelze v antickém Římě narýsovat zřetelnou hranici. Pokud je vůbec lze chápat jako oddělené sféry, pak jsou to sféry, jež se do značné míry vzájemně prolínají. Mezi vysokými politickými funkcemi nelze nalézt žádnou, která by neměla náboženský rozměr; naopak náboženské funkce (kněžské) měly nemalý politický význam.¹² Tuto tezi lze demonstrovat na několika příkladech.

I tak zřetelně vojenská a politická funkce, jako je diktatura, měla jednoznačný částečně náboženský charakter, což lze ilustrovat na následujících případech. Diktátor byl sice volen v kritické situaci, přesto zjevně žádná situace nebyla tak kritická, aby byl zproštěn náboženských povinností v Římě. Během války proti Samnitům se diktátor Lucius Papirius Cursor (325 př. n. l.) musel odebrat do Říma, poněvadž „náboženské obřady byly zmateny a svolení bohů podle věštných ptáků pochybné“ (*turbatis religionibus ac dubiis auspiciis*), přičemž svému zástupci Quintu Fabiu Maximovi přísně zakázal pustit se do boje. Ten však neuposlechl a svedl bitvu, v níž dosáhl slavného vítězství. Papirius nicméně trval na tom, aby byl Fabius potrestán smrtí, a to nikoli za vojenský úspěch, ale za nerespektování rozkazu diktátora; tvrdil totiž, že diktátorská důstojnost a vojenská kázeň (*maiestas dictatoria et disciplina militaris*) byly poraženy spíše než Samnité. Jeho požadavek se z velké části opíral o náboženské argumenty – neuposlechnutí nadřízeného i jednání proti *auspiciím* je jednáním

¹¹ „Mezi jinými věcmi, pontifikové, které naši předkové řízením božským vytvořili a ustanovili, není žádná skvělejší než ta, že uctívání nesmrtelných bohů i spravování potřeb státu bylo svěřeno těm samým, takže nejvznešenější a nejslovnější občané udržují náboženství dobrým vedením státu a stát moudrým vykládáním náboženství.“ Cic., *De domo sua* I, 1. Viz BEARD, M. et al. *Religions of Rome*. Cambridge, 1998, vol. 1, str. 114–115.

¹² Přehledně BEARD, Mary. Priesthood in the Roman Republic. in: Beard, Mary; North, John (edd.). *Pagan Priests*. London, 1990, str. 17–48. Cf. LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *Continuity and Change in Roman Religion*. Oxford, 1979, str. 1–4 (zde také poznámka o tom, co se v této práci nazývá „politická blasfémie“; její definice viz kap. IVb). SZEMLER, Priests, str. 6. Podle Michela Humma každý „politický“ akt byl zároveň „náboženským“ aktem *a vice versa*; byly to dvě strany téže mince. HUMM, M. The Curiate Law and the Religious Nature of the Power of Roman Magistrates. in: Tellegen-Couperus, Olga (ed.). *Law and Religion in the Roman Republic*. Leiden/Boston, 2012, str. 57.

proti vůli bohů. Fabius se nejprve hájil, ale teprve když začal prosit o milost, Papirius mu odpustil.¹³

Fabia pak čekala dlouhá a úspěšná kariéra, při níž založil slávu Fabiů Maximů. Pikantní však je, že nejvýznamnější představitel této rodiny – stejného jména jako jeho předek – se dostal do úplně stejné situace, ovšem v obrácené roli. Quintus Fabius Maximus byl diktátorem za druhé punské války (217 př. n. l.) a proti Hannibalovi volil zdržovací strategii, kdy se vyhýbal boji a snažil se protivníka – početně silnějšího, ale vzdáleného od zásob – vyčerpat (proto se tomuto způsobu boje dodnes říká „fabiánská strategie“ a proto byl Fabius nazýván *Cunctator*, tedy Zdržovatel). V nebezpečné situaci však musel opustit vojska a vydat se kvůli obětem (*inde sacrorum causa*)¹⁴ do Říma, čehož navzdory přísnému zákazu využil jeho zástupce M. Minucius Rufus, zastánce otevřeného střetnutí, k vyprovokování bitvy. Tentokrát skončila remízou, nicméně vedla k dalšímu velkému sporu o diktátorskou pravomoc. (V tomto případě Minucia osvobodil lid, jenž Fabiovu opotřebovací taktiku nechápal, a dokonce jej postavil Fabiovi na roveň.)

Z obou případů je tedy možno poznat, jak významnou úlohu náboženské úkony měly, když i v časech největšího nebezpečí byly dostatečným důvodem k tomu, aby se diktátoři museli vzdálit od vojska (což se jim evidentně hrubě nevyplácelo).

Při morových ranách zase měl být hněv bohů usmířen tím, že diktátor (tedy nikoli *pontifex maximus* ani některý z flaminů, ba dokonce ani *rex sacrorum*, ale nejvyšší vojenský velitel s mimořádnými pravomocemi) zarazil v chrámu hřeb. Proto byli opakovaně jmenováni diktátoři speciálně za účelem vykonání tohoto úkonu (*clavi figendi causa*).¹⁵

Tak jako měly politické funkce význam náboženský, měly i náboženské funkce význam politický. Nositel kněžské hodnosti měl zvláštní postavení, které mohl využívat i politicky (a samozřejmě také zneužívat – některé příklady budou uvedeny v následujících kapitolách), zároveň mu však příslušnost ke kněžskému stavu poskytovala posvátnou ochranu. Ačkoli o vraždy významných osobností nebyla v dějinách republiky nouze, z nejvyšších pontifiků byl zavražděn pouze Q. Mucius Scaevola¹⁶ (a poté samozřejmě Caesar¹⁷); naopak Marcus Aemilius

¹³ Liv., VIII, 30–36.

¹⁴ Ibid., XXII, 18. Též Pol., III, 94.

¹⁵ Liv., VII, 3 a VII, 18. Viz ORLIN, E. *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic*. Boston/Leiden, 2002, str. 24.

¹⁶ Došlo k tomu, když se konsulové G. Marius mladší a Gn. Papirius Carbo r. 82 př. n. l. rozhodli zbavit významných optimátů těsně předtím, než je vítězný Sulla připravil o moc (a o život). App., *Bellum civile*, 88; Vell., II, 26.

¹⁷ Statisticky vzato je počet vražd nejvyšších pontifiků pouze o jednu vyšší než počet vražd nejvyššími pontifiky spáchaných (případ zavraždění Tiberia Graccha r. 133 př. n. l.; i o tomto případě bude pojednáno podrobněji v kapitole IVf).

Lepidus, jeden z členů druhého triumvirátu, držel titul nejvyššího pontifika i po svém politickém pádu až do konce svých dní a zřejmě pouze jemu vděčil za to, že jej Augustus v rámci utužování své samovlády nesprovodil ze světa.¹⁸ O politickém významu kněžství svědčí i fakt, že při dojednávání mírové smlouvy, která měla ukončit válku mezi triumviry a Sextem Pompeiem Magnem (synem Pompeia z prvního triumvirátu), byl mezi podmínky zahrnut i příslib, že Pompeius získá hodnosti konsula a augura.¹⁹

Nejpádňější důkazy pro politický význam kněžství lze ale najít v dlouholetém emancipačním boji plebejů za přístup k úřadům. Patricijové v obraně svých pozic kněží neustále využívali; buď přímo k politickým blasfemiím,²⁰ nebo alespoň k vlivu na lid, čemuž výrazně napomáhala kontrola nad náboženským životem. Livius přímo píše, že náboženské předpisy byly drženy v tajnosti, „aby si tak (patricijové – pozn. MV) zavázali a podřídili lidový dav jeho náboženským svědomím.“²¹

Není tedy nijak překvapivé (a je to jen dalším potvrzením průniku politické a náboženské sféry), že bylo zcela běžné zastávat kněžský úřad a zároveň postupovat po žebříčku politických funkcí (*cursus honorum*).²² Politik tak mohl vhodně napomoci tomu, aby svou politickou moc nábožensky legitimizoval. O některých případech bude pojednáno v následujících kapitolách.

Podobný souběh politických a kněžských funkcí ovšem mohl přinášet jisté praktické problémy, neboť kněží byli přece jen svázáni řadou rituálních omezení. *Pontifex maximus* Publius Licinius Crassus byl během druhé punské války zvolen konsulem (205 př. n. l.) – zároveň však kvůli své kněžské hodnosti nesměl opustit Itálii, i když to bylo kvůli válce potřeba.²³ O něco později (189 př. n. l.) Crassus zakázal, aby se *flamen Quirinalis* (obětník boha Quirina, deifikovaného Romula) Q. Fabius Pictor, zvolený do funkce praetora, odebral na

¹⁸ Augustus dokonce ve vyličení nejslavnějších momentů svého života uvádí jako velkou zásluhu, že titul nejvyššího pontifika Lepidovi neuzmul, ač byl přemlouván, a počkal až na jeho skon. Aug., *Res gestae*, 10. Cf. App., *Bellum civile*, V, 126 a 131. Suet., *Augustus*, 31.

¹⁹ App., *Bellum civile*, V, 72. Dio Cass., XLVIII, 36.

²⁰ O tom podrobně v kapitole IVb.

²¹ Liv., VI, 1. Cf. kritika tribuna lidu G. Canuleia, který si stěžuje, že patricijové lid nepouštějí k letopisům ani zápiskům pontifiků (*si non ad fastos, si non ad commentarios pontificum*). Ibid., IV, 3. K povaze tohoto „monopolu“ viz VALGAEREN, Jan H. The Jurisdiction of the Pontiffs at the End of the Fourth Century BC. in: Tellegen-Couperus, Olga (ed.). *Law and Religion in the Roman Republic*. Leiden/Boston, 2012, str. 107–118.

²² Jak ukazuje Szemler, téměř každý z členů kněžských kolegií někdy zastával i politickou funkci. SZEMLER, *Priests*, str. 34 (analýza s tabulkovým přehledem str. 188–190). Viz též GORDON, Richard. From Republic to Principate: Priesthood, Religion and Ideology. in: Beard, Mary; North, John (edd.). *Pagan Priests*. London, 1990, str. 177–198 (zde str. 194–198). Též BEARD et al., *Religions of Rome*, vol. 1, str. 99–108.

²³ Liv., XXVIII, 38.

Sardinii, kterou si vylosoval jako úřední působiště; byl totiž povinen zůstat v Římě a provádět náboženské úkony v rámci své kněžské povinnosti.²⁴

Flamen Dialis (Iovův obětník, jeden z nejvýznamnějších kněží v Římě) měl nárok na insignie státních úředníků (*toga praetexta, sella curulis*), nicméně až G. Valerius Flaccus si s odkazem na to začal nárokovat plné členství v senátu.²⁵ Argumentoval údajnými starými pravidly, naopak praetor L. Licinius zase dlouhou tradicí, podle níž flaminové v senátu nezasedali (a nechal Valeria také ze senátu vyvést). Spor byl nakonec rozsouzen ve flaminův prospěch.

Jiný *flamen Dialis* L. Cornelius Merula byl dokonce zvolen konsulem, ovšem za velmi dramatických okolností – na uprázdněné místo po radikálním populárovi L. Corneliu Cinnovi (spojenci slavného Maria), jenž byl senátem zbaven funkce (87 př. n. l.). Bouřlivák Cinna ovšem dokázal na svou stranu získat plebs i vojsko a hrozil Římu krveprolitím; jenže sesadit *flamina Dialis* bylo pro senátory z náboženských důvodů velmi ožehavé. Teprve pod bezprostřední hrozbou násilí Cinnovi konsulát vrátili, čehož vzápětí litovali, neboť Cinna s Mariem rozpoutali vlnu zabíjení svých politických odpůrců. Sám Merula nebyl zavražděn přímo jako mnozí jiní, místo toho měl být sprovozen ze světa po řádném odsouzení (samozřejmě v pečlivé Cinnově režii). Proto si raději podřezal žíly – zanechal však vzkaz, že před sebevraždou odložil svůj *apex* (kněžská pokrývka hlavy, kterou *flamen Dialis* jako jediný z flaminů nosil neustále), aby neporušil náboženská pravidla.²⁶ V tomto případě se tedy protnulý sféry politiky a náboženství v několika rovinách.

Z téměř neomezeného souběhu politických a kněžských funkcí však existovala jedna výjimka:

„Za vlády královské vykonával některé oběti sám král (rex). Proto z obavy, aby se králové nejevili nepostradatelnými v žádném odvětví státního zřízení, zvolili Římané krále-obětníka (zde rex sacrificulus, častěji rex sacrorum – pozn. MV). Tento kněžský

²⁴ Ibid., XXXVII, 51. Cf. SZEMLER, *Priests*, str. 168.

²⁵ Liv., XXVII, 8. Na kurulském („vozovém“) křesle (*sella curulis* – odvozeno zřejmě od jeho tvaru, připomínajícího dvoukolák) sedali nejvyšší úředníci, nazývaní odvozeně kurulští. *Toga praetexta* byla toga lemovaná nachovým pruhem, kterou nosili nejen kurulští úředníci, ale i mládež před dosažením dospělosti – byla tedy spíše symbolem vynětí z běžného právního statusu než pouhou insignií úřadu. Vzhledem k povaze sporu však *flamen* tógu jako insignii spolu s křeslem zřejmě chápal – či to tak alespoň argumentačně použil.

²⁶ App., *Bellum civile*, I, 65, 70 a 74. Velleius nezaznamenává fakt s pokrývkou hlavy, ale přidává na dramatickosti: „pokropil oltář svou krví, vzýval bohy, které jako Iovův kněz prosíval za šťastný osud státu, ať zatratí Cinna a jeho straníky, a zemřel jako člověk, který se mimořádně zasloužil o stát.“ Vell., II, 22.

*úřad ovšem podřídili pontifikovi, aby titul král připojený k názvu kněze nikterak neohrožoval svobodu, která byla tehdy předmětem největší péče.*²⁷

Proto byl také tento „král“ striktně vyloučen z jakékoli politické činnosti, aby nebylo republikánské zřízení nijak zpochybněno.²⁸ Vedle mnoha rituálních omezení to bylo zřejmě důvodem, proč nebyl o tuto funkci příliš velký zájem – je známo, že L. Cornelius Dolabella se r. 180 př. n. l. tak vehementně bránil vysvěcení, k němuž ho nutil *pontifex maximus* (dokonce mu uložil vysokou pokutu), že se odvolal k lidu. Lid postupně hlasoval pro povinnost do královské hodnosti nastoupit, ale dříve než bylo hlasování dokončeno, zachránilo Dolabellu nepříznivé nebeské znamení (*vitium de caelo*).²⁹ Dolabella se pravděpodobně nechtěl vzdát slibně rozjeté politické kariéry – v té době byl jedním z duumvirů námořnictva (úřad pečující o výstavbu a správu vojenského loďstva).

Je logické, že lid se využívání náboženství patriciji bránil podobnou cestou – i jeho zástupci, tribunové lidu, získali náboženský charakter; byli nedotknutelní a svatosvatí (*sacrosanctum*).³⁰ Sílu jejich veta se ovšem patricijům dařilo oslabovat díky faktu, že jej tribunové mohli používat i sami proti sobě; proti radikálním návrhům plebejů pak stačilo získat na patricijskou stranu alespoň jednoho tribuna, který by vetoval návrh svých kolegů, a bylo po problému.³¹ Patricijové hájili *status quo*, proto byli v jisté výhodě – byli to plebejové, kdo potřeboval prosadit legislativní změny, což mohla být i záležitost mnoha let.³² Protože role tribunů, jejichž úkolem byla obrana plebsu proti patricijům, byla už z principu konfliktní, dalo by se nalézt množství případů zneužívání posvátného charakteru této instituce k politickým účelům, neboť náboženskou legitimizaci poskytovalo tribunství jakožto svatosvatý úřad již samo o sobě. Jako typický příklad je možno uvést radikálního reformátora Tiberia Graccha, jehož návrhy vetoval spolutribun M. Octavius, kterého přetáhli na svou stranu bohatí latifundisté. Gracchus pak

²⁷ Liv., II, 2. Cf. Dion. Hal., I, 5.

²⁸ BEARD et al., *Religions of Rome*, vol. 1, str. 56–57.

²⁹ Liv., XL, 42.

³⁰ Vcelku podrobné vymezení tribunské posvátnosti lze nalézt opět u Livia, III, 55. K pojmu *sacrosanctum* a jeho aplikaci na tribuny lidu viz RÜPKE, Jörg. *Náboženství Římanů*. Praha, 2007, str. 16–17. Podle Webera si však tribunové lidu zachovávali přese všechno zásadní fundamentální odlišnost od jiných úředníků, kteří vyšli z patricijských řad. WEBER, *Sociologie*, str. 135.

³¹ Jak píše Appiános: „*V Římě vítězí ten, kdo vetuje.*“ App., *Bellum civile*, I, 12. Viz též BURCKHARDT, *Politische Strategien*, str. 159–177.

³² Přístup plebejů ke konsulátu byl schválen až poté, co navrhovatelé příslušného zákona, tribunové lidu G. Licinius Stolo a L. Sextius, řadu let vetovali volbu jakéhokoli kurulského úředníka a schválení jakéhokoli opatření. Údajně k tomu přistoupili poté, co jejich vlastní zákon vetovali podplacení spolutribunové – aby patricijům ukázali, jak je tato zbraň dvousečná. Liv., VI, 35.

v urputné snaze dosáhnout svých politických cílů nechal ze své moci (stejně posvátné, jako byla ta Octaviova) odvolat spolutribuna lidem dovolávaje se bohů, že tak činí proti své vůli – ve zjevné snaze legitimizovat porušení kolegovy svatosvaté nedotknutelnosti.³³

Po všem, co bylo uvedeno, není divu, že právě soustředění všech složek moci (vrcholné politické moci konsulské s částečně náboženským charakterem, postavení předního člena senátu s jeho *auctoritas*,³⁴ nejpřednější kněžské hodnosti nejvyššího pontifika a posvátné nedotknutelnosti tribuna lidu) do jedněch rukou bylo tou hlavní institucionální změnou, jež vedla k přechodu mezi republikou a principátem (neboť jinak republikánské instituce existovaly nepřerušeno dál, byť bez reálné moci).³⁵ Zdá se být logickým vývojem, že jedinec, obdařený tolika vrstvami sakrální moci (náboženské legitimacy), byl stále méně chápán jako člověk a stále více jako bůh – nejprve byl vládcům tento titul udílen posmrtně, nakonec (v dominátu) už za pozemského života. Tam už ale tato práce náboženskou legitimizaci politické moci sledovat nebude.

Zbývá ještě učinit poznámku k náboženskému charakteru samotného státu. Náboženský rozměr politických funkcí nebyl dán pouze tím, že se jejich držitelé museli řídit náboženskými pravidly (to se ostatně očekávalo od každého člena společnosti) nebo že v určitých situacích mohli vykonat náboženský úkon (jako v případě zarážení hřebu); je především odrazem faktu, že sám Řím, potažmo římský stát („senát a lid římský“), měl posvátný charakter. Existovala dokonce i jeho božská personifikace, *dea Roma*, uctívaná zprvu v mocensky podřízených řeckých regionech, později v Římě samotném.³⁶ Roma jakožto božstvo vychází (i co se týče ikonografie) z bohyně osudu Týché a může tak být chápána jako specifika Osudu či Štěstěny Říma; a právě takový koncept hraje významnou roli u některých historiků, kteří jeho pomocí vysvětlují vzestup Říma k velmocenskému postavení. A protože právě o díla historiků se tato práce opírá, je třeba se podrobněji u jejich vlastního pohledu na náboženství zastavit.

³³ App., *Bellum civile*, I, 12. Cf. Dio Cass., XXIV, 83.

³⁴ K tomuto pojmu v římském politickém (a náboženském) myšlení viz ADCOCK, Frank E. *Roman Political Ideas and Practice*. S. l., 1964, str. 36–53. K úloze senátu jakožto garanta vztahu mezi bohy a lidmi viz BEARD, Priesthood in the Roman Republic, str. 30–34.

³⁵ Možná právě fikce trvání republikánského zřízení je důvodem, proč *princeps* do své osoby neintegroval také královský kněžský titul (*rex sacrorum*), který se již v nových podmínkách zdál zbytečný. K Augustovi jako nejvyššímu pontifikovi a obecně kněžským kolegiím v době přechodu od republiky k principátu viz GORDON, From Republic to Principate, str. 179–184. BEARD et al., *Religions of Rome*, vol. 1, str. 186–192.

³⁶ Viz WISSOWA, G. *Religion und Kultus der Römer*. München, 1902, str. 281–284. BEARD et al., *Religions of Rome*, vol. 1, str. 158–160.

II. HISTORIKOVÉ ANTICKÉHO ŘÍMA A NÁBOŽENSTVÍ V JEJICH DÍLE

V úvodu bylo vymezeno, jak lze přistupovat k dílům antických dějepisců jako k pramenům pro poznání náboženské legitimizace; účelem této kapitoly je jednotlivé historiky představit a alespoň u těch nejvýznamnějších stručně pojednat o jejich poměru k náboženství a o tom, jakou roli hraje v jejich dílech.³⁷

Z autorů písících řecky stojí na prvním místě z nich největší historik helénistického období **Polybios** (2. stol. př. n. l.), jenž měl sám politické a vojenské zkušenosti a úspěchem Říma byl nepochybně fascinován. Hlavním smyslem jeho rozsáhlých Dějin (*Historiai*) je poskytnout čtenářům vysvětlení, jak se italské město dokázalo stát hegemonem celého Středomoří, a to na pozadí dějů na dalších územích (jde mu o celek, o obecné dějiny světa). „Kdo by byl opravdu tak netečný a lhostejný, aby nechtěl poznat, jak a za jakého ústavního uspořádání se Římanům podařilo ovládnout v průběhu necelých padesáti tří let téměř celý obydlý svět?“³⁸ Protože do svého textu opakovaně vkládá teoretické úvahy nad dějepisectvím, lze si udělat představu též o tom, jakou roli v něm přikládá náboženství. Historikové, kteří dopouštějí vstupovat do popisovaných dějů bohům, tak podle Polybia činí proto, aby se vymotali ze svých lží (podobni autorům tragédií, užívajících principu *deus ex machina*).³⁹ Sám Polybios si tedy na podobné vstupy nepotrpí; jinak ovšem soudí, že je to právě náboženství, intenzivně prolínající soukromým a veřejným životem („bohabojnost“ Římanů), co stojí za soudržností Římanů a tedy za jejich úspěchem.

„Podle mého mínění to (bohabojnost, okázalé náboženství – pozn. MV) zavedli pro prostý lid. Kdyby totiž bylo možné vytvořit stát moudrých mužů, nebylo by toto opatření patrně nezbytné. Jelikož prostý lid je vcelku nestálý, překypuje nezákonnými požadavky, nerozvážným hněvem a násilnou zlobou, je možno jej držet na uzdě jen neviditelnou hrozbou a takovou okázalostí. Myslím proto, že naši předkové tím, že zavedli lidu poznatky o bozích a představy o podsvětí, nejednali neuváženě ani nahodile, nýbrž že spíše nynější lidé tyto věci neuváženě a nerozumně odstraňují.“⁴⁰

³⁷ K jazyku, překladům a citacím pramenů viz Poznámka k pramenům (str.69).

³⁸ Pol., I, 1.

³⁹ Ibid., III, 47–48.

⁴⁰ Ibid., VI, 56. Cf. BEARD et al., *Religions of Rome*, vol. 1, str. 108–109.

Sám Polybios tedy roli náboženství považuje za ústřední dějinný prvek, ač sám se k němu staví zdrženlivě (velmi jemně řečeno). Místo jednotlivých bohů však hraje v jeho díle velkou roli Osud (Týché). Na mnoha místech jeho díla je zásluha o směřování historie přiřčena Osudu – to Osud je „dobrým rozhodčím“, Osud dává příležitost ke krutosti, Osud uděluje poctu či Osud nepostihuje Asii a Egypt ničím výjimečným.⁴¹ I světovláda Říma je určena Osudem; v souvislosti s tím lze připomenout, že Romu, božskou personifikaci Říma, lze považovat právě za konkrétní specifikaci řecké Týché (jak již bylo ostatně uvedeno).

Zatímco v Polybiově díle je to stále jen obecný Osud, byť příznivý Římu, mladší **Plútarchos** (1.–2. stol. n. l.) již hovoří přímo o Osudu Římanů, jemuž věnoval dokonce i samostatný spis (*Rómaion Týché*). V tomto pojetí se již Osud blíží spíše latinské Fortuně, proto je vhodnější pojem překládat jako Štěstěna Římanů (vždy je ale třeba mít na paměti, že v řeckém originále je to stále totéž slovo). Podle Plútarcha se v případě Říma spojily jinak soupeřivé Štěstěna a Zdatnost (Areté) – jen tak si lze vysvětlit jeho cestu ke světovládě. Připomíná kult Štěstěny v římských chrámech a její působení spatřuje v mnoha událostech dějin – počínaje šťastným zachráněním Romula a Rema přes vládu Numy Pompilia, kapitolské husy, zachránivší Řím před Galy, až po Kleopatru, která se coby nástroj Štěstěny stala „úskalím, na němž Antonius uvázl a ztroskotal“ a uvolnil tak Octavianovi cestu k jedynovládě.

„Příznivý průběh událostí a mocný příboj, který vynesl Řím na vrchol moci a velikosti, nebyl dílem rukou a říše nevznikla lidským úsilím, nýbrž je zcela zřejmé, že se tu projevilo předchozí božské vedení a působení Štěstěny.“⁴²

V jiném spise píše, že „římská říše by nikdy nemohla dosáhnout tak velké moci, kdyby v jejím původu nebylo bývalo cosi božského, velkého a nadpřirozeného.“⁴³

Jinak ovšem dává Plútarchos ve svém díle často najevo svůj zájem o racionální přírodní vědy a v souvislosti s tím i jistý skepticismus, zejména co se týče různých zázračných znamení; dobrým příkladem jsou dva případy mluvících soch, které použil k menšímu zamýšlení nad podobnými jevy. Když Volskové pod vedením zhrzeného římského hrdiny Coriolana svírali Řím v neprostupném obležení, po mnohých útrapách se k vojevůdci vydalo procesí Římanek (včetně jeho matky a manželky). Podařilo se jim jej obměkčit a senát pak nechal vystavět chrám

⁴¹ Pol., I, 58 a 86, II, 2 a 36. Podrobněji k úloze Osudu v Polybiově díle viz OLIVA, Pavel. Polybios a jeho svět. Praha, 2013, str. 40–44.

⁴² Plút., *Rómaion Týché*, 11.

⁴³ Plút., *Romulus*, 8.

Ženské Štěstěny i se sochou. Když pak ženy nechaly z vlastní sbírky zhotovit ještě jednu sochu, tato je prý při umístění do svatyně hlasitě pochválila, což považuje Plútarchos za nepravdu:

„Není nemožné, že by se ukázaly sochy potící se, slzící nebo vydávající kapky vláhly podobné krvi, neboť dřevo a kámen se často potahují plísní, v které vzniká vlhkost, a vyrážejí na nich četné barevné skvrny a zabarvují se působením ovzduší. Právě je možno se domnívat, že tak božstvo někdy dává věštné znamení. Možné je také, že sochy vydávají zvuk podobný vzdechům a stonům, prasknou-li, nebo nastane-li nějaké násilnější rozestoupení součástí v jejich nitru. Ale je vůbec nemožné, aby se neživá věc ozvala artikulovanými zvuky a řečí tak zřetelnou, přesnou a s tolika slovy, vždyť přece nemůže ani duše ani bůh vydávat hlas a mluvit bez organického těla opatřeného mluvidly.“⁴⁴

V případě sochy Iunony, která prý po dobytí Vejí Camillem vyslovila souhlas se svým přemístěním do Říma, není Plútarchos tak kategorický – je sice náchylný to považovat za podvod, na druhou stranu zastánci zázraku „mají největší důkaz ve štěstí města, které by se nemohlo povznést z nepatrného a opovrhovaného počátku na takový stupeň slávy a moci bez přispění božstva, jehož přítomnost se pokaždé projevovala mnoha mocnými zásahy.“⁴⁵ Ve shodě s takovými postoji každopádně Plútarchos ve svých Paralelních životopisech (*Bioi paralléloi*) užívá božských zásahů do dějin jen střídmě.⁴⁶

Appiános (2. stol. n. l.), který po sobě zanechal část rozsáhlého díla *Rhomaiká* (dochované jsou zlomky knih starších dějin a souvislý úsek pěti velmi cenných knih o době občanských válek), ve svém díle mnoho prostoru pro náboženství nemá; zdá se, že občasné zmínky („bůh odčinil porážku Říma, bůh ochromil Sertoria, bůh zachránil Caesara“)⁴⁷ jsou spíše řečnickými obraty a žádná cílevědomá práce s náboženstvím se za nimi neskrývá. To ukazují i místa, kde je takový „božský zásah“ zjevným odkazem na mýty (např. Pompeia stihl bůh pomatením mysli stejně jako Aianta před Trójou)⁴⁸ nebo kde se Appiános dopouští nekonzistence (např. syrskému králi Antiochovi bůh „zatemnil mysl a odňal soudnost“, ale

⁴⁴ Plút., *Coriolanus*, 38.

⁴⁵ Plút., *Camillus*, 6. O tomto případu také v kapitole IVb.

⁴⁶ Např. zavraždění Caesara přímo před Pompeiovou sochou je pro něj důkazem, že šlo o dílo vyšší moci. Plút., *Caesar*, 66. Po Plútarchovi se ovšem zachovala i další díla filosofického charakteru (především *O strachu z bohů*), takže o jeho náboženských představách je možné získat rozsáhlejší povědomí. Viz některé studie ve sborníku LUIPOLD-HIRSCH, R. (ed.). *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*. Berlin/New York, 2005.

⁴⁷ App., *Hannibalica*, 53; *Bellum civile*, I, 113 a V, 112.

⁴⁸ *Ibid.*, *Bellum civile*, II, 81.

o kapitolu dál je Antiochos kritizován, že své vlastní chyby sváděl na bohy).⁴⁹ I v Appiánově práci však prosvítá přesvědčení o vyvolenosti Říma – vždyť Hannibal, když se dostal se svou armádou na dohled od zoufalého města, jež bylo téměř na kolenou, nevzal Řím útokem, obávaje se zřejmě jeho Štěstěny.⁵⁰ Výmluvná je též příhoda z doby, kdy byl Řím z většiny obsazen divokými Galy a pouze na Kapitolu byl opevněn bránci se zbytek obyvatelstva, trpící hladem. Kněz Dorso však zničehonic vyšel z Kapitolu, jako by se nechumelilo, prošel řadami udivených dobyvatelů až do ruin Vestina chrámu, vykonal tam příslušnou oběť a bez sebemenší úhony dospěl zpět – římský kult tak ani v nejtěžší chvíli v dějinách nebyl přerušen, bohové Řím neopustili.⁵¹

Cassius Dio (2.–3. stol. n. l.) je autorem 80 knih Římských dějin (*Rómaiké historiá*), z nichž se vcelku zachovaly především události kolem přelomu letopočtu. I on pracuje ve svém díle se Štěstěnou podobně jako jeho předchůdci Polybios a Plútarchos;⁵² je ovšem autorem poměrně pozdním a lze tedy předpokládat, že se v mnohém přidržel svých předchůdců.

Dionýsios z Halikarnássu (1. stol. př. n. l.) psal ve svých Římských starožitnostech (*Rómaiké archaiologia*) o nejstarších dějinách Říma; nemalá část jeho líčení se tedy zabývá dobou mytologickou (jde o nejpodrobnější vyličení mýtu o založení Říma). Části jeho díla pojednávající o republikánském období (dílo samo navíc končí již první punskou válkou) se však zachovaly jen torzovitě, a pro zkoumání používání náboženství pro legitimizaci politické moci je tudíž možno Dionýsia vytěžit jen velmi omezeně.⁵³

Pokud jde o autory píšící latinsky, vyniká mezi nimi samozřejmě **Livius** (přelom letopočtu); dochovaný text jeho Dějin od založení města (*Ab urbe condita libri*) nemá mezi jinými dějepisci obdoby. Livius sice z pozice pozorovatele opakovaně zaznamenává informace o náboženství (včetně mnoha případů jeho využívání k politické legitimizaci, citovaných v dalších kapitolách), své osobní náboženské myšlení však odhaluje pouze na několika místech. Opakovaně do jeho textu proniká skepse ohledně zázraků a znamení, jejichž výčty v souvislosti s významnými událostmi s oblibou předkládá, ovšem označuje je mimo jiné za „šálení zraku a sluchu“ (*ludibria oculorum auriumque*).⁵⁴ Ve vypjatých okamžicích je totiž podle něho lidská mysl náchylná věřit i mnoha pověrám a klamům. Na jednom místě však naznačuje, že znamení vypisuje, neboť je za důležitá považovali aktéři popisovaných událostí, ačkoli v Liviově době

⁴⁹ Ibid., *Syrice*, 28–29.

⁵⁰ Ibid., *Hannibalica*, 40.

⁵¹ Ibid., *Gallica*, 6.

⁵² Např. Dio Cass., XLII, 1.

⁵³ K poměru Dionýsiových starožitností k dílu Liviovu viz DOBIÁŠ, J. *Dějepisectví starověké*. Praha, 1948, str. 230–232.

⁵⁴ Liv., XXIV, 44. Podobné projevy skepticismu viz VIII, 6; XXI, 62; XXVIII, 11.

už bylo podobnými jevy pohrdáno.⁵⁵ Negativně se vyjadřuje o pronikání cizích prvků do římského náboženství; štítlivě odmítá lidské oběti, odporující „duchu římské úcty k bohům“ (*minimie Romano sacro*).⁵⁶ Livius také nepochybně věřil ve vyvolenost Říma k moci nad světem.⁵⁷

Zbývající díla už představují pro účely této práce poměrně nevýznamnou pramennou základnu, neboť se soustředí jen na krátká časová období, navíc s velkým politickým zaujetím pro určitou stranu (Sallustius,⁵⁸ Caesar), či jde o práce relativně stručné, jež se nezabývají detaily (Velleius,⁵⁹ Florus⁶⁰) – materiálu pro zkoumání náboženské legitimizace politické moci tudíž mnoho neskýtají. Ještě kratší „breviáře“ římských dějin (např. Eutropius, Festus) již nebyly do této práce zahrnuty, neboť jde především o kompiláty jiných autorů, napsané s velkým časovým odstupem, a nepřinášejí tedy nové informace či originální postřehy ke zkoumané době republiky. Tacita a Suetonia lze pak již považovat za historiky principátu a bude jim věnována pouze okrajová pozornost v VI. kapitole.⁶¹

V díle zmiňovaných historiků však bez výjimky nalézáme motiv, který význam náboženství podtrhuje – bylo by jej možno označit jako princip příčiny a následku. Byť to autoři nemusí výslovně zmiňovat, v praxi v jejich díle bezbožné jednání vede k potrestání a tím implicitně svědčí o existenci vyšších sil. Někdy je takové potrestání okamžité (jako když se latinský vyslanec Annius v senátu rouhal vůči Iovovi a vzápětí na odchodu fatálně uklouzl na schodech),⁶² jindy viníka jeho přečin dožene až po nějaké době (např. G. Flavius Fimbria během

⁵⁵ Ibid., XLIII, 13. Podle tohoto místa se zdá, že toto zaznamenání mohlo mít náboženský význam i pro samotného Livia, neboť jej „uchvacuje *religio*“ (*quaedam religio tenet*; v českém překladu uvedeno: „probouzí se ve mně jakási posvátná úzkost“). Ke složité interpretaci tohoto místa a různým názorům na ni viz LEVENE, D.S. *Religion in Livy*. Leiden/New York/Köln, 1993, str. 22–23. (Zde také šířeji četné odkazy na místa dokládající Liviův skepticismus či naopak hlubokou zbožnost.) V souladu s Leveneho názorem se autorovi této bakalářské práce jeví jako pravděpodobnější, že Livius zaznamenává znamení nikoli proto, že by jim sám věřil (což ostatně ukazují jeho skeptické poznámky citované výše), ale proto, že jim věřili ti, o nichž píše, že se podle nich rozhodovali, a že tedy znamení mají svůj vliv na dějiny a tím i historický význam – to ostatně představuje velmi progresivní historický přístup.

⁵⁶ K nim bylo přistoupeno na radu Sibylliných knih při bezprostředním ohrožení Říma Hannibalem. Liv., XXII, 57.

⁵⁷ Ibid., I, 55.

⁵⁸ I Sallustius ovšem ukazuje skepsi ke znamením. Sall., *Catilina*, 30. Byl ovšem pevně přesvědčen, že hrůzy občanských válek jsou způsobeny dobovou bezbožností a že politické nepokoje (soupeření mezi prostým lidem a nobilitou) jsou převrácením pořádku lidí i bohů. Sall., *Iugurtha*, 5.

⁵⁹ Velleius nechává do dění zasahovat osud (Vell., II, 57 a 118) a jeho dílo končí modlitbou (II, 131).

⁶⁰ Navzdory zavedenému názvu nejde u Flora o pouhý výtah z Tita Livia, ale o samostatné dílo. Zajímavé je tím, že „hlavní postavou“ dějin je pro něho římský *populus*; opakovaně zmiňuje Štěstěnu a při Caesarově vraždě volá: „Osud je mocný!“ (*Quanta vis fati!*). Flor., II, 13, 94 (IV, 2, 94).

⁶¹ Pokus o nástin možností interpretace náboženských motivů v díle římských historiků (s důrazem na publikum, pro něž historici psali) viz DAVIES, J. *Religion in Historiography*. in: Feldherr, A. (ed.). *The Cambridge Companion to the Roman Historians*. Cambridge, 2009, str. 166–180.

⁶² Liv., VIII, 6.

válek s pontským králem Mithridatem VI. zákeřně zmasakroval obyvatele Tróje, kteří mu přitom jakožto římsí spojenci v dobré víře otevřeli brány, a vyplenil tamní slavné chrámy; později, obležen Sullou, zahynul bídnou a ne zcela vydařenou sebevraždou).⁶³ Takový princip ve svém díle dodržují dokonce i Polybios⁶⁴ nebo Plútarchos.⁶⁵ Je tedy zjevné, že svět je v podání antických dějepisců místem, kde dobro možná vždy nezvítězí, ale bezbožné zlo bude po zásluze potrestáno – tak to alespoň platilo v krásných časech staré římské republiky.

⁶³ App., *Mithridatica*, 53 a 60.

⁶⁴ Nerespektování hvězd vede ke zkáze loďstva (Pol., I, 37), bezbožní povstalci proti Karthágu jsou za své činy potrestáni božstvem (I, 70 a I, 84).

⁶⁵ Když se tři Fabiové, vyslaní jako poslové do Galy obléhaného Clusia, zapojili do boje proti obláhatelům, považovali to i římsí politici za trestuhodné a zcela bezbožné porušení posvátného statusu poslů, pro Galy to pak byl důvod k válce proti Římu; lid toho však nedbal a dokonce Fabio zvolil vojenskými tribuny, což vedlo k děsivé porážce a následně téměř k zániku Říma. Bohové tak dali jasně najevo, že přečin Fabioů nehodlají nechat jen tak (Plút., *Camillus*, 17–18). Jindy zase tribun lidu Aulus Pompeius, protiválečně naladěný, nestoudně urazil a vyhnal z fóra kněze, jenž zvěstoval úspěšné tažení – ještě než pak tribun došel domů, přepadla ho horečka a do týdne zemřel „jsa středem všeobecné pozornosti a předmětem hovoru.“ (*Marius*, 17).

III. LEGITIMIZAČNÍ VYUŽITÍ NÁBOŽENSTVÍ V POLITICKÉ RÉTORICE

Je samozřejmé, že různé formy vzývání bohů nebo odvolávání se na jejich autoritu jsou v římské politické rétorice zcela běžné. Zvláště v projevech velitelů k vojsku před významnými bitvami, které historikové rádi uvádějí v plném znění (ať již citují dochovaný text, nebo vkládají vojevůdci do úst řeč, kterou napsali sami),⁶⁶ je to výrazným prostředkem ke zvýšení odvahy, neboť vojáci mohli získat pocit, že božstva jsou v nadcházejícím střetnutí na jejich straně.

V některých případech se ale v politickém projevu objevuje odvolání k vyšším mocnostem jako součást širší legitimizační strategie daného politické postoje nebo obecně politické moci státu, stavu, instituce či jednotlivce. Pokud jde o stát, nejlépe se to ukazuje v projevech určených mimořímskému publiku, např. při diplomatických jednáních.⁶⁷ Politickou moc stavu (patricijů či plebejů), instituce (senátu, tribunů lidu) nebo konkrétních osob bylo ovšem třeba legitimizovat na římské půdě. Právě takovýmito případy, které zpravidla spadají do hlubokého vnitropolitického konfliktu a odhalují tak dlouhodobou legitimizační strategii, bude v této kapitole věnována pozornost.

Příklad mohli všichni římscí politici najít již v legendárních počátcích republiky. Vyhnání Tarquiniů bylo spojenou s dlouhodobou snahou krále vrátit se na trůn, čemuž byli někteří Římané nakloněni. **Tarquinius Superbus**⁶⁸ se prezentoval jako oběť bezbožnosti – jeho argumentace tak byla mimo jiné náboženského charakteru, jak o tom svědčí výkřik: „*Di regum ultores adeste!*“ (Bohové, mstitelé králů, stůjte při mně!).

Protože v politické rétorice se náboženská legitimizace používala v zásadě podobným způsobem po většinu dějin republiky, bude zde uveden pouze příklad z jedné etapy občanských válek.⁶⁹

⁶⁶ Přehledně k práci historiků s řečmi viz LAIRD, A. *The Rhetoric of Roman Historiography*. in: Feldherr, A. (ed.). *The Cambridge Companion to the Roman Historians*. Cambridge, 2009, str. 197–213.

⁶⁷ Typickou ukázkou mohou být třeba argumenty Římanů i Punů po rozhodnutí o úplném zničení Kartága. App., *Punica*, 79–90.

⁶⁸ V kapitolách věnovaných kazuistice budou římské osobnosti, které jsou všeobecně význačné nebo důležité pro téma práce, uváděny pro větší přehlednost **tučně**; zpravidla je zvýrazněno jméno, pod nímž je dotyčný obecně známý, tedy *nomen gentile* (např. Iulius) nebo *cognomen* (např. Caesar), výjimečně obojí. Naopak u některých méně významných osob není ani uváděno celé jméno a *praenomen* (např. Gaius) je zapsáno pouze ustálenou zkratkou (např. G.).

⁶⁹ Obecně k politické rétorice na sklonku republiky viz MORSTEIN-MARX, R. *Mass Oratory and Political Power in the Late Roman Republic*. Cambridge, 2004. Cf. YAKOBSON, A. *Elections and Electioneering in Rome. A Study in the Political System of the Late Republic*. Stuttgart, 1999.

Pro zahájení občanské války proti Pompeiovi a senátorům se Caesar podle svých vlastních slov rozhodl proto, že působení jmenovaných „šlape po božských a lidských právech“ (*omnia divina humanaque iura permiscentur*).⁷⁰ Po jeho zavraždění Antonius opakovaně obratně využíval bohy, aby obrátil senát i lid proti vrahům – jak ve svých projevech v senátu,⁷¹ tak při své slavné řeči na Caesarově pohřbu. Připomínal Caesarovo prohlášení za boha, ukazoval na Kapitol, mluvil přímo k Iovovi, sváděl vraždu na dílo zlého božstva, padal na zem a klaněl se před Caesarovou rakví jako před bohem, vztahoval ruce k nebi a na Caesara tam volal; mezi tím zároveň připomínal Caesarovy vojenské úspěchy, jeho zásluhy o lid, zmiňoval bohaté odkazy lidu z jeho závěti a ukazoval jeho probodanou zakrvácenou tógu. Výsledkem bylo, že dav odnesl Caesarovo tělo na Kapitol a chtěl je uložit mezi bohy, čemuž však kněží zabránili (cestou mimochodem rozzuření občané roztrhali na kusy tribuna lidu jen kvůli shodě jmen s jedním z Caesarových protivníků).⁷² Je tedy zjevné, že v tom, že se situace po Caesarově zavraždění obrátila v neprospěch spiklenců, hrály náboženské prvky výraznou úlohu.

Caesar Octavianus, Caesarův dědic a adoptivní syn (pozdější Augustus), se na bohy taktéž odvolával velmi často. Už při cestě do Říma za účelem převzetí dědictví, čemuž se Antonius snažil zabránit, vzkázal, že v případě konfliktu bude mít podporu bohů, neboť jeho věc je spravedlivá. Snažil se vzbuzovat dojem, že dědictví chce získat především proto, aby mohl rozdělit všechny odkazy mezi lid, a navíc ještě zapřísahal Antonia při bozích, mezi nimiž obratně nevynechal Caesara⁷³ (snad právě tehdy Antonius pochopil, že v tomto mladíkovi má značného politického konkurenta).

Další příklad využití náboženské argumentace představuje výnos, jímž Antonius, Caesar Octavianus a M. Aemilius Lepidus po vytvoření druhého triumvirátu (43 př. n. l.) vyhlásili proskripce. Opakovaně se v něm dovolávají bohů a připomínají, že Caesar byl zavražděn na posvátném místě. Dlouhá úvodní pasáž má nepochybně za úkol legitimizovat následné vyhlášení hromadného vraždění nepohodlných.⁷⁴ Stojí za pozornost, že jako jeden z náboženských argumentů, dokazujících bezbožnost Caesarových vrahů, je uvedena kněžská hodnost nejvyššího pontifika, kterou Caesar zastával; chybí ovšem zmínka, že Caesar zároveň držel posvátnou a nedotknutelnou funkci tribuna lidu, jejíž porušení bylo obdobným

⁷⁰ Caes., *Bellum civile*, I, 6. Suetonius naopak naznačuje, že to bylo proto, že se sám obával trestu za vlastní náboženské prohřešky (Suet., *Iulius*, 30.)

⁷¹ App., *Bellum civile*, II, 134.

⁷² Ibid., II, 144–148. Cf. Dio Cass., XLIV, 36–49, kde je Antoniem zdůrazňován Caesarův původ od Venuše a je dokonce vyzdvihován nad Romula, který se přece také stal bohem.

⁷³ App., *Bellum civile*, III, 13 a 17.

⁷⁴ Ibid., IV, 8–11. Florus, který Octaviana hodnotí vysoko, soudí, že jej v dané situaci poháněli Mánové jeho otce k pomstě (*inultus pater et manibus eius*), čímž jeho jednání omlouvá a vlastně na úrovni historika nábožensky legitimizuje. Flor., II, 16 (IV, 6).

náboženským přečinem. Zjevně lze za tím hledat fakt, že na seznamu proskribovaných byl na čelném místě uveden tribun lidu Salvius, který byl také zavražděn jako první ze všech.⁷⁵

Ani strana Caesarových vrahů však nezůstávala pozadu. Brutus, Cassius i další z jejich straníků se prezentovali jako obránci republiky, neváhali ale přispěchat i s argumenty náboženskými. Tak například Cassiův projev před osudnou bitvou u Filipp (42 př. n. l.) nejenže opakovaně vyjadřuje pevné přesvědčení, že bohové schvalují veškeré jejich jednání, ale s nepochybným odkazem na triumviry připomíná bezbožné nerespektování tribunské nedotknutelnosti.⁷⁶ Soudě dle výsledku bitvy se však zdá, že bohové jejich konání tak docela neschvalovali – nebo se jim nelíbil ten projev...

Za zmínku stojí i další zajímavý případ využití náboženského prvku v politické rétorice. Konsul T. Manlius Imperiosus Torquatos (340 př. n. l.) pronesl svůj projev vášnivě odmítající státní sjednocení s Latiny nikoli k senátorům, ale přímo k bohu Iovovi, obrácen k jeho soše.⁷⁷ Efekt na přítomné byl takový, že místo sjednocení Římané vyhlásili Latinům válku.

Rétorika samozřejmě představovala zcela samozřejmou součást politického boje; proto se některé další příklady rétorického využití náboženství objeví i v dalších kapitolách, neboť často úzce souvisely i s komplikovanějšími formami náboženské legitimizace. Úkolem této kapitoly bylo pouze upozornit na základní (znovu a znovu využívané) rétorické figury.

⁷⁵ App., *Bellum civile*, IV, 17.

⁷⁶ Ibid., IV, 90–10.

⁷⁷ Liv., VIII, 5.

IV. NÁBOŽENSKÁ ŽALOBA A POLITICKÁ BLASFÉMIE

a) Náboženská žaloba

Kromě vcelku běžného využití náboženství v politické rétorice mohlo být někdy přikročeno k přímému využití náboženství v politickém boji. Politické soupeře, kteří odolávali metodám standardního politického zápolení, bylo možno těžce zasáhnout obžalobou z nějakého náboženského přečinu. Obvinění z jednání, které se protiví bohům, pak samozřejmě delegitimizovalo vše, co dotyčný soupeř dělal.

Jako příklad lze uvést situaci, do níž se podle Appiána dostal Marcus Furius **Camillus**, úspěšný vojevůdce ve válkách s Etrusky na přelomu 5. a 4. stol. př. n. l. a později zachránce Říma před Galy. Po dobytí Vejí se dostal do ostrého sporu s plebeji, kteří požadovali novou kolonizaci tohoto výstavného města z řad římských občanů a považovali to za příležitost ke zbohatnutí; patricijové tento návrh ostře odmítali a Camillus proti němu opakovaně brojil. Kromě toho však také tvrdě vymáhal, aby se všichni vzdali desetiny z kořisti, neboť ji zaslíbil Apollónovi. Plebejským politikům se úspěšně dařilo vykreslit Camilla jako boháče, který brání chudým spoluobčanům ve zbohatnutí; přesto svůj návrh na odchod poloviny obyvatelstva do Vejí neprosadili, protože Camillus z něj před hlasováním dokázal učinit „záležitost náboženského svědomí“ (*religiosum parti maximae fuit*)⁷⁸, takže návrh nakonec neprošel o jeden hlas. Bylo tudíž třeba zbavit se Camilla jeho vlastní zbraní a obvinít jej z přečinu náboženského charakteru – protože prý na slib Apollónovi původně zapomněl, stíhala Řím neblahá znamení a děsivé úkazy. Lid pak Camilla odsoudil a ten odešel do vyhnanství (odkud se pak vrátil, aby s velkou slávou spasil nevděčné město z většiny zničené Galy a stal se „druhým zakladatelem Říma“).⁷⁹

⁷⁸ Liv., V, 30. Camillus hovořil o proběhlých bojích za vlast, které byly zároveň boji na obranu oltářů a domácích krbů i chrámů bohů. Jeho spojenci pak před hlasováním všem zřetelně ukazovali na Vestin chrám a další náboženské budovy, aby si hlasující uvědomili své posvátné závazky k městu.

⁷⁹ App., *Italica*, frg. 8. Je ovšem třeba uvést, že takové podání je dochováno pouze u Appiána (navíc jde pouze o dochovaný zlomek příslušné knihy), zatímco Livius věc líčí podrobněji a poněkud jinak – vůči Camillovi nebylo z náboženského hlediska žádné podezření, naopak desátek Apollónovi svědomitě (a velmi tvrdě) vymáhal, takže žaloba na něho (Livius uvádí i osobu žalobce, tribuna lidu L. Apuleia) neměla náboženský charakter. (Liv., V, 21–32. Taktéž Dio Cass., VI, 24.) Plútarchos věc vysvětluje tak, že Camillus sice z prostředků získaných dobytím Vejí desátek odvedl, zapomněl však tento úkon vymáhat i po svých vojácích, kteří kořistili nekontrolovaně a nechávali si vše; teprve po oněch nepříznivých znameních se na věc upamatoval a začal desátek po všech nekompromisně vymáhat. Ani podle Plútarcha však Apuleiova žaloba neměla náboženský charakter, ale byla čistě majetková, neboť Camillus prý část kořisti ukradl. Plút., *Camillus*, 7–13.

Velmi podobnou zkušenost prodělal také **Scipio Africanus**, jehož slibně se rozvíjející kariéra byla taktéž ohrožena obviněním z náboženského přečinu.⁸⁰

Komplikovaný plán s využitím prvku žaloby použil v počátcích republiky slavný Gaius **Marcus Coriolanus**, hrdinný vítěz nad Volsky, který však prosazoval natolik tvrdý a bezohledný postup proti plebejům, že byl nakonec donucen odejít z města. Rozhodl se však zosnovat pomstu, přešel k Volskům a získal si jejich důvěru. Spolu s volským vůdcem Attiem Tulliem se rozhodli vyprovokovat válku s Římem, a to pomocí ďábelské lsti – zařídili, že na velké sváteční hry se do Říma vypravilo množství Volsků. Tullius však zároveň potají upozornil římský senát, že Volskové zřejmě chystají návštěvy využít k násilné odvetě za nedávnou porážku, takže Volskové byli z Říma urychleně vykázáni, což vedlo k jejich nemalému rozhořčení. Tullius pak využil hned dvojité náboženské argumentace – podle něho Římané tímto krokem v podstatě obvinili Volsky z porušení náboženských pravidel, jako by snad Volskové chtěli zneužít náboženského svátku k zákeřné násilné akci. To pak znamená, že náboženský svátek znectili sami Římané, kteří porušili posvátná pravidla pohostinnosti.⁸¹ Coriolanův válečný záměr tak hned získal dvojí náboženskou legitimitu – Římané mohli obvinít z náboženského přečinu Volsky a Volskové Římany.

Náboženská žaloba pak mohla stát i za událostmi, vedoucími k zániku republiky. Suetonius nabízí verzi, podle níž se Caesar rozhodl k občanské válce a překročení Rubikonu právě proto, že se obával potrestání za údajné náboženské prohřešky; Marcus Porcius **Cato**, který Caesara považoval za největší hrozbu pro republikánské zřízení, jej totiž obžaloval za nerespektování *auspicí* při výkonu konsulátu.⁸² I zde měla Catonova náboženská žaloba zjevně politický charakter.

b) Politická blasfémie: definice a první příklady

Kromě obvinění z náboženského přečinu bylo možno zasáhnout do politiky i jinak – přímým zneužitím nebo zfalšováním náboženského úkonu, který měl postihnout politického protivníka, jenž tím ztratil legitimitu, nebo naopak podpořit vlastní jednání a tím mu legitimitu dodat. Takové konání je možno pro účely této práce označit pojmem politická blasfémie. Právě podobné akty představují zřejmě nejzajímavější techniku náboženské legitimizace politické

⁸⁰ Viz kapitola V.

⁸¹ Liv., II, 37–38. Plút., *Coriolanus*, 26. Dion. Hal., VIII, 3–8.

⁸² Suet., *Iulius*, 30. Je ostatně známo, že haruspikovi, jenž mu sdělil nepříznivý výsledek věštby, Caesar odvětil, že *haruspicium* bude příznivé, bude-li on chtít. Ibid., 77.

moci, neboť spektrum takových instrumentů je skutečně široké a jejich používání v průběhu dějin velmi četné.

Je ovšem třeba zdůraznit, že označení konkrétní události jako „politické blasfémie“ je pouze záležitostí interpretace – ať již je událost interpretována postiženým politikem, antickým dějepiscem, nebo religionistou či historikem 21. století. Někdy se okolnosti náboženského aktu zdají být velmi podezřelými, někdy je jeho podstata přímo zpochybněna (což dějepisec zaznamená či to sám činí), přesto však nelze automaticky předpokládat, že šlo o promyšlený podvod a nikoli o akt, vycházející z víry zúčastněných.⁸³ Intenzivní průnik mezi politickými a kněžskými funkcemi, doložený citovanou prosopografickou prací G. Szemlera, dosvědčuje jejich přetrvávající kontrolu vládnoucí elitou, což může znamenat, že kněžská kolegia hrála stejně významnou roli v udržení jejich privilegovaného mocenského postavení jako politické úřady – ale stejně tak to může znamenat, že mocní považovali dosahování kněžských hodností za otázku společenské prestiže a náboženského přesvědčení, jež jim velelo udržovat stát, který byl posvátný sám o sobě a sám o sobě byl předmětem kultu.⁸⁴ Nezbyvá než znovu konstatovat (*repetitio mater studiorum*), že politická a náboženská sféra jsou v antickém Římě neoddělitelné.

Případy uváděné v této kapitole jsou tedy *možné* politické blasfémie, které tak Římané chápat *mohli* a zpravidla je tímto způsobem alespoň někteří chápali. Nejsou tedy v žádném případě průkazným dokladem cynismu a bezbožnosti aktérů, ale slouží pouze pro poznání možností (metod politické blasfémie), jaké římské náboženství umožňovalo. A jak napsal klasický filolog František Novotný, „v politickém ústrojí státu bylo náboženství setrvačником.“⁸⁵

Pro každého římského politika, hodlajícího provést politickou blasfémii, mohl být vzorem již **Romulus** – Plútarchos totiž připouští, že ono slavné znamení dvanácti supů při zakládání Říma Romulus zfalšoval.⁸⁶ Ještě známější je léčka s únosem Sabineek, k níž Romulus

⁸³ Cf. např. Ciceronem popsáný případ Tiberia Sempronia Graccha, konsula r. 163 př. n. l. (otce známých bratří Gracchů). Volby konsulů na další rok pod jeho řízením byly provedeny zmatečně, ovšem Gracchus (zároveň augur) bránil jejich zneplatnění; později ovšem chyby v provedení *auspicíí* přiznal, takže noví konsulové o svou funkci přece jenom přišli. Mohlo jít o politickou blasfémii (změna jeho pohledu na konsuly), nicméně Cicero, sám skeptik, zde vůbec nepochybuje o zcela upřímných náboženských motivech Gracchova konání. Cic., *De natura deorum*, II, 10–12.

⁸⁴ Viz BEARD et al., *Religions of Rome*, vol. 1, str. 104–106. Zde je uveden důležitý postřeh – nelze prostě předpokládat, že každý římský politik během staletí trvání republiky byl v náboženských otázkách více skeptický, než kdy byl Cicero v době rozvratu republiky.

⁸⁵ NOVOTNÝ, F. *Antické státy a náboženství*. Praha, 1925, str. 32.

⁸⁶ Romulus a Remus byli ve sporu, kde položit základy města, a dohodli se, že věc vyřeší *auspicium*. Každý stál na místě, jež pro město vybral, a pozoroval oblohu. Remus viděl šest supů a řekl to bratrovi, ten mu ovšem

rovněž zneužil náboženství; rozhlásil totiž, že při zakládání Říma našel pod zemí oltář božstva jménem Consus, a sezval obyvatele okolních měst k náboženské slavnosti – při ní pak dorazivším Sabinům ukradl jejich dcery.⁸⁷

Takovou vychytralost ve schopnosti využít náboženství pro svůj prospěch zdědil ostatně po matce, která tím zachránila Romulovo (i Removo) narození. Rhea Silvia byla z donucení svého strýce Amulia pannou Vestálkou, aby nemohla zplodit potenciální syny s nároky na trůn, a když u ní přece bylo zjištěno těhotenství, přispěchala s vysvětlením, že ji oplodnil bůh Mars.⁸⁸ Tak zachránila život sobě i svým synům, kteří jí díky tomu byli odebráni až po porodu a ponecháni na břehu Tiberu osudu (a vlčici).

Politickou blasfemií *sui generis* možná Romulus (alespoň podle Dionýsia a Plútarcha⁸⁹) přišel i o život. Protože sám sebe chápal jako božskou bytost a zároveň se stával stále horším samovládcem, senátoři podle jedné z verzí zinscenovali jeho „nanebevstoupení“ – vrhli se na něho, rozsekali jej a každý odnesl kus těla v záhybu tógy. Zakázali pak po zmizelém králi jakkoli pátrat, „poněvadž byl vzat mezi bohy a místo dobrým králem bude jim milostivým bohem“.⁹⁰ Jen někteří občané prý odmítali uvěřit a považovali to za klamání prostoduchého lidu. Jakýsi občan pak tvrdil, že se mu Romulus zjevil a požádal, aby jej nadále ctili jako boha Quirina.

Již od svého otce zakladatele měli tedy římscí politici dost příkladů, jak náboženství využít pro své zájmy. Výše zmiňovaný **Camillus** sice v jedné kauze vystupoval jako oběť, sám se ale podobným praktikám nijak nebránil. Tak třeba po dobytí Vejí se mohlo zdát, že úspěch Říma je přílišný a závistivá božstva by mohla Řím či jeho vojevůdce ztrestat. Camillus prý v tomto duchu pronesl směrem k bohům modlitbu a okamžitě poté uklouzl a upadl,⁹¹ což z jeho strany mohlo být vědomé předstírání. Vstávaje totiž pravil, že právě to si přál.⁹² Socha bohyně Iuno, jež byla ochránkyní Vejí, pak byla dotázána: „*Visne Romam ire, Iuno?*“. Bohyně zřetelně vyslovila se stěhováním do Říma souhlas, což byl podle Plútarcha zjevný Camillův podvod, neboť to prý za sochu řekl kdosi jiný.⁹³

zalhal, že jich viděl dvanáct, a tudíž zvítězil. Podle tradičního podání Romulus samozřejmě tučet supů opravdu viděl. Plút., *Romulus*, 9.

⁸⁷ Liv., I, 9. Plút., *Romulus*, 14.

⁸⁸ Liv., I, 4.

⁸⁹ Dion. Hal., II, 56. Plút., *Romulus*, 27–28. Týž, *Numa*, 2.

⁹⁰ Citát viz Plút., *Romulus*, 27.

⁹¹ Liv., V, 21.

⁹² Plút., *Camillus*, 5. Mohlo jít ale o pohotové využití drobné náhody – tak jako Caesar, který upadl při vystupování z lodi v Africe a bryskně zvolal: *Teneo te, Africa!* (Držím tě, Afriko!), takže jeho vojáci v tom viděli záměr a nikoli zlé znamení. (Suet., *Caesar*, 59).

⁹³ Plút., *Camillus*, 6. Cf. Liv., V, 22. Dionýsios dokonce uvádí, že socha odpověděla dvakrát, neboť pochybující vojáci otázku opakovali. Dion. Hal., XIII, 3.

Dlouho poté, co Camillus (již po návratu z vyhnanství) osvobodil Řím, obsazený a z větší části zničený Galy, došlo k rozhodování, zda město zcela neopustit a přesídlit do Vejí; navrátíl se tedy starý spor, tentokrát posílený faktem, že Řím byl proměněn v sutiny. Camillus proti tomuto návrhu řečnil se stejnou vehemencí jako prve a používal stejných, tedy také náboženských argumentů. Právě ty podle Livia působily na posluchače nejvíce. Věc pak rozhodl zázrak, neboť právě když se přistoupilo k hlasování a první senátor měl vyslovit své mínění, zazněla hlasitá slova: „*Hic manebimus optime!*“ (Zde je nejlépe zůstat!).⁹⁴ Byl to údajně hlasitý rozkaz praporečnickovi procházející vojenské jednotky, kam se má postavit, aby se za něho mohli seřadit vojáci, nicméně mezi senátory to bylo pokládáno za božské znamení a přesun z Říma odmítli. Jak známo z předcházejícího případu, Camillus mohl mít se zabezpečením zázračného hlasu ve vhodnou chvíli své zkušenosti, takže i v tomto případě se mohlo jednat o obratně užitou blasfémii.

c) Nejběžnější forma politické blasfémie: zneužití *auspicí*

Klíčovou úlohu však měla především *auspicia*,⁹⁵ neboť možnosti jejich zneužití pro politické účely byly značné (ostatně, jak bylo uvedeno výše, byl to možná případ už jejich prvního využití v dějinách Říma Romulem a Remem). Kromě zjevení supů při zakládání města byla autorita *auspicí* zformována především zázrakem během sabinské války, kdy augur Attus Navius obstál ve zkoušce nevěřícího krále Tarquinia Prisca. Ten nechal Atta potvrdit *auspicem*, zda se stane to, na co právě myslí. Když Attus oznámil, že znamení je příznivé, král prohlásil, že myslel na to, jak Attus přeřízne břitvou brus – což Attus skutečně učinil. Tím bylo podle Livia způsobeno,

⁹⁴ Liv., V, 55 (Camillova řeč předtím 51–54). Cf. Plút., *Camillus*, 32.

⁹⁵ Pojem *auspicium* neznamena jen věštné znamení vycházející z letu ptáků, ale někdy je užíván širěji i ve smyslu dalších znamení vůle bohů (např. atmosférické jevy). Je také důležité si uvědomit, že ne každé *auspicium* prováděli auguři, jak by se mohlo zdát (název tohoto kněžského kolegia může, ale nemusí vycházet ze stejného slovního základu jako *auspicium*), podstatnou část jich prováděli nositelé politických funkcí (což mohlo mít hluboký smysl, viz pozn. 103); auguři měli v takovém případě za úkol interpretovat případné nejasnosti nebo napravit nedostatky. Jiná *auspicia* zase zřejmě prováděli výhradně auguři. Vedle *auspicia* existuje též pojem *augurium*, který se snad používá jako synonymum (teze, že *auspicium* prováděli držitelé úřadů politických a *augurium* auguři, neodpovídá pramenům); Georges Dumézil navrhl pojmy vymezit tak, že *auspicium* je sama metoda (pozorování letu ptáků) a *augurium* je záměr a výsledek (tedy akt interpretace takového letu). Viz DUMÉZIL, Georges. *Archaic Roman Religion with the Appendix on the Religion of the Etruscans*. Chicago, 1970, str. 595–596; BEARD et al., *Religions of Rome*, vol. 1, str. 21–23.

„že se napříště nic nedálo ve válce ani doma bez pozorování věštných ptáků a že byla rozpouštěna shromáždění národa (concilia populi) i sbory vojska i odkládány nejdůležitější podniky, kdykoli to ptáci nedovolili.“⁹⁶

Auspicium bylo někdy jedinou cestou, jak vyřešit vážnou ústavní krizi, což dosvědčuje následující příhoda. Během čtvrtého případu zvolení tribunů s mocí konsulskou⁹⁷ (426 př. n. l.), kdy zároveň zuřila válka s Vejemi, vznikla potřeba jmenovat diktátora. To však mohlo být provedeno pouze konsulem, což bylo vnímáno jako náboženská nutnost – Livius výslovně uvádí, že jmenovat diktátora jinak bránilo náboženství (*religio obstaret*). Protože konsulů v dané situaci nebylo (pouze tribunů), vznikl ústavní problém. Teprve provedené *auspicium* vyjevilo, že bohům nebude vadit, když diktátora jmenuje tribun;⁹⁸ tím byla vážná ústavní krize vyřešena.

Možnost politické blasfémie se tedy přímo nabízí – stačilo patřičně upravit *auspicium* a tím bylo možné v politickém životě Říma téměř čemukoli zabránit nebo téměř cokoli prosadit.⁹⁹ Navíc zneužití *auspicií* jen prospívala velká nejistota – jak totiž zaznamenává Plútarchos, podle etruských věštců existuje osm lidských pokolení, kterým božstva dopřávají určitý počet let, přičemž pouze věštcí sami dokážou střídání dvou pokolení rozpoznat a v každém z nich mimo jiné platí odlišná úroveň spolehlivosti věštev.¹⁰⁰ Vždy tedy bylo možné prohlásit, že právě v současnosti se lidstvo nachází v té nešťastné fázi, kdy se znamením příliš věřit nedá.¹⁰¹

Význam *auspicií* – i možnost jejich zneužití – dokonale ilustruje příhoda z roku 223 př. n. l., kdy probíhala válka s Galy. Konsuly pro ten rok byli zvoleni G. **Flaminius** Nepos a P. **Furius** Philus, nicméně augurové přišli s tvrzením, že znamení při jejich volbě byla

⁹⁶ Liv., I, 36. R. Morstein-Marx zdůrazňuje, že za dob republiky nebyl tento příběh z mytologických dob vnímán pouze jako „vítězství náboženství nad královskou mocí“, ale též jako zosobnění hodnot republikánských, jichž bylo dodržování řádných náboženských pravidel součástí. MORSTEIN-MARX, *Mass Oratory*, str. 96.

⁹⁷ Kompromisním řešením vleklých sporů o přístup plebejů ke konsulátu bylo dočasné nahrazení tradičního úřadu dvou konsulů několika „tribuny s mocí konsulskou“ (*tribuni militum consulari potestate*), kteří mohli být i plebejského stavu; dělo se tak zprvu příležitostně (poprvé r. 444 př. n. l.), později to však plebejové vyžadovali při každé volbě a stalo se to dlouhodobým stavem, který skončil až ustoupením patricijů a jejich souhlasem s možností plebejského konsula (367 př. n. l.).

⁹⁸ Doslova Livius píše že auguri náboženství (tj. náboženskou překážku) odstranili či odsunuli (*religionem exemere*). Liv., IV, 31.

⁹⁹ K politickému, náboženskému, ale i sociálnímu významu *auspicií* viz LIEBESCHUETZ, *Continuity and Change*, str. 7–29 (o možnosti zneužití str. 13–16). Cf. HUMM, *The Curiate Law*, str. 68–73. BURCKHARDT, *Politische Strategien*, str. 178 – 183. SZEMLER, *Priests*, str. 45–46.

¹⁰⁰ Plút., *Sulla*, 7.

¹⁰¹ K nešťastné situaci došlo třeba před bitvou u Farsálu (48 př. n. l.), kde si Pompeius a Caesar vyložili totéž věštné znamení ve svůj prospěch. (Pravdu měl Caesar.) App., *Bellum civile*, II, 68. Je zde možné uvést i známý Catonův výrok (zaznamenaný Ciceronem), kdy se divil, „*quod non rideret haruspex, haruspice cum vidisset*“ (tedy že se haruspex nesměje, když vidí jiného haruspika). Cic., *De divinatione*, II, 51.

kromobyčejně nepříznivá a že by se tedy v žádném případě neměli pouštět do boje a měli by se vzdát se úřadu. Senát jim v tomto duchu poslal pokyny, jenže Flaminius si je odmítl přečíst a svedl bitvu, v níž dosáhl velkého vítězství. Teprve poté si dopis přečetl a s kolegou se vrátili do Říma – tam čelili ostré kritice a byli donuceni k rezignaci. *Auspicia* se sice mýlila a vítězství bylo dosaženo, přesto byli za neuposlechnutí *auspicíí* potrestáni.¹⁰² Tento příběh ukazuje jednak intenzivní víru v *auspicia*,¹⁰³ zároveň ale možnost blasfémie – je totiž více než podivné, že augurům nepříznivá znamení během konsulských voleb začala vadit až dlouho poté, kdy již oba konsulové sebrali vojsko a byli daleko od Říma.

Podezření se potvrdí při čtení Tita Livia, u něhož jsou popsány události Flaminiova druhého konsulátu o šest let později, již za druhé punské války (Plútarchem popisovaný první konsulát spadá do nedochované části Liviova díla, a proto není možné oba autory přímo porovnat). Flaminius (taktéž bývalý tribun lidu) byl odpůrcem patricijů a jako jediný senátor podporoval zákon tribuna lidu Q. Claudia, který by senátorům zakazoval vlastnit lodě větší než je potřeba pro jejich hospodářství; z těchto důvodů byl většinou senátorů upřímně nenáviděn, zato byl oblíben u lidu, což mu také zajistilo další zvolení do konsulské funkce. Chtěl vytáhnout do boje s Galy, měl však tušení, že se jej patricijové pokusí zdržet ve městě „vyľhanými *auspicíemi*“ (*auspicíis ementiendis*), vyhlášením Latinských svátků či „jinými překážkami, jichž se dá využít proti konsulům“ – to je zjevná narážka na jeho minulou zkušenost. Proto se Flaminius ještě před slavnostním nástupem do úřadu potají odebral z města k armádě, aby nastoupil do funkce tam. Senát takové jednání označoval za zcela bezbožné, neboť se Flaminius vyhnul *auspicíím* (jež měly jeho nástup do úřadu ještě potvrdit), svátkům, obětem a jiným náboženským úkonům, které konsulovi příslušejí a které jsou jeho povinnostmi vůči bohům i lidem. Zkrátka podle patricijů „vedl válku nejen se senátem, nýbrž také s nesmrtelnými bohy.“ Flaminius útoky ignoroval a oběť při nastoupení do úřadu vykonal mimo město – tele se však vytrhlo z rukou obětníků a postříkalo krví všechny okolo.¹⁰⁴

V Římě se zároveň ujímal úřadu druhý konsul Gn. Servilius Geminus, a to se všemi příslušnými obřady. Stížnosti senátorů při této příležitosti si zaslouží být ocitovány celé:

¹⁰² Plút., *Marcellus*, 4.

¹⁰³ M. Humm v nedávné době přišel s tezí, že potvrzovací role *auspicíí* při volbě do politických funkcí byla naprosto stěžejní – volba lidem byla pouze návržením jednotlivce, následné schválení *lex curiata* bylo v nové Hummově interpretaci udělením povolení konat *auspicia* a teprve příznivé *auspicium* svěřilo uchazeči skutečnou politickou moc, která tedy byla udělena přímo božstvy, nikoli lidem. Lid pouze vybral jednotlivce a dovolil mu se o moc ucházet před bohy, moc samotnou však udělit nemohl. Podstata jakékoli politické funkce tedy byla náboženská ještě výrazněji, než se mohlo zdát. HUMM, *The Curiate Law*, str. 81–84. Důležité je také si uvědomit, že *auspicia* prováděli právě úředníci, úkol kněží augurů byl spíše kontrolní – každopádně „jde o jeden z nejnázornějších případů průniku mezi posvátným a politickým.“ Viz též BEARD et al., *Religions of Rome*, vol. 1, str. 21–23.

¹⁰⁴ Liv., XXI, 63.

„Dva konsuly si zvolili a mají jen jednoho. Neboť co sejde tomu člověku na právoplatném vrchním velení? Co mu záleží na božských znameních? Toto právo si musí přece každý úředník odnést s sebou z domova, od ochranných bohů státu i ochranných božstev vlastního domu, když skončily Latinské svátky, když byla přinesena oběť na Albské hoře a na Kapitolu složeny předepsané sliby. Nesluší se přece, aby soukromá osoba prováděla auspicia, a ten, kdo by odcestoval bez auspicií, nemůže je znova a právoplatně provádět na cizí půdě.“¹⁰⁵

Je zde tedy možno vidět, jak byl Flaminius přímo před lidem, který jej podporoval a zvolil, obviněn z několikanásobného náboženského přečinu, což jej mělo připravit o podporu a stejně tak o jakoukoli legitimitu, neboť nenastoupil úřad řádně. Vše pak doplnil takový počet nepříznivých znamení, že decemvirové museli nahlédnout do Sibylliných knih.¹⁰⁶ Řešením byla velká slavnost, která zahrnovala i *lectisternium*, tedy prostření stolů pro bohy (tohoto úkolu se ujali sami senátoři) a pohoštění pro lid.¹⁰⁷ I zde je možno vidět umné využití situace pro politické účely – senátoři sami sebe prezentovali jako velmi zbožné a zároveň si pohoštěním naklonili lid.

Tentokrát se však *auspicia* zřejmě nemýlila. V bitvě u Trasumenského jezera, jedné z nejhorších porážek v dějinách Říma, Hannibal rozdrtil římskou armádu a sám Flaminius přišel o život.¹⁰⁸ Quintus Fabius Maximus, jenž byl v kritické situaci zvolen diktátorem, pak prohlásil, že Flaminiova porážka nebyla způsobena nerozvážností nebo neobratností, ale právě zanedbáním náboženských obřadů a ignorováním *auspicií*. K řešení tohoto přečinu byli opět povoláni decemvirové, aby nahlédli do Sibylliných knih; navržená opatření k usmíření (především rozsáhlé oběti) byla předložena ke schválení lidu, což je samo o sobě výjimečné, a byly pořádány velké hry s nákladem 333 333 asů (a jedné třetiny navrch). Byl také postaven

¹⁰⁵ Ibid., XXII, 1.

¹⁰⁶ Jejich výčet je na tomto místě mimořádně bohatý: 1) samovznícení oštěpů vojákům na Sicílii, 2) ohně na pobřeží, 3) dva štíty potily krev, 4) několik vojáků zabil blesk, 5) zmenšení slunečního kotouče, 6) pád žhavého kamení z nebe, 7) štíty na obloze, 8) boj Slunce a Měsíce na obloze, 9) dva Měsíce vedle sebe, 10) zbarvení některých známých pramenů do krvava, 11) žencům padaly do koše zakrvácené klasy, 12) obloha praskla obrovskou trhlinou, z níž vyšlehlo oslňující světlo, 13) věštné destičky „samy od sebe seschly“ a na jedné se objevil nápis: „*Mavors telum suum concudit*“ (Mars potřásá svým kopím), 14) Martova socha i sochy vlků na *via Appia* se orosily potem, 15) hořící obloha, 16) padající Měsíc. „Pak už se dávala víra i zjevům méně významným, jako například že se slepice proměnila v kohouta a kohout v slepici.“ Ibid., XXII, 1.

¹⁰⁷ K *lectisterniu* viz WISSOWA, *Religion und Kultus*, str. 355–357.

¹⁰⁸ I jeho smrt má náboženský rozměr – zabil jej prý Gal Decurius (Galové bojovali jako spojenci na Hannibalově straně), když jej předtím obětoval duchům všech zabitých Galů v předchozím konfliktu za Flaminiova prvního konsulátu. Liv., XXII, 6.

nový chrám Mentidě, božstvu rozumu či dobrého úsudku.¹⁰⁹ Flaminiovy přečiny a delegitimační snahy senátorů tím byly *de facto* potvrzeny. Plútarchos ovšem soudí, že obrácením mysli lidu k bohům ho Fabius zároveň posílil v nadcházejícím boji o záchranu vlasti.¹¹⁰

Pravděpodobně téhož Flaminia se týká Plútarchova zmínka, že když jej diktátor Minucius jmenoval velitelem jízdy, uslyšel prý kdosi písknutí rejska a následkem toho byli oba zbaveni úřadu.¹¹¹ Plútarchos ovšem uvádí tuto příhodu mimo chronologické líčení a není tedy jasné, kam ji časově zařadit a zda jde skutečně o téhož Flaminia, který se objevuje v předchozích situacích.¹¹² Pokud tomu tak je, bylo by možné zařadit událost do kontextu a chápat tedy Flaminia jako muže, jemuž patricijové blasfemiemi bránili ve vykonávání každého úřadu, do něhož se kdy dostal.

d) Užívání politických blasfemií v soupeření patricijů a plebejů

Celá série politických blasfemií provází postupné politické zrovnoprávnování plebejů s patriciji. Když už byl jako náhražka konsulátu dlouhodobě obsazován pouze úřad tribunů s mocí konsulskou, přístupný i plebejům, dělali patricijové vše pro to, aby bylo plebejů zvoleno co nejméně; jednou se jim dokonce podařilo, že všech šest zvolených tribunů patřilo mezi patricije (398 př. n. l.). Cesta k takovému úspěchu vedla přes náboženství – morová rána předešlého roku, svědectví Sibylliných knih (jež mohli číst pouze patricijové), špatná *auspicia* (interpretována augury, jimiž mohli být pouze patricijové) a vůbec další známky hněvu bohů, to vše byly neklamné známky toho, že

„bohům se zdálo být nedůstojné, aby se na sněmu čestné úřady staly obecně přístupnými a aby byly zmateny rozdíly mezi rody.“¹¹³

¹⁰⁹ Ibid., XXII, 9–10. Bohyně Mens patří mezi personifikovaná abstrakta. K ní (a jejímu chrámu) viz WISSOWA, *Religion und Kultus*, str. 259–260.

¹¹⁰ Plút., *Fabius*, 4–5. Charakteristice jednotlivých historiků pak odpovídá i fakt, že Polybios, ač právě těmito událostmi začíná své líčení dějin (nepočítaje dvě úvodní knihy), se o tyto vnitřní události Říma vůbec nezajímá. Konstatuje pouze zabití konsula a zvolení Fabia diktátorem. Pol., III, 88.

¹¹¹ Plút., *Marcellus*, 5.

¹¹² Liviovy knihy XI–XX jsou ztraceny a jeho líčení opětovně začíná až druhou punskou válkou. Cassius Dio je pak ve starším období příliš stručný a leccos nezaznamenává.

¹¹³ Liv., V, 14.

Tímto způsobem tedy patricijové proměnili volby v náboženskou záležitost (*in religionem*) – a uspěli.

Po dlouholetém politickém boji tribunů lidu G. Licinia Stolona a L. Sextia, kteří po jeden čas vetovali volby jakýchkoli vyšších úředníků, patricijové ustoupili (navzdory pevnému odporu čelného patricije Appia Claudia Crassa)¹¹⁴ a umožnili, aby byl jeden z konsulů volen z řad plebejů (prvním byl zvolen Sextius).¹¹⁵ Po několika letech (362 př. n. l.) tedy logicky došlo poprvé k situaci, kdy měl plebejský konsul (byl to L. Genucius Aventinensis) vést vojsko do války – jeho legie však byly rozprášeny a on sám zabit. Reakce patricijů byla jednoznačná: šlo o jasnou známku nesouhlasu bohů s proti nim (tedy bohům, nikoli patricijům) namířeným opatřením o přístupu plebejů ke konsulátu, pročež je třeba takové bezbožnosti napříště zabránit.¹¹⁶ Na potvrzení takových slov byl Claudius jmenován diktátorem.

Protože zabránit volbám plebejských konsulů se již nepodařilo, užívali patricijové k politické obraně svého stavu právě kněží všeho druhu. Tak roku 327 př. n. l. byli oba konsulové, Q. Publilius Philo a L. Cornelius Lentulus, vázání vojenskými povinnostmi mimo Řím a nemohli tudíž řídit volby úředníků na dalších rok. Jako náhradní řešení se nabízelo jmenovat diktátora, a to čistě za tím účelem, aby byl v Římě někdo s úřední mocí, jež by mohla volby provést – tím by jeho úkol skončil. Lentulus tedy jmenoval diktátorem M. Claudia Marcella a možná si ani neuvědomil, že jde o vůbec prvního plebeje v diktátorské funkci – vzhledem k tomu, že v tomto případě bylo jmenování diktátora formalitou, se mu to snad ani nezdálo důležité. Auguři si toho však samozřejmě povšimli a prohlásili, že *auspicia* neproběhla řádně, tudíž je Marcellovo jmenování neplatné. Celá věc samozřejmě vzbudila reakci plebejských politiků – šlo podle nich o zjevnou lež, neboť ke jmenování došlo daleko od Říma

¹¹⁴ Právě dlouhá Claudiova řeč proti přístupu plebejů ke konsulátu, již ve svém díle zaznamenává Livius, poskytuje podrobnou představu o náboženských aspektech patricijské argumentace. Výběr z jedné pasáže je možné ocitovat: „*Kdo z nás by nevěděl, že toto naše město bylo založeno po zkoumání věštných znamení seslaných samými bohy a že všechno bylo podnikáno pod jejich božskou ochranou ve válce i v míru, doma i ve válce? U koho je tedy právo konat ona zkoumání vůle bohů podle mravu předků? Zajisté u otců, neboť žádný plebejský úředník není volen podle auspicí. ... Co jiného nám tedy ruší ten, kdo požadavkem volit plebejské konsuly bere ty obřady otcům, kteří je výhradně smějí mít? Jen ať si teď tropí žerty z náboženských obřadů! Co to pro ně znamená, jestliže posvátná kuřata nebudou zobat, jestliže z klece vyjdou příliš pomalu, jestli ptáci dají křikem neblahé znamení? Nepatrné jsou to zjevy, ale právě proto, že vaši předkové těmito nepatrnostmi nepohrdali, vytvořili tuto převelikou obec: ale my tady všechny ty obřady znesvěcujeme, jako by už nijak nebylo třeba milosti bohů. Tak ať už tedy vůbec a bez rozdílu se dají volit i kněží jako pontifikové, z nich nejvyšší, augurové, králové (tj. rex sacrorum – pozn. MV). To tedy vložme na hlavu kdekoho apex flamina Iovova, jen když je to člověk. To tedy odevzdejme posvátné štíty z nebe spadlé, svatyně, bohy i kult bohů i těm, komu je hřích to svěřit!...*“ Těžko nalézt na jiném místě tak ukázkový příklad totální náboženské delegitimizace politického protivníka. Ibid., VI, 41.

¹¹⁵ Těsně předtím byli plebejové připuštěni také do kolegia decemvirů, které mělo jako jediný přístup do Sibylliných knih a tím i možnost jejich interpretace (spojenou s velkým mocenským potenciálem). Ibid., VI, 42. Viz ORLIN, *Temples*, str. 81–85.

¹¹⁶ Liv., VII, 6.

a auguři tudíž stejně nemohli vědět, zda *auspicia* nějaké vady měla a jaké.¹¹⁷ Marcellovo jmenování přišlo vniveč, neboť než se dospělo k nějaké dohodě, volební období stejně vypršelo a musel být oživen institut místokráľů (*interrex*), takže výsledek byl stejný, jako kdyby Marcellus vůbec nebyl jmenován.

Po plebejské diktatuře už zůstávaly jedinou vyhrazenou doménou patricijů kněžské hodnosti; o to více jich politicky využívali. Teprve za konsulátu M. Valeria Maxima a Q. Apuleia Pansa (300 př. n. l.) byl schválen zákon, zaručující plebejům přístup i k nim.¹¹⁸ Šlo pouze o první krok, zaručující plebejům mezi kněžími vyhrazená místa (nešlo ještě o úplnou změnu systému obsazování pomocí voleb místo kooptací), takže patricijové o vliv v kněžských kolegiích úplně nepřišli;¹¹⁹ ještě několikrát se jim podařilo je využít k blasfémii.

Krátce po Flaminiově smrti u Trasumenského jezera byl na jeho místo zvolen M. Atilius Regulus (mezitím také proběhla diktatura Fabia Maxima), ovšem když se blížil čas voleb, ani on, ani původní Flaminiův kolega Servilius se pro pokračující válku nemohli dostavit do Říma. Pro provedení voleb byl tudíž jmenován diktátor L. Veturius Philo – i nyní ovšem auguři prohlásili, že při *auspiciích* došlo k chybě a jmenování je neplatné. Problémem tentokrát nebyl Philonův původ, ale fakt, že při volbě nových konsulů byl očekáván úspěch G. Terentia Varrona, mezi lidem oblíbeného, mezi patriciji však krajně nepopulárního (zejména měl konflikty s Fabiem). Tribun lidu Q. Baebius Herennius, Varronův příbuzný, opět ostře kritizoval augury za zneužití moci. Tentokrát patricijové neuspěli, neboť volby sice notně pozdrželi, Varronovu vítězství však nezabránili.¹²⁰ Spolu s ním byl zvolen patricij L. Aemilius **Paullus**.

Mezi oběma konsuly se brzy vyskytly rozpory o vedení války – zatímco Paullus preferoval zdržovací a opotřebovací válku ve Fabiově stylu, Terentius horoval pro rychlé střetnutí. Když se Terentius se svou armádou vydal na pochod přímo proti Hannibalovi, Paullus nechal vykonat *auspicia* a jejich nepříznivý výsledek sdělil prostřednictvím posla pochoduujícímu Terentiovi. Ten se sice stáhl zpět, obvinil však svého kolegu, že *auspicia* zneužil, aby mu zabránil dosáhnout vítězství (jde stále o ozvěny politických sporů mezi

¹¹⁷ Ibid., VIII, 23.

¹¹⁸ Ještě před několika desítkami let byla pro Appia Claudia taková představa jen dovedením plebejského konsulátu *ad absurdum* (viz citovaná řeč výše); nyní už to patricijům zjevně tak absurdní nepřipadalo. Podle Livia už „byli porážkám v takových zápasech zvyklí“, takže se příliš nebránili. Ibid. X, 6.

¹¹⁹ Další průběžné pokusy o zavedení všeobecných voleb do kněžských funkcí už zde není účelné sledovat; k tomu např. viz BEARD et al., *Religions of Rome*, vol. 1, str. 134–136. Ke zvláštnímu případu nejvyššího pontifika TAYLOR, L. The Election of the Pontifex Maximus in the Late Republic. *Classical Philology* 37/1942, str. 421–424.

¹²⁰ Liv., XXII, 33–35.

římskými stavy).¹²¹ Protože vojáci Terentia vesměs podporovali, Paullus se podrobil a sám pak vytáhl v čele vojska proti Hannibalovi – vstříc jedné z nejhorších porážek v římské historii u Kann.

Na rok následující (215 př. n. l.) byli jako konzulové zvoleni patricij L. Postumius Albinus a plebej T. Sempronius Gracchus. Ještě před nástupem do úřadu však Postumius padl v Galii a na jeho místo zvolil lid jednoho z největších tehdejších válečných hrdinů M. Claudia **Marcella**,¹²² který byl ovšem taktéž plebejem. Poprvé v historii tak měli být oba konzulové plebejského stavu. Podle Livia auguři opět ohlásili chybu při volbě (tentokrát mělo jít o hřmění) a Marcellus byl donucen složit úřad – na jeho místo pak byl zvolen Fabius (který byl v té době opravdu u všeho), tedy čelný představitel patriciátu.¹²³ Plútarchos oproti tomu tvrdí, že skutečně zahřmělo, ovšem Marcellus byl natolik respektovaný vojevůdce, že si auguři vůbec netroufali na nepřízeň bohů upozornit – Marcellus se ale sám vzdal úřadu.¹²⁴ Podstata blasfémie je tedy v tomto podání přesně opačná: ačkoli k nepříznivému znamení došlo, auguři je z politických důvodů naopak ignorovali.

Marcellus to měl s kněžími vůbec těžké. Když byl popáté konzulem (208 př. n. l.), hodlal zasvětit chrám Cti (*Honor*) a Udatnosti (*Virtus*), aby splnil slib z války proti Galům. Pontifikové ovšem takové zasvěcení odmítli, neboť podle nich nebylo možné zasvětit chrám dvěma božstvům naráz – kdyby bylo sesláno znamení, nebylo by prý možno rozhodnout, kterému z bohů obětovat, a oběť pro oba naráz by byla proti náboženským pravidlům. Marcellus tak nakonec musel přistavět pro Udatnost zvláštní oddělenou svatyni, a protože během války

¹²¹ Dio Cass., XV, 54. Podle Livia Terentius hovořil k lidu v tom smyslu, že za válku s Hannibalem mohou patricijové a že ji schválně protahují, neboť jim umožňuje blokovat politický vzestup plebejů. (Liv., XXII, 38.) Nařčení, že patricijové schválně začínají války, aby překřížily plány plebejům, se ve vzájemných potyčkách objevuje podobně často jako nařčení z politických blasfemií. Tento konkrétní případ zneužití *auspicii* ovšem Livius nezná (stejně jako Polybios), popisuje jej Appiános. (App., *Hannibalica*, 18–19.) Popisovaný případ falšování *auspicii* při vojenských akcích nebyl jediný. Za válek se Samnity prý věštná kuřata odmítla zobat (což je špatné znamení), ovšem jejich pečovatelé nechtěli kazit optimismus vojska a veliteli, kterým byl L. Papirius Cursor, zalhali. Papirius nechal vojsko připravit k útoku, protože se však pečovatelé mezi sebou dál hádali, zaslechl je Papiriův synovec a vše strýci sdělil. Vojevůdce pak za trest postavil pečovatele do první linie a když ještě před zahájením útoku zabil jednoho z nich náhodně vržený oštěp, považovali to všichni za boží trest a dobré znamení a vrhli se vpřed. V této bitvě pak Římané dobyli velkého vítězství. (Liv., X, 40.) Dobře znám od několika autorů je také anekdotický příběh o konzulovi P. Claudiu Pulchrovi, jenž nechal před námořní bitvou u Drepana (249 př. n. l.) hodit nezobající kuřata z paluby do moře, „aby se napila, když nechtějí žrát“ (*ut biberent, quando esse nollent*) – Římané pak utrpěli katastrofální porážku. (Suet., *Tiberius*, 2. Cic., *De natura deorum*, II, 7.) Tentýž konsul pak byl senátem zbaven velení a vyzván, aby místo sebe jmenoval diktátora – i jmenoval diktátorem svého písaře, propuštěného otroka.

¹²² Čestné místo v dějinách Říma mu zajistila především *spolia opima* – zbroj poraženého nepřátelského vojevůdce, jehož zabil v osobním souboji. K tomu údajně v dějinách došlo pouze třikrát. Plút., *Marcellus*, 7–8. Polybios ovšem o tomto slavném činu nic neví. Pol., II, 34. Je to také tentýž Marcellus, který dobyl Syrakúsy, při kteréžto události byl zabit Archimédes rozjímaje nad svými kruhy.

¹²³ Liv., XXIII, 31–32.

¹²⁴ Plút., *Marcellus*, 12. Obratem ovšem získal postavení prokonsula a vojenské velení, takže na jeho postavení se téměř nic nezměnilo.

nemohl na její dokončení čekat, nakonec se zasvěcení vůbec nezúčastnil.¹²⁵ Protože mezi ním a stranou patricijů proběhl ne jeden konflikt, je možné se domnívat, že i v tomto případě mohlo jít ze strany pontifiků o blasfémii.

O významu a frekvenci politické blasfémie v dějinách římského státu svědčí fakt, že výklad o ní zároveň postihl téměř všechny hlavní body plebejského zápasu o politickou emancipaci – skutečně se dá říci, že téměř každý milník toho boje čelil stále stejným pokusům o sabotáž prostřednictvím politických blasfemií patricijských kněží.¹²⁶

e) Politická blasfémie při sněmovním jednání a volbách

Nejlepší metodou, jak zabránit nepříjemnému výsledku voleb, je zabezpečit, aby se pokud možno nekonaly. Když za občanských válek ovládali Řím populárové, jejich hlavními představiteli byli po Mariově smrti Lucius Cornelius Cinna a Gnaeus Papirius Carbo, kteří vládli pevnou rukou a chystali se na tažení proti Sullovi. Poté, co byl Cinna zavražděn při potyčce s vlastními vojáky (84 př. n. l.), Carbo, již na cestě z města k vojsku, se stal *de facto* samovládcem. Podle pravidel měl v dané situaci svolat volby a zabezpečit zvolení Cinnova nástupce, do tohoto úkolu se ale nijak nehrnul. Teprve když mu tribunové lidu začali hrozit sesazením, odhodlal se k návratu do města a stanovil termín voleb. Nepříznivá znamení ovšem způsobila opakovaný odklad a s odvoláním na *haruspicia* byly pak volby odsunuty až za letní slunovrat. Využíváním této metody se nakonec Carbonovi podařilo dovládnout celý zbytek roku bez spolukonsula.¹²⁷

Pokud se nepodařilo sněmování oddálit, bylo možné alespoň znemožnit na něm platné hlasování. Způsob byl v zásadě jednoduchý: protože Římané považovali za neblahé znamení i pouhé zahřmění, stačilo trvat na tom, že kdosi právě zaslechl hrom. A tak při dramatickém schvalování zákona, který předložil tribun lidu L. **Appuleius** Saturninus a který měl rozdělit galskou půdu Mariovým vojákům (především venkovanům, což rozhněvalo městský plebs), začal dav křičet, že hřmělo.¹²⁸ Appuleius ovšem prosadil zákon násilím.

Půvabnou ukázkou tohoto typu blasfemií jsou události z dob **prvního triumvirátu**. Ten sám by ostatně zřejmě nevznikl, nebýt blasfémie: když se po porážce Spartakova povstání

¹²⁵ Liv., XXVII, 25. Cf. BEARD et al., *Religions of Rome*, vol. 1, str. 105.

¹²⁶ Shrnujícím způsobem o taktice optimátů (včetně užívání náboženství) BURCKHARDT, *Politische Strategien*, str. 178–209.

¹²⁷ App., *Bellum civile*, I, 77.

¹²⁸ *Ibid.*, I, 30.

Crassus vyrovnal slávou Pompeiovi, společně byli zvoleni konsuly (70 př. n. l.) a zároveň oba dva odmítali rozpustit své vojsko, římský lid se obával nové občanské války a vehementně je žádal o smír. Konsulové se však nijak netajili vzájemným nepřátelstvím, dokud nedošlo k nátlaku náboženského charakteru – haruspikové prý prohlásili, že pokud se ti dva nesmíří, čekají lid další hrůzy.¹²⁹ Teprve tehdy se podvolili a uzavřeli mezi sebou politické partnerství, do něhož později přibyl i Caesar. Plútarchos věc líčí zcela jinak – jakýsi Gaius Aurelius prý vystoupil na řečniště a prohlásil, že se mu zjevil Iuppiter a vzkazuje lidu, že nemá dovolit konsulům složit úřad, dokud se nestanou přáteli.¹³⁰ Obě verze vskutku připouštějí možnost, že šlo o vědomé použití náboženského argumentu ve chvíli, kdy dlouhodobý politický nátlak nikam nevedl.

Když si později triumvirové dělili moc a Pompeius i Crassus se rozhodli pro další společný konsulát (54 př. n. l.), jediným Římanem, který se jim s rozhodností postavil, byl **Cato**. Přemluvil L. Domitia Ahenobarba, aby kandidoval proti nim, a když byl Domitius násilím vyhnán z volebního shromáždění (Cato byl při jeho obraně raněn), Cato se začal sám ucházet o praeturu. Jeho pověst neohroženého zastávce republiky byla tak silná, že se jej konsulové začali obávat a rozhodli se jeho zvolení zabránit. Po využití různých legislativních překážek a masivního uplácení nastal den praetorských voleb, a když první *tribue* hlasovala pro Catona, rozpustil Pompeius shromáždění s odůvodněním, že slyšel hřmění. Následně začalo projednávání zákona, kterým měla být konsulům dána volná ruka k válkám na svěřených územích. Catonovi se dařilo obstrukcemi bránit prosazení zákona (řečnil dlouhé hodiny, ač jej opakovaně nechali z řečniště násilím odnést), a když už mělo dojít k hlasování, křičel, že hřmí.¹³¹ Nebylo mu to však nic platné.

Kromě hromu samozřejmě mohlo během shromáždění dojít k řadě dalších nepříznivých nebeských úkazů, takže pokud někdo ohlásil, že má v úmyslu „pozorovat nebe“, mělo se za to, že očekává seslání nějakých nepříznivých znamení, a v jednání se dále nepokračovalo. Na sklonku republiky se „pozorování nebe“ stalo dokonce všeobecně srozumitelným výrazem pro sněmovní obstrukci – kdo oznámil takový úmysl, dával všem najevo, že očekává pro sebe nepříznivý výsledek hlasování a nehodlá tedy dopustit, aby k němu vůbec došlo (tato obstrukční technika měla dokonce vlastní název *obnuntiatio*).¹³² K dokonalosti zřejmě tento přístup dovedl

¹²⁹ Ibid., I, 121.

¹³⁰ Plút., *Crassus*, 12.

¹³¹ Plút., *Cato*, 41–43. Též *Pompeius*, 52.

¹³² Nejlepší dobové vysvětlení této praktiky nabízí Dio Cass., XXXVIII, 13. Přehledně k tomu BOTSFORD, *The Roman Assemblies*, str. 111–117. *Obnuntiatio* se pro své časté používání v době úpadku republiky (a snad i pro jistou úsměvnost při porovnávání s moderními metodami parlamentní obstrukce) těšilo ze všech zde popisovaných technik politické blasfémie největší pozornosti a je alespoň letmo zmiňováno v mnoha

tribun lidu T. Annius Milo; když radikální bouřlivák P. Clodius Pulcher, který ve městě provokoval četné násilnosti, vyhlásil ultimativní požadavek svolání volebního shromáždění, aby získal veřejnou funkci, tribun Milo předem ohlásil svůj záměr „*per omnis dies comitialis de caelo servaturum*“ (po všechny dny sněmu pozorovat nebe).¹³³

f) Specifické případy politické blasfémie

V nouzi samozřejmě bylo možno využít i komplikovanějších blasfemií. Když republikou v prvním období zmítaly rozpory mezi patricií a plebeji, navrhl tribun lidu G. Terentilius Harsa zákon, podle něhož měla být zvolena pětičlenná komise za účelem přesného vymezení pravomocí konsulů – mělo jít o prostředek k notnému okleštění konsulátu. Boje o Terentiliův zákon pak zaměstnávaly obě strany po delší dobu – aby patricijové zabránili přijetí zákona, neváhali (podle plebejských politiků) ani vyvolat válku. V nouzi pak byl využit nástroj náboženský – patricijští duumvirové, kteří tehdy měli jako jediní právo vykládat Sibylliny knihy, do nich kvůli údajným špatným znamením nahlédli a mezi doporučeními, která pak sdělili lidu, bylo i zapovězení pobuřujících shromáždění.¹³⁴ Rozumí se, že tribunové to považovali za zjevnou lež a další pokus oddálit přijetí zákona.

Ještě předtím, krátce po vyhnání krále Tarquinia Superba, se konsulové P. Valerius Publicola a M. Horatius Pulvillus přeli o čest zasvětit Iovův chrám na Kapitolu. Ačkoli Publicola byl nepochybně významnější (byl jedním z vůdců převratu k republice a i jinak vykonal mnohé slavné činy), los rozhodl ve prospěch Horatia. Rodu Valeriů však připadla taková věc nespravedlivá, a proto se uchýlili k náboženské lsti: když Horatius zahajoval

publikacích. Jeho historie je ovšem značně nejasná (není zřejmé, zda šlo o prastarou tradici, jež se v posledním období republiky zvrhla v častý nástroj politického boje, či naopak o nový prostředek vytvořený právě za takovým účelem). Z této diskuse viz především WEINSTOCK, S. Clodius and the Lex Aelia Fufia. *The Journal of Roman Studies*, 27/1937, str. 215–222. BALSDON, J. Roman History, 58–56 B.C.: Three Ciceronian Problems. *The Journal of Roman Studies*, 47/1957, str. 15–20 (zde str. 15–16). WEINRIB, E. J. Obnuntiatio: Two Problems. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Romanistische Abteilung)*, 87/1970, str. 395–425. MITCHELL, T. The Leges Clodiae and obnuntiatio. *The Classical Quarterly*, 36/1986, str. 172–176. BEARD et al., *Religions of Rome*, vol. 1, str. 109–110 (zde v pozn. 142 odkazy na další příspěvky do diskuse).

¹³³ Cic., *Epistulae ad Atticum*, IV, 3. V literatuře bývá takto radikální postup o něco dříve prisuzován též konsulovi M. Calpurniu Bibulovi (59 př. n. l.), jenž se snažil neúspěšně bránit schválení Caesarových populistických návrhů. Caesarovi nakloněný *plebs* pak způsobil, že Bibulus po značnou část svého konsulátu nemohl opustit vlastní dům a na dálku po zbytek roku jej stále znovu vzkazoval, že přijetí jakéhokoli návrhu je nemožné (což Caesar zcela ignoroval a své návrhy dal schválit). Prameny ovšem hovoří nejasně a nikde není výslovně napsáno, že by Bibulus používal *obnuntiatio* či zda vyhlášoval *iustitium* či nějaké svátky. Cf. BEARD et al., *Religions of Rome*, vol. 1, str. 126–129 (zde také odkazy na některé prameny). Milonovo (a snad i Bibulovo) dovedení *obnuntiatia ad absurdum* zřejmě vzápětí vedlo k jeho zakázání v rámci Clodiem prosazené legislativy; i to je ale sporné, neboť bylo zřejmě užito i později. Viz BALSDON, Roman History, str. 15 (a jiné tituly k této problematice v předchozí pozn.).

¹³⁴ Liv., III, 10.

zasvěcení chrámu, zalhali mu, že jeho syn zemřel; konsul se tím stal nečistým, neboť v jeho domě se nacházela mrtvola. Horatius však pouze úsečně přikázal, aby tedy mrtvolu domu vynesli, a dokončil obřad.¹³⁵

Obzvláště zjevné případy blasfémie mohly nastat, pokud byl významný politik přímo členem kolegia augurů, jako tomu bylo v případě **Marca Antonia**. V posledním roce svého života nechal Caesar zvolit za konsuly sebe a Antonia, posléze se však rozhodl tuto (tehdy již jen formální) funkci opustit a na svoje místo jmenovat Publia Cornelia **Dolabellu**. Antonius však Dolabellu nesnášel a přímo v senátu se s ním pohádal. Když Caesar učinil druhý pokus o jmenování, Antonius jej sabotoval tím, že z pozice augura hlasitě křičel, že četná znamení jsou proti Dolabellovi.¹³⁶

Po Caesarově zavraždění se však oba muži cítili ohrožení (jako čelní představitelé Caesarovy strany se právem mohli cítit jako případné další oběti) a Antonius Dolabellovi nebránil, aby do funkce konsula nastoupil; o moc se s ním však dělit nehodlal. Když Caesarovi vrazi uprchli z Říma a bylo zřejmé, že Caesarova strana zůstává u moci, Antonius potají vybídl Dolabellu, aby se vydal do Sýrie a bojoval proti Parthům, jak měl v plánu zesnulý diktátor.¹³⁷ Senátoři se ovšem obávali, že Dolabellův obchod umožní Antoniovi navázat na Caesarovu samovládu, proto se rozhodli k blasfémii – přiměli muže jménem Asprena, aby před senátem oznámil, že nebeská znamení hovoří proti Dolabellovi. Podle Appiána předpokládali, že Antonius opět zneužije svou kněžskou hodnost proti Dolabellovi a znamení potvrdí – nevěděli však, že Antonius Dolabellu do Sýrie sám posílá. Pozice augura tedy využil zcela opačným způsobem, tedy tak, aby Dolabellovi pomohl. Asprenu obvinil, že vůbec nemá pravomoc o znameních hovořit, a jeho tvrzení zamítl.¹³⁸

Podobné příklady dvojího metru by bylo možno uvést v souvislosti s posvátnou nedotknutelností tribunů lidu; ba dokonce by to jistě vydalo na samostatnou práci. Politická funkce, která sváděla ke kontroverzím již ze své podstaty (namířená proti patricijům), ovšem zároveň byla obdařena sakrálním charakterem, byla pro podobné zneužívání jako stvořená. Dokladů, kdy tribunové lidu svou nedotknutelnost zneužívali, kdy byla naopak zcela ignorována či kdy tribunové bojovali sami mezi sebou, je mnoho. V souvislosti s Antoniem je však možno uvést typický příklad.

¹³⁵ Ibid., II, 8. K roli konsulů nebo diktátorů při zasvěcování chrámu viz ORLIN, *Temples*, str. 163–172.

¹³⁶ Plút., *Antonius*, 11.

¹³⁷ S touto otázkou zase souvisí intenzivně rozšířená údajná věštba ze Siblylliných knih, že proti Parthům prý Římané zvítězí pouze tehdy, povede-li je král. O ní viz níže v kapitole V.

¹³⁸ App., *Bellum civile*, III, 7–8.

Sám Antonius byl tribunem lidu v roce, kdy se Caesar v Galii chystal k občanské válce, a fungoval jako Caesarův zástupce v Římě. Za této situace se Antonius dramaticky a hlasitě dovolával své posvátné nedotknutelnosti,¹³⁹ nakonec z Říma raději uprchl, což se rovnalo vyhlášení občanské války. Caesar se tvářil, že je takovou potupou tribunů lidu rozhořčen, a zamířil k Rubikonu¹⁴⁰ – ovšem zanedlouho, když obsadil Řím, neváhal hrozit smrtí tribunovi, který mu bránil ve vykradení státní pokladny.¹⁴¹ Když pak po celkovém vítězství dosáhl doživotní diktatury a sám si přisvojil tribunskou nedotknutelnost, došlo k tomu, že kdosi ozdobil Caesarovu sochu vavřínovým věncem s bílou páskou (snad šlo o jednu ze zkoušek, jak by lid přijímal přijetí královského titulu). Tribunové lidu Epidius Marullus a Caesetius Flavus však nechali tuto ozdobu strhnout, za což je Caesar zbavil úřadu.¹⁴² Fakt, že nerespektoval tribunskou nedotknutelnost, pak Marcus Iunius Brutus uvedl jako argument, proč byli vrazi oprávněni nerespektovat nedotknutelnost Caesarovu.¹⁴³

Dva dosti specifické případy využití náboženství v politickém boji souvisejí se smrtí **bratří Gracchů**. V případě staršího Tiberia má náboženský charakter už sama vražda. Skupinu útočníků vedl *pontifex maximus* Publius Cornelius Scipio Nasica Serapio, což samo o sobě mohlo vést k jejímu chápání jakožto náboženského aktu, který má zachránit stát. Ještě výmluvnější je však detail, který Appiános i Plútarchos zaznamenali, aniž by však zřejmě pochopili jeho význam – Scipio tento úkon provedl *capite velato*, tedy se zahalenou hlavou, přesně podle římského náboženského ritu. Poselství všem přihlížejícím bylo tedy zřejmé a Scipio snad ani nemusel volat: „Poněvadž úředník zrazuje obec, vy, kteří chcete zákonům přispět na pomoc, pojd'te se mnou!“¹⁴⁴ Na Tiberia Graccha a jeho stoupence zaútočil jakožto nejvyšší kněz Říma, aby tím zachránil svou božskou vlast, a takovou vraždu nebylo z náboženského hlediska možno vyčítat. Více legitimizovat ji z pohledu Gracchových odpůrců zřejmě ani nešlo.

Když mladšího Gaia Graccha stihl o 12 let později podobný osud, konsul L. Opimius nechal povraždit tisíce jeho stoupenců a následně město rituálně očistit. Symbolicky tak dal najevo, že Gracchova strana byla nečistá a je třeba vymazat po ní všechny zmínky. Svou

¹³⁹ Ibid., II, 33.

¹⁴⁰ Suet., *Caesar*, 30.

¹⁴¹ App., *Bellum civile*, II, 41. Ve státní pokladně byly mj. uloženy i peníze na válku proti Galům, jež byly chráněny kletbou a nebylo možno se jich dotknout. Caesar se jich zmocnil s argumentem, že on už s Galy jednou provždy skoncoval a kletbu tím zrušil.

¹⁴² Suet., *Caesar*, 79. Plút., *Caesar*, 61.

¹⁴³ App., *Bellum civile*, II, 138.

¹⁴⁴ Plút., *T. Gracchus*, 19. App., *Bellum civile*, I, 16.

náboženskou interpretaci vyhraného souboje pak korunoval založením chrámu Svornosti (*Concordia*), údajně ke značné nelibosti mnoha občanů.¹⁴⁵ Zopakoval tím v podstatě metodu použitou již ve Flaminiově případě – založení chrámu božstvu, jež poražený zesnulý nepřítel údajně nerespektoval, oponenta delegitimizovalo a zároveň ukazovalo zbožnost zakladatelovu (a přispívalo tedy k jeho vlastní legitimitě).

Kombinaci politické blasfémie s náboženskou žalobou je možno ukázat na P. Liciniu Crassovi. Když byl zvolen praetorem (176 př. n. l.), vylosoval si jako provincií dalekou Přední Hispánii. Zjevně mu to nebylo po chuti, neboť se náhle upamatoval, že má v Římě náboženské povinnosti, které mu v odjezdu brání, na což dokonce složil přísahu.¹⁴⁶ Tím svou snahu vyhnout se odjezdu legitimizoval dostatečně a zámořského správcovství byl zproštěn.

O pět let později byl ovšem tentýž Crassus zvolen konsulem společně s G. Cassiem Longinem – okamžitě se z nich stali rivalové, neboť oba usilovali o velení v začínající válce s Makedonií (opět měl rozhodnout los). Cassius svého soka napadl s tím, že před pěti lety složil přísahu, že je v Římě nábožensky vázán,¹⁴⁷ tudíž nyní porušuje své závazky i svou přísahu – proto hodlal odjet do Makedonie sám a bez losování. Senát nakonec losování nařídil a Crassus vyhrál.¹⁴⁸

V tomto případě je tedy možno rozeznat snahu o využití náboženství k politickým účelům u obou aktérů – Crassus náboženství využil, aby legitimizoval svou nechuť jet vykonávat úřad do Hispánie, Cassius zase k tomu, aby delegitimizoval svého konkurenta.

Některé případy zneužití náboženských pravidel pro vlastní potřebu jsou poněkud kuriózní; do této kategorie spadá předstírání posvátného statusu v době politického násilí za účelem záchrany života. Tak během bohapustého vraždění za proskripce druhého triumvirátu se aedil Volusius převlékl za kněze bohyně Ísis a v bílé říze se psí hlavou se dokázal dostat až k Pompeiovi.¹⁴⁹ Nikias, Marcellův agent ve městě Engyionu, se zase pro otevřenou podporu Říma v druhé punské válce dostal do ohrožení života a nemohl se dostat ven z města – předstíral

¹⁴⁵ Plút., *G. Gracchus*, 17. App., *Bellum civile*, I, 25–26.

¹⁴⁶ Liv., XLI, 15.

¹⁴⁷ Podle Cassiovy žaloby Crassus přísahal, že má povinnost vykonávat na pevném místě a v pevně stanovených dnech *sacrificia*; zřejmě tedy vykonával nějakou kněžskou funkci. Ibid., XLII, 32.

¹⁴⁸ Je to překvapivé, protože vcelku nedlouho předtím (189 př. n. l.) došlo k případu praetora Q. Fabia Pictora, zároveň *flamina Quirinalis*, který se chtěl odebrat na vylosovanou Sardinii, ovšem *pontifex maximus* mu to zakázal a senát jeho rozhodnutí podpořil. Tento případ byl popsán v I. kapitole v jiné souvislosti. (Je nutno zdůraznit, že *pontifex maximus* P. Licinius Crassus z r. 189 př. n. l. není totožný s P. Liciniem Crassem z let 176 a 171 př. n. l.)

¹⁴⁹ App., *Bellum civile*, IV, 47.

proto neúctu k bohyním, aby pak jednou na veřejnosti padl k zemi v šíleném záchvatu a za křiku, že je bohyněmi pronásledován, utekl pryč. V bráně se jej nikdo nepokusil zastavit, stejně jako jeho rodinu, která tvrdila, že ho jde hledat. Všichni se šťastně dostali k Marcellovi.¹⁵⁰

Obtížně zařaditelný případ pak také uvádí mezi rozličnými znameními Livius. Konsul G. Domitius Ahenobarbus (192 př. n. l.) měl prý býka, který promluvil: „*Roma, cave tibi!*“ (Říme, měj se na pozoru!). Těžko však soudit, zda šlo z konsulovy strany o blasfémii, neboť není známo, jaké závěry byly z tohoto znamení vyvozeny a zda z nich konsul nějak těžil. Psáno je pouze tolik, že býk byl nadále živen na státní útraty¹⁵¹ – takže konsul minimálně ušetřil za krmení.

¹⁵⁰ Plút., *Marcellus*, 20.

¹⁵¹ Liv., XXXV, 21.

V. NÁBOŽENSTVÍ JAKO NÁSTROJ POLITICKÉ SEBEPREZENTACE

Pokud dříve probírané metody sloužily především k legitimizaci momentálních politických úkonů (a jimi realizovaných zájmů), pak v této kapitole bude věnována pozornost ještě o něco „vyšší“ úrovni využívání náboženství v politice. Některé z nejvýznamnějších politických osobností v dějinách republiky se totiž programově prezentovaly jakožto obdařené přízní bohů, tedy mimořádné, posvátné, se zvláštním statutem. Tím legitimizovaly nejen své momentální politické kroky a potřeby, ale jaksi univerzálně veškerou svou kariéru a všechny kroky v ní učiněné, a to i *pro futuro*. Neboť jak by bylo možno vůbec zpochybňovat akty někoho, kdo je miláčkem bohů, ba dokonce má snad sám božský původ? Lze snad nevěřit tomu, že takový jedinec v každém boji (na poli politickém i válečném) zvítězí? V některých případech historikové zaznamenávají pozoruhodné detaily, jak dotyčný se svou údajnou vyvoleností obratně pracoval a využíval ji pro své politické cíle, což opět umožňuje učinit si představu o možnostech tohoto specifického politického nástroje.

I v tomto ohledu měli politikové příklady již z legendárních dob. Kromě již zmiňovaného specifického příkladu otce-zakladatele Romula, jenž na svou božskou sebe prezentaci snad i doplatil, se nabízí hned jeho nástupce **Numa Pompilius**. Tento panovník, jenž odmítal válčit a místo toho se intenzivně věnoval upevňování politických a náboženských institucí, podle Tita Livia soudil, že je třeba lidu vštípit strach před bohy. To se ovšem neobejde „*sine miraculī*“, a proto

„předstírá, že má noční schůzky s bohyní Egerií; tvrdí, že podle jejího pokynu zavádí posvátné obřady, aby byly bohům nejmilejší, a že ustanovuje vhodné kněze každému z bohů.“¹⁵²

Docházel do posvátného háje, a to o samotě (*sine arbitris*), opět za účelem porady „*cum coniuge sua Egeria*“ – bohyni tedy dokonce označoval za svou choť.¹⁵³ Plútarchos soudí, že Numa se po posvátném háji často procházel a teprve z toho vznikla pověst o jeho vztahu s bohyní, což jej inspirovalo k exkurzu o údajných podobných případech styků vyvolených lidských jedinců s bohy. Soudí pak, že za účelem větší kontroly nad prostým lidem nechávali Numa (či třeba

¹⁵² Liv., I, 19.

¹⁵³ Ibid., I, 21.

spartský ústavodárce Lykúrgos) podobným pověstem průchod.¹⁵⁴ Numa si prý zkrátka „přibral na pomoc bohy“ a

„používal bázně plynoucí z pověřivosti jako prostředku, jímž vedl jejich mysl k pokoře a poddajnosti.“¹⁵⁵

Tímto způsobem tedy Plútarchos přistupoval i ke všem dalším podobným případům, jaké se v jeho díle vyskytují.

Quintus **Sertorius**, jenž kontroloval Hispánii a vedl dlouhodobý odboj vůči Římu (především Sullovi), prý zase jednou dostal darem zcela bílou laň, již si ochočil. Později začal tvrdit, že tato laň je darem od Artemidy a že skrze ni získává od bohyně rady a doporučení. Když se mu zaběhla,

„byl velmi sklíčen ztrátou laňky, neboť přišel o výtečný prostředek k ovlivňování.“

Všeobecná proslulost zvířete v Hispánii byla ovšem taková, že laň neutekla daleko. Sertorius nejprve její odchycení zatajil, oznámil, že mu bůh ve snu zvěstoval štěstí, a poté nechal laň jakoby náhodou vpustit do svého tábora. Ochočená laň k němu přiběhla, položila mu hlavu na kolena a olizovala mu pravou ruku, což pochopitelně výrazně podpořilo Sertoriovu pověst miláčka bohů.¹⁵⁶

Zřejmě nejtypičtějším případem republikánského politika, jenž využíval podobnou metodu (popsanou hned několika autory), je Publius Cornelius **Scipio Africanus**. Podle Livia se již od mládí před lidmi tvářil, že jedná podle božských (*divinitas*) vnuknutí nebo nočních vidění (*per nocturnas visa*). Livius přiznává, že neví, zda tak činil z vlastní pověřivosti nebo záměrně, zato Polybios to chápe jako vědomou legitimizační strategii a srovnává Scipiona s Lykúrgem (s nímž Plútarchos porovnával Numu).¹⁵⁷

Je ovšem třeba uvést, že takovéto jednání Polybios nekritizuje, ba přímo naopak. Mladý Scipio řešil kupříkladu na počátku své politické kariéry zapeklitý problém – jeho starší bratr

¹⁵⁴ Plút., *Numa*, 4. Ostatně právě fakt, že i Lykúrgos prezentoval svou ústavodárnou činnost jako posvěcenou vyšší mocí (prostřednictvím věštebných výroků Pýthie), může být jedním z důvodů, proč si Plútarchos právě jeho vybral v rámci svých paralelních životopisů pro srovnání s Numou. Cf. Pol., X, 2.

¹⁵⁵ Plút., *Numa*, 8.

¹⁵⁶ Plút., *Sertorius*, 11 a 20.

¹⁵⁷ Liv., XXVI, 19. Pol., X, 2.

Lucius se hodlal ucházet o aedilitu, ale na rozdíl od Publia nebyl příliš veřejně známý (právě proto, že Publius si od mládí budoval svou pověst vyvolence). Publius sám měl o úřad zájem také, ale nechtěl ohrozit šance svého bratra (dva bratry zároveň by lid zvolil jen stěží), zvláště když věděl, že jeho nábožensky založená matka se za Luciovo zvolení intenzivně modlila (nemluvě o faktu, že Publius jakožto mladší z bratrů ještě ani nedosáhl potřebného věku ke zvolení). Proto přišel s tvrzením, že se mu opakuje sen, jak jsou s bratrem zároveň zvoleni a matka je za to objímá a líbá. To pak bylo považováno za božské znamení a Scipionové byli skutečně zvoleni aedily společně. Podle Polybia tím P. Scipio „vhodně využil příležitosti, kterou mu poskytli lid i matka“, čímž dokázal svou obratnost a horlivost (tedy veskrze pozitivní vlastnosti).¹⁵⁸

Scipio také chodil každodenně na Kapitol do chrámu a chvíli tam v ústraní pobyl, což vzbuzovalo dojem, že je ve styku s božstvem či snad že je dokonce sám božského původu. Začala se o něm totiž šířit pověst, že byl počat obrovským hadem, který oplodnil jeho matku (což by měla být pouhá aktualizace podobné báje o narození Alexandrově) – velmi důležitý je postřeh, že Scipio tyto fámy velmi umně (*arte quada*) ani nepotvrzoval, ani nevyvracel (*nec abnuendi nec adfirmandi*).¹⁵⁹

Poté, co jeho otec a strýc statečně padli během druhé punské války, Scipio se ucházel o velitelskou pozici a byl vyslán do Hispánie. Podle Appiána se okamžitě rozšířila pověst o tom, že jej posílá bůh, Scipio se to doslechl a podle toho se také tvářil. Při dobývání Nového Kartága také ochabující vojáky pobízel tím, že mu bůh již přichází na pomoc, a po úspěšné obsazení města prý své božské vyvolenosti dokonce sám uvěřil.¹⁶⁰ Nedlouho poté prý během řečnění před vojskem předstíral, že do něho právě vstoupil bůh a on naslouchá jeho hlasu.¹⁶¹

Těmito prostředky se Scipionovi podařilo dosáhnout všeobecného přesvědčení, že právě on je bohy předurčen k porážce Kartága.¹⁶² Navíc bylo takové přesvědčení legitimizováno i zcela novým argumentem – pochází prý z vyvolené rodiny, neboť bůh zjevoval budoucnost i jeho dědovi Luciovi, jenž obsadil Korsiku.¹⁶³ A když se – již jako velitel v Africe – roznemohl právě v době, kdy se nespokojení vojáci začali bouřit (a dokonce se šířily zprávy o jeho smrti),

¹⁵⁸ Pol., X, 4–5. Livius ovšem tento příběh vůbec nezná; podle něho byli toho roku zvoleni aedily P. Cornelius Scipio a M. Cornelius Cethegus (tedy sice příbuzní, ale nikoli bratři). Scipio si tudíž nemusel pomáhat žádným snem a jediný problém, který řešil, byl nedostatečný věk. Jak ovšem pravil: „*Si me omnes Quirites aedilem faceret volunt, satis annorum habeo.*“ (Přejí-li si mě všichni Quirité, tak mám věk dostatečný.) A byl zvolen. Liv. XXV, 2.

¹⁵⁹ Ibid., XXVI, 19.

¹⁶⁰ App., *Hispanica*, 19 a 21 a 23.

¹⁶¹ Ibid., 26.

¹⁶² App., *Punica*, 109.

¹⁶³ Ibid., 104.

vyslal k nim posly, kteří jako jeden z argumentů pro věrnost veliteli i v době jeho nemoci argumentovali tím, že Scipio je přece „provázen přízní bohů“ (*deum benignitate*).¹⁶⁴

Pokud chtěl Scipionovo postavení někdo zpochybnit tak jako starý Quintus Fabius Maximus Cunctator (jenž zdržovací taktikou zabránil Hannibalovi v dobytí Itálie a jehož Scipio nahradil na pozici nejlivnějšího římského velitele celého střetnutí s Puny), musel se utéct právě k náboženským argumentům. Fabius, jenž Scipiona kritizoval dlouhodobě a odmítal jeho vojenskou strategii, využil všeobecného pohoršení nad tím, že Scipionův legát Q. Pleminius za hrůzných okolností vyplnil jemu svěřené město Lokry (řecká osada na jihu Itálie) a především tamní chrám bohyně Proserpiny. Pokusil se tudíž tento náboženský přečin vztáhnout i na Scipiona, který Pleminiovi v jeho činech nezabránil a ani jej nijak nepotrestal, naznačiv dokonce, že Scipio sám za zločinem stál. Takový přečin náboženského charakteru, který prý vyvolal velký hněv bohů, mohl zřejmě jako jediný otrást Scipionovou pozicí. Fabius ovšem v senátu své názory neprosadil a senát tak Scipiona za podíl na Pleminiových zločinech nijak nestíhal.¹⁶⁵

Není snad tedy divu, že když se Scipionovi podařilo skutečně Kartágo porazit a ukončit tak druhou punskou válku (získal pak jméno Africanus), jeho politicko-náboženský status v Římě byl zcela mimořádný; tím spíše, že válečného úspěchu dosáhl stále jako relativně mladý muž a měl před sebou ještě vidinu dlouhého života. Kromě censury pak neměl potřebu vykonávat další politické funkce a jako soukromník si užíval svého výjimečného postavení a pověsti.

O tom, že si až do smrti udržel obojí, svědčí i poslední neúspěšný pokus o jeho „sesazení z piedestalu“. Scipio, který krátce přerušil svůj odpočinek účastí na diplomatickém jednání se syrským panovníkem Antiochem III., byl tribuny lidu obviněn z přijetí úplatku a z toho, že se na jednání prezentoval, jako by byl v Římě stejně nezpochybnitelným vládcem, jako je Antiochos v Sýrii. Zároveň byla vytažena i stará obvinění týkající se lokrického chrámu.

Nepřekvapí, že Scipio opět využil náboženství. Na soud se sice dostavil, ale pouze oznámil, že míří na Kapitol k oltářům bohů vzdát jim díky za to, že mu umožnili dosahovat tak vynikajících politických i vojenských úspěchů, a vyzval lid, aby šel s ním a žádal bohy, „*ut mei similes principes habeatis*“ (aby měl i nadále podobné vůdce). S touto neskromnou výzvou odešel a dav jej pak po zbytek dne následoval od chrámu k chrámu. Zbytek soudního procesu Africanus zcela ignoroval, odešel na své venkovské statky a zanedlouho zemřel.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Liv. XXVIII, 25.

¹⁶⁵ Ibid., XXIX, 16–22.

¹⁶⁶ Ibid., XXXVIII, 50–53. Cf. App., *Syrice*, 40.

Příklad Scipiona tak podrobně ukazuje, jakou techniku mohl obratný politik používat, aby kolem sebe vytvořil auru vyvoleného a tím legitimizoval vše, co konal, koná a konat bude. Povědomí o jeho vyvolenosti bylo tak silné, že ještě více než 130 let po jeho smrti Caesar věřil tomu, že v Africe nemůže vojenského vítězství dosáhnout nikdo jiný než ten, kdo se jmenuje Scipio. Protože zbytkům jeho protivníků, kteří se tam uchýlili, velel Q. Caecilius Metellus Cornelianus Scipio Nasica (Africanův prapravnuk, adoptovaný Q. Caecilium Metellem), držel si Caesar ve svém vojsku jakéhosi bezvýznamného příslušníka rodu Corneliů Scipionů a toho na oko stavěl do čela vojska.¹⁶⁷

Věštby tohoto druhu mohly být využity k legitimizaci politických kroků i přímo tím jedincem, kterého se měly týkat. Tak Gaius **Marius** podle Plútarcha i Appiána ospravedlňoval své bezprecedentní úsilí o další a další konsuláty údajnou věštbou, podle níž má tuto funkci z vůle bohů zastávat sedmkrát; prý to často připomínal i v době vyhnanství, kdy se taková věc zdála velmi nepravděpodobnou.¹⁶⁸ Publius Cornelius **Lentulus**, zvaný Sura, soupevník Lucia Sergia Catiliny, zase utvrzoval účastníky Catilina spiknutí ve víře, že jim úspěch zaručuje stará věštba – Řím se má prý postupně ocitnout v rukou tří Corneliů, a protože prvním byl v době nedávné Sulla a po něm Cinna, jemu jakožto třetímu prý přinese nejvyšší moc samo božstvo.¹⁶⁹ Podle Sallustia dokonce Lentulus tvrdil, že tato věštba je zapsána v Sibylliných knihách, a podporoval to ještě dalším tvrzením, totiž že věštcí stejně na daný rok předpovídali krvavou občanskou válku.¹⁷⁰ Další údajná věštba ze Sibylliných knih se hojně šířila v době Caesarovy diktatury: Parthy, tyto zdánlivě neporazitelné nepřátele Říma, měl prý porazit pouze král. Zdá se, že Caesar či alespoň jeho podporovatelé uvažovali o tom, že by tuto věštbu použili pro legitimizaci úplného odstranění republikánských institucí a nastolení království.¹⁷¹

Poměrně výjimečný je případ, kdy politik pro vlastní prospěch využil tvrzení, že k němu božstvo zaujalo negativní postoj. Alespoň tak lze chápat případ, kdy se Lucius **Aemilius** Paullus, vítěz ve třetí makedonské válce (odtud také *agnomen* Macedonicus), po návratu do Říma prezentoval jako oběť zlého zásahu vyšší moci. Po tolika skvělých úspěších se prý totiž domníval, že závistivé božstvo způsobí Římanům nějakou katastrofu, a žádal, aby se místo toho pomstilo pouze jemu osobně – v tu dobu krátce po sobě zemřeli jeho synové. Tím podle svého

¹⁶⁷ Suet., *Caesar*, 59. Plútarchos ovšem připouští, že to bylo jen v žertu. Plút., *Caesar*, 52.

¹⁶⁸ Plút., *Marius*, 36. App., *Bellum civile*, 9, 61.

¹⁶⁹ Plút., *Cicero*, 17. App., *Bellum civile*, 2, 4.

¹⁷⁰ Sall., *Catilina*, 47.

¹⁷¹ Suet., I, 79. App., *Bellum civile*, II, 110.

vlastního tvrzení Řím zachránil a nyní mu již nehrozí žádné nebezpečí. Neštěstí v rodině tak obratně využil a kromě všeobecné úcty získal též mimořádně cenný politický kapitál – soucit. Podle Appiána mu takové prohlášení zabezpečilo ještě větší obdiv, a tedy i politický vliv.¹⁷²

O **Sullovi** je známo, že se nechával prezentovat jako miláček Štěstěny a Štěstěně také přičítal své úspěchy. Podle Plútarcha to dělal proto, aby je vyzdvihl a dal najevo, že se staly zásahem bohů.¹⁷³ Jako diktátor si nechal udělit titul Fortunatus a v řečtině zase vystupoval jako Epafrodítos.¹⁷⁴ Tvrdil také, že se mu ve snách zjevují různé bohyně.¹⁷⁵

Nikdo však nedovedl tento přístup dál než **Caesar**. Nemá smysl vypočítávat, kolikrát prezentoval sám sebe jako osobu, kterou si Štěstěna vyvolila;¹⁷⁶ vypočítáváním různých šťastných náhod nešetřil ostatně ani ve svých vlastních Zápiscích. Legendární je jeho uklidňující výrok ke kormidelníkovi, který se potýkal s neovladatelnou lodí na rozvířených vlnách: „Vezeš Caesara a jeho Štěstěnu!“¹⁷⁷

Dlouhá strategie takové sebezprezentace přinášela ovoce. Appiános píše, že Gaius Cassius Longinus se Caesarovy Štěstěny tak bál, že mu raději vydal bez boje Pompeiovo loďstvo.¹⁷⁸ Caesar získal pověst nepřemožitelného a i jím poražení protivníci prý přičítali své chyby na vrub jeho Štěstěně.¹⁷⁹

Štěstěna navíc nebyla jediným náboženským prvkem, který měl legitimizovat Caesarovu do té doby nevídanou politickou moc. Opakovaně totiž tvrdil, že je vyvolen již svým původem, jak připomněl na pohřbu své tety (sestry svého otce):

„Rod mé tety Iulie po matce vzešel od králů, její rod po otci je spojen s nesmrtelnými bohy. Od Anca Marcia (čtvrtý z legendárních králů Říma – pozn. MV) pocházejí totiž Marciové Regové, jejichž jméno měla její matka; od Venuše pocházejí Iuliové, rod, kterému náleží naše rodina (tj. rodina Caesarů – pozn. MV). A tak se sdružily v našem

¹⁷² App., *Macedonica*, 19. Vell., I, 10.

¹⁷³ Plút., *Sulla*, 6.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 34.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 12.

¹⁷⁶ Např. před bitvou u Dyrrhachia to výslovně připomněl vojákům. App., *Bellum civile*, II, 55.

¹⁷⁷ Tak to zaznamenávají Plútarchos i Appiános. Plút., *Caesar*, 38 (události je příkládán velký význam i v *Rómaion Týché*, 6). App., *Bellum civile*, II, 57. Florus ve typické úsečnosti výrok zkrátil na: „*Quid times? Caesarem vehis!*“. Viz Flor., II, 13, 38 (IV, 2, 38). Cf. také Caesarovo obětování Štěstěně (Dio Cass., XLI, 39), kdy si útěk obětního býka a jeho zázračný přechod přes močál Caesar vyložil jako potvrzení svého úspěchu.

¹⁷⁸ App., *Bellum civile*, II, 88. Když pak jako jeden z vůdců spiknutí do Caesarova těla zabodl svůj nůž, zřejmě už měl jiný názor.

¹⁷⁹ *Ibid.*, II, 97.

*rodě i velebnost králů, kteří mezi lidmi zmohou nejvíce, i posvátná úcta bohů, v jejichž moci jsou i sami králové.*¹⁸⁰

Příbuzenství s bohy mělo před současníky legitimizovat jeho samovládu víc než cokoli jiného. Venuši Caesar opakovaně (a veřejně) uctíval, čímž zároveň připomínal svou vlastní božskou legitimitu. Využíval pro to i důvtipných metod – tak nejenže svou božskou pramáti před bitvou u Farsálu vzýval a slíbil jí postavit chrám, ale dal ji dokonce do vojenského hesla k útoku, což pak minimálně ještě jednou zopakoval u Mundy.¹⁸¹ Slíbený chrám Venuši opravdu vystavěl a určil, že prostranství u něj má sloužit též jako forum (tedy shromažďovací místo pro všechny Římany zároveň upozorňovalo na Caesarovo božství).¹⁸² Dojem vyvolaného Caesar podporoval i jinak: jezdil na zvláštním koni, který měl kopyta rozštěpená na způsob lidských prstů, což podle haruspiků mělo znamenat, že kdo na něm bude jezdit, bude mít vládu nad celým světem;¹⁸³ neustále také manifestoval svůj vztah k bohům, kdy navracel chrámům poklady uloupené jeho odpůrci.¹⁸⁴ Když pak před svou smrtí působil v Římě jako absolutní samovládce, politické a náboženské pocty, jež přijímal od senátu a lidu, se mísily v jedno (mimo jiné získal nedotknutelnost, jakou disponovali tribunové).¹⁸⁵

Není také žádnou náhodou, že po Caesarově zavraždění se na něho jeho dědic Gaius Iulius **Caesar Octavianus** pokusil okamžitě navázat a konal hry k poctě Venuše.¹⁸⁶ Brzy poté také vypustil ze svého jména adoptivní *cognomen* Octavianus, které i po adopci Caesarem připomínalo jeho rodného otce Gaia Octavia, a místo něho tam zařadil spojení *Divi Filius*, tedy syn boží (Caesarův) – náboženskou legitimizaci tak dával najevo neustále. Když později pocítil potřebu vyšší legitimizace samostatné a nikoli pouze odvozené od adoptivního otce, rozšířil zprávu, že se mu při vykonání oběti zjevilo dvanáct supů – tím se *de facto* ztotožnil se samotným Romulem.¹⁸⁷ Podle Velleia ovšem zřejmě nic z toho nepotřeboval, protože už když

¹⁸⁰ Suet., *Caesar*, 6.

¹⁸¹ App., *Bellum civile*, II, 68 a 76 a 104. Sextus Pompeius Magnus Pius, jeden z Pompeiových synů, proti kterým u Mundy bojoval, se zase později prohlásil pro změnu za Neptunova syna. Ibid., V, 100.

¹⁸² Ibid., II, 102.

¹⁸³ Suet., *Caesar*, 61. Koni údajně postavil i sochu (samozřejmě před Venušíným chrámem). Cf. Dio Cass., XXXVII, 54.

¹⁸⁴ Caes., *Bellum civile*, II, 18–21. Též III, 33 a 105.

¹⁸⁵ App., *Bellum civile*, II, 106–107. Plút., *Caesar*, 57.

¹⁸⁶ App., *Bellum civile*, III, 28.

¹⁸⁷ Ibid., III, 94. V terminologii M. Eliadeho by snad bylo možno hovořit o opakování archetypální situace (viz kap. VII, str. 52).

se jako mladík vracel po Caesarově smrti do Říma, nad jeho hlavou se kolem slunce objevil duhový kruh¹⁸⁸ – tím měl nadpozemskou legitimitu zaručenou od počátku své politické kariéry.

Z hlediska politické sebe prezentace je tak působení obou Caesarů zřejmým a logickým přechodem k období principátu, kdy je legitimita vládců již zjevně nadpozemská a kdy byli považováni za bohy, nejprve posmrtně, později již za života. Pro srovnání s dosud probranými prvky republikánské éry tak bude ještě jedna kapitola věnována první etapě principátu, tedy dynastii iulsko-claudijské.

¹⁸⁸ „...solis orbis super caput eius curvatus aequaliter rotundatusque in colorem arcus velut coronam..“ Vell., II, 59.

VI. PROMĚNA SITUACE V PRINCIPÁTU

Jak zdůrazňuje Suetonius, když bylo „prvnímu občanu“ Caesarovi uděleno jméno Augustus, bylo to zdůrazněním jeho posvátného charakteru; píše, že tímto výrazem jsou označována místa „náboženská“ (*religiosa*), místa, kde augurové něco zasvěčují (*in quibus augurato quid consecratur*).¹⁸⁹ Tento fakt dobře ilustruje zásadní proměnu náboženské legitimizace politické moci, která šla ruku v ruce se změnou politického systému.

V dobách republiky měly politické funkce svůj pevně daný obsah (včetně náboženského rozměru), který se někteří jejich vykonavatelé pokoušeli rozšířit větší mírou osobní legitimacy (např. zvláštním vztahem k bohům); nově má náboženskou legitimitu jak funkce „císaře“ (jakkoli je v podstatě neoficiální a nadále jsou udržovány republikánské instituce),¹⁹⁰ tak osoba, která ji zastává (nově se objevující božská legitimita jeho rodiny). Obě posvátné složky jsou navíc od sebe jen stěží oddělitelné.¹⁹¹ Je tedy logické, že výsledkem je náboženský kult císaře samého a postupná cesta od jeho posmrtné deifikace k přímému božství i v době vlády. Účelem této krátké kapitoly je tudíž na několika příkladech doložit odlišnosti metod náboženské legitimizace za republiky a za principátu.

Tato odlišnost je zjevná už ze způsobu, jakým o těchto metodách referují historikové. Zatímco pro Livia byla různá blahá či neblahá znamení, jež ve svém díle někdy vyjmenovává i v delších pasážích, předznamenáním důležité události, pro Suetonia jsou spíše spojena se životem konkrétního jednotlivce – jako by jeho „dvanáct císařů“ bylo od kolébky do hrobu provázáno zázraky, které možná korespondovaly s jejich pozitivními či negativními skutky, každopádně však svědčily o jejich zvláštním statusu a vyšší legitimitě. Nejde zdaleka jen o Suetonia; líčení mnoha znamení, předpovídajících Caesarovo zavraždění, si nenechal ujít žádný z autorů, kteří o této události psali. Velleius, Augustův a Tiberiův současník, vnímá své vladaře zjevně jako osoby božské – kromě již citovaného zázraku s duhou připomíná, že Tiberiovi se při výchově k vládě dostalo od Augusta „božského vedení“ (*innutritus caelestium*)¹⁹² a o Augustovi samém píše, že

¹⁸⁹ Suet., *Augustus*, 7.

¹⁹⁰ Sluší se ovšem znovu připomenout, že *princeps* v sobě kombinoval hned několik funkcí, jež měly samy posvátný charakter (*pontifex maximus*, tribun, první senátor, s přestávkami též konsul). Zároveň *princeps* jakožto nový samovládce ztělesňuje stát, který sám má, jak bylo uvedeno v kapitole I, náboženský charakter.

¹⁹¹ Velmi zajímavé je Suetoniovo tvrzení, že Augustus odmítal, aby byl za svého života uctíván jako bůh – ovšem pouze v Římě. V provinciích mu chrámy zasvěceny být mohly, leč pouze v kombinaci s bohyní Romou – tedy božskou personifikací římského státu. (Suet., *Augustus*, 52.) I to je dokladem splývání osoby, funkce a státu v jedno. Cf. LIEBESCHUETZ, *Continuity and Change*, str. 65. BEARD et al., *Religions of Rome*, vol. 1, str. 206–209.

¹⁹² Vell., II, 94.

„dal státu, římskému národu a celému světu úplně všechno, co lidé mohou žádat po bozích, úplně všechno, co bohové mohou dát lidem, úplně všechno, co si jen lze přát a co s úspěchem uskutečnit.“¹⁹³

Je samozřejmě otázkou, nakolik mohl Velleius otevřeně vyjadřovat svůj názor a nakolik byl vázán oficiální linií nastolenou císařem. I to totiž patří k charakteristikám samovlády; z omezení možností svobodného vyjadřování logicky vyplývá ztráta „objektivity“ nebo alespoň kritického odstupu dějepisců. Oproti příjemně nejednoznačným hrdinům Liviovým, Polybiiovým či Plútarchovým¹⁹⁴ je Velleiův Tiberius se svou božskou dobrotou charakterem poněkud plochým. Nejvíce se to však projevuje u postav záporných, u Suetonia jde přímo o lidské zrůdy. K jejich totální delegitimizaci je použito i náboženských motivů; výčet náboženských prohřešků, které Tiberius, Caligula či Nero při svých zvěrstvech podle Suetonia napáchali, by byl předlouhý.¹⁹⁵

Výrazné novum v éře principátu představuje taktéž poukazování na původ. Příslušnost k tradičním rodinám, především výrazným předkům s dějinnými zásluhami, byla samozřejmě za republiky zdůrazňována často;¹⁹⁶ nově ale původ (tedy původ v rámci iulsko-claudijské dynastie) znamenal legitimizaci náboženského druhu. Tak například když Germanicus uklidňuje vzpuru vojáků, k níž došlo v krátké době nejistoty po Augustově smrti, vynucuje si

¹⁹³ Ibid., II, 89.

¹⁹⁴ Pasáže, popisující občanské války, se u Livia nezachovaly – v nich by možná musel volit slova obratněji. Polybios žil dávno před koncem republiky a Plútarchos se ve svých životopisech do principátu téměř nepouští.

¹⁹⁵ Z republikánského období k takovému vyličení římské politické osobnosti jako skrz naskrz bezbožné a do morku kostí zkažené existuje zřejmě jediný precedens – jde o Sallustiovo vyličení Catiliny. Ten prý už od mládí páchal všemožné hanebnosti proti náboženským i světským obyčejům, mimo jiné zneuctil Vestálku či zavraždil vlastního syna. *„Jeho nečistá duše, odporná lidem i bohům, nenalezala klid ani ve spánku, ani tím, že se vyčerpávala bděním, natolik svědomí drásalo jeho rozrušenou mysl. Byl proto bledý, měl děsivý pohled, hned při chůzi spěchal, hned se zase vláčel a v rysech i ve výrazu tváře měl vepsánu svou zběsilost. Mladé lidi ... cvičil v nejrůznějších zločinech. Nechával je falešně svědčit a padělat listiny, přiměl je pohrdat věrností, majetkem i nebezpečím hrdelního trestu ... Nechával je přepadat a vraždit své nepřátele nebo i lidi, kteří s ním neměli žádné rozepře. A to i tehdy, když z těchto zločinů pro ten okamžik neplynula žádná výhoda, jen aby v zahálce neochably jejich ruce a duše. Dopouštěl se ukrutností a špatností, i když z toho neměl žádný užitek.“* (Sall., *Catilina*, 15–16.) Je zjevné, že po přečtení těchto vět mohl s Catilinou sympatizovat jen málokdo; stejně tak je ale zjevné, že v reálném životě nejspíše Catilina nebyl sadistickým psychopatem, který by nechával zabíjet nevinné lidi jen z tréninkových důvodů (jinak by zřejmě byl vyloučen ze senátu a neměl by za sebou úctyhodnou vojenskou kariéru a úspěšné volby do úřadů), a že se jej Sallustius snaží cíleně dehonestovat (i s využitím náboženských argumentů).

¹⁹⁶ Když se M. Iunius Brutus rozhodl zbavit Řím tyrana Caesara a (domněle) tím zachránit svobodnou republiku, nepochybně v jeho rozhodování hrálo roli i vědomí, že jeho předek L. Brutus sehrál klíčovou úlohu při vyhnání Tarquinia Superba a založení republiky. Z pohledu spiklenců to Bruta mohlo symbolicky legitimizovat do čela spiknutí.

poslušnost s odkazem na to, že je potomkem božského Iulia a božského Augusta.¹⁹⁷ Ba co více, zatímco v době republikánské se vojevůdcům před bitvou v zázračných snech zjevovala božstva (např. Sullovi či Brutovi), Germanicovi se zjevila jeho vlastní babička, ovšem se zcela stejným efektem.¹⁹⁸ Že byl předmětem kultovního uctívání dokonce samotný rod Iuliů (alespoň byla vystavěno *sacrarium genti Iuliae*)¹⁹⁹ už ani nepřekvapí.

Za principátu byl také přehodnocen přístup k některým tradičním prvkům římského náboženství. Augustus se sice v mnohém prezentoval jako obnovitel náboženských tradic, nicméně nechal spálit veškeré svazky prorockých knih; zachoval pouze malou část knih Sibylliných „po pečlivém výběru“.²⁰⁰ O Tiberiovi je pak známo, že když po velké povodni vyvstalo přání nahlédnout podle starého zvyku do Sibylliných knih a zjistit, jak usmířit hněv bohů, Tiberius to ani nedovolil a nechal je bezpečně zamknuté.²⁰¹ Tento obvyklý nástroj politických blasfemií nebyl zřejmě v novém režimu potřeba.

Na posledním místě pak lze doplnit, že za Tiberia byl obnoven *lex maiestatis*, tedy zákon o zločinu proti vladaři známý z královských časů. V nových podmínkách to ovšem znamenalo i zapovězení urážek. Že takový zákaz měl náboženský rozměr, vyplývá již z jednoho z prvních souzených případů – jakýsi jezdec Faianius byl souzen mimo jiné proto, že prodal sad i s Augustovou sochou (tedy se sochou již zvěčnělého vládce, prohlášeného za boha).²⁰² Když pak jistý Scribonius Libo (podle Suetonia *pontifex*) plánoval Tiberiovo svržení, byl zároveň obviněn z praktikování pochybných neřímských kultů a den jeho smrti byl prohlášen svátkem – tím byl celé situaci opět dán výrazný náboženský rozměr.²⁰³ Pokud bylo takové obvinění pouze snahou delegitimizovat politického protivníka i z náboženského hlediska, pak šlo o klasickou politickou blasfemii; ovšem o blasfemii nového typu a ve zcela nových podmínkách.

Je tedy zjevné, že výrazně odlišná politická situace principátu vykazovala i zcela odlišné metody náboženské legitimizace. Ta se sice používala nadále, ale na jiné úrovni, za jiných okolností a v jiných formách. To už by ovšem představovalo téma pro samostatnou studii; zde bylo účelné pouze ukázat odlišnost obou etap dějin Říma a ospravedlnit tak rozhodnutí soustředit se pouze na éru republiky.

¹⁹⁷ Tac., *Annales*, I, 42–43. Germanicovým otcem byl bratr císaře Tiberia, jeho matkou pak Augustova neteř; byl tedy Augustovým prasnynovcem a Tiberiovým synovcem. Pro jednoduchost ovšem Caesar adoptoval Augusta, Augustus Tiberia a Tiberius Germanica, takže se mohl prohlásit za přímého potomka všech.

¹⁹⁸ Ibid., II, 14. Jde o Augustovu vdovu Livii Drusillu (později Augustu); není to v rozporu s tím, že Augustus nebyl jeho přímým dědem (pouze adoptivním), neboť Tiberius a Germanicův otec Drusus byli Liviinými dětmi z prvního manželství.

¹⁹⁹ Ibid., II, 41.

²⁰⁰ Suet., *Augustus*, 31.

²⁰¹ Tac., *Annales*, I, 76.

²⁰² Ibid., I, 72–73.

²⁰³ Ibid., II, 27–32. Suet., *Tiberius*, 25.

VII. *INTERPRETATIO*: ČTVERO SOCIOLOGICKÝCH PŘÍSTUPŮ

Obsahem předcházejících částí bylo vytěžení historického materiálu ve smyslu (pokud možno vyčerpávajícího) výčtu metod, jaké byly v antickém Římě k náboženské legitimizaci politické moci používány, a případně jejich historických proměn. Poslední kapitola se ovšem bude věnovat možnostem, jak získaný materiál analyzovat z hlediska religionistického.

Autorovi při psaní vytanula na mysl šestice interpretačních přístupů (a ještě daleko více jich jistě nevytanulo), jež bylo možno k analýze využít; bylo ovšem potřebí toto číslo redukovat, neboť by hrozilo, že rozsah (a možná i nepřehlednost) této kapitoly bude ještě větší, než tomu bylo u předcházejícího textu. Čtyři z těchto šesti přístupů patří do oblasti sociologie náboženství, proto bude účelné věnovat pozornost především těmto vzájemně propojeným možnostem.

Stranou zájmu tedy zůstanou dva nesociologické přístupy, jejichž možnosti lze pouze naznačit v zárodku – na prvním místě je to přístup fenomenologický, v němž by bylo možno využít především dílo Rudolfa Otta a Mircey Eliadeho. Při aplikaci tohoto přístupu by mohl být analyzován především způsob, jakým se posvátno projevovalo při politických událostech, a především některé pokusy o napodobování nábožensko-politických archetypů z mýtických počátků Říma (sebeidentifikace s Romulem, Augustovy náboženské reformy jakožto napodobení zakladatele římských kultů Numy Pompilia, Brutův útok na Caesara coby opakování úlohy sehrané jeho polomýtickým předkem – ve všech případech by to bylo možno chápat jako napodobování toho, co bylo na počátku, ať už je to počátek Říma, římského státního náboženství či republiky).²⁰⁴

Druhý je přístup politické teologie. Napsal-li klasik německé státovědy a politického myšlení Carl Schmitt, že „všechny pregnantní pojmy moderní státovědy jsou sekularizovanými pojmy teologickými“,²⁰⁵ egyptolog a religionista Jan Assmann k tomu později dodal, že „všechny pregnantní (či skromněji některé ústřední) pojmy teologie jsou teologizovanými pojmy politickými“.²⁰⁶ Zdá se, že antický Řím nabízí vynikající pole pro zkoumání platnosti těchto postulátů (právě tam se ostatně pojem politická teologie objevuje).²⁰⁷ Assmann také vymezil tři základní formy politické teologie (coby koncepce vztahu mezi politickým a náboženským řádem): dualismus (institucionální oddělení náboženského a politického řádu

²⁰⁴ ELIADE, M. *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha, 2004, str. 417–418.

²⁰⁵ SCHMITT, C. *Politická teologie*. Praha, 2012, str. 31.

²⁰⁶ ASSMANN, J. *Panství a spása. Politická teologie ve starověkém Egyptě, Izraeli a Evropě*. Praha, 2012, str. 30.

²⁰⁷ K tomu níže v podkapitole d).

a vedení), teokracii (podřízení politického vedení náboženství až jeho úplné odstranění) a reprezentaci (korelace obou mocí ve formě analogie a jejich případné sjednocení do jedné ruky).²⁰⁸ Inspirací pro rozvíjení tohoto přístupu by mohla být vynikající práce Ernsta H. Kantorowicze *Dvě těla krále*,²⁰⁹ která pátrání po původu jedné konkrétní ideje využívá k vykreslení rozsáhlého (byť poněkud neuspořádaného) obrazu politicko-teologických představ evropského středověku; snad by prvky náboženské legitimizace mohly být odrazovým můstkem pro obdobnou studii o antickém Římě. Každopádně by to však přesáhlo možnosti této bakalářské práce (a jejího autora, byť ten je Kantorowiczem silně ovlivněn na poli mediévistickém), která se musí omezit pouze na problém legitimizace a nečiní si nároky na postihu celého segmentu vztahu mezi náboženstvím a politikou.

Nyní je tedy možno zaměřit se na čtveřici přístupů z oblasti sociologie náboženství.

a) Sociologický redukcionismus (Durkheim)

Francouzský sociolog **Émile Durkheim** analyzoval náboženství z hlediska jeho funkce; důležitým prvkem jeho teorie je rozlišování mezi sférou profánního a sférou posvátného, přičemž posvátné je ze své povahy kolektivní, jde o sféru hodnot sdílených celou společností. „Náboženství je tedy záležitostí výsostně společenskou“, „idea společnosti je duší náboženství.“²¹⁰

„Víra v pravém slova smyslu náboženská je vždy sdílena určitou skupinou osob, jež se k ní hlásí a vykonává příslušné rituály. Nepřijímá ji pouze každý člen tohoto společenství samostatně, ale je skupinovou záležitostí, z níž se rodí jeho jednota. Jednotliví členové tohoto společenství jsou navzájem spojeni společnou vírou. Společenství, jehož členy spojuje stejná představa o posvátném světě a o jeho vztazích ke světu profánnímu, a jeho členy, kteří tuto představu promítají do společné praxe, nazýváme církví.“²¹¹

Antický Řím je prostředím, ve kterém navíc ještě nedošlo k plnému vydělení kněžského stavu (tedy třídy náboženských specialistů); namísto toho, jak bylo vícekrát uvedeno, si nemalou

²⁰⁸ ASSMANN, *Panství a spása*, str. 28–29.

²⁰⁹ KANTOROWICZ, E. H. *Dvě těla krále. Studie středověké politické teologie*. Praha, 2014.

²¹⁰ DURKHEIM, É. *Elementární formy náboženského života*. Praha, 2002, str. 17 a 453.

²¹¹ *Ibid.*, str. 52.

úlohu při náboženských úkonech zachovávají i politické úřady a kněžské i úřední funkce jsou navíc v držení stejné společenské třídy, obvykle dokonce týchž jednotlivců (což odpovídá modelu reprezentace v Assmannově politické teologii).

Jaká je tedy možná interpretace zkoumaného jevu náboženské legitimizace politické moci z durkheimovských pozic? Politický spor charakteru zpravidla osobního či věcného (tedy profánního) je náboženskou legitimizací vlastní osoby či strany či naopak delegitimizací osoby či strany protivné povýšen do sféry posvátného – tím se záležitost dostává na zcela novou úroveň, jež se týká celé společnosti a jejího zachování.

Jako příklad je možno uvést případy náboženské žaloby na Scipiona Africana.²¹² Fabius Maximus, jenž oponoval Scipionovu stylu vedení války s Kartágem, jej vinil z přečinu náboženského charakteru. Osobní spor dvou vojevůdců o vhodnou strategii (tedy věc ryze profánní) tak byl povýšen na záležitost sakrální. A protože co je sakrální, týká se celého společenství (tedy římského státu), znamená to, že přečin proti bohyni, z něhož byl Scipio obviněn, byl přečinem ohrožujícím celý římský stát a vlastně i přečinem proti celému římskému státu. Mělo tak být v zájmu státu (a každého jednotlivého občana s hlasovacím právem), aby byl Scipio z velení expedice odvolán a potrestán. Fabius tak z osobního sporu učinil (alespoň teoreticky) záležitost celé obce, spor Scipio versus Řím. (Je však nutno připomenout, že šlo o pouhý pokus a Fabiův návrh nezískal podporu senátu.)

V tomto případě šlo o delegitimizaci, která měla uškodit Scipionovi, aniž by nějak zvyšovala kredit Fabiův; je ovšem možno nalézt i případy čistě legitimizační a především případy, kdy delegitimizace protivníka zároveň znamená legitimizaci vlastní. V době občanských válek, kdy bojovali Římané proti Římanům, mohla taková metoda sloužit k vymezení, která z bojujících stran je *skutečný, pravý Řím* (tedy právoplatná reprezentace státu a zachování jeho kontinuity) a která jen *vzbouřenci proti Římu*. Překročil-li Caesar Rubikon se zdůvodněním, že Pompeius a jeho spojenci porušují náboženská pravidla,²¹³ dával tím najevo, že Řím je on (resp. že je právoplatným představitelem státu a reprezentuje jeho legalitu a kontinuitu) – z čehož logicky plyne, že pro jeho soupeře to platit nemělo. Osobní a nelítostný boj o moc tak byl opět přetvořen v záležitost zachování státu, čímž si Caesar logicky nárokoval všeobecnou podporu, neboť jeho vítězství je v zájmu všech – toho chtěl dosíci právě náboženskou argumentací. Jeho soupeři to samozřejmě viděli zcela obráceně.

Durkheimovu teorii lze tudíž k interpretaci náboženské legitimizace velmi dobře použít. Z tohoto pohledu nešlo pouze o snahu získat vyšší legitimitu, jež vůbec nemusela být

²¹² Viz kap. V, str. 48.

²¹³ Viz kap. III, str. 24.

univerzálně přijata, ale především o snahu povýšit svou záležitost na věc celé společnosti, ba jejího zachování do budoucna vůbec. Přesto to však neznamená, že by bylo možno rezignovat na prověření dalších sociologických teorií.

b) Weberiánská ideální typologie (Weber a Wach)

Přístup německého velikána společenských věd **Maxe Webera** využívá tzv. ideálních typů; ty nemají být cílem, ale prostředkem, tj. nemají být zobrazením skutečnosti, ale mají pro její zobrazení poskytovat výrazové prostředky.

„Ve své pojmové čistotě se tento myšlenkový obraz nikde ve skutečnosti empiricky nevyskytuje, je to utopie, a pro historickou práci vyvstává úkol, aby v každém jednotlivém případě zjistila, jak se skutečnost onomu ideálnímu obrazu blíží či jak je mu vzdálena...“²¹⁴

A dále:

„Historik pracuje a musí pracovat s pojmy, které lze zpravidla přesně a jednoznačně určit jen v ideálních typech.“²¹⁵

Weber také připomíná, že typy jsou ideální v čistě logickém smyslu, nemají tudíž být chápány jako ideál, kterého má být v praxi dosaženo.²¹⁶

Pro zkoumání problému náboženské legitimizace mohou hrát roli hned dvě z Weberových ideálních typologií (sluší se připomenout, že přímo k římskému náboženství se Weber opakovaně vyjadřoval).²¹⁷ Na prvním místě je to jeho slavná typologie legitimacy panství, formulovaná v přednášce *Politika jako povolání*.²¹⁸

Weber definoval stát jako „lidskou pospolitost, která si na určitém území (s úspěchem) nárokuje monopol legitimní fyzické moci“; jde tedy o „panství člověka nad člověkem, opírající se o prostředky legitimní (to znamená za legitimní uznávané) moci“.²¹⁹ Proto Weber na tuto

²¹⁴ WEBER, M. „Objektivita“ sociálněvědního a sociálněpolitického poznání. in: *Metodologie, sociologie a politika*. Praha, 2009, str. 7–63 (citát str. 43–44; zvýraznění jsou Weberova).

²¹⁵ Ibid., str. 45.

²¹⁶ Ibid.

²¹⁷ Viz výše pozn. 10 a 30.

²¹⁸ WEBER, M. *Politika jako povolání*. in: *Metodologie, sociologie a politika*. Praha, 2009, str. 243–293.

²¹⁹ Ibid., str. 244.

definici navazuje formulováním tří ideálních typů legitimacy: tradičního, charismatického a legálního. Tradiční panství se opírá o autoritu minulosti, mravu předků, o zvykový postoj. Charismatické panství je zase založeno na osobní vyvolenosti, „daru milosti“ jednotlivce. Legální panství je pak vytvářeno racionálními pravidly ustanovování vládců a jejich kompetencí.²²⁰

Tato proslulá pasáž – zřejmě nejznámější z Weberova díla vůbec – ovšem nebyla přijímána bez výhrad. Hannah Ardentová například odmítala definovat politickou moc odkazem na poslušnost a násilí – moc a násilí jsou podle ní dokonce v rozporu.²²¹ Autor této práce se kloní spíše k Weberovi, rozlišoval by však dále podle intenzity chápání smyslu moci (neboť každá moc musí být smysluplná, smysluprázdná moc je *oxymóron*; jednoduše řečeno, pokud by ovládaný nespatořoval v moci smysl, neměl by žádný důvod se jí podrobit) na chápání primitivní (jediný důvod uposlechnutí je bezprostřední hrozba násilí v opačném případě), partikulární (respektování dílčího podrobení držiteli panství) a totální (celá existence jednotlivce je plně k dispozici držiteli panství). Zároveň samozřejmě platí, že vládce i ovládaný mohou vidět smysl moci na zcela jiné úrovni.²²²

Pouze partikulárně či totálně chápaný smysl moci vyžadují teoretickou legitimitu ve weberiánském smyslu; taková legitimita pak samozřejmě může být náboženská. (Bylo by možno vyslovit též tezi, že totálně chápaná legitimita má náboženský charakter vždy – neboť naprosté odevzdání osudu jednotlivce do rukou držitele moci je třeba zdůvodnit představami, jež dalece přesahují pozemský svět; totalitní systémy 20. století, jež se snažily takové chápání smyslu moci uplatňovat v praxi, byly přece podle známé teorie – alespoň funkcionálně – politickými náboženstvími.) Rozvíjení navrženého rozlišení by se však příliš odklonilo od tématu práce a bude proto třeba je podrobněji vyložit při jiné příležitosti.²²³

Je důležité si uvědomit, že každý z Weberových ideálních typů legitimacy může být náboženského druhu – rozhodně to platí v antickém Římě. Na dlouhé, nepřerušované tradici je

²²⁰ Ibid., str. 244–245.

²²¹ ARENDTOVÁ, H. *O násilí*. Praha, 2011, str. 41–42.

²²² Vládce, považujícího se za legitimně zvoleného či vyvoleného, mohou ovládaní pokládat za uzurpátora a poslouchat ho pouze ze strachu před potrestáním. Naopak dobyvatel, jenž násilím ovládl určité území, může být domorodci (ke svému překvapení) vnímán jako vyšší bytost.

²²³ Weber se smyslem sociálního jednání zabývá ve stati Základní sociologické pojmy, kde mimochodem v méně známé pasáži (v §7) rozlišuje **čtyři** typy legitimacy: legitimita na základě tradice, afektivní víry (co bylo zjeveno), hodnotověracionální víry (co bylo odvozeno jako absolutně platné) a legality. Legality podle něho může získat status legitimacy, pokud se na legalnosti zainteresovaní dohodnou, nebo je-li oktrojována držitelem legitimního panství. Viz WEBER, M. Základní sociologické pojmy. in: *Metodologie, sociologie a politika*. Praha, 2009, str. 133–168 (pasáž o legitimitě na str. 161–168, především § 7). Nenahlíží však, že ve vztahu mezi vládcem a ovládaným může každý chápat legitimitu jinak; proto také rozlišení mezi dohodou a poslušností připouští pouze u legality, ačkoli intenzita chápání smyslu se může lišit u kteréhokoli z typů legitimacy.

římské náboženství založeno; jak upozornila již zmiňovaná Hannah Arendtová, Římané oproti Řekům kladli obrovský důraz na lineární líčení dějin *ab urbe condita* a tento počátek (obce, státu, náboženství) měl v jejich historickém, politickém i náboženském myšlení jednoznačně posvátný charakter. Podle Arendtové „být religiózní znamenalo být vázán k minulosti.“²²⁴ *Mos maiorum* („mravy předků“)²²⁵ nebo dokonce *auctoritas maiorum* byly pro Římany postačujícím zdůvodněním dodržování velkého množství sociálních norem, od nichž nelze oddělit ani normy náboženské. Sám Weber ostatně hovoří o „sakralizaci tradice“.²²⁶

S charismatem (nebo s předstíráním charismatu pro politické účely) lze ztotožnit případy náboženské sebe prezentace uváděné v kapitole V. A co se týče legálního panství, je třeba si uvědomit (čemuž byla v předcházejícím výkladu opakovaně věnována pozornost), že řádné provedení voleb a jiných úkonů, jež měly ustanovovat moc, bylo též záležitostí náboženskou.²²⁷ S tím dobře koresponduje (taktéž již zmiňovaná) Weberova teze o sakrálněprávní kazuistice římského náboženství, tedy o právním formalismu jakožto podstatném rysu římské náboženské praxe.²²⁸

V souladu s touto Weberovou typologií (a samotným vymezením povahy ideálních typů) pak je možno tyto ideální typy vzít coby mentální obrazy, jež poslouží jako východisko analýzy sebrané kazuistiky. Není ani třeba se od těchto ideálů výrazněji odlišovat – jak bylo popsáno, každý z nich měl ve vztazích mezi náboženstvím a politikou svou úlohu a opakovaně se projevoval.

Především celý dlouhý příběh zápasu plebejů o přístup k vyšším politickým a později kněžským úřadům (resp. spíše obrany patricijských pozic před plebeji) má zřetelný rozměr ochrany tradičního panství nobility, tedy nábožensko-politické legitimacy stávajícího společenského řádu. Vždyť bránící se patricijové se právě na tradice předků neustále odvolávali a změny ve státním zřízení označovali za porušení náboženství (nejtypičtější ukázkou je citovaná řeč Appia Claudia).²²⁹ Pokud byli patricijové přesvědčeni o tom, že volba plebejského konsula či jmenování plebejského diktátora narušuje tradiční legitimitu (chápanou, jak vidno z Claudiovy řeči, nábožensky), rozhodli se jej pomocí politické blasfémie připravit o legitimitu legální (např. podvodem s *auspicii*, tedy opět na to šli přes náboženství). Takové případy jsou podrobně popsány v kapitole IVd. Charismatická legitimita (ve formě zvláštní přízně bohů,

²²⁴ ARENDTOVÁ, H. Co je autorita? in: *Mezi minulostí a budoucností. Osm cvičení v politickém myšlení*. Brno, 2002, str. 87–129 (cit. pasáž na str. 111–112).

²²⁵ Viz ADCOCK, *Roman Political Ideas*, str. 17.

²²⁶ WEBER, *Základní sociologické pojmy*, str. 167.

²²⁷ Cf. teze M. Humma v pozn. 103.

²²⁸ Viz Úvod.

²²⁹ Viz pozn. 114.

jakou prezentovali před veřejností Scipio, Sulla, Caesar nebo Augustus; viz kapitola V) pak mohla někdy přebít legální legitimitu (Scipio ignorující soudní přelíčení), někdy i legitimitu tradiční (Caesar ignorující na cestě za samovládou právo i tradice). Augustovi jeho zvláštní charisma (jež bylo manifestováno již v tomto jméně, které mu udělil senát) dovolovalo legální i tradiční legitimitu zcela obcházet (vládl Římu bez ohledu na to, zda se ten který rok nechal či nenechal zvolit konsulem), ačkoli formálně obé nesmírně ctil (obnovoval náboženské tradice po způsobu Numy Pompilia, dbal na zdání práva).

Skoro se zdá, jako by se v římském politicko-náboženském prostoru všechny tři weberianské legitimacy snažily navzájem přebíjet po způsobu hry kámen-nůžky-papír, ovšem s tím rozdílem, že síla jednotlivých legitimit se v průběhu času měnila, až se v unavené a téměř rozvrácené republice objevil takřka neomezený prostor pro charismatické vůdce. V tom je také důležitý rozdíl oproti Durkheimovi – Weber si uvědomil, že náboženství může poskytnout legitimitu i k rozvrácení stávajícího společenského řádu, nejen k jeho udržování.

Druhá Weberova typologie, kterou lze při analýze náboženské legitimizace použít, se týká sociálních rolí náboženského charakteru. Jde o typologii náboženských vůdců: především mága, kněze a proroka. Zatímco mág je vnímán jako člověk obdařený charismatem, který může svých schopností využít v případě potřeby, kněz (a Weber zdůrazňuje, že mezi oběma ideálními typy je velmi pozvolný přechod s mnoha fázemi) je již náboženský profesionál, jehož charisma vyplývá spíše z jeho kněžského úřadu a který se věnuje stálému náboženskému „provozu“ (tedy nikoli jen případ od případu).²³⁰ Prorok je také nadán osobním charismatem, to ovšem využívá k nastolení nového stavu, tedy založení nebo obnovení náboženství.²³¹ Od proroka pak vede cesta k dalším typům: učiteli, zákonodárci nebo mystagogovi.

Německo-americký religionista **Joachim Wach** ovšem Weberovu typologii podstatně rozšířil a popsal hned devět ideálních typů náboženských autorit: zakladatele, reformátora, proroka, jasnovidece, mága, věštce, světce, kněze a „zbožného“ (*religiosus*).²³² Nemělo by valný smysl hledat v podmínkách antického Říma každý z těchto typů; navíc je zjevné, že římstí politikové, jejichž úřady samy o sobě obsahovaly náboženský prvek, byli zároveň členy jednoho či vícera kněžských kolegií a zcela běžně tudíž kombinovali přinejmenším autoritu kněze a věštce. K tomu samozřejmě mohli přidávat i další typy. Na rozdíl od typologie panství

²³⁰ WEBER, *Sociologie*, str. 145–147.

²³¹ *Ibid.*, 165–167.

²³² WACH, J. *Sociology of Religion*. Chicago, 1946, str. 341–370.

tak v římských podmínkách nelze hovořit o tom, že by se náboženské autority blížily čistým a jasně odlišeným ideálním typům podle Wachovy formulace.

Přesto však lze poukázat na některé možnosti interpretace. Není například pochyb o tom, že patricijové se ve svých sporech s plebeji prezentovali jako skupina „zbožných“, což neváhali demonstrovat i symbolickým vykonáváním rituálů (příklad zmiňovaného *lectisternia*).²³³ U obou slavných Catonů, kteří se prezentovali mravností a hlubokou oddaností náboženským i republikánským principům, by snad bylo možno hovořit i o „svatosti“ (samozřejmě pouze v rámci typologie – světec se vyznačuje nepřímým působením na ostatní, jimž jde příkladem). Jak už bylo řečeno, autoritu kněze (třeba pontifika) nebo věštce (augura) má z římských politiků kde kdo. U některých osob (např. u Scipiona Africana) by se snad dalo uvažovat o statusu blížícím se typu proroka (alespoň tomu odpovídá prvek přímé komunikace s božstvem, jež není odvozena z kněžského úřadu, ale z osobní vyvolenosti). Uplatnit kategorie zakladatele či reformátora je v Římě poněkud obtížné – Numa Pompilius sice náboženskou praxi výrazně ovlivnil (napovídalo by tomu i jeho údajné vystupování v úloze někoho, kdo má s bohy úzké styky), ale podle Wachovy typologizace nejde z pohledu historie a sociologie náboženství (jimž příslušné ideální typy slouží) ani tak o osobní kvality jedince, jako spíše o „sociologický efekt“ jeho působení.²³⁴ Caesarem počínající označování sebe sama za potomka bohů už pak stojí poněkud mimo škálu Wachových typů.

c) Teorie sociálních systémů (Luhmann)

Německý sociolog **Niklas Luhmann** navázal v mnohém na funkcionalistický přístup typický pro Durkheima – i on se ptá především po tom, jakou funkci náboženství ve společnosti má. Ve své teorii sociálních systémů používá poměrně komplikovaného pojmosloví – na tomto místě postačí jen co nejstručnější úvod, aby byla zřejmá možnost užití této interpretační metody k tématu práce.

Náboženství je jedním ze subsystémů sociálního systému. Každý systém ovšem musí v neustálém procesu komunikace redukovat komplexitu celého spektra možností, které jsou (klíčový pojem kontingence v Luhmannově podání značí vše, „co není ani nezbytné, ani nemožné, co tedy tak, jak bylo/je/bude, může být, ale může to být i jinak“),²³⁵ a k této redukci může dojít v mnoha různých formách; stěžejní úlohu má smysl jakožto operační modus

²³³ Viz kap. IVc, str. 33.

²³⁴ WACH, *Sociology*, str. 344.

²³⁵ LUHMANN, N. *Sociální systémy. Nárys obecné teorie*. Brno, 2006, str. 126.

sociálních systémů, jenž umožňuje komunikaci a je médiem oné potřebné redukce.²³⁶ Náboženství je pak jednou z forem takového smyslu; dokonce lze říci, že má v zásadě výjimečnou úlohu, neboť jde o jakousi „poslední redukci“. Tím, že operuje s transcendentem, tedy se sférou neurčitelnosti, totiž vlastně užívá k redukci negativní kód: jiné subsystemy užívají pozitivní hodnotu (dobré proti zlému, pravda proti lži), zatímco náboženství vše poměřuje s tezí, že vše je v posledku neurčitelné a přesahující pozemský svět. „Náboženství zaručuje určitelnost veškerého smyslu proti spoluprožívanému poukazu k neurčitelnosti,“ píše Luhmann.²³⁷

Ve vztahu k probíranému tématu by tedy bylo možno chápat využití náboženství k (de)legitimizaci politické moci jako snahu použít k řešení problému, jehož smysl byl chápán pomocí jiného subsystemu, specifický přístup náboženství s odlišnou formou redukce. Znovu lze zmínit zápas mezi patriciji a plebeji – tím, že patricijové k ochraně svých tradičních privilegií využívali náboženské argumentace, ba někdy i náboženských aktů (blasfémie), dali okamžitě celému zápasu úplně jiný smysl. Oproti teorii Durkheimově to ovšem neznamena, že by věc prostě povýšili na zájem celé společnosti; Luhmannův přístup je o něco komplexnější. Využití náboženství totiž znamenalo, že podstata problému a komplexita možných řešení už nebyla redukována pomocí pozitivních kategorií (mezi oběma skupinami má být rovnost, plebejové nemají být politicky a ekonomicky ovládáni), ale naopak poměřena s neurčitelným transcendentem – tím došlo k jakémusi „rozostření“, kdy už nebylo možno tak snadno určit, jaké řešení je správné. Teprve sekundárně pak náboženská interpretace mohla poskytovat rozměr ohrožení stávajícího řádu.

Řečeno co nejsrozumitelněji (jde samozřejmě o maximální zjednodušení pro účely této práce) – přenesení politické otázky do náboženské roviny znamenalo, že odpověď se rázem nezdála tak zjevná či jednoznačná a že všichni zainteresovaní se ve svém konání dotýkali sféry posvátného, což je mohlo naplnit bázní a úctou a přimět k větší zdrženlivosti.

d) Teorie občanského náboženství (Bellah)

V tomto případě je nejprve nutno vysvětlit samotný termín „občanské/civilní náboženství“. Stejně jako politická teologie nebo politické náboženství vychází z jediného zdroje: je jím Marcus Terentius Varro. Ten hovořil o trojí teologii: mýtické (*theologia mythica*), přirozené

²³⁶ Ibid., str. 79–81.

²³⁷ LUHMANN, N. *Náboženství společnosti*. Praha, 2015, str. 106–107.

(*theologia naturalis*) a občanské (*theologia civilis*). Mýtickou teologií rozuměl to, co je obsahem bájí, přirozenou pak teologickou literaturu filosofů a konečně občanskou teologií to, co mají znát a vykonávat občané a především kněží (tedy záležitosti obřadů a obětí). Dodává také: „První teologie je nejvhodnější pro divadlo, druhá pro svět, třetí pro stát.“²³⁸

Tento dochovaný fragment Varronova pojednání je pak odrazovým můstkem pro všechny koncepty uvedené výše. Zatímco pod politickou teologií (Carl Schmitt, Ernst H. Kantorowicz, Jan Assmann etc.) lze rozumět teoretické koncepce vztahu mezi politickým a náboženským řádem, o politických náboženstvích se zpravidla hovoří ve smyslu funkcionální náhražky náboženství systémem politické ideologie, především v souvislosti s totalitními režimy 20. století (E. Voegelin, H. Maier, E. Gentile etc.). Pojem „občanské náboženství“ použil Jean-Jacques Rousseau ve své rozpravě O společenské smlouvě k popisu základní „věrouky“ o několika bodech, kterou by měl prosadit vládnoucí suverén a tvrdě vymáhat její dodržování.²³⁹ Stejný pojem ve svém díle použil i Durkheim a Luhmann, nicméně jako samostatnou koncepci jej zavedl americký sociolog náboženství **Robert N. Bellah**.²⁴⁰ Podle něj jde o soustavu věr, symbolů a rituálů, jež mají posvátný charakter a jsou institucionalizovány ve společnostech. Občané tak v rámci státu sdílejí hodnoty univerzálního a sakrálního typu, které mají stejně jako teze jednotlivých náboženství status toho „posledního“, o čemž se již nediskutuje a nelze to zpochybňovat. V naprostém rozporu s Rousseauem (od něhož termín převzal) ovšem Bellah tvrdí, že stát tyto představy nekontroluje a nemůže je nikomu vnucovat, naopak jsou vytvářeny ve společnosti bez přímé institucionální kontroly.²⁴¹

Z doposud uvedeného je tedy zjevný jeden významný fakt – zatímco všechny předchozí metody interpretace se soustředily na jednání politických aktérů, tedy těch, kteří politickou moc legitimizovali či delegitimizovali, teorie občanského náboženství počítá naopak s těmi, kteří měli být pro tyto snahy přijímajícím publikem. Celý problém je tedy nahlížen z jině

²³⁸ Tato teorie tří teologií se ovšem dochovala pouze zprostředkovaně, referuje o ní (a kriticky se k ní staví) sv. Augustin. Aur. Aug., *De civitate Dei*, VI, 5–7.

²³⁹ ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*, IV, 8.

²⁴⁰ BELLAH, R. N. Civil Religion in America. *Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96/1967, str. 1–21. Dostupné z: http://www.robertbellah.com/articles_5.htm [online; cit. 25. 6. 2017].

²⁴¹ V posledních letech se zájem o tuto koncepci poněkud vytrácí, nedávno ovšem vyšla česká práce Jana Jüptnera, jež také shrnuje její historický vývoj. Jüptner trvá na důsledném odlišování „civilního“ a „občanského“ náboženství; autor této bakalářské práce ovšem přiznává, že rozdíl mezi obojím považuje za velmi neztetelný a dělení za do značné míry umělé. Občanské náboženství by údajně mohlo být vykládáno široce jako jakékoli náboženství, jehož médiem jsou občané, zatímco pojem „civilní“ implikuje kromě „občanskosti“ také „civilnost“ a „civilizovanost“ a jako pojmenování koncepce má tudíž normativní charakter. (JÜPTNER, J. *Civilní náboženství. Nový pohled na to, na čem nám skutečně záleží*. Praha, 2013, str. 13.) Protože však přirozeným překladem anglického a zejména původního latinského termínu je „občanský“, a takto je slovo také překládáno v českém překladu Augustina nebo v českých textech zmiňujících koncept *civil religion*, včetně českého hesla na Wikipedii, jeví se to jako poněkud přehnaná snaha vtisknout sociologickému konceptu odlišnost, která přitom v původním pojmenování chybí. V této bakalářské práci se tedy hovoří o náboženství občanském.

perspektivy. V zásadě by tedy bylo možné brát jeden každý případ (de)legitimizace vyličený v této práci po druhém a konstatovat, že mohl být ve skutečnosti chápán ze strany občanů jinak, než to politik zamýšlel, nebo že může být v prameni popisován způsobem, který politik nezamýšlel.

Takový přístup ovšem naráží na nemalá interpretační úskalí – především proto, že jako prameny této práce byla využita díla historiků, kteří měli sami své vlastní náboženské ideje a svůj způsob nakládání s historickými fakty. Pokud religionista interpretuje text historika, v němž historik interpretuje událost, kterou její bezprostřední účastníci mohli interpretovat jinak, než zamýšlel její původce, stává se takováto několikerá rovina interpretací poněkud nejistou a výsledné teze by mohly být velmi vzdáleny původní realitě. Proto lze říci, že aplikace teorie občanského náboženství by byla vhodnější v situaci s větším množstvím různorodých primárních, nikoli pouze zprostředkovaných pramenů; v případě této práce by to příliš nekorespondovalo se zvolenou metodou a typem pramenů.

ZÁVĚR

Ve společnosti, v níž nevládní síla, ale právo (a v antickém Římě za časů republiky se těšilo právo mimořádné úctě, jakou lze najít v průběhu věků málokdy a málokde), potřebuje politická moc nezbytně legitimitu. Ve společnosti, již hluboce prostupuje religiozita nerozlučně propojená se samotným „organismem“ státu, se pak přímo nabízí využít legitimitu náboženskou – neboť politik je racionální aktér dění, a pokud legitimitu potřebuje, pak je přece nejvýhodnější zvolit si tu nejvyšší ze všech.

Právě proto lze náboženskou legitimizaci politické moci považovat za důležitý fenomén, či alespoň fenomén natolik důležitý, aby bylo oprávněné věnovat mu pozornost v samostatné práci. Jejím prvním úkolem (*cíl historicko-heuristický*) bylo na základě podrobného studia pramenů shromáždit doklady o rozličných technikách, které byly k náboženské legitimizaci používány. Druhým úkolem (*cíl historicko-analytický*) pak bylo tyto doklady porovnat a roztrždit, aby vzniklo přehledné, uspořádané a pokud možno ucelené instrumentarium jednotlivých technik (přičemž bylo účelné vytvořit např. kategorii politické blasfémie, do níž spadají některé z popisovaných událostí). V neposlední řadě pak bylo úkolem nabídnout a ve větší či menší stručnosti aplikovat možnosti religionistické analýzy získaného materiálu (*cíl religionistický*).

Práce se omezila na období římské republiky, neboť otevřená politická soutěž v tomto období se výrazně odlišovala od pozdějších politických situací principátu a dominátu a vyžadovala také odlišné formy politické legitimacy. Za prameny byla zvolena díla antických dějepisců, neboť – jak bylo vyloženo v úvodu – představují velmi obsáhlý korpus pramenů a navíc je možno v nich zachytit projevy náboženské legitimizace politické moci hned v několika rovinách, čímž se počet takto interpretovatelných jevů výrazně rozmnožuje.

Jak práce dokládá, techniky náboženské legitimizace politické moci byly používány po celou dobu dějin římské republiky; například je jimi provázeno dlouholeté politické zápolení patricijů s plebeji o přístup k mocenským pozicím. Takové techniky lze také nalézt u mnoha významných událostí římských dějin (občanské války), samy dokonce mohly napomoci k výraznému dějinnému zvratu (absolutní uplatňování veta od nedotknutelných tribunů lidu donutilo patricije ustoupit ve sporu o přístup plebejů ke konsulátu; nadužívání *obnuntiatio* přispělo ke krizi republiky). Především je však podstatná religionistická interpretace tohoto mnohotvárného jevu – tato práce s využitím přístupů sociologie náboženství ukazuje, že náboženská legitimizace politické moci umožňovala přenést otázku politické kariéry

konkrétního jednotlivce nebo politického sporu konkrétních jednotlivců do roviny celospolečenské, v níž už nešlo o toho či onoho politika, ale o Řím. To je základ, který mají všechny zmiňované přístupy sociologie náboženství společný – variují pak samozřejmě v detailnějším pohledu na smysl či funkci legitimizačního úsilí v dané situaci.

Závěrem je možno říci, že zvolené téma výzkumu umožnilo autorovi uplatnit disciplínu historickou, politologickou a samozřejmě především religionistickou, tedy všechny obory, v nichž usiluje či usiloval o akademické vavříny a které jej tedy zajímají (a budiž řečeno, že i baví). Šlo tudíž o práci příjemnou, ale snad též o práci, která pomohla trochu lépe poznat a popsat významný fenomén politického a náboženského života jedné dávno minulé společnosti, která však nepřestává poutat zájem dnešních badatelů i široké veřejnosti a promlouvat tak k dnešnímu člověku. Tato práce si nečiní nárok být ničím víc než jen malým střípkem v tomto rozsáhlém poli textů o antickém Římě, jehož duch je svým způsobem v dnešní Evropě stále přítomen.

PRAMENY

1. Poznámka k pramenům

V případě děl psaných latinsky bylo při psaní této práce vždy přihlédnuto k originálnímu znění, jež je ve všech případech elektronicky dostupné na specializované stránce The Latin Library.²⁴² Většina dějepisných děl, z nichž tato práce čerpá, byla ovšem vydána v českém překladu v edici Antická knihovna nakladatelství Svoboda a tyto překlady jsou také případně použity pro citace souvislého textu.²⁴³ Stránkování těchto vydání ovšem nejsou využita k odkazům, citováno je výhradně po klasickém způsobu (kniha římskou číslicí, příp. latinským názvem, kapitola arabskou číslicí).²⁴⁴ Z přeložených děl v této edici nevyšel pouze Sallustius, k dispozici jsou ovšem překlady vydané jinými nakladateli (nejnovější překlad vydalo nakladatelství Naše vojsko r. 1988).

Řecky píšící autoři Cassius Dio a Dionýsios z Halikarnassu nebyli do češtiny přeloženi; k práci bylo využito anglických překladů Earnesta Caryho, jež průběžně vydávala Harvardova univerzita v 1. pol. 20. stol. – jejich přepis je dostupný na webu Chicagské univerzity.²⁴⁵

2. Přehled dějepisných děl a jejich překladů do češtiny

a) App. (Appiános, *Rhomaiká*)

český překlad J. Buriana a B. Mouchové: *Zrod římského impéria. Římské dějiny I.* Praha, 1986; *Krise římské republiky. Římské dějiny II.* Praha, 1989.

b) Caes. (Gaius Iulius Caesar, *Commentarii de Bello Gallico, Commentarii de Bello Civili*)

český překlad I. Bureše, V. Dědiny, M. Husové a V. Marka: *Válečné paměti.* Praha, 1972.

²⁴² <http://www.thelatinlibrary.com/index.html> [online; cit. 8. 6. 2017].

²⁴³ S drobnými úpravami – např. v překladu Livia jsou pojmy římského náboženství jako *flamen*, *pontifex maximus* nebo *auspicium*, v této práci běžně používané, nahrazovány českými opisy a někdy jsou k nim přidávány i vysvětlující české věty.

²⁴⁴ Florus je v různých rukopisech členěn do odlišného počtu knih, proto se k citaci užívá dvojí paralelní údaj.

²⁴⁵ Dionýsios viz http://penelope.uchicago.edu/Thayer/e/roman/texts/dionysius_of_halicarnassus/home.html [online; cit. 8. 6. 2017].

Cassius Dio viz http://penelope.uchicago.edu/Thayer/e/roman/texts/cassius_dio/home.html [online; cit. 8. 6. 2017]

c) Dio Cass. (Lucius Cassius Dio, *Rómaiké historiá*)

do češtiny nepřeložen

d) Dion. Hal. (Dionýsios Halikarnasseus, *Rómaiké archaiologia*)

do češtiny nepřeložen

e) Flor. (Florus, *Epitome de T. Livio*)

český překlad B. Mouchové in: *Dvojí pohled na římské dějiny*. Praha, 2013.

f) Liv. (Titus Livius, *Ab urbe condita libri*)

český překlad P. Kucharského, M. Husové a Č. Vránka: *Dějiny I–VII*. Praha, 1971–1979.

g) Plút. (Plútarchos, *Bioi paralléloi*)

český překlad V. Bahníka, A. Hartmanna, R. Mertlíka, E. Svobodové a F. Stiebitze: *Životopisy slavných Řeků a Římanů I–II*. Praha, 2006–2007².

h) Pol. (Polybios, *Historiai*)

český překlad P. Olivy: *Dějiny I–IV*. Praha, 2008–2012.

i) Sall. (Gaius Sallustius Crispus, *De coniuratione Catilinae, Bellum Iugurthinum*)

český překlad J. Kalivody: *Catilinovo spiknutí. Válka s Jugurtou*. Praha, 1988.

j) Suet. (Gaius Suetonius Tranquillus, *De vita Caesarum*)

český překlad B. Ryby a J. Nechutové: *Životopisy dvanácti císařů*. Praha, 1974.

k) Tac. (Cornelius Tacitus, *Annales*)

český překlad A. Minaříka a A. Hartmanna: *Letopisy*. Praha, 1975.

l) Vell. (Velleius Paterculus, *Historia Romana*)

český překlad B. Mouchové in: *Dvojí pohled na římské dějiny*. Praha, 2013.

3. Další použité prameny

Aurelius AUGUSTINUS (Aur. Aug.), *De civitate Dei*.

Caesar AUGUSTUS (Aug.), *Res gestae Divi Augusti*.

Marcus Tullius CICERO (Cic.), *De divinatione*.

Marcus Tullius CICERO (Cic.), *De domo sua ad pontifices oratio*.

Marcus Tullius CICERO (Cic.), *De natura deorum*.

Marcus Tullius CICERO (Cic.), *Epistulae ad Atticum*.

PLÚTARCHOS (Plút.), *Rómaion Týché* (český překlad P. Olivy in: *O historii*. Praha, 2015.).

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

- ADCOCK, Frank E. *Roman Political Ideas and Practice*. S. 1.: University of Michigan Press, 1964.
- ARENDOVÁ, H. Co je autorita? in: *Mezi minulostí a budoucností. Osm cvičení v politickém myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002, str. 87–129.
- ARENDOVÁ, Hannah. *O násilí*. Praha: Oikoymenh, 2011 (*On Violence*. New York: Harcourt Barce Jovanovich, 1972.).
- ASSMANN, J. *Panství a spása. Politická theologie ve starověkém Egyptě, Izraeli a Evropě*. Praha: Oikoymenh, 2012 (*Herrschaft und Heil*. München: Carl Hanser, 2000.).
- BALSDON, J. P. V. D. Roman History, 58–56 B.C.: Three Ciceronian Problems. *The Journal of Roman Studies*, 47/1957, str. 15–20.
- BEARD, Mary. Priesthood in the Roman Republic. in: Beard, Mary; North, John (edd.). *Pagan Priests*. London: Duckworth, 1990, str. 17–48.
- BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon. *Religions of Rome* (2 vol.). Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- BELLAH, Robert N. Civil Religion in America. *Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96/1967, str. 1–21.
- BOTSFORD, George W. *The Roman Assemblies from their Origins to the End of the Republic*. New York: The Macmillan Comp., 1909.
- BURCKHARDT, Leonhard A. *Politische Strategien der Optimaten in der späten römischen Republik*. Historia Einzelschriften, 57. Stuttgart: Franz Steiner, 1988.
- DAVIES, Jason. Religion in Historiography. in: Feldherr, Andrew (ed.). *The Cambridge Companion to the Roman Historians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, str. 166–180.
- DOBIÁŠ, Josef. *Dějepisectví starověké*. Praha: Historický klub, 1948.
- DUMÉZIL, Georges. *Archaic Roman Religion with an Appendix on the Religion of the Etruscans*. Chicago: University of Chicago Press, 1970 (*La Religion romaine archaïque suivi d'un appendice sur la religion des Etrusques*. Paris: Edition Payot, 1966.).
- DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života*. Praha: Oikoymenh, 2002 (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Félix Alcan, 1912.).
- ELIADE, Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2004 (*Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot, 1949.).

- GORDON, Richard. From Republic to Principate: Priesthood, Religion and Ideology. in: Beard, Mary; North, John (edd.). *Pagan Priests*. London: Duckworth, 1990, str.177–198.
- HUMM, Michel. The Curiate Law and the Religious Nature of the Power of Roman Magistrates. in: Tellegen-Couperus, Olga (ed.). *Law and Religion in the Roman Republic*. Leiden/Boston: Brill, 2012, str. 57–84.
- JÜPTNER, Jan. *Civilní náboženství. Nový pohled na to, na čem nám skutečně záleží*. Praha: Karolinum, 2013.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *Dvě těla krále. Studie středověké politické teologie*. Praha: Argo, 2014 (*The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1957.).
- KRÁL, Josef. *Státní zřízení římské*. Praha: Jednota českých filologů, 1921.
- LAIRD, Andrew. The Rhetoric of Roman Historiography. in: Feldherr, Andrew (ed.). *The Cambridge Companion to the Roman Historians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, str. 197–213.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *Continuity and Change in Roman Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- LEVENE, D. S. *Religion in Livy*. Leiden/New York/Köln: Brill, 1993.
- LUHMANN, Niklas. *Náboženství společnosti*. Praha: Karolinum, 2015 (*Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.).
- LUHMANN, Niklas. *Sociální systémy. Nárys obecné teorie*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006 (*Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.).
- LUIPOLD-HIRSCH, Rainer (ed.). *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*. Berlin/New York: de Gruyter, 2005.
- MARINCOLA, John. Ancient Audiences and Expectations. in: Feldherr, Andrew (ed.). *The Cambridge Companion to the Roman Historians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, str. 11–23.
- MEHL, Andreas. Geschichtsschreibung in und über Rom. in: Becker, Eva-Marie (ed.). *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung*. Berlin/New York: de Gruyter, 2005, str. 111–136.
- MICHELS, Agnes K. *The Calendar of the Roman Republic*. Princeton: Princeton University Press, 1967.

- MITCHELL, T. N. The Leges Clodiae and obnuntiatio. *The Classical Quarterly*, 36/1986, str. 172–176.
- MORSTEIN-MARX, Robert. *Mass Oratory and Political Power in the Late Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- NOVOTNÝ, František. *Antické státy a náboženství*. Praha: Žižka, 1925.
- OLIVA, Pavel. *Polybios a jeho svět*. Praha: Arista/Baset, 2013.
- ORLIN, Eric M. *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic*. Boston/Leiden: Brill, 2002.
- RÜPKE, Jörg. *Náboženství Římanů*. Praha: Vyšehrad, 2007 (*Die Religion der Römer*. München: C. H. Beck, 2001.).
- SCHMITT, Carl. *Politická theologie*. Praha: Oikoymenh, 2012 (*Politische Theologie*. Berlin: Duncker & Humblot, 1922.).
- SZEMLER, G. J. *The Priests of the Roman Republic. A Study of Interactions Between Priesthood and Magistracies*. Bruxelles: Latomus, 1972.
- TAYLOR, Lily R. The Election of the Pontifex Maximus in the Late Republic. *Classical Philology* 37/1942, str. 421–424.
- VALGAEREN, Jan H. The Jurisdiction of the Pontiffs at the End of the Fourth Century BC. in: Tellegen-Couperus, Olga (ed.). *Law and Religion in the Roman Republic*. Leiden/Boston: Brill, 2012, str. 107–118.
- WACH, Joachim. *Sociology of Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1946.
- WEBER, Max. „Objektivita“ sociálněvědního a sociálněpolitického poznání. in: *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikoymenh, 2009, str. 7–63.
- WEBER, Max. Politika jako povolání. in: *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikoymenh, 2009, str. 243–293.
- WEBER, Max. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad, 1998 (*Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1922.).
- WEBER, Max. Základní sociologické pojmy. in: *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikoymenh, 2009, str. 133–168.
- WEINRIB, Ernest J. Obnuntiatio: Two Problems. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Romanistische Abteilung)*, 87/1970, str. 395–425.
- WEINSTOCK, Stefan. Clodius and the Lex Aelia Fufia. *The Journal of Roman Studies*, 27/1937, str. 215–222.
- WISSOWA, Georg. *Religion und Kultus der Römer*. München: C. H. Beck, 1902.

- YAKOBSON, Alexander. *Elections and Electioneering in Rome. A Study in the Political System of the Late Republic*. Stuttgart: Franz Steiner, 1999.