

JIHOČESKÁ UNIVERZITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH  
TEOLOGICKÁ FAKULTA

**POČÁTKY TEOLOGIE  
A TEOLOGICKÉ ANTROPOLOGIE  
V DÍLE CAECILIA FIRMIANA LACTANTIA**

DISERTAČNÍ PRÁCE

Vedoucí práce: **prof. Dr. Karel Skalický, Th.D.**

Autor: **Mgr. et Mgr. Ondřej Doskočil**

Studijní obor: Teologická antropologie a etika

**2010**

## **ABSTRAKT**

DOSKOČIL, O. Počátky teologie a teologické antropologie v díle Caecilia Firmiana Lactantia. České Budějovice, 2010. Disertační práce na Teologické fakultě Jihočeské univerzity, Vedoucí práce prof. Dr. Karel Skalický, Th.D.

Tato disertační práce si klade za cíl poukázat na Lactantiovo místo mezi ostatními autory křesťanského starověku a pokusit se analyzovat a zhodnotit jeho názory na vybraná teologická témata. V první dvě kapitoly sumarizují dostupné poznatky o Lactantiově životě a začleňují jeho dílo do kontextu raně křesťanské literatury. Další část je věnována myšlenkovým východiskům autorova teologického uvažování a jeho apologetické metodě. Všímá si především jeho vztahu k antické kultuře. Těžiště práce spočívá ve zhodnocení Lactantiových názorů na vybraná teologická témata, jimiž jsou: nauka o jediném Bohu, nauka o stvoření, christologie, soteriologie, eklesiologie, eschatologie a antropologie. Práce si všímá zejména prolínání antického a křesťanského myšlenkového světa v Lactantiových teologických úvahách.

### **Klíčová slova:**

Lactantius, apologetika, raně křesťanská literatura, antická kultura, dějiny teologie

## **ABSTRACT**

DOSKOČIL, O. Beginnings of Theology and Theological Anthropology in the Works of Caecilius Firmianus Lactantius. České Budějovice, 2010. Th.D. Dissertation, University of South Bohemia, Faculty of Theology, Dissertation supervisor: prof. Dr. Karel Skalický, Th.D.

The dissertation aims to highlight Lactantius's position among other authors of Christian antiquity and tries to analyze and assess Lactantius's views pertaining to selected theological topics. First two chapters summarize available findings on Lactantius's life and integrate his work into the context of early Christian literature. The following part of the dissertation discusses Lactantius's apologetic method as well as his ideological points of departure and pays attention to his relation toward ancient culture. The focal point of the dissertation lies in the assessment of Lactantius's views of selected theological issues, such as the teaching about a sole God, teaching about creation, Christology, soteriology, ecclesiology, eschatology, and anthropology. The dissertation especially looks into overlapping of ancient and Christian world of ideas as they are mirrored in Lactantius's theological considerations.

### **Keywords:**

Lactantius, apologetics, early Christian literature, ancient culture, history of theology

Prohlašuji, že jsem svou disertační práci na téma „*Počátky teologie a teologické antropologie v díle Caecilia Firmiana Lactantia*“ vypracoval samostatně za použití literatury citované v poznámkovém aparátu a uvedené v souhrnné bibliografii.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své disertační práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách.

V Českých Budějovicích dne 10. 4. 2010

.....  
Mgr. et Mgr. Ondřej Doskočil

Děkuji svému školiteli prof. Dr. Karlu Skalickému, Th.D. za moudré rady, cenné připomínky a zejména pak za otcovskou laskavost a povzbudivé provázení při sepisování této práce. Své ženě Kateřině a našim dětem děkuji za pochopení a trpělivost, bez nichž by tato práce nemohla vzniknout. Děkuji rovněž všem, kteří mě jakýmkoliv způsobem povzbuzovali, podporovali a pomáhali mi.

# OBSAH

ÚVOD.....	8
1 BIOGRAFIE A BIBLIOGRAFIE CAECILIA FIRMIANA LACTANTIA.....	15
1.1 „Firmianus, qui et Lactantius, Arnobii discipulus“ – Lactantiův životopis.....	15
1.2 „Vir suo tempore eloquentissimus“ – Charakteristika Lactantiovy literární tvorby.....	25
1.3 „Ad scribendum se contulit“ – Obsah jednotlivých Lactantiových děl.....	33
1.3.1 Divinae institutiones a Epitome.....	33
1.3.2 De opificio Dei.....	41
1.3.3 De ira Dei.....	42
1.3.4 De mortibus persecutorum.....	43
1.3.5 De ave Phoenice.....	44
1.3.6 Lactantiova nedochovaná díla.....	45
2 LACTANTIUS V KONTEXTU RANĚ KŘESŤANSKÉ APOLOGETICKÉ LITERATURY.....	47
2.1 Apologetika jako součást raně křesťanské literatury.....	47
2.2 Latinská křesťanská literatura o počátku po Lactantia.....	51
3 PŘEDPOKLADY A VÝCHODISKA LACTANTIOVA TEOLOGICKÉHO MYŠLENÍ.....	58
3.1 „Ritus ejus in manu non in corde“ – Kritika polyteismu a pohanského kultu...	59
3.2 „Vera sunt ergo quae loquuntur poetae“ – Lactantius a antická poezie.....	63
3.3 „Ad divina testimonia transeamus“ – Sibylly a hermetická literatura v Lactantiově apologii.....	68
3.4 „Attigisse veritatem ac pene tenuisse...“ – Lactantius a antická filosofie.....	72
4 VYBRANÉ OKRUHY LACTANTIOVY TEOLOGIE.....	82
4.1 „Non potest esse nisi unus pater, ita nec dominus nisi unus“ – Lactantiova nauka o Bohu .....	82
4.1.1 Prozřetelnost a monoteismus.....	82
4.1.2 Autority dosvědčující Boží jedinnost.....	85
4.1.3 Křesťanské pojetí Boha.....	89
4.1.4 Vlastnosti Boží.....	91
4.1.5 Shrnutí nauky o Bohu.....	95
4.2 „Omnia enim fecit ex nihilo“ – Lactantiova nauka o stvoření.....	97

4.2.1	Lactantiovo dualistické smýšlení.....	97
4.2.2	Creatio ex nihilo.....	98
4.2.3	Stvoření světa a člověka.....	102
4.2.4	Andělé a démoni.....	106
4.2.5	Shrnutí nauky o stvoření.....	109
4.3	„Dei Filius per spiritum, et hominis per carnem“ – Lactantiova christologie...	112
4.3.1	Základní rysy Lactantiovy christologie.....	112
4.3.2	Kristovo božství a lidství.....	116
4.3.3	Otec a Syn – otázka Boží jednosti.....	121
4.3.4	Shrnutí christologie.....	124
4.4	„Doctorem misit, ut templum novum conderet“ – Lactantiova soteriologie a eklesiologie.....	126
4.4.1	Kristovo veřejné působení.....	126
4.4.2	Kristus – učitel spravedlnosti a ctnosti.....	131
4.4.3	Církev jako chrám Boží.....	133
4.4.4	Shrnutí soteriologie a eklesiologie.....	136
4.5	„Veniet igitur summi et maximi Dei Filius“ - Lactantiova eschatologie.....	137
4.5.1	Místo eschatologie v Lactantiově apologii .....	137
4.5.2	Chiliastická očekávání.....	138
4.5.3	Líčení apokalyptických událostí.....	141
4.5.4	Otázka vzkříšení mrtvých a soudu.....	150
4.5.5	Shrnutí eschatologie.....	161
4.6	„Hominem velut simulacrum suum fecit“ - Lactantiova antropologie.....	165
4.6.1	Biblické a antické vlivy v raně křesťanské antropologii.....	165
4.6.2	Tělo jako „vas animae“.....	166
4.6.3	Duše jako „homo verus“.....	173
4.6.4	Vztah těla a duše k lidské hříšnosti.....	177
4.6.5	Shrnutí antropologie.....	178
	ZÁVĚR.....	181
	SUMMARY.....	186
	POUŽITÁ LITERATURA.....	189
	POUŽITÉ ZKRATKY.....	198

## ÚVOD

„A což takový Lactantius?“, nadhodil Martin C. Putna, když jsem s ním v Týnské literární kavárně na jaře roku 2002 konzultoval téma své budoucí diplomové práce na Teologické fakultě Jihočeské univerzity, jež by navazovala na mojí dřívější práci *Filosofické a kulturní aspekty v díle Minucia Felixe* obhájené na Pedagogické fakultě téže vysoké školy.<sup>1</sup> Přiznávám, že tehdy mi jméno tohoto křesťanského spisovatele říkalo pramálo. Mimoděk mi hlavou bleskla myšlenka, kterou můj konzultant vtiskl do své kdysi vášně budící Knihy Kraft: „Až se mne jednou Pán zeptá, co jsi dělal celý život? A já mu začnu povídat, že jsem překládal toho a onoho zapomenutého latinského strejce... Není ještě čas si to rozmyslet? Zkusit dělat něco, kde budu užitečnější?“<sup>2</sup> Přesto se však práce zaměřená na patristiku jevila jako logické vyústění mého studia latiny, historie a teologie. Když jsem pak v základních učebnicích patrologie shledal, že Lactaniovo stěžejní dílo *Divinae institutiones*<sup>3</sup> lze považovat v jistém ohledu za první latinský „katechismus“, za první západní pokus o prezentaci křesťanství jako uceleného věroučného a filosofického systému, bylo o tématu mé diplomové práce rozhodnuto. Vznikla tak, pokud vím, po diplomové práci V. Balíka z roku 1971<sup>4</sup> pouze druhá vysokoškolská kvalifikační práce, která se v českém prostředí Lactantiovu dílu věnuje, byť ještě ne výlučně, ale ve vztahu k apologetickému dílu Minucia Felixe v návaznosti na mou předchozí diplomovou práci na Pedagogické fakultě Jihočeské univerzity.<sup>5</sup> V jejím závěru vyjadřuji přání, aby se na tuto práci podařilo navázat podrobným rozbohem Lactantiovy teologie, které se tento text dotkl pouze okrajově. Předkládaná disertační práce pod názvem *Počátky teologie a teologické antropologie v díle Caecilia Firmiana Lactantia* je snahou alespoň v omezené míře toto přání naplnit.

---

<sup>1</sup> DOSKOČIL, O. *Filosofické a kulturní aspekty v díle Minucia Felixe*. České Budějovice, 2001. Diplomová práce na Pedagogické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích. Vedoucí práce H. Kurzová.

<sup>2</sup> PUTNA, M.C. *Kniha Kraft: Ein Bildungsroman*. Praha: Torst, 1995, s. 22.

<sup>3</sup> V celé práci budeme používat buď latinského názvu díla *Divinae institutiones* nebo počestělého názvu *Instituce*.

<sup>4</sup> BALÍK, V. *Řecko-římská božstva v díle Lactantiové*. Praha, 1970. Diplomová práce na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Vedoucí práce R. Hošek.

<sup>5</sup> DOSKOČIL, O. *Vliv raně křesťanské apologetiky Minucia Felixe na Lactantiovy teologické názory*. České Budějovice, 2003. Diplomová práce na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích. Vedoucí práce Z. Mareš, konzultant M. C. Putna.



Vraťme se však ke vtíravé otázce po smyslu a užitečnosti studia raně křesťanské literatury a církevního starověku vůbec. Studium raně křesťanské literatury, tedy patristiky či patrologie vždy patřilo k tradičním teologickým i filologickým disciplínám.<sup>6</sup> Patristika však byla často chápána ryze utilitárně jako pomocná teologická disciplína mající za cíl dokazovat kontinuitu církevní nauky a praxe od starokřesťanských dob až do současnosti, „aby vyhledávala ‚to stejné‘.“<sup>7</sup> Autorům, kteří se mohli vykázat čtveřicí vlastností, jíž tvořila starobylost, stvrzení církví, svatost života a zejména pravověrnost, byl přiznán titul „církevní otcové.“ Ti, kteří alespoň jednou z uvedených vlastností nedisponovali, se museli spokojit s označením „církevní spisovatelé“<sup>8</sup> v důsledku čehož pozbyli často až na několik jmen (např. Tertullianus, Órigenés) své všeobecné známosti a přestali být citovanými prameny dějin křesťanské teologie. Křesťanský Západ se tak na své cestě k počátkům vlastního myšlení často omezuje z latinsky píšících autorů na několik známých (a bez jakékoli pochyby vynikajících) osobností jako jsou například Ambrosius, Hieronymus, a především Augustinus.<sup>9</sup>

Německý protestantský teolog Adolf von Harnack v kontrastu k takto nazírané patrologii formuluje ve svém spise *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* svůj koncept starokřesťanské literatury, v němž proti sobě nestojí „pravověrní“ a „nepravověrní“ autoři, ale na ploše téže historické epochy, týchž žánrů a téhož přihlášení ke Kristu se spolu setkávají originální i svérázní autoři různých názorů, teologií a škol.<sup>10</sup> V tomto konceptu mají své nezastupitelné místo i oni „malí“ autoři, na

<sup>6</sup> Termínu patrologie poprvé užil jenský protestantský teolog Iohannes Gerhard roku 1653 ve svém spise *Patrologia sive de primitivae Ecclesiae christianae Doctoribus*. Přestože termínem *patrologie* spíše rozumíme filologické či literárně historické zkoumání textů křesťanského starověku a termín *patristika* zase bývá chápán jako studium dějin teologického myšlení, užívají se často tyto pojmy jako synonyma. (FLOSSMANN, K. Úvod do biblistiky a patristiky. In KURZOVÁ, H. – AUROVÁ, M. *Latinitatis christianae fundamenta I*. České Budějovice: JU PF, 2000, s. 43.)

<sup>7</sup> PUTNA, M. C. *Órigenés z Alexandrie. Kapitola z dějin vztahů mezi antikou a křesťanstvím nebo též pokus o pohled do tváře*. Praha: Torst, 2001, s. 11.

<sup>8</sup> ALTANER, B. *Patrology*. New York : Herder & Herder, 1960, s. 4.

<sup>9</sup> Ačkoli neexistuje v českém prostředí jednoznačná shoda v přepisu latinských a řeckých jmen, přikláníme se v textu celé práce až na drobné výjimky k běžnému úzu české klasické filologie, jak jej nastolily publikace SVOBODA, L. et al. *Encyklopedie antiky*. Praha: Academia, 1973. a *Slovník antické kultury*. Praha: Svoboda, 1994. Latinská jména píšeme v originální podobě (Tertullianus, nikoli Tertulián, Hieronymus, nikoli Jeroným), řecká transkribujeme foneticky s vyznačením dlouhých vokálů (Órigenés, nikoli Origenes, Eirénaios, nikoli Irenej, Iústinos, nikoli Justin). To platí i u místních názvů u nichž neexistuje český ekvivalent (Níkaia, nikoli Nicea, pochopitelně však Řím, nikoli Roma).

<sup>10</sup> PUTNA, M. C. *Órigenés z Alexandrie*, s. 12.

něž sice není odkazováno v katechismech, bez nichž by ovšem mozaika starokřesťanské literatury byla pouhým torzem a náš pohled na vývoj teologického myšlení by se odrážel v sice pravověrně vyleštěném, leč velmi křivém zrcadle. J. Kelly to ve stati *Proč studovat dějiny rané církve* demonstruje na příkladu gnóze: „Po generace líčili konfesní historikové gnostiky jako heretiky, jimž Eirénaios a další ortodoxní spisovatelé vykázali náležité místo mimo Cyprianovu archu církve. Dnes gnózi považujeme za významné duchovní a intelektuální hnutí druhého a pozdějších staletí – ačkoli se můžeme usmívat některým gnostickým fantaziím, bereme gnózi velmi vážně jako autentické, byť aberantní křesťanské hnutí. To samé platí o jiných otcích a hereticích“<sup>11</sup>

Jakkoli jsou výše zmínění „pravověrní“ autoři vlastními tvůrci teologie církve, nestojí jejich jména na počátku dějin křesťanského myšlení osamoceně. V jejich stínu se skrývá nemalý zástup autorů, jejichž děl sice nemůže být užito jako důkazního materiálu kýžené stejnosti a kontinuity církevního dogmatu, kteří jsou však jsou neméně důležitými svědky doby, jíž E. R. Dodds nazval „věkem úzkosti“.<sup>12</sup> V ní se ze setkání antické kultury a křesťanské nauky rodilo myšlení západní Evropy a klasická tradice tak nemalou měrou přispěla k formování křesťanské teologie a díky ní i k utváření evropské jednoty.<sup>13</sup> Možná až s přílišnou samozřejmostí přijímáme to, co označujeme jako křesťanská kultura. Často si vůbec neuvědomujeme, že křesťanství, tak jak jej známe my, není vlastně nic jiného než soužití víry s kulturou, která mu původně byla naprosto cizí a vůči které se vymezovalo. Na straně jedné vidíme zástupy prvokřesťanských mučedníků v římských amfiteátrech, na straně druhé křesťanské intelektuály, odívající tógu pohanských filosofů a hovořící řečí srozumitelnou pohanům.<sup>14</sup> Mezi autory, kteří k této kulturní interakci na latinském Západě nemalou měrou přispěli, náleží i Caecilius Firmianus Lactantius.

Smyslem a cílem předkládané disertační práce je poukázat na Lactantiovo místo mezi ostatními autory křesťanského starověku a pokusit se analyzovat a zhodnotit jeho názory na vybraná témata rané křesťanské teologie. Tomuto cíli je podřízeno členění práce na čtyři tematické okruhy, jimž odpovídají čtyři stěžejní kapitoly. V kapitole

<sup>11</sup> KELLY, J. Proč studovat dějiny rané církve? In HAZLETT, I. (ed.). *Rané křesťanství: Počátky a vývoj církve do roku 600*. Brno: CDK, 2009, s. 15.

<sup>12</sup> DODDS, E. R. *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*. Praha: Petr Rezek, 1997, s. 15.

<sup>13</sup> DAWSON, C. *Zrození Evropy: Úvod do dějin evropské jednoty*. Praha: Vyšehrad, 1994, s. 55.

<sup>14</sup> Výrazem „pohan“ budeme v celé práci označovat ne-křesťany řecko-římského kulturního prostředí ve zcela neutrálním hodnotovém významu.

*Biografie a bibliografie Caecilia Firmiana Lactantia* budeme na základě dostupných pramenných zmínek o Lactantiovi a na základě studia sekundární literatury rekonstruovat pravděpodobné Lactantiovy životní osudy a charakterizovat jeho spisovatelskou činnost. V jejím závěru pak podáme stručný přehled Lactantiových děl. Druhý tematický okruh věnujeme místu Lactantiových „textů v kontextu“ raně křesťanské apologetické literatury. Ke zkoumání a hodnocení Lactantiových teologických úvah se přemostíme kapitolou *Předpoklady a východiska Lactantiova teologického myšlení*, jež je jakousi „fundamentální teologií“. V ní si povšimneme základů Lactantiovy apologetické metody jež vedle logického odmítnutí polyteismu a pohanského kultu zároveň zahrnuje i přijetí některých aspektů klasické kultury. Povšimneme si zejména Lactantiova vztahu k antické poezii a filosofii. Závěrečná nejobsáhlejší kapitola se soustřeďuje na vybraná témata Lactantiovy teologie. Vycházíme přitom z tradičních traktátů systematické teologie, přičemž jako samostatné jsou vyčleněny pouze ty, které tvoří jádro autorových úvah, jako je nauka o jediném Bohu a o stvoření, christologie, soteriologie a eklesiologie, eschatologie a antropologie. Některým teologickým traktátům se Lactantius věnuje jen okrajově, a proto si jich i my povšimneme v souvislosti s jinými tématy. Angelologie a démonologie je tak například zahrnuta v pojednání o stvoření, nepatrné náznaky učení o Trojici nacházíme v jeho christologii apod.

Zatímco v prvních třech okruzích jsme se v nemalé míře opírali o studium sekundární literatury, poslední kapitola, která je meritem této práce, je založena na vlastní obsahové analýze Lactantiových textů. Základní obrys Lactantiovy teologie lze vyčíst z jeho nejobsáhlejšího díla – *Divinae institutiones* a jejich *Epitome*. Přihlíželi jsme ovšem i ke spisu *De ira Dei* (zejména v nauce o Bohu) a *De opificio Dei* (v antropologii). Ostatní Lactantiovy spisy (*De mortibus persecutorum* a *De ave Phoenice*), které nejsou bezprostředně teologicky zaměřeny, jsme při zpracování tohoto tématu víceméně nepoužili. Vycházeli jsme přitom z Migneho edice *Patrologia Latina* uložené v knihovně Evangelické teologické fakulty v Praze. Velmi nápomocná nám byla zejména její digitalizovaná podoba přístupná v databázi klasických textů *Litterae ante portas*.<sup>15</sup> Rovněž jsme přihlíželi k Monatově a Perrinově edicím s francouzským

<sup>15</sup> MIGNE, J. P. (ed.) *Patrologiae latinae cursus completus*. Paris, 1844-1864 (ve zkratce PL). V elektronické verzi zpracováno v letech 1993-1996 nakladatelstvím Chadwyck a Healey. Dostupné registrovaným uživatelům z <<http://litterae.phil.muni.cz/>>.

překladem a komentářem z řady *Sources Chrétiennes*.<sup>16</sup> Cennou pomoc nám též poskytl anglický komentovaný překlad *Divine institutes* od autorů A. Bowena a P. Garnseye a též starší stejnojjazyčný překlad W. Flechtera z roku 1871.<sup>17</sup>

Moderní český překlad Lactantiova díla prozatím není k dispozici. Historicky nejstarší český překlad Lactantia je z počátku 16. stol. a je jím jeho *Epitome* pod názvem *Nejkratsie kniehi, že spravedlivost nejpravějšie pocta Božie jest* (1511) z pera a vydáním českého humanisty Mikuláše Konáče z Hodiškova. Tento text patrně působil i na vznik českého překladu *Divinarum institutionum* pod názvem *O pravé poctě Boží* roku 1518 u Mikuláše Klaudiána v Mladé Boleslavi. Tento text znovu vydal národní buditel František Faustín Procházka roku 1786 v Praze.<sup>18</sup> Do češtiny byl roku 1872 přeložen pouze spis *De mortibus persecutorum* od J. N. F. Desoldy vycházející na pokračování v časopise *Blahověst*,<sup>19</sup> *Z Divinae institutiones* pak bylo přeloženo jen několik pasáží ve 2. pol. 19. stol.<sup>20</sup> Slovenština má sice moderní ne však zcela zdařilý překlad spisu *De ira Dei* z roku 2005 od Tomáše F. Bajuse.<sup>21</sup> Samostatné monografie či obsáhlejšího zpracování se Lactantiovo dílo v Čechách ani na Slovensku prozatím nedočkalo. V české bibliografii patristických autorů po roce 1989 je uvedena pouze časopisecká studie autora této práce.<sup>22</sup> V obecných publikacích, které jsou dostupné v češtině, poskytuje patrně nejvíce informací o Lactantiovi překlad francouzské Monceauxovi knihy *Dějiny latinské křesťanské literatury*.<sup>23</sup> Jiné příručky patrologie se spokojují jen se zmínkou či základními životopisnými údaji a stručnou charakteristikou

<sup>16</sup> Lactance. *Institutions divines I, II, IV, V*. Sources Chrétiennes 326, 337, 377, 204-205. Edice, překlad a komentář P. Monat. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986-1992; Lactance. *L'ouvrage du dieu créateur*. Edice, překlad a komentář M. Perrin. Sources Chrétiennes 213-214. Paris: Les Éditions du Cerf, 1974.

<sup>17</sup> *The Works of Lactantius I.*, Překlad a komentář Flechter, W. Edinburgh: T. & T. Clark, 1871. LACTANTIUS, *Divine Institutes*. Překlad, úvod, poznámky A. Bowen – P. Garnsey., Liverpool: Liverpool University Press, 2003.

<sup>18</sup> KOPECKÝ, M. Lactantius Firmianus v českém humanismu. In *Nad meditacemi věků. Sborník k 110 výročí narození Josefa Kratochvíla*. Brno: Masarykova univerzita, 1992, s. 98-99 a 104.

<sup>19</sup> *Lucia Cecilia Lactantia Firmiana Spis k Donatovi, Vyznavači, jakými smrtmi za své vzali pronásledovníci církve*. Přeložil J. N. F. Desolda. *Blahověst*, 1872, roč. 22, č. 22, s. 339-344; š. 23, s. 357-361; č. 24, s. 372-376; č. 25, s. 387-393; č. 26, s. 404-406.

<sup>20</sup> *Jeden jest Bůh*. Přeložil J. Chodníček, *Časopis katolického duchovenstva*, 1860, s. 323; *Bludaři a Církev (Ze spisu Lactantiova O pravé poctě Boží)*. *Blahověst* V, 1851, č. 26, s. 304.

<sup>21</sup> Lactantius. *O hneve Božom. De ira Dei. Alebo o existenci dobra a zla vo svete*. Překlad, úvodní studie a komentář T. Bajus. Michlovce: Excel enterprise, 2005.

<sup>22</sup> DOSKOČIL O. Caecilius Firmianus Lactantius v raně křesťanské literatuře a teologii. *Teologické studie*, 2004, č. 2, s. 2-16. Srov. PLÁTOVÁ, J. – HUŠEK, V. Česká bibliografie k patristickým autorům (1989 – 2006). *Adamantius*, 2007, č. 13, s. 327-340.

<sup>23</sup> MONCEAUX, P. *Dějiny latinské křesťanské literatury*. Praha: Evangelická církev metodistická, 1997.

autora a jeho díla. Zahraniční „lactantiovská“ bibliografie je oproti tomu velmi bohatá, přehledně zpracovaná a pravidelně aktualizovaná prof. Jamesem Brycem,<sup>24</sup> avšak pro badatele dlícího v české kotlině z nemalé části nedostupná. Většinu použitých zahraničních studií jsme získali ze solidního časopiseckého fondu Kabinetu pro klasická studia Filosofického ústavu AV ČR v Praze.

Dříve, než se vydáme po stopách Lactantiových životních osudů a jeho literární tvorby a než budeme hlouběji zkoumat jeho názory na vybraná teologická témata, vraťme se ještě k otázce po smyslu této práce a po smyslu studia křesťanského starověku. Jaký význam má pro nás zamýšlet se nad dílem pozapomenutého starokřesťanského autora, jehož názory se nijak zvlášť nezapsaly do dějin teologie? Domníváme se že nemalý. Když E. R. Dodds nazval 3. stol. po Kr. „věkem úzkosti“, máje na mysli „nejistotu hmotnou i mravní, vypůjčil si termín svého přítele W. H. Audena, jenž jej použil pro dobu konce 20. stol.<sup>25</sup> Je evidentní, že doba konce antiky a doba postmoderní mají leccos společného. M. C. Putna ve své eseji *My poslední Římané aneb Kdo dá Evropě ránu z milosti* vypočítává analogie obou věků: Vyčerpanost kultury provázená pocitem, že všechno už je viděné, glorifikace „zlatého věku“, kolážovitost umění a recyklace motivů, náboženský synkretismus a chiliasmus.<sup>26</sup> Bereme-li vážně okřídlenou tezi o historii jako učitelce života a připustíme-li, že existuje podobnost mezi zmíněnými „věky úzkosti“, tedy mezi dobou naší a dobou „posledních Římanů“, pak studium raně křesťanské literatury nabývá ještě jiného významu, než jen sledování kontinuity či diskontinuity vývoje teologického myšlení. Stává se zrcadlem, v němž můžeme nahlížet i naši dobu, v níž ve rozpadají dávné jistoty a prolínají zdánlivě nesourodé světy. V tomto ohledu pak neexistuje žádná dělící čára mezi „církvními otci“ a „církvními spisovateli“, ani mezi autory „velkými“ či „malými“. Všichni svým jedinečným způsobem vypovídají o myšlenkovém světě tehdejších křesťanů a mají své nezastupitelné místo nejen v dějinách raného křesťanství, ale i v poselství, které nám tato doba odkázala. J. Kelly píše ve výše citovaném textu o tom, že křesťanská víra ve společenství svatých vyjadřuje přesvědčení o existenci

<sup>24</sup> BRYCE, J. *Bibliography of Lactantius* [online]. Northfield: Carleton College, 1999, poslední aktualizace 20. 8. 2007. Dostupné z: <<http://apps.carleton.edu/curricular/clas/lactantiusbiblio/>>

<sup>25</sup> DODDS, E. R. *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*, s. 15.

<sup>26</sup> PUTNA, M. C. *My poslední křesťané: hněvivé eseje a vlídné kritiky*. Praha: Hermann & synové, 1994, s. 82-86.

pojítka mezi křesťany různých generací: To nejmenší, co dlužíme křesťanům, kteří nás předcházeli, je alespoň povědomí o nich a o jejich světě.<sup>27</sup> Budiž tato práce chápána jako drobný příspěvek ke splácení tohoto dluhu.

---

<sup>27</sup> KELLY, J. Proč studovat dějiny rané církve? In HAZLETT, I. (ed.). *Rané křesťanství*, s. 19-20.

# 1 BIOGRAFIE A BIBLIOGRAFIE CAECILIA FIRMIANA LACTANTIA

## 1.1 „Firmianus, qui et Lactantius, Arnobii discipulus“ - Lactantiův životopis

Vykreslit v jasných konturách portrét života muže, jehož dílem se v této práci zabýváme, není bohužel možné. Narozdíl od velikánů latinské patristiky, jakými byli například Tertullianus, Cyprianus, Hieronymus, Ambrosius a Augustinus, toho o životě Lucia Caecilia Firmiana Lactantia mnoho nevíme. Jeho dílo se nám sice z větší části zachovalo, není však příliš bohaté na autobiografické poznámky. O sobě se zmiňuje jen na několika málo místech ve svém nejobsáhlejší díle *Divinae institutiones*.<sup>1</sup> Na mnohé tak musíme usuzovat buď ze „čtení mezi řádky“, nebo z nepřiliš hojných údajů pozdějších autorů.

Nejbohatším a Lactantiově době nejbližším zdrojem informací je nám Hieronymovo dílo *De viris illustribus* a jeho *Chronikon*.<sup>2</sup> Je třeba podotknout, že od doby vrcholu Lactantiovy literární činnosti do sepsání těchto Hieronymových spisů uplynulo kolem 70 let a nemáme pramen, s nímž bychom jeho údaje porovnávali. Proto není možno získaným poznatkům přisuzovat jednoznačnou historickou platnost.<sup>3</sup>

Zásadní nejobsáhlejší místo vztahující se k Lactantiovi nacházíme v jedenácté kapitole první knihy *De viris illustribus*, kde čteme: „*Firmianus, qui et Lactantius,*

---

<sup>1</sup> CYTOWSKA, M. a SZELEST, H. *Literatura rzymska: Okres cesarstwa, autorzy chrześcianscy*. Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN, 1994 uvádějí tento výčet autobiografických míst v *Div. inst.*: III, 13 / PL, 6, 385b; V, 2 / PL, 6, 552b-553c; V, 4 / PL, 6, 562ab; I, 1 / PL, 6, 114a; V, 11 / PL, 6, 586a. Z těchto autobiografických poznámek vysvítá toliko prostý fakt, že se vždy živil jako učitel rétoriky, aniž by se sám účastnil veřejného života, jako takový že byl pozván do Bithýnie a že zde zažil počátek pronásledování křesťanů za císaře Diocletiana.

<sup>2</sup> Hieronymus Stridonensis – sv. Jeroným (cca 340 – 420). Je všeobecně znám především jako překladatel Bible do latiny – tzv. *Vulgata*. Pro studium dějin křesťanské literatury jsou zvláště významné dva spisy *De viris illustribus* a *Chronikon*. Název biografického spisu *De viris illustribus* je převzat od Suetonia. Obsahuje portréty 135 křesťanských autorů počínaje sv. Petrem a konče jím samotným. Proto bývá též nazýván *De scriptoribus ecclesiasticis*. Zčásti zpracovává materiál převzatý z Eusebiovy *Církevní dějiny* a doplňuje je o řadu životopisů dalších křesťanských spisovatelů. Spis je velmi osobně laděný, prozrazuje autorovy sympatie či kritické postoje. Spis *Chronikon* je přepracováním, doplněním a pokračováním Eusebiova stejnojmenného řeckého spisu a zpracovává události od r. 325 do r. 378. Oba texty vznikly za Hieronymova pobytu v Konstantinopoli r. 381.

<sup>3</sup> STEVENSON, J. The Life and Literary Activity of Lactantius. In *Studia Patristica* 1. Oxford, 1955, s. 661.

*Arnobii discipulus, sub Diocletiano principe accitus cum Flavio Grammatico, cujus de Medicinalibus versu compositi exstant libri, Nicomediae rhetoricam docuit, et penuria discipulorum, ob Graecam videlicet civitatem, ad scribendum se contulit. Habemus ejus Symposium, quod adolescentulus scripsit; ὀδοιπορικὸν de Africa usque Nicomediam, hexametris scriptum versibus, et alium librum, qui inscribitur Grammaticus, et pulcherrimum de ira Dei, et Institutionum divinarum adversum gentes libros septem, et ἐπιτομὴν ejusdem operis in libro uno acephalo, et ad Asclepiadem libros duos, de persecutione librum unum, ad Probum Epistolarum libros quatuor, ad Severum Epistolarum libros duos; ad Demetrianum, auditorem suum. Epistolarum libros duos; ad eundem de Opificio Dei, vel formatione hominis, librum unum. Hic extrema senectute magister Caesaris Crispi, filii Constantini, in Gallia fuit, qui postea a patre interfectus est.*“<sup>4</sup>

Kromě tohoto místa jmenuje Hieronymus Lactantia v *De viris illustribus* ještě v kapitole osmnácté o biskupu Papiovi, kde jej uvádí spolu s ním, Eirénaiem, Apollinariem, Tertullianem a Victorinem jako jednoho ze zastánců millenarismu,<sup>5</sup> dále textu věnovaném jeho předchůdci Minuciu Felixovi<sup>6</sup> a konečně ještě v kapitole šedesáté první, kde píše o Aquiliov Severovi a připomíná, že je z rodu toho Severa, jemuž Lactantius dedikoval dvě knihy svých dopisů (viz níže).<sup>7</sup>

Dalším zásadnějším místem je zápis v Hieronymově *Chroniku* k r. 317: „*Crispus et Constantinus, filii Constantini, et Licinius adolescens Licinii Augusti filius, Constantini ex sorore nepos, Caesares appellantur: quorum Crispum Lactantius Latinis litteris erudit, vir omnium suo tempore eloquentissimus; sed adeo in hac vita pauper, ut plerumque etiam necessariis indiguerit, nedum deliciis.*“<sup>8</sup>

Rovněž jej několikrát zmiňuje ve svých listech a komentářích k biblickým knihám, avšak většinou bez obsáhlejších biografických komentářů. Omezuje se jen na

---

<sup>4</sup> Hieronymus, *De vir. ill.* 80 / PL, 23, 687b.

<sup>5</sup> Hieronymus, *De vir. ill.* 18 / PL, 23, 637.

<sup>6</sup> „*Minucius Felix, Romae insignis causidicus, scripsit Dialogum Christiani et Ethnici disputantium, qui Octavius inscribitur. Sed et alius sub nomine ejus fertur de Fato, vel contra mathematicos, qui cum sit et ipse disertus hominis, non mihi videtur cum superioris libri stylo convenire. Meminit hujus Minucii Lactantius in libris suis.*“ (Hieronymus, *De vir. ill.* 58 / PL, 23, 669b.)

<sup>7</sup> Hieronymus, *De vir. ill.* 61 / PL, 23, 705b.

<sup>8</sup> Hieronymus, *Chron.*, A.D. 317 / PL, 27, 669.



to, že Lactantia vyjmenovává v řadě dalších křesťanských autorů,<sup>9</sup> případně zmiňuje jeho ciceronský literární styl.<sup>10</sup> Rovněž v polemice s Rufinem se mezi dalšími autoritami odvolává též na Lactantia.<sup>11</sup>

U pozdějších raně křesťanských latinských autorů žádné cenné údaje o Lactantiově životě či jeho literární činnosti, které by obohatily či rozšířily zprávy Hieronymovy, již téměř nenacházíme. Jedinou výjimkou je Flavius Lucius Dexter,<sup>12</sup> který ve svém spise *Chronicon omnimodae historiae* uvádí rok 317 jako datum Lactantiova úmrtí v Níkaii: „A. C. 317. A. R. 1068. L. Caecilius Lactantius Firmianus Hispanus, Crispi Caesaris Constantini filii magister, pauper et abjectus Nicaeae moritur.“<sup>13</sup> Hieronymovo dílo *De viris illustribus* však patrně zůstalo i nadále jediným podstatným pramenem o životě a díle tohoto muže.<sup>14</sup> Neznamená to ovšem, že by se Lactantiovo jméno z křesťanských textů dalších století vytratilo. I pozdější teologové a církevní spisovatelé se na Lactantia odvolávali, pakliže potřebovali označit to či ono své tvrzení pečeti starších autorit. Z významnějších je to Eucherius († 450),<sup>15</sup> Augustinus (354 – 430),<sup>16</sup> Leo I. Magnus (papež 440–461),<sup>17</sup> Isidorus Sevillský (570 – 636)<sup>18</sup> a zmiňuje jej ve své písni *Poema de pontificibus et sanctis ecclesiae eboracensis* též Alcuinus (735 – 801),<sup>19</sup> z pozdějších autorů se na něj odvolává např. Petrus Abaelardus

<sup>9</sup> Např. Hieronymus, *Epist.* 48, 13 et 19 / PL, 22, 501 et 509; *Epist.* 60, 10 / PL, 22, 594; *Epist.* 70, 5 / PL, 22, 668; *Epist.* 84, 7 / PL, 22, 748; *Comm. Eph.*, Prol. / PL 26, 429c; *Comm. Is.* 8 / PL 24, 281b; 18 / PL 24, 627b; *Comm. Ez.* 11 / PL 25, 339b; *Comm. Gal.* 2 / PL 26, 353c.

<sup>10</sup> „Lactantius quasi quidam fluvius eloquentiae Tullianae...“ (Hieronymus, *Epist.* 58, 10 / PL, 22, 585.)

<sup>11</sup> Hieronymus, *Adv. Ruf.* III, 30 / PL, 23, 479c; II, 10 / PL 23, 432b; II, 8 / PL 23, 430bc;

<sup>12</sup> Flavius Lucius Dexter – málo známý křesťanský autor přelomu 4. a 5. stol. Sloužil na dvoře císaře Theodosia (347 – 395) a jako prefekt pretoriánů u císaře Honorio (384 – 423). Byl synem barcelonského biskupa Paciana (310 – 391) a přítelem Hieronyma. Jemu dedikoval Hieronymus svůj spis *De viris illustribus*. Je autorem spisu *Chronicon omnimodae historiae* od r. 1 do r. 430, který naopak on věnoval Hieronymovi: „Dexter, Paciani, de quo supra dixi, filius, clarus apud saeculum et Christi fidei deditus, fertur ad me omnimodam historiam texuisse, quam necdum legi.“ (Hieronymus, *De vir. ill.*, 132 / PL, 23, 415a.)

<sup>13</sup> Flavius Lucius Dexter, *Chron.*, A. C. 317 / PL, 31, 481.

<sup>14</sup> Prosper z Aquitánie (cca. 390 – 456), pokračovatel Hieronymova *Chronika* do r. 455 doslova přebírá Hieronymovy informace o Lactantiovi (PL, 51, 574c), Honorius Augustodunský (†1151) přináší výtah z Hieronymova textu ve spisu *De scriptoribus ecclesiasticis* (PL, 175, 205c).

<sup>15</sup> Eucherius, *Epist. paraen.* / PL, 50, 719a.

<sup>16</sup> Augustinus, *De doct. christ.*, II, 40; 61 / PL, 34; 63; *De civ.*, XVIII, 23, 2 / PL, 41, 580-581.

<sup>17</sup> Leo I. *De haer. et histor. Manich.*, I, 2, 3 / PL, 55, 790c,d; I, 9, 5 / PL, 55 855a; I, 13, 1 / PL, 55, 883c.

<sup>18</sup> Isidorus, *Differ.*, II, 17, 47 / PL, 83, 77c; II, 17, 72 / PL, 83, 81a; II, 21, 82 / PL 83, 82b; II, 29, 94 / PL 83, 84a; *De eccles. offic.*, II, 20, 12 / PL 83, 813b.

<sup>19</sup> Alcuinus, *Carmina*, 181 / PL 101, 843c.

(1079 – 1142)<sup>20</sup>. Pochopitelně tento kratičký seznam není vyčerpávající, avšak další méně známé autory nepovažujeme za nutné na tomto místě uvádět.

Není-li tedy možné vykreslit obraz Lactantiových životních osudů v jasných barvách, pokusme se alespoň o matný nárys na základě dochovaných textů autora samého, několika výše zmíněných údajů pozdějších spisovatelů a domněnek některých badatelů.

Třebaže o tom přímé prameny mlčí, panuje obecná shoda, že Lactantius pocházel ze severní numidské Afriky, podobně jako mnozí latinští církevní spisovatelé před ním i po něm.<sup>21</sup> Z Hieronymova svědectví víme jen to, že byl žákem Arnobia, který tou dobou vyučoval rétoriku v severoafrické Sicce.<sup>22</sup> Poměrně věrohodný důvod pro Lactantiův severoafrický původ udává i neznámý autor textu *Vita Lactantii* v edici *Patrologia Latina*. Ten se domnívá, že nebylo obvyklé, aby Římané, potažmo obyvatelé Itálie odcházeli za vzděláním do severní Afriky, spíše Afričané přicházeli za vědami a uměními na italský poloostrov.<sup>23</sup>

Přesné datum a místo jeho narození není známé. Obvykle bývá uváděno, že se narodil okolo r. 250, v literatuře však bývají uváděna data od r. 240<sup>24</sup> do r. 260<sup>25</sup>, nejčastěji pak „kolem poloviny 3. stol.“. Jako jeho rodiště je někdy uváděna numidská Cirta<sup>26</sup> v dnešním Alžírsku, nemáme pro to však přímých důkazů. Harnack uvádí, že zde byl nalezen nápis připomínající jistého L. Caecilia Firmiana, vedoucí některé

---

<sup>20</sup> Petrus Abaelardus, *Epist.*, VII. / PL, 178, 246d; *Introd. ad theol.*, I, 20 / PL, 178, 1031b; *Theol. christ.*, I, 5 / PL, 178, 1162d.

<sup>21</sup> Ze severní Afriky pocházeli první latinští apologeti Tertullianus, Minucius Felix a Cyprianus, dále též Arnobius, Marius Victorinus, Prudentius a především pak Augustinus.

<sup>22</sup> „*Arnobius sub Diocletiano principe Siccae apud Africam florentissime rhetoricam docuit, scripsitque adversum gentes, quae vulgo exstant, volumina.*“ (Hieronymus, *De vir. ill.*, 79 / PL 23, 687a.) Sicca, celým jménem Colonia Iulia Veneria Cirta Nova Sicca, dnešní Le Kef v Tunisku asi 170 km jihozápadně od Carthaga, se stala římskou kolonií před r. 27 př. Kr. Toto město bylo známé kultem bohyně Venuše a s tím spojenou rituální prostitucí. Odtud jeho jméno Sicca Veneria.

<sup>23</sup> *Vita Lactantii* / PL, 6, 75c-78 c.

<sup>24</sup> Např. CROSS, F. F. (ed.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford, Oxford University Press, 1993, s. 791.

<sup>25</sup> Např. DATTRINO, L.. *Patrologie*. Praha: Katolická teologická fakulta UK, 1994, s. 94.

<sup>26</sup> Cirta, v době římského císařství celým jménem *Colonia Iulia Iuvenalis Honoris et Virtutis Cirta*, byla hlavní město a obchodní středisko Numidie. Římané ji dobyli r. 112 př. Kr. za války s Jugurthou. Podle císaře Constantina, který se zasloužil o její rozkvět dostalo pojmenování *Constantina*, dnešní alžírská *Konstantine*.

badatele k domněnce, že jeho rod pocházel z těchto míst;<sup>27</sup> s jistotou to však tvrdit nelze. R. L. Ogilvie zmiňuje, ačkoli se o to opřít nedá, že Ceaciliové Matelliové byli severoafričtí patroni a dále uvádí celou řadu severoafrických nositelů jména Caecilius, mezi nimiž je zmíněn i Q. Caecilius Natalis, jeden z protagonistů Minuciova dialogu *Octavius*.<sup>28</sup>

Prvním, kdo uvádí jeho celé jméno, Lucius Caecilius Firmianus Lactantius, je výše zmíněný Flavius Lucidus Dexter, třebaže v jiném pořadí a dodává ještě poněkud záhadný přídomek Hispanus, který u jiných autorů nenacházíme. Jediný Lactantiův pobyt na Západě zmiňuje Hieronymus, avšak uvádí Gallii. Čerpal-li tedy Flavius Lucidus Dexter ještě z jiného, nám neznámého, pramene, nevíme. Užití jiného pramene by ovšem vysvětlovalo také to, proč na rozdíl od Hieronyma uvádí Flavius Lucidus jako místo Lactantiova skonu Níkáiu. K tomu se však ještě vrátíme níže.

Rovněž není bez pochybností, zda Firmianus je jméno rodové (*nomen gentile*) či místní. Ve druhém případě by však byl zpochybněn jeho severoafrický původ, neboť Firmianus by tak nejspíše souviselo s italským městem Firmum (též Firma, Firmana, dnešní Fermo)<sup>29</sup> na jaderském pobřeží. Praenomen Caecilius bývá rovněž v některých kodexech nahrazováno jménem Caelius a cognomen Lactantius považují někteří až za pozdější přídomek, jenž si vysloužil svým libým – „mléčným“ stylem.<sup>30</sup>

Pod Arnobiovým vedením zřejmě dosáhl vzdělání na takové úrovni, že se sám stal známým učitelem řečnictví. V poslední dekádě 3. stol. jej císař Diocletianus povolal spolu s gramatikem Flaviem jako učitele latinské rétoriky do svého nového sídelního města Níkomédie v Bithýnii, jak čteme u Hieronyma. Diocletianus přesídlil do Níkomédie roku 285.<sup>31</sup> Jak poznamenává Lactantius ve spise *De mortibus persecutorum*, chtěl císař Níkomédie učinit městem srovnatelným s Římem.<sup>32</sup> Za

---

<sup>27</sup> HARNACK, A. *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius II*. Leipzig: Hinrichs, 1958, s. 416.

<sup>28</sup> OGILVIE, R. M. *The Library of Lactantius*. Oxford: Clarendon Press, 1978, s. 1.

<sup>29</sup> *Orbis Latinus* [databáze online]. 1996 [cit. 2008-06-02]. Dostuné z <<http://litterae.phil.muni.cz>>.

<sup>30</sup> FLECHTER, W. In *The Works of Lactantius I*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1871, s. neuvedena.

<sup>31</sup> Císař Diocletianus (284-305), tvůrce tzv. dominátu, rozdělil římskou říši na východní a západní část, aby konsolidoval poměry v říši, kterou císař sám nemohl zvládnout. Vládou v západní polovině říše pověřil spolucísaře Maxmiliána a pod svou přímou vládou si ponechal východní část říše, jejímž sídelním městem učinil r. 285 Níkomédii v Bithýnii, dnešní Izmit v severozápadním Turecku. Císař Constantinus pak r. 330 učinil centrem východní poloviny říše Konstantínopolis.

<sup>32</sup> Lactantius, *De mort.* 7 / PL, 7, 206a.

jakých okolností došlo k výběru Lactantia pro tento úkol není známo. Zda to bylo z důvodu dobrých konexí na patřičných místech, nebo zda případně uspěl v jakémisi konkurzu či zkoušce, jako později Augustinus u římského prefekta a konzula L. Aurelia Symmacha na místo učitele řečnictví v Miláně, se můžeme jen dohadovat.<sup>33</sup> Jistě však tou dobou nemohl být jen nevýznamným učitelem v provincii, byl-li císařem povolán do „nového Říma“. Podle Hieronyma však Lactantius jako učitel latinské rétoriky v ryze řeckém městě příliš neuspěl a potýkal se s nedostatkem zájemců o studium. Cytowska a Szelest se domnívají, že jeho žáky byli především členové a úředníci císařského dvora.<sup>34</sup> Z jeho žáků známe pouze Demetrianu, jemuž adresoval svůj spis *De opificio Dei*. Nezdá se však pravděpodobné, že by v sídelním městě císaře nebyl dostatečný zájem o latinu, která v úředním styku byla i zde jistě nezbytná. Spíše pronásledování křesťanů od roku 303 bylo příčinou jeho obratu ke spisovatelské činnosti. Tehdy, jsa křesťanem, musel opustit místo učitele rétoriky, jak naznačuje i jedna z mála autobiografických poznámek v úvodu V. knihy jeho spisu *Divinae institutiones*.<sup>35</sup>

Nejen příchod do Níkomédie a následné pronásledování křesťanů podmínilo Lactantia ke spisovatelské dráze, neboť ještě v Africe napsal spis *Symposium*, jak připomíná Hieronymus. Vedle objektivních důvodů způsobily relativní neúspěch v jeho původním rétoricko-učitelství zřejmě i veskrze subjektivní skutečnosti. Sám přiznává, že nebyl vynikajícím řečníkem, protože se tomuto povolání vždy věnoval teoreticky jako učitel, nikoli v praxi jako právník, což obvykle bývalo předpokladem pro kariéru ve správě věcí veřejných<sup>36</sup> a zdá se, že jako člověk Západu neměl příliš mnoho pochopení pro řeckou mentalitu.<sup>37</sup> Jeho postoj v době pronásledování byl spíše

---

<sup>33</sup> Augustinus v *Confessiones* (V, 13) popisuje svůj odchod do Milána r. 383, kde byla shánka po učiteli řečnictví. Augustinus se zmiňuje o zkoušce z řečnictví, kterou musel podstoupit u římského prefekta a konzula Quinta Aurelia Symmacha (cca 345 – 402), horlivého stoupence zanikajícího pohanství, známého svými protikřesťanskými zaměřenými listy. Bohužel v případě Lactantiové žádná takováto „Confessiones“ nemáme a na podobný postup tak můžeme usuzovat jen „per analogiam“.

<sup>34</sup> CYTOWSKA, M. – SZELEST, H. *Literatura rzymska*, s. 85.

<sup>35</sup> Lactantius, *Div. inst.*, V, 2 / PL, 6, 552b-553a.

<sup>36</sup> „*Equidem tametsi operam dederim, ut quantulamcumque discendi assequerem facultatem propter studium docendi, tamen eloquens nunquam fui; quippe qui forum ne attigerim quidem.*“ (Lactantius, *Div. inst.* III, 13 / PL, 6, 385b.)

<sup>37</sup> „*Nam quod Athenis natus est, quid in eo beneficium fuit? An non plurimi extiterunt in aliis civitatibus excellenti ingenio atque doctrina viri, qui meliores singuli, quam omnes Athenienses fuerunt?*“ (Lactantius, *Div. inst.* III, 19 / PL, 6, 413b.)

opatrný. Naznačuje to např. jeho nejranější křesťanské dílo *De opificio Dei* dedikované jeho žáku Demetrianovi. Ten, ač křesťan, zastával v době pronásledování zřejmě určitý úřad, a tak byl ve svém přihlášení ke křesťanství spíše zdrženlivý. Jemu adresuje Lactantius skrytou narážku na křesťanskou víru: „*Memento et veri parentis tui, et in qua civitate nomen dederis, et cujus ordinis fueris. Intelligis profecto quid loquar.*“<sup>38</sup> Zdá se, že Lactantiův postoj nebyl příliš odlišný.<sup>39</sup> Monceaux charakterizuje jeho povahové rysy takto: „Byl to člověk velice poctivý, svědomitý, uměřený, obvykle chladný a rezervovaný, stoupenec zlaté střední cesty.“<sup>40</sup>

Dva roky po začátku pronásledování žil snad jistě v Bithýnii,<sup>41</sup> posléze ji pravděpodobně opustil. Spis *De mortibus persecutorum* vykazuje podrobnou znalost událostí v Nikomédii do roku 305, což nepřímo svědčí o jeho přítomnosti v místě. Mezi léty 305 a 310 naopak více reflektuje události na Západě. S největší pravděpodobností v těchto letech pobýval v Itálii, i když někteří jeho pobyt situují do severní Afriky.<sup>42</sup> Z líčení událostí po roce 310 se zdá být jisté, že mezi léty 311 a 313 se vrátil do Bithýnie. Důvodem mohla být skutečnost, že roku 311 vydal císař Galerius toleranční patent vůči křesťanům,<sup>43</sup> díky němuž se snad do Nikomédeie mohl vrátit.

Hieronymus nás ve výše uvedených citátech z *De viris illustribus* i ze svého spisu *Chronicon* zpravuje též o tom, že po změně politicko-náboženských poměrů za vlády Konstantinovy stvrzené slavným Milánským ediktem z roku 313 byl Lactantius v pozdním věku povolán tímto panovníkem do Gallie. Zde, snad na jeho dvoře v Trevíru, působil jako vychovatel jeho nejstaršího syna Crispa. Stevenson se domnívá, že Lactantius mohl již přímo doprovázet Constantina při jeho cestě na Západ.<sup>44</sup> Není snadné přesně určit dobu, po kterou se Lactantius Crispovi věnoval. Je třeba se pouze

---

<sup>38</sup> Lactantius, *De opif.*, 1 / PL, 7, 12a.

<sup>39</sup> STEVENSON, J. *Life and Literary Activity of Lactantius*, s. 663.

<sup>40</sup> MONCEAUX, P. *Dějiny latinské křesťanské literatury*. Praha: Evangelická církev metodistická, 1997, s. 45.

<sup>41</sup> Bývá na to zpravidla, třebaže ne zcela přesvědčivě, usuzováno ze zmínky: „*Vidi ego in Bythynia praesidem gaudio mirabiliter elatum, tamquam barbarorum gentem aliquam subegisset; quod unus, qui per biennium magna virtute restiterat, postremo cedere visus esset.*“ (Lactantius, *Div. inst.*, V, 11 / PL, 6, 586a.)

<sup>42</sup> BOWEN, A. – GARNSEY, P. In: Lactantius, *Divine Institutes*. Liverpool: Liverpool University Press, 2003. s. 3. (introduction, notice 11).

<sup>43</sup> ČEŠKA, J. *Zánik antického světa*. Praha: Vyšehrad, 2000, s. 51-52.

<sup>44</sup> STEVENSON, J. *Life and Literary Activity of Lactantius*, s. 664.

spokojit s tvrzením, že tomu mohlo být mezi léty 317 a 320, kdy Crispus pobýval v Gallii. Roku 320 již Crispus bojoval proti Frankům. Pochopitelně však Lactantiova péče o Crispa nemusela trvat po celé toto období. Někteří tvrdí, jak poznamenává Stevenson, že Crispovo vzdělávání Lactantiem bylo ukončeno již r. 317, kdy se stal císařem.<sup>45</sup>

Často bývá diskutována otázka, jaký vliv měl Lactantius během svého pobytu v Gallii na samotného císaře Constantina. Např. Kraft ve svém Slovníku starokřesťanské literatury píše, že je pravděpodobné, že právě Lactantius stál v pozadí Constantionovy konverze ke křesťanství. „Jeho vliv – nebo vliv muže, který přejímal jeho myšlenky a formulace – lze zřetelně vnímat v Constantinových listech a ediktech.“<sup>46</sup> Ovšem zdaleka ne všichni badatelé sdílejí tento pohled, mnozí naopak přesvědčivě argumentují, že Lactantiův vliv byl minimální.<sup>47</sup>

Je téměř jisté, že se Lactantius narodil v pohanské rodině. Vysloveně jej jako křesťanského konvertitu zmiňuje Augustinus.<sup>48</sup> Též několik autobiografických narážek v Lactantiových textech svědčí ve prospěch tohoto tvrzení.<sup>49</sup> Podle jednoho názoru konvertoval ke křesťanství ještě před svým příchodem do Nícomédeie,<sup>50</sup> podle jiného častého tvrzení, se tak stalo až po příchodu do Níkomédeie,<sup>51</sup> či přímo až po začátku pronásledování křesťanů roku 303.<sup>52</sup> Pro tuto domněnku by hovořil fakt, že císař Diocletianus, který zahájil pronásledování křesťanů, by stěží povolal křesťana jako učitele latinské rétoriky na svůj dvůr. Konec 3. století však byl dobou, kdy křesťané mohli zastávat poměrně vysoké úřady a získávali i místa ve státní správě. Není tedy nemožné, aby Lactantius byl již před odchodem z Numidie křesťanem. Zdá se totiž

---

<sup>45</sup> STEVENSON, J. *Life and Literary Activity of Lactantius*, s. 666.

<sup>46</sup> KRAFT, H. *Slovník starokřesťanské literatury*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 185.

<sup>47</sup> BOWEN, A. – GARNSEY, P. In: *Lactantius, Divine Institutes*, s. 3, pozn. 13.

<sup>48</sup> „*Nonne aspicimus quanto auro et argento et veste suffarcinatus exierit de Aegypto Cyprianus doctor suavissimus et martyr beatissimus? quanto Lactantius? quanto Victorinus, Optatus, Hilarius, ut de vivis taceam? quanto innumerabiles Graeci?...*“ (Augustinus, *De doct. christ.* II, 61 / PL, 34, 63.)

<sup>49</sup> „*Nos qui sumus ex Gentibus*“ (Lactantius, *Epit.* 48 / PL, 6, 1056a); „*Liberati ab errore quo implicati tenebamur, formatique ad veri Dei cultum, justitiam disceremus.*“ (Lactantius, *De ira* 2 / PL, 7, 82a); „*Abjectis erroribus, quibus antea tenebamur, ad aeterna coelestis thesauri praemia dirigamur.*“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 27 / PL, 6, 818a).

<sup>50</sup> Např. BOWEN, A. – GARNSEY, P. In: *Lactantius, Divine Institutes*, s. 2.

<sup>51</sup> Např. MORDEL, Š. *Patrológia*. Spišské Podhradie: Spišský kňazský seminár, 2001, s. 108; *Lexikon der Antiken christlichen literatur*. Freiburg im Brisgau: Herder, 1998 s. 387.

<sup>52</sup> Např. KRAFT, H. *Slovník starokřesťanské literatury*, s. 185.

poněkud nereálné, aby se se spisy svých latinsky píšících severoafrických předchůdců, Minucia Felixe, Tertulliana a Cypriana, na něž uvědoměle navazuje,<sup>53</sup> seznámil až v řecké Bithýnii. Stevenson se také domnívá, že Lactantiova charakteristika církve též odráží spíše severoafrické, než maloasijské poměry. Je proto pravděpodobné, že s křesťanstvím se musel blíže seznámit ještě v Numidii. Není však třeba mezi oběma zmíněnými názory vidět rozpor. Ztotožňujeme se s Cytowskou a Szelest, že k přijetí křtu mohlo dojít po dlouhém období sympatizování a volných vazeb na církev. S křesťanstvím a křesťankou literaturou se proto mohl seznámit již v Africe, k vlastnímu přijetí křtu a vstupu do církve pak mohl přistoupit až v Bithýnii.<sup>54</sup> Lactantius jistě nebyl bezvýznamnou osobou, když dostal nabídku místa učitele řečnictví v Nícomédeii. Byl-li již tehdy křesťanem, nebo alespoň sympatizantem, pak zřejmě ještě jeho přesvědčení nebylo na překážku.<sup>55</sup> Rovněž Flavius, který doprovázel Lactantia do Nícomédeie byl snad křesťan, jak naznačuje Hieronymus<sup>56</sup> a Lactantiův učitel Arnobius byl též křesťanským konvertitou. Ten ke křesťanství konvertoval nejspíš v posledních letech 3. stol.<sup>57</sup> Bližší okolnosti Lactantiovy konverze nejsou známy. Zdá se však, že ke křesťanství dospěl rozumovou reflexí polyteismu, s nímž se, zvláště v *Divinae institutiones*, rozsáhle vypořádává. Jeho pohanská minulost se silně odráží v jeho myšlení a zejména ve vztahu k pohanským autorům. Zda-li tedy konvertoval ke křesťanství ještě v severní Africe, nebo až v Bithýnii je v tomto kontextu zcela podružné.

Kdy a kde Lactantius zemřel, s jistotou nevíme. Nejspíše se tak stalo v rozmezí let 320-325. Zda to bylo na Konstantinově dvoře v Trevíru, jak píše Dattrino,<sup>58</sup> je sice možné, leč ničím nepotvrzené.<sup>59</sup> Ačkoli naprostá většina autorů uvádí jako místo

---

<sup>53</sup> Lactantius, *Div. inst.*, V, 1 / PL, 6, 551a-b.

<sup>54</sup> CYTOWSKA, M. – SZELEST, H. *Literatura rzymska*, s. 85.

<sup>55</sup> STEVENSON, J. *Life and Literary Activity of Lactantius*, s. 667.

<sup>56</sup> „...*et nostrum Flavium...*“ (Hieronymus, *Adv. Jov.* II, 6 / PL, 23 / 293a.) Adjektivum „*noster*“ ve spojení se jménem užívali klasičtí autoři pro vyjádření buď národní, teritoriální nebo názorové blízkosti, křesťanští autoři zejména pro vyjádření příslušnosti k církvi, nebo alespoň názorové blízkosti s křesťanstvím. Připomeňme zde jen slavný Tertullianův výrok: „*Seneca saepe noster*“ . (Tertullianus, *De anima*, 20 / PL, 2, 682c.)

<sup>57</sup> CONTE, G. B. *Dějiny římské literatury*. Praha: KLP, 2003, s. 567.

<sup>58</sup> DATTRINO, L. *Patrologie*, s. 95.

<sup>59</sup> Bernd Ketterer, autor hesla „Lactantius“ v *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* píše, že při vykopávkách pod Trevírským dómem byly nalezeny stropní malby zobrazující život na císařském dvoře. Zda se však mezi zobrazenými postavami nachází i vyobrazení Crispova učitele, nelze tvrdit.

Lactantiova skonu Gallii, existují i jiné domněnky. Již výše zmíněný Flavius Lucius Dexter datuje Lactantiovo úmrtí do r. 317 a lokalizuje jej do Níkaie. Vzhledem k tomu, že jeho *Chronikon* pokračuje událostí 1. všeobecného koncilu v Níkaii, můžeme se domnívat, že autor viděl tyto události v jisté souvislosti, tedy že Lactantius mířil na tento koncil, jak uvádí i Migne v komentáři k tomuto místu.<sup>60</sup> Této domněnce však přikládáme jen velmi malou pravděpodobnost. Nezdá se příliš věrohodné, že by o takto významném Lactantiově úmyslu Hieronymus nevěděl či mlčel.

Vše co o Lactantiově životě můžeme říci s relativní jistotou, je tedy toto: Narodil se kolem poloviny 3. století po Kr. Ještě coby pohan studoval pod vedením Arnobia rétoriku v severoafrické Sicce. Za panování Diocletiana odtud odešel do císařem nově zřízeného sídla, Níkomédeie, v maloasijské Bithýnii. Zde působil jako učitel rétoriky. Když roku 303 vypuklo v Bithýnii pronásledování křesťanů, o toto místo přišel. Tou dobou byl již křesťanem. Do této doby také spadá jeho hlavní literární tvorba. S císařem Constantinem, který jej učinil učitelem a vychovatelem svého syna Crispa, pobýval v Gallii. Zemřel mezi 70. a 80. rokem svého života. Vše ostatní jsou pouhé spekulace.

---

<sup>60</sup> PL, 31, 481c.



## 1.2 „Vir suo tempore eloquentissimus“ - Charakteristika Lactantiovy literární tvorby

Nemůžeme-li jistě tvrdit, že Lactantius se narodil v severní Africe, můžeme, opřeme-li se o svědectví Hieronymovo, konstatovat, že právě zde započala jeho literární činnost a světlo světa spatřil jeho první, nám nedochovaný spis *Symposium*, jenž napsal ještě jako mladík.<sup>61</sup>

Lactantiova literární činnost, jak již jsme výše poznamenali, se plně rozvinula za Diocletianova pronásledování po roce 303, kdy musel opustit oficiální místo učitele rétoriky. V této době nebyl pouze svědkem pronásledování, ale setkal se i s protikřesťanskými texty, majícími za cíl obranu tradičního polyteismu. Za této situace se rozhodl působit na poli intelektuální obrany křesťanství, takže všechna jeho dochovaná díla jsou psána v křesťanském duchu a mají i přes různost forem apologetický cíl a charakter.<sup>62</sup>

O všech Lactantiových dílech nás informuje Hieronymus ve výše citované pasáži z *De viris illustribus*. Dodnes se nám v úplnosti zachovalo pět děl prozaických a jedna báseň. Jsou to v chronologickém sledu: *De opificio Dei* sepsané v letech 303 – 304, jeho vrcholné dílo *Divinae institutiones* z let 304 - 314, patrně v téže době vznikla jeho báseň *De ave Phoenice*. Po konci pronásledování křesťanů stvrzeném v Galeriově ediktu z r. 311 a Ediktu milánském r. 313 sepsal Lactantius *De mortibus persecutorum*. Snad až na Constantinově dvoře v Trevíru vznikl spis *De ira Dei* a nakonec též výtah jeho nejobsáhlejšího díla *Epitome divinarum institutionum*.

Mezi díla, o kterých se zmiňuje Hieronymus, která se nám však nezachovala, řadíme: *Symposium*, *Hodoeporicon*, *Grammaticus*, dvě knihy *Ad Asclepiadem*, čtyři knihy listů *Ad Probum*, dvě knihy dopisů *Ad Demetrianum auditorem suum* a rovněž dvě knihy dopisů *Ad Severum*. Vedle těchto Hieronymem připomínaných knih byl snad též autorem spisu *De mortibus animi*.<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> „Habemus ejus *Symposium*, quod adolescentulus scripsit.“ (Hieronymus, *De vir. ill.*, 80 / PL, 23, 687b.)

<sup>62</sup> CYTOWSKA, M. – SZELEST, H. *Literatura rzymska*, s. 86.

<sup>63</sup> Tamtéž, s. 98.

Lactantiova literární díla vykazují pozoruhodnou literární úroveň. Svou inspiraci našel především v Ciceronovi a jeho styl napodobil do té míry, že se pro něj vžilo označení „*Cicero Christianus*“.<sup>64</sup> Autorem tohoto pojmenování je nejspíše italský renesanční učenec Giovanni Pico della Mirandola (1463 – 1494), jenž jej užil ve svém díle *De studio divinae atque humanae philosophiae* z roku 1573.<sup>65</sup> Mirandola nejenže tvrdil, že Lactantius se Ciceronovi vyrovná, ale dokonce, že jej předčí.<sup>66</sup> K Ciceronovi jej ovšem přirovnává již Hieronymus<sup>67</sup> a vědomou návaznost na Cicerona jako svůj literární vzor prozrazuje sám autor, když praví: „*Vellem mihi ... etsi non qualis in Marco Tullio fuit, quia praecipua et admirabilis fuit, aliquam tamen proximam eloquentiae contingere facultatem.*“<sup>68</sup> Lactantius dokonce vidí ve svém vlastním příběhu jistou paralelu k životu Cicerona, který se vzdal veřejného života a obrátil se k filosofii, podobně jako on se stal z řečníka křesťanským apologetou.<sup>69</sup>

Lactantiovo vědomé následování Marca Tullia, jímž si vysloužil označení „křesťanský Cicero“ v sobě skrývá jisté napětí. Ve slovníku mnohých autorů obrácených od pohanství ke křesťanství znamenalo „být ciceronovcem“ jednoduše „zůstat pohanem.“ V tomto smyslu adresuje sám sobě Hieronymus slova Soudce ve své vizi posledního dne: „*Ciceronianus es, non Christianus: ubi enim thesaurus tuus, ibi et cor tuum.*“<sup>70</sup> Sám Lactantius, který vytyčuje Ciceronovo řečnické umění jako svůj

---

<sup>64</sup> WOJTCZAK, G. *De Lactantio Ciceronis Aemulo et sectatore*, s. 67: „*Praecipuum igitur et singularem in litterarum Romanarum historia obtinet locum nec mirum est posteriores illi nomen indidisse Ciceroni Christiano, quoniam ipsum illum clarissimum oratorem et scriptorem Romanorum tam diligenter imitatus est et tam accurate imitatione expressit.*“

<sup>65</sup> DIGESER, E. *The Making of Christian Empire: Lactantius and Rome*. Ithaca: Cornell University Press, 2000, s. 10 a 147, pozn. 18; BOWEN, A. – GRANDSAY, P. In Lactantius. *Divine Institutes*, s. 4, pozn. 14.

<sup>66</sup> OGILVIE, R. M. *The Library of Lactantius*. Oxford: Clarendon Press, 1978, s. 58.

<sup>67</sup> „*Lactantius quasi quidam fluvius eloquentiae Tullianae, utinam tam nostra affirmare potuisset, quam facile aliena destruxit.*“ (Lactantius, *Epist.* 58, 10 / PL, 22, 585.); „*Septem libros adversus Gentes Arnobius edidit, totidemque discipulus ejus Lactantius, qui de Ira quoque, et Opificio Dei duo volumina condidit: quos si legere volueris, dialogorum Ciceronis in eis ἐπιτομὴν reperies.*“ (Lactantius, *Epist.* 70, 5 / PL, 22, 668.)

<sup>68</sup> Lactantius, *Div. inst.*, III, 1. / PL, 6, 347c-d. Ve svém spise *De ira Dei*, když přemýšlí, jak svůj traktát zakončit, praví: „*Restat, ut more Ciceronis utamur epilogo ad perorandum.*“ (Lactantius, *De ira* 22 / PL, 7, 141a.)

<sup>69</sup> BOWEN, A. – GARNSEY, P. In Lactantius, *Divine Institutes*, s. 22.

<sup>70</sup> Hieronymus, *Epist.* 22, 30 / PL, 22, 416.

vzor a metu, mluví zároveň o svém povolání rétora s jistým despektem,<sup>71</sup> jak se později stalo u křesťanských autorů běžným a s nímž se setkáváme např. i u Augustina.<sup>72</sup>

Lactantius nebyl jediný mezi raně křesťanskými apologety píšícími v latinském jazyce, kdo si vysloužil epiteton po svém pohanském vzoru. Přímo mezi jeho blízkými předchůdci je to Marcus Minucius Felix, který bývá označován jako „křesťanský Seneca“.<sup>73</sup> Zatímco Lactantius je srovnáván s Ciceronem pro svůj literární styl, v případě Minucia je podobnost se Senekou založena na stoickém charakteru jeho apologetického dialogu *Octavius*.<sup>74</sup> Není bez zajímavosti, že ač je Lactantius považován za „křesťanského Cicerona,“ váží si sám po filosofické stránce daleko více Seneky, kterému paradoxně vyčítá, že se nechal Ciceronem příliš názorově ovlivnit.<sup>75</sup>

Jako Ciceronův následovník a napodobitel se Lactantius ukazuje především v lexiku a větné stavbě. Monceaux jeho sloh charakterizuje takto: „Vždy píše korektním stylem, ale často poněkud chladným. Jen občas ho oživují pasáže, kde se autor nechá unést svým rozhorlením. Je to styl ciceronovce, který nikam nespěchá. Ovšem ciceronovce, jehož přece jen ovlivnila jiná doba, a jenž rafinovaně postupuje hlavně ve vyprávěních a portrétech.“<sup>76</sup> Nápadně ciceronské jsou zvláště rytmické větné klauzule.<sup>77</sup> Lactantius, který se obrací převážně na vzdělaného pohanského čtenáře, si uvědomuje, že chce-li uspět, musí především stavět mosty a nezůstávat jen v defenzivě. Tón Lactantiova apologetického přístupu je v přímém kontrastu k Tertullianově výbušnosti. Vyhýbá se invektivám, jimiž by své protivníky odradil, snaží se být objektivní a

---

<sup>71</sup> „...illa oratoria, in qua diu versati, non ad virtutem, sed plane ad argutam malitiam juvenes erudiebamus.“ (Lactantius, *Div. inst.* I, preaf. / PL, 6, 114a.)

<sup>72</sup> V Augustinových *Confessiones* nacházíme takřka identický motiv jako u Lactantia o řečnictví jakožto umění sloužícím špatnosti namísto ctnosti: „Et placuit mihi ... subtrahere ministerium linguae meae mundanis loquacitatis; ne ulterius pueri meditates non legem tuam, non pacem tuam, sed insanias mendaces, et bella forensia, mercarentur ex ore meo arma furori suo.“ (Augustinus, *Conf.* IX, 2, 2 / PL, 32, 763.)

<sup>73</sup> BAYLIS, H. J. *Minucius Felix and His Place Among Early Fathers of the Latin Church*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1928, s. 108.

<sup>74</sup> Více k tomuto tématu viz: DOSKOČIL, O. „Křesťanský Seneca“ a „Křesťanský Cicero“ – dva pohledy do latinské apologetiky. *Auspicia*. 2004. roč. 1, č. 2. s. 30-34.

<sup>75</sup> „Eodem ductus errore Seneca (quis enim veram viam teneret, errante Cicerone?)...“ (Lactantius, *Div. inst.* III, 15 / PL, 6, 390b.)

<sup>76</sup> MONCEAUX, P. *Dějiny latinské křesťanské literatury*, s. 47.

<sup>77</sup> Podrobným srovnáním větných klauzulí se zbývá Wojtczak. Viz. WOJTCZAK, G. *De Lactantio Ciceronis Aemulo et sectatore*, s. 7-30.

pochopit myšlení svých protivníků. To je přístup mezi předchozími latinskými apologety nevídaný, snad s výjimkou Minucia Felixe.<sup>78</sup>

Vedle stylu a lexika je možno sledovat podobnost s Ciceronem ještě v jednom ohledu, totiž v literárním a filosofickém eklekticismu. Ciceronův eklekticismus spočíval ve volném kombinování a srovnávání názorů různých filosofických škol. Nešlo mu ani tak o polemiku, jako spíše o hledání shodných myšlenek s postojů. Ani Lactantius není původním myslitelem, nýbrž často předkládá názory jiných autorů, které volně kombinuje, srovnává a skládá tak, aby potvrdil či vyvrátil určité své teze. Snaží se tak v dílech řeckých i římských autorů najít společnou myšlenkovou linii, která by dosvědčila, že celá klasická kultura spěje ke svému naplnění v křesťanství. Lactantiovo dílo je skládáno jako mozaika z citací různých antických autorů či z odkazů na jejich díla.

Zejména kvůli napodobování Cicerona je Lactantiův jazyk z valné části klasický, odchylky ve významech a syntaxi jsou zanedbatelné. Např. vyjádření budoucnosti pomocí *habeo* ve spojení s infinitivem, jak jej lze nalézt na několika místech v *Institutiones*, prozrazuje neúprosný nástup pozdní latiny. Tento odklon od klasické stavby, který se promítá zvláště do čtvrté knihy jmenovaného díla, vysvětlují někteří badatelé rozdílným pramenem, z něhož při psaní těchto pasáží čerpal; pravděpodobně jím byl Cyprianus. Někdy je možné pozorovat i jistý výrazový posun od lexika Ciceronova a Varronova. Krom toho užívá Lactantius i výrazů z ryze křesťanského slovníku jako např. *persecutor*, *praecursor diaboli*, *sacramentum*, *scriptura sancta*.<sup>79</sup> Se specifickým neklasickým slovníkem se setkáváme zejména v spisu *De mortibus persecutorum*, kde se nevyhýbá označovat císaře jako *bestia*, *animal*, *tyrannus* apod. Některé termíny užití Lactantiem mohou poukazovat na ještě pohanský slovník, např. *deus summus*, jiná slova zas nabývají nového významu. Lactantius například ztotožňuje výraz *humanitas* s pojmy *misericordia*, *s iustitia* či *pietas*.<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> BALÍK, V. *Řecko-římská božstva v díle Lactantiově*. Praha, 1970. Diplomová práce na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze., s. 17 – 18.

<sup>79</sup> CYTOWSKA, M. – SZELEST, H. *Literatura rzymska*, s. 98-99.

<sup>80</sup> STEVENSON, J. Aspects of the Relations between Lactantius and the Classics. In *Studia Patristica 4*. Oxford, 1959, s. 498.

V Lactantiově eklektickém přístupu se setkáváme nejen s citáty klasických autorů, ale i s větším množstvím citací křesťanských spisovatelů a Písma. Řecké autory užívá Lactantius výrazně méně než latinské a cituje je pouze zprostředkovaně, obzvláště prostřednictvím Cicerona a Lucretia. Latinské klasiky však zná velmi dobře. Vedle Cicerona patří k jeho frekventovaným zdrojům Salustius, Seneca, Valerius Maximus, Livius, z básníků Lucretius, Horatius, Vergilius a Ovidius. Znalost básníků zúročil především při sepisování básně *De ave Phoenice*. Klasiky cituje jednak doslovně, nebo pasáže z nich volně přetváří. Významnou roli pro nás hrají citáty z nám již nezachovaných děl jako např. z Enniova spisu *Euhemerus* či Ovidiovy básně *Phenomena*.<sup>81</sup> Jak píše Wlosok, Lactancius je, odhlédneme-li od Minuciova přístupu, první latinsky píšící křesťanský autor, který ve velkém rozsahu cituje klasické autory proto, aby jimi argumentoval, nebo s nimi polemizoval, korigoval je či jejich myšlenky rozváděl, nebo aby jimi jednoduše své pojednání okrášlil, rozčlenil nebo na ně položil důraz.<sup>82</sup> Vedle klasických autorů se Lactantius dovolává svědectví prorockých a hermeneutických knih, jako jsou věštby Apollónovy, Sibyll, či Herma Trismegista, jimž bezmezně důvěřuje a jejichž výroky pro něj mají téměř srovnatelnou váhu se starozákonními proroky. Ačkoli naivně a mylně věří ve starobylý předkřesťanský původ těchto textů je užití tohoto materiálu významným a originálním příspěvkem ke křesťanské apologetice zejména na Západě.<sup>83</sup>

Také předcházející latinské křesťanské autory Lactantius dobře zná a hojně jich ve svém díle využívá. Zvláště to platí o Minuciu Felixovi, Tertullianovi a Cyprianovi. Řecké křesťanské autory necituje, zřejmě je přímo ani neznal. Iústínos, Kléméns, Órigenés, Hippolytos nejsou v Lactantiově díle citováni ani zmiňováni. Jediným řeckým křesťanským textem, na který Lactantius odkazuje je Theofilův apologetický spis *Autolykovi*, který se stal brzy po svém vzniku (kolem r. 180) i na latinském Západě velmi populárním pro svou jednoduchost, přímou a srozumitelnost.<sup>84</sup> O svých předchůdcích se vyjadřuje poměrně kriticky. Důvodem jeho kritických slov je fakt, že vedle prostého stylu Bible, jak bude ještě dále pojednáno, spatřuje v nedokonalosti

---

<sup>81</sup> CYTOWSKA, M. – SZELEST, H. *Literatura rzymska*, s. 100.

<sup>82</sup> WLOSOK, A. Zur lateinischen Apologetik der constantinischen Zeit (Arnobius, Lactantius, Firmicius Matrenus). *Gymnasium*, 1989, č. 96, s. 138.

<sup>83</sup> OGILVIE, R. M. *The Library of Lactantius*, s. 28.

<sup>84</sup> Tamtéž, s. 92. Srov.: Lactantius, *Div. inst.*, I, 23 / PL, 6, 250a.

křesťanské literatury hlavní příčinu rezervovaného postoje vzdělaných pohanů vůči křesťanství. Ze svých předchůdců velmi oceňuje Minucia Felixe, jemuž vyčítá jen jistou povrchnost a nepropracovanost látky.<sup>85</sup> Přes uvedenou Lactantiovu kritiku je však zřejmé, že jeho dialog *Octavius* „měl stále při ruce, zvláště hledal-li informace a argumenty proti antickému polyteismu.“<sup>86</sup> Tertulliana oceňuje jako vzdělance, ale vyčítá mu jistou nesrozumitelnost, neobratnost a neuhlazenost projevu.<sup>87</sup> Cypriana Lactantius velmi chválí pro jeho literární styl, nicméně jeho díla užívá jen zřídka, převážně jeho *Testimonia*, a to vždy, když od něj přebírá citace biblických textů. Je to dáno tím, že Cyprianus se na rozdíl od Lactantia orientoval na křesťanského čtenáře, proto výběr metody, formy i lexika se od Lactantiova pojetí značně liší.<sup>88</sup> Paradoxně Arnobia, svého učitele, Lactantius ve výčtu svých předchůdců nezmiňuje, jakoby na něj nezanedbal žádný vliv. Může to být dáno jednak tím, že Lactantius byl Arnobiovým žákem v době, kdy byli ještě oba pohané a Lactantius na tomto místě zmiňuje své předchůdce na poli latinské apologetiky, jednak tím, že Arnobius psal své apologetické dílo *Adversus nationes* ve stejné době, co Lactantius *Divinae institutiones* a to navíc v severní Africe, když Lactantius již tou dobou pobýval a tvořil v Bithýnii. Je proto možné, že Lactantius o tomto díle svého učitele jednoduše nevěděl. Na řecké křesťanské autory se Lactantius výslovně neodvolává.

Podle Lactantia měli sice jeho předchůdci dobrou snahu, ale nebyli s to srozumitelně a účinně oslovit vzdělané pohanské vrstvy. Teprve svoje dílo chápe jako to pravé, co má být vykonáno, na co jeho předchůdci nestačili. Zřejmě pro poměrně nevybíravou kritiku jeho předchůdců jej Monceaux charakterizuje jako „trochu

---

<sup>85</sup> „*Ex iis, qui mihi noti sunt, Minucius Felix non ignobilis inter caesidicos locifuit. Hujus liber, cui Octavio titulus est, declarat, quam idoneus veritatis assertor esse potuisset, si se totum ad id studium contulisset.*“ (Lactantius, *Div. inst.*, V, 1 / PL, 6, 551a.)

<sup>86</sup> BALÍK, V. *Řecko-římská božstva v díle Lactantiové*, s. 12.

<sup>87</sup> „*Septimius quoque Tertullianus fuit omni genere litterarum peritus: sed in eloquendo parum facilis, et minus comptus, et multum fuit. Ergo ne hic quidem satis celebritatis invenit.*“ (*Div. inst.*, V, 1 / PL, 551a.)

<sup>88</sup> „*Unus igitur praecipuus, et clarus extitit Cyprianus, quoniam et magnam sibi gloriam ex artis oratoriae professione quaesierat, et admodum multa conscripsit in suo genere miranda. Erat enim ingenio facili, copioso, suavi, et (quae sermonis maxima est virtus) aperto, ut discernere nequeas, utrumne ornatior in eloquendo, an felicior in explicando, an potentior in persuadendo fuerit. Hic tamen placere ultra verba sacramentum ignorantibus non potest, quoniam mystica sunt, quae locutus est, et ad id praeparata, ut a solis fidelibus audiantur. Denique a doctis hujus saeculi, quibus forte scripta ejus innotuerunt, derideri solet.*“ (*Div. inst.*, V, 1 / PL, 6, 551b-551a.)

pedantského, vážícího si jen sobě rovných kolegů“.<sup>89</sup> Monceauxovy pokusy o vykreslení Lactantiových psychologických rysů jsou však přece jen poněkud nadsazené a založené spíše na jisté autorské literární licenci než na konkrétních faktech.

Vedle pohanských klasiků a křesťanských autorů se Lactantius odvolává i na biblické texty. Lactantius píše své dílo téměř sto let před tím, než z Hieronymova pera vzešla *Vulgata*. Je tedy otázkou, jakou ze starších latinských verzí Bible měl Lactantius k dispozici a z níž citoval. Výběr biblických citací poukazuje na to, že při psaní svého díla vycházel patrně z Cypriánových *Testimonií ad Quirinum*, vybraných pasáží z Písma sloužících jako příručka pro misionáře a kazatele. R. M. Ogilvie přesvědčivě argumentuje, že množství významných neshod mezi paralelními biblickými citacemi u obou autorů poukazuje na fakt, že Lactantius nemohl čerpat bezprostředně z *Testimonií* v té podobě, jak je známe dnes, ačkoli souvislost mezi nimi je zjevná.<sup>90</sup> Biblické citace se ponejvíce vyskytují ve čtvrté knize *Divinarum institutionum*, jež je christologicky zaměřena. V dalších knihách téhož spisu se vyskytují víceméně sporadicky a v knihách I.–III. docela chybí. Dokonce i na místě, kde se dovolává svědectví starozákonních proroků, neuvádí jediný biblický citát.<sup>91</sup> *Divinae institutiones* obsahují celkem 92 biblických citací, přičemž 73 z nich je uvedeno právě ve IV. knize.<sup>92</sup>

Z trojice výše uvedených autorit, tedy klasických pohanských autorů, raně křesťanských latinských autorů a Bible se v díle Lactantiově nejvíce vyskytují citace klasických autorů. Stejně jako v případě jeho předchůdce Minucia Felixe je to dáno okruhem čtenářstva, na nějž se autor zaměřoval. V obou případech to byly vzdělané vrstvy pohanského obyvatelstva. Značná převaha citátů z klasiků oproti autorům křesťanským či citacím z Písma zavdává důvod k občas zmiňované výtce, že Lactantius byl spíše pohanem než křesťanem, spíše učeným literátem, než hlasatelem víry. Avšak fakt, že křesťanské autory a Písmo na některých místech vůbec necituje, není podmíněn jejich neznalostí, ale ohledem na intelektuální výbavu svého potencionálního čtenáře vyvěrající z klasické řecko-římské kultury. U Lactantiových čtenářů měly věštby Sibyll nebo Apolóna, hermetické spisy, nebo texty Platónovy, Ciceronovy a Senekovy

---

<sup>89</sup> MONCEAUX, P. *Dějiny latinské křesťanské literatury*, s. 45.

<sup>90</sup> OGILVIE, R. M. *The Library of Lactantius*, s. 102.

<sup>91</sup> Lactantius, *Div. inst.*, I, 4 / PL, 6, 127a-129a.

<sup>92</sup> BOWEN, A. – GARNSEY, P. In Lactantius. *Divine Institutes*, s. 14, pozn. 37; OGILVIE, R. M. *The Library of Lactantius*, s. 100.

bezprostředně větší ohlas, než literárně hrubý a prostý jazyk Písma. Není proto divu, že Lactantius se daleko více opírá o Vergilia, Lucretia a Sibylly, než o text Bible.<sup>93</sup> Lactantius sám to vysvětluje na počátku V. knihy, kde píše: „*Nam haec in primis causa est, cur apud sapientes, et doctos, et principes hujus saeculi Scriptura sancta fide careat, quod Prophetae communi ac simplici sermone, ut ad populum, sunt locuti. Contemnuntur itaque ab iis, qui nihil audire, vel legere, nisi expolitum ac disertum volunt; nec quidquam haerere animis eorum potest, nisi quod aures blandiori sono mulcet. Illa vero, quae sordida videntur, anilia, inepta, vulgaria existimantur.*“<sup>94</sup>

Ačkoli je Lactantiovo dílo mnohotvárné a různorodé, tento apologetický záměr lze vysledovat takřka ve všech jeho spisech. Cíleně se obrací na intelektuální vrstvy pohanské společnosti a tomuto cíli podřizuje formu své literární tvorby. Jak píše Monceaux: „V závislosti na tématu a různých okolnostech se v jeho díle stránku za stránkou a pojednání za pojednáním setkáváme s proměnlivými proporcemi u jednotlivostí, avšak nikoli s rozdíly v podstatě.“<sup>95</sup> Až doposud jsme hodnotili Lactantiovo dílo jako celek. V následující podkapitole zaměříme více pozornost na jeho jednotlivé spisy.

---

<sup>93</sup> OGILVIE, R. M. *The Library of Lactantiu*, s. 96.

<sup>94</sup> *Div. inst.*, V, 1 / PL, 6, 550a.

<sup>95</sup> MONCEAUX, P. *Dějiny latinské křesťanské literatury.*, s. 47.



### 1.3 „Ad scribendum se contulit“ - Obsah jednotlivých Lactantiových děl

#### 1.3.1 *Divinae institutiones* a *Epitome*

*Divinae institutiones* jsou hlavním a rovněž nejobsáhlejším Lactantiovým spisem, čítajícím celkem sedm knih. Co do rozsahu je to dílo srovnatelné s Órigenovým *Contra celsum* a v nejednom ohledu je možné jej považovat za předchůdce Augustinova mohutného apologetického spisu *De civitate Dei*.<sup>96</sup> Spis je veden snahou vyrovnat se pohanským vzdělavcům, kteří křesťanstvím pohrdali jakožto náboženstvím lůzy a rozumovými argumenty je přivést ke křesťanské víře. Snaží se je odvrátit od polyteismu k deismu a od deismu je dovést k poznání křesťanství. Deismus nepojímá jako vyhraněný personální monoteismus, ale, ve shodě s klasickými filosofy, jako neurčité tušení vyššího bytí, vyšší inteligence řídící vesmír. Lactantius si byl vědom tohoto trendu, kdy u vzdělavců již klasická mytologie hraje roli společenského náboženství, ale nehraje již roli osobní přesvědčené víry, a pochopil, že je třeba tento trend podpořit.<sup>97</sup> *Divinae institutiones* je přes všechny své nedostatky prvním pokusem latinské křesťanské literatury vyložit křesťanství jako věroučný systém, jako prvou, zjevenou a konečnou filosofii vedoucí k věčné blaženosti. Lactantiova snaha po vytvoření systému je nejen v celém díle viditelná, ale i přímo artikulovaná.<sup>98</sup> Dílo není vyčerpávajícím křesťanským „katechismem“. Nemá v úmyslu rozvíjet nauku víry, ale učinit ji srozumitelnou, „stravitelnou“ a tím i přijatelnou.

Dílo si klade dvojí cíl. Jednak vyvrátit omyly pohanského polyteismu, jednak srozumitelně a správně vyložit křesťanskou nauku a pravou bohopoctu. „Snaží se poukázat, že rozumu se dostává plné satisfakce v křesťanství, v jeho mravnosti a kázni, ve víře v konec tohoto světa a ve věčný život.“<sup>99</sup> Titul díla je inspirován soudobým právnickým manuálem *Institutiones iuris civilis*, jak sám Lactantius

---

<sup>96</sup> SCOTT, J. M. *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008, s. 80.

<sup>97</sup> BALÍK, V. *Řecko-římská božstva v díle Lactantiově*, s. 16.

<sup>98</sup> „...quoniam aliud est accusantibus respondere, quod in defensione aut negatione sola positum est, aliud instituere, quod nos facimus, in quo necesse est doctrinae totius substantiam contineri...“ (Lactantius, *Div. inst.* V, 4 / PL, 6, 262b – 263a.)

<sup>99</sup> MONCEAUX, P. *Dějiny latinské křesťanské literatury*, s. 46.

vysvětluje.<sup>100</sup> Adjektivum „*divinae*“ můžeme chápat ve smyslu „náboženské“, tedy jako předmět, jehož se „*institutiones*“, tj. „základy“ týkají, či jako „božské“, tedy jako zdroj poznání, jako „*Základy božských nauk*“.

*Divinae institutiones* vznikala brzy po spisu *De opificio Dei*, o němž se autor v *Institutiones* zmiňuje.<sup>101</sup> Počátek jeho sepisování se datuje do roku 304, což je rok po začátku pronásledování v Níkomédei, na něž je v textu množství narážek. Šest knih muselo být sepsáno ještě před Galeriovým tolerančním ediktem z roku 311. Zvláště citelně se ozvuky pronásledování objevují v knize páté.<sup>102</sup> Naproti tomu v knihách I.–IV. se bezprostřední a intenzivní narážky na pronásledování a pronásledovatele neobjevují. J. Stevenson se proto domnívá, že je možné, že tyto knihy vznikly později než kniha V. a VI. Sedmá kniha dedikovaná Constantinovi ovšem musela být sepsána až po roce 313. Celé dílo tedy vznikalo postupně mezi léty 304 – 314; je však možné, že v jiném chronologickém sledu, než je konečné řazení jednotlivých knih celého díla. V konečné podobě jsou *Divinae institutiones* koherentním celkem s logickou výstavbou, včetně symbolického počtu sedmi knih, a je tak jen těžko představitelné, že by základní obrys celého díla neměl autor na mysli od počátku.<sup>103</sup>

Vlastním popudem k sepsání rozsáhlého díla byly protikřesťanské pamflety dvou zanícených pohanů, jednoho filosofa a jednoho soudce, které se objevily na počátku Diocletianova pronásledování. Jména jejich autorů Lactantius neuvádí, ale spisy ve druhé kapitole V. knihy podrobně charakterizuje.<sup>104</sup> Podle Lactantia tyto muži hráli zásadní roli v rozpoutání pronásledování. Onen filosof bývá některými autory<sup>105</sup>

---

<sup>100</sup> „*Et si quidam prudentes, et arbitri aequitatis, Institutiones civilis juris compositas ediderunt, quibus civium dissidentium lites contentionesque sopirent: quanto melius nos et rectius divinas Institutiones litteris persequemur; in quibus non de stillicidiis, aut aquis arcendis, aut de manu conserenda, sed de spe, de vita, de salute, de immortalitate, de Deo loquemur, ut superstitiones mortiferas, erroresque turpissimos sopiamus.*“ (Lactantius, *Div. inst.* I, 1 / PL, 6, 116a.)

<sup>101</sup> „*...ego nunc idcirco praetereo, quia nuper proprium de ea re librum ad Demetrianum auditorem meum scripsi.*“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 11 / PL, 6, 314b.)

<sup>102</sup> STEVENSON, J. *Life and Literary Activity of Lactantius*, s. 669.

<sup>103</sup> OGILVIE, R. M. *The Library of Lactantius*, s. 3.

<sup>104</sup> Lactantius, *Div. inst.* V, 2 / PL, 6, 552b-556a.

<sup>105</sup> Např.: DIGESER, E. *The Making of Christian Empire*, s. 5-6, 93-101. Oproti tomu se Swift domnívá, že Porfýriovo dílo Lactantius nezná. Viz. SWIFT, L. J. *Arnobius and Lactantius: Two Views of the Pagan Poets. Transaction and proceedings of American Philological Assosiatio*, 1965, č. 96, s. 502.

ztotožňován s novoplatonikem Porfyriem, známým kritikem křesťanství.<sup>106</sup> Lactantius píše, že tento filosof byl autorem třech knih „*contra religionem nomenque Christianorum*“, neuvádí však nic, co by obsah knih více přibližovalo. Druhý z nich, soudce, je takřka s jistotou Sossianus Hierocles<sup>107</sup>, správce Bithýnie a podněcovatel protikřesťanských persekucí. Lactantius se zmiňuje o jeho spise zvaném *φιλαλληθεις*, v němž kritizuje Písmo pro jeho domnělou rozporuplnost, zpochybňuje Krista jako divotvůrce překonaného filosofem a mágem Apolloniem z Tyru<sup>108</sup> a apoštoly označuje jako nevzdělance a falzifikátory. Témuž Hieroclovi je adresován polemický spis *Contra Hieroclem* připisovaný Eusebiovi. V jeho textu je též odkaz na výše zmíněný spis *φιλαλληθεις*.<sup>109</sup> Lactantius se snaží odvrátit nejen útoky těchto dvou mužů, ale zároveň odzbrojit všechny minulé i budoucí protivníky křesťanství.<sup>110</sup>

Knihy přináší pohled na nejrůznější náboženské otázky, při jejichž výkladu se Lactantius někdy dopustil poněkud problematických teologických tvrzení. Někdy mu byly přičítány manicheistické tendence, ovšem toto tvrzení se nezdá být zcela odůvodněné.<sup>111</sup> Byl hlavně rétorem a filosofem, nikoli teologem, navíc jeho snaha zdůvodnit křesťanství filosoficky byla na Západě prvním pokusem a v té době nebyla ještě mnohá věroučná tvrzení přesně formulována.<sup>112</sup> Tvrzení českého historika filosofie Josefa Kratochvila, že v Lactantiově *Divinae institutiones* „velká přípravná práce“ řeckých i latinských církevních otců druhého a třetího století „končí pěkným, soustavným dílem o křesťanském názoru světovém bezprostředně před slavným

---

<sup>106</sup> Porfyrios z Tyru (234 – 305), novoplatonik, žák Plotínův a autor komentářů k jeho dílu. Je známo kolem 70 jeho titulů, z nichž se úplně nebo z velké části zachovalo 10 děl. Jeho polemický spis *Κατὰ Χριστιανῶν*, Proti křesťanům, spálený r. 448 je částečně znám ze zlomků zachovaných u křesťanských autorů.

<sup>107</sup> Sossianus Hierocles (250 - 308) byl za vlády císaře Dioecletiana prokonzulem v Bithýnii a poté v Egyptě. Podle Lactantia byl „*auctor et consiliarius*“ Diocletianova velkého pronásledování křesťanů. O jeho protikřesťanských textech a jejich obsahu víme prostřednictvím Lactantia a Eusebia.

<sup>108</sup> Apollonios z Tyany (1. stol.), novopýthagorovský filosof. Jeho životopisec Flavios Filostratos, (2. stol.) žijící na dvoře Septima Severa jej líčí ve spisu *Τὰ ἐξ τῶν Τυανέα Ἀπολλώνιον* jako člověka bohy obdařeného nadpřirozenými schopnostmi, např. křísit mrtvé.

<sup>109</sup> Eusebios, *Contra Hier.*, 1 / PG, 22 / 511-512.

<sup>110</sup> „...*non ut contra hos scriberem, qui paucis verbis obteri poterant; sed ut omnes, qui ubique idem operis efficiunt, aut effecerunt, uno semel impetu profligarem. Non dubito enim, quin et alii plurimi, et multis in locis, et non modo graecis, sed etiam latinis litteris, monumentum injustitiae suae struxerint...*“: (Lactantius, *Div. inst.*, V, 4 / PL, 6, 562a-b.)

<sup>111</sup> FLECHTER, W. In *The Works of Lactantius I.*, introductory notice.

<sup>112</sup> FLOSSMANN, K. Úvod do biblistiky a patristiky. In KURZOVÁ, H. – AUROVÁ, M. *Latinitatis christianaе fundamenta I.* České Budějovice: JU PF, 2000, s. 79.

koncilem nicejským<sup>113</sup> je třeba brát s velkou rezervou. Nelze než souhlasit s A. Dullem, že jako teolog Lactantius klesl hluboko pod standard stanovený Tertullianem a alexandrijskými spisovateli.<sup>114</sup> Byl jednoznačně lepším v kritice pohanství než pozitivním vložení křesťanské nauky, jak poznamenává i Hieronymus v dopise Paulinovi z Noly: „...*utinam tam nostra affirmare potuisset, quam facile aliena destruxit.*“<sup>115</sup> Tuto Hieronymovu kritiku je třeba vidět nahlížet v kontextu celého 58. listu, v němž Paulina upozorňuje na nedostatky v obsahu i stylu děl předchozích církevních spisovatelů. Jmenuje zde Tertulliana, Cypriana, Victorina, Arnobia a Hilaria. Vytýká-li Lactantiovi, že nebyl s to „*nostra affirmare*“, pak například Cyprianus sklízí kritiku za to, že se nevěnoval výkladu svatých Písem.<sup>116</sup> Hieronymův list Paulinovi vychází ze sporu, který tento světec vedl se sv. Augustinem o užití pohanských spisů při hlásání evangelia. Hieronymus si stěžuje Paulinovi, že někteří lidé volně těkají mezi svatými a profánními spisy a užívají Vergilia jako interpreta Písma.<sup>117</sup>

Bowen a Garnsey se odvolávají na studii D. Doignona, jenž se domnívá, že ve spise *De doctrina Christiana* sepsaném r. 397, tj. dva roky po listu Paulinovi, Augustinus odpovídá Hieronymovi a hájí užití pohanských autorit ve prospěch křesťanské víry. Augustin zde vyzdvihuje jména „dobrých věřících mužů“ („*boni fideles nostri*“), kteří prchli z Egypta, tj. z pohanství, a kteří využili svou zkušenost s pohanskou literaturou pro hlásání evangelia. Jsou to Cyprianus, Lactantius, Victorinus, Optatus a Hilarius.<sup>118</sup> Hieronymova námitka vůči Lactantiovi by proto neměla být chápána jako celkový útok na jeho nedostatky v oblasti teologie. Je třeba jí nazírat právě ve světle tohoto soupeření kolem Paulina. V každém případě Lactantius psal příručku, nikoli teologický traktát.<sup>119</sup>

Velmi zřetelný je rovněž etický rozměr díla. V některých ohledech s tak Lactantius projevuje jako velmi přísný moralista. „Zajímala ho pouze mravnost a k ní

---

<sup>113</sup> KRATOCHVIL, J. *Meditace věků II: Filosofie středního věku*. Brno: Barvič & Novotný, 1929, s. 32.

<sup>114</sup> DULLES, A. *A History of Apologetics*. San Francisco: Ignatius Press, 2005, s. 49.

<sup>115</sup> Hieronymus, *Epist.* 58, 10 / PL, 22, 585.

<sup>116</sup> „*de Scripturis divinis nequaquam disseruit*“ (Hieronymus, *Epist.* 58, 10 / PL, 22, 585)

<sup>117</sup> Hieronymus, *Epist.* 53, 7 / PL, 22, 544-545.

<sup>118</sup> BOWEN, A. – GARNSEY, P. In Lactantius. *Divine Institutes*, s. 5, pozn. 20. (DOIGNON, J. „Nos bons hommes de foi“: Cyprián Lactance, Victorin, Optat, Hilaire (*de doct. Christ.* 2, 40, 61). *Latomus*, 1963, č. 22, s. 795 – 805.)

<sup>119</sup> BOWEN, A. – GARNSEY, P. In Lactantius. *Divine Institutes*, s. 5, pozn. 23.

směřoval celé své dílo.<sup>120</sup> Na následujících řádcích stručně shrneme kompozici tohoto obšírného díla. Podrobnější analýzou jeho teologických názorů se pak budeme zabývat v dalších kapitolách.

Existují dvě rukopisné edice tohoto Lactantiova díla. Jednu reprezentuje *Codex Bononiensis* z 5. stol. (B), druhou *Codex Parisinus Regius* z 9 stol. (R). Pozdější kodex se odlišuje především panegyrickými dodatky adresovanými císaři Constantinovi a některými slovy či pasážemi se zjevně dualistickými rysy. Navíc se obě verze mírně odlišují v některých citacích biblických i klasických textů. Zkoumání nasvědčuje tomu, že kodex B obsahuje původní text, jenž byl při druhé redakci díla Lactantiem následně doplněn. Lactantius patrně po nějakém čase revidoval své dílo ve světle své nové osobní situace a svých vzrůstajících sympatií k dualistické teologii.<sup>121</sup> Cestu k tomuto závěru stručně rekapituluji Cytowska a Szelest. Někteří badatelé (S. Brandt), se domnívali že se jedná o pozdější interpolace, jiní (R. Pichon), že pocházejí od Lactantia, ale že byly později zkresleny Luciferem z Cagliari.<sup>122</sup> Podle nejčastěji přijímaného názoru vysloveného E. Heckem je autorem dodatků sám Lactantius, který je použil při pozdější vlastní redakci svého díla. Kratší verze se tedy každopádně jeví jako původnější.<sup>123</sup> Názory, kdy došlo k druhé redakci textu se poměrně různí. Srevenson ji klade již mezi roky 311-313, Heck má za to, že k ní došlo až r. 324.<sup>124</sup> Vzhledem k cíli této práce však nepovažujeme otázku přesné datace tohoto Lactantiova díla za stěžejní. Přejdeme proto nyní ke stručnému nástinu obsahu jednotlivých knih *Divinarum institutionum*, na něž se při zkoumání Lactantiových teologických názorů soustředíme především.

### I. kniha: *De falsa religione*

Hlavním námětem první knihy je kritika polyteismu zejména na základě euhemeristické argumentace, již dokládá, že pohanští bohové byli vynikajícími lidmi, většinou vládci, kteří byli po smrti uznáni za bohy. Monoteismus dokazuje jednak

---

<sup>120</sup> MONCEAUX, P. *Dějiny latinské křesťanské literatury*, s. 45.

<sup>121</sup> OGILVIE, R. M. *The Library of Lactantius*, s. 2.

<sup>122</sup> Lucifer, biskup sardinského Cagliari je autorem 2. pol. 4. stol. Významný zastánce nauky Athanasiovi na sněmu v Miláně r. 355, za což byl „odměněn“ vyhnanstvím – v Sýrii, Palestině a Egyptě. Jeho literární činnost je převážně věnována obhajobě jeho pro-nicejských názorů.

<sup>123</sup> CYTOWSKA, M. – SZELEST, H. *Literatura rzymska*, s. 91-92.

<sup>124</sup> OGILVIE, R. M. *The Library of Lactantius*, s. 3.

z učení proroků, jednak filosofů a básníků. Zmiňuje též proroctví Sibyll a uvádí z nich množství řeckých citátů. Oceňuje snahu filosofů při hledání pravdy, nicméně prohlašuje, že pravé poznání je jen darem Božím. Poznání (*sapientia*) a náboženství (*religio*) nestojí v protikladu, ale vzájemně se doplňují. Právě křesťanství je jediným náboženstvím v němž se pojí *sapientia* a *religio*.

## II. kniha: *De origine erroris*

Ve druhé knize se autor soustředí na hledání příčin vzniku polyteismu. Klade si otázku, proč si lidé setrvali v modloslužbě, třebaže takoví jako Cicero mohli vidět pošetilost tohoto jednání. Je to slepá víra ve zděděnou tradici, která přese všechno udržuje kult bohů. Lidé by neměli jako ovce následovat staré ideje, ale raději užívat náš rozum a moudrost k uvědomění si, že Bůh je jeden a stvořitel všeho. Východiska i argumentace jsou obdobné jako v knize první. Zvláštní pozornost je zde věnována vyvracení uctívání soch, které jsou lidskými výtvoři. Odmítá též projevy úcty k nebeským tělesům a zemským živlům. Je nejen svatokrádež je uctívat, ale je to také urážka lidského rozumu. Ve druhé knize se objevuje též výrazný dualistický prvek v místě, kde je rozvinuta otázka stvoření dvou duchů Bohem, z nichž jeden se od Boha oddělil a stal se jeho protějškem. Lactantius v této souvislosti staví jako antiteze světlo a tmu, východ a západ, oheň a vodu, mužské a ženské a mnohé další skutečnosti. Zlý duch, jenž vládne padlým andělům, je nepřítelem člověka a odvrací jej od Boha. Nad člověkem zakotveným ve víře však nemá moci.

## III. kniha: *De falsa sapientia*

Tématem třetí knihy je kritika filosofie. Filosofie nemůže být pravou moudrostí. Usvědčuje ji sám název. Filosofie je láskou k moudrosti, hledáním moudrosti, nikoli moudrostí samou. Pravá moudrost je v Bohu. Člověk sice není zcela nevědomý jako zvíře, nedisponuje však úplným poznáním. Množství filosofických směrů shledává škodlivé především v etice. Zabývá se zejména otázkou podstaty nejvyššího dobra. Tím je podle Lactantia nesmrtelnost. Polemizuje se stoiky, kteří považovali za nejvyšší blahostnost (*virtus*). Ta je podle něj jen prostředkem k jeho dosažení. Ctnost pouze vede k poznání pravé cesty, jež vede k nesmrtelnosti. Jen poznání Boha je tedy pravou moudrostí.

IV. kniha: *De vera sapientia et religione*

Náplň čtvrté knihy je převážně christologická. Autor probírá život a skutky Ježíše Krista od jeho narození až po smrt na kříži a vzkříšení. Ježíš je představován jako vzor moudrosti a spravedlnosti, jako vtělený Logos. Rovněž proti výtkám a pochybnostem nevěřících obhajuje skutečnost vtělení. Prorocká autorita a poslání Krista vychází z celkového pochopení světových dějin. Kristus byl poslán na svět jako odpověď zlu, nepravé bohopoctě a opuštění Boha a jeho proroků Židy. Přišel, aby každému člověku oznámil, že Bůh je jeden a aby učil spravedlnosti. Kristus je ztělesněním ctnosti a spravedlnosti.

V této knize je obsaženo největší množství biblických citací převzatých jednak z Cypriánových *Testimonií*, jednak z jiných pramenů.<sup>125</sup>

V. kniha: *De iustitia*

Pátá kniha navazuje na představy básníků o Zlatém věku, kdy lidé žili v míru a harmonii. Podle Lactantia tento věk trval tak dlouho, dokud lidé ctili jediného Boha. Příchod utrpení a zla spojuje s nástupem vlády Jovovy a šířením polyteismu. Spolu s vtělením Krista se na zem vrátila spravedlnost, ale jen málokteří ji znají. Kráčí mnohými nepoznána a pronásledována. Právě pojetí spravedlnosti je pouze v křesťanství, ježto v sobě zahrnuje jak zbožnost (*pietas*), tak rovnost (*aequitas*) všech lidí účastných na spasení. Celá kniha je proložena příklady nespravedlností ukazovaných na pronásledování křesťanů.

VI. kniha: *De vero cultu*

VI. kniha je zaměřena na etiku. Správná bohopocta nespočívá v hmotných předmětech kultu a obětech, ale v bezúhonném životě (*innocentia*). Ctnost není jen znalost dobra a zla, ale tkví v konání dobra a vyvarování se zlého. Je zde rozvedena tradiční pasáž o dvou cestách, jedné úzké vedoucí do nebe, na níž průvodcem je Bůh, druhé široké vedoucí do věčné záhuby, na níž provází člověka ďábel. Křesťanská etika spočívá v lidskosti (*humanitas*), jež se projevuje skutky lásky k bližnímu.

---

<sup>125</sup> K Lactantiovým biblickým citacím viz WLOSOK, A. Zur Bedeutung der nichtcyprianischen Bibelzitate bei Laktanz. *Studia Patristica*, 1961, č. 4, s. 234-250.

Velkou část šesté knihy věnuje Lactantius vášním a smyslovým rozkoším, jež mohou být dobré, jsou-li užity ke chvále Boží. Pravá bohopocta je život ve spravedlnosti, trpělivosti, víře, prostotě, cudnosti a zdrženlivosti. Tím se ukazuje pravé náboženství.

#### VII. kniha: *De beata vita*

V závěrečné knize Lactantius probírá otázky nesmrtnosti duše. V nesmrtnosti vidí odměnu za život, který člověk žil v souladu s Božím plánem. Svět byl stvořen pro člověka a člověk byl stvořen pro Boha. Bůh stvořil člověka proto, aby mu celým životem vzdával úctu. Uctívání pravého Boha přes všechny útrapy a zkoušky by nemělo smysl, nebýt slíbené odměny ve věčné blaženosti.

Lactantius zde pojednává nejen o takzvané malé eschatologii, tedy o nesmrtnosti lidské duše, ale věnuje též pozornost druhému příchodu Kristovu a soudnému dni. Konec světa popisuje se všemi náležitými hrůzami, bude mu předcházet pád Říma, zemětřesení a změny počasí. Popisuje příchod falešného proroka a nakonec příchod Kristův a vítězství nad falešným prorokem – Antikristem a Kristův soud. V popisu posledních věcí nalézají největší oporu u básníků, zvláště Vergilia a jeho šesté Eklogy. V této knize zastává Lactantius jasné chiliastické vidění konce světa.

Z celého díla *Divinae institutiones* pořídil Lactantius stručný výtah nazvaný *Epitome divinarum institutionum*. Jeho úplný spis nebyl až do počátku 18. stol. znám. Některé rukopisy neobsahovaly jeho začátek, jiné zase konec. Sám Hieronymus měl k dispozici pouze text bez počátku.<sup>126</sup> Adresátem textu je jistý Pentadius, kterého Lactantius nazývá bratrem. *Epitome* není pouhým výtahem z *Divinae institutiones*. Je to jeho nová, zkrácená verze, s množstvím změn a přepracování a dodatků. Sám Lactantius ozřejmuje svůj postup slovy: „*Faciam quod postulas, etsi difficile videtur ea, quae septem maximis voluminibus explicata sunt, in unum confere... Sed enitar, quantum res sinit, et diffusa substringere, et prolixa breviare.*“<sup>127</sup> Beze změny zůstala hlavní koncepce a cíl spisu *Divinae institutiones*. Místy nejen zkracuje, ale i doplňuje nové poznatky.<sup>128</sup> *Epitome* ve svém zhuštění představuje všechny přednosti a nedostatky

---

<sup>126</sup> CYTOWSKA, M. – SZELEST, H. *Literatura rzymska*, s. 92.

<sup>127</sup> Lactantius, *Epit.*, praef. / PL, 6, 118c-119a.

<sup>128</sup> CYTOWSKA, M. – SZELEST, H. *Literatura rzymska*, s. 93.



takovýchto výtahů.<sup>129</sup> Dílo zřejmě vznikalo v přibližně stejné době jako spis *De mortibus persecutorum*. Bylo sepsáno delší dobu po dokončení *Divinae institutiones*, snad kolem roku 317.<sup>130</sup>

### 1.3.2 De opificio Dei

*De opificio Dei vel formatione hominis ad Demetrianum auditorem suum* je nejstarším nám dochovaným Lactantiovým spisem. Vznikl koncem roku 303 či začátkem roku 304, což může být vyvozováno z několika narážek na Diocletianovo pronásledování, jež jsou ve spisu obsaženy. Spis je dedikován Demetrianovi, jedinému nám známému Lactantiovu žáku, který v době sepsání díla zastával jakýsi úřednický post. Pisatel projevuje obavu, aby Demetrianus, jsa dobře materiálně zajištěn, neopomíjel duchovní stránku života. Připomíná mu, že člověk se sestává z těla i duše. Oním pravým člověkem je však duše, tělo je pouze nádobou (*vas*), v níž duše přebývá. Narozdíl od svého dualisticky smýšlejícího předchůdce Arnobia, který chápal tělo jako vězení duše a celkově hleděl na člověka velmi pesimisticky,<sup>131</sup> argumentuje Lactantius opačně. Podle něj podivuhodná krása a účelné uspořádání lidského těla svědčí o Boží velikosti a prozřetelnosti. Výklad je založen na myšlence finality a krásy z ní vyplývající. Polemizuje s myšlenkami některých filosofických škol, zvláště epikureismu, které staví člověka dokonce níže než živočichy, kteří jsou na rozdíl od člověka přirozeně obdařeni alespoň fyzickou silou k obraně.

V úvodu srovnává zvířata a člověka, přičemž tvrdí, že namísto fyzické síly, již vybavil Bůh živočichy, obdařil člověka rozumem a tím jej nadřadil nad ostatní tvory. Aby jasně vyvrátil dualistické chápání člověka, začíná své pojednání anatomii a fyziologií. Stojí za zmínku, že se nevyhýbá ani popisu pohlavních orgánů či vylučovací soustavy, a často mluví nejen o rozumnosti uspořádání, ale přímo o kráse lidského těla i v jeho nahotě. Následuje psychologií, kterou však, ve srovnání s anatomii, pojímá poněkud zkráceně. V poslední 20. kapitole slibuje sepsání propracovanějšího díla, čímž avizuje svůj nejobsáhlejší spis *Divinae institutiones*. V některých rukopisech se

---

<sup>129</sup> KRAFT, H. *Slovník starokresťanské literatury*, s. 186.

<sup>130</sup> STEVENSON, J. *Life and Literary Activity of Lactantius*, s. 677.

<sup>131</sup> QUASTEN, J. *Patrology II. The Ante-Nicene Literature After Irenaeus*. Allen: Christian Classics, [199?], s. 395.

objevuje též tzv. dualistický dodatek. Autorství těchto dualistických pasáží je stejně jako u jejich obdob v *Divinae institutiones* sporné.<sup>132</sup>

Spis *De opificio Dei* postrádá výraznější křesťanské myšlenky a má spíše charakter filosofického pojednání. Argumentaci vede autor v duchu stoicismu, pramenem mu jsou zejména spisy Ciceronovy a Varronovy. Pro absenci ryze křesťanských prvků bývá spis někdy označován jako „kryptokřesťanský“<sup>133</sup>

### 1.3.3 De ira Dei

Spis dedikoval autor Donatovi. Není ovšem zřejmé, zda adresátem spisu je též Donatus jako u spisu *De mortibus persecutorum* (viz níže). Vzhledem ke skutečnosti, že obě knihy zpracovávají obdobné téma, byť z jiného pohledu, je pravděpodobné, že adresátem obou je jedna a táž osoba. Vznik spisu je datován do roku 313 nebo 314.<sup>134</sup>

Dílo lze charakterizovat jako teologicko-etické. Klade si otázku, zda lze k vlastnostem Božím připisovat i vášně jako je hněv. Téma vášní bylo soudobými filosofickými školami poměrně frekventované a ani v křesťanské literatuře není prvotinou. Z Lactantiových latinských předchůdců to byl zejména Tertullian, který se s touto látkou obšírně vyrovnává v rozsáhlém spise *Adversus Marcionem* o pěti knihách.<sup>135</sup> Hieronymus ji nazývá Lactantiovou nejkrásnější knihou.<sup>136</sup> Polemizuje zde zejména se stanovisky epikurejské a stoické školy. Zvláště epikurejci Boha považují za zcela bez duševních hnutí – apatického, jehož vznešenost vyžaduje, aby byl vzdálen od světa, bez laskavosti i hněvu, neboť tyto city jsou neslučitelné s jeho božskou přirozeností.<sup>137</sup> Rovněž u Lactantiova učitele Arnobia lze vysledovat podobný pohled. Stoický přístup zase přisuzuje Bohu laskavost, nikoli však hněv.

Lactancius nepovažuje hněv v pravém slova smyslu za afekt, jenž je s pojmem božství neslučitelný, ale chápe jej jako projev Boží dobroty a spravedlnosti. Boží hněv není totožný s lidskými vášněmi. Člověk je povinen držet své vášně na uzdě. Bůh však není hněvem ovládán jako člověk, ale naopak ovládá svůj hněv a dobře ví, co a kdy

---

<sup>132</sup> CYTOWSKA, M. – SZELEST, H.. *Literatura rzymska*, s. 91-92.

<sup>133</sup> *Lexikon der Antiken christlichen literatur*. Freiburg im Brisgau: Herder, 1998, s. 387.

<sup>134</sup> STEVENSON, J. *Life and Literary Activity of Lactantius*, s. 675.

<sup>135</sup> KRAFT, H. *Slovník starokřesťanské literatury*, s. 186.

<sup>136</sup> Hieronymus, *De vir. ill.* 80 / PL, 23, 687b.

<sup>137</sup> QUASTEN, J. *Patrology II.* s. 399.

v něm učinit. Jelikož v lidských činech není jen dobro, ale i zlo, musí Bůh na obojí reagovat. Jeho postoj lze charakterizovat formulací tradičních katechismů o vlastnostech Božích: „Bůh dobré odměňuje a zlé trestá“. Boží hněv srovnává s přísností panovníka či *patris familias*. Na strachu lidí před tímto spravedlivým Božím hněvem spočívá podle Lactantia celá náboženská morálka a v posledku udržuje lidskou společnost. Závěrem Lactantius napomíná, že je třeba se chovat tak, aby si na sebe člověk Boží hněv nesvolával.

#### 1.3.4 De mortibus persecutorum

Dílo *De mortibus persecutorum* věnoval Lactantius Donatovi, křesťanovi, který prošel pronásledováním a pobýval jistý čas ve vězení. Byl sepsán v době svobody po Constantinovském obratu. Vzhledem k tomu, že zaznamenává smrt Diocletianovu (316), musel být sepsán po tomto datu, avšak ještě před rokem 321, kdy vznikly rozbroje mezi Constantinem a Liciniem, které v tomto díle nazývá „ochránci víry“ a o jejichž sporech mlčí.<sup>138</sup> Na smrtích jednotlivých císařů, kteří pronásledovali církev, chce ukázat Boží spravedlnost v duchu českého rčení: „Čím kdo zachází, tím také schází.“

Na počátku podává v krátkosti výčet „hrůzných“ smrtí starších pronásledování církve: Nerona, Domitiana, Decia, Valeria a Aureliana, které jsou líčeny někdy až s radostným pocitem zadostiučinění. Hlavní váha spisu však spočívá na líčení událostí raného dominátu, tedy od Diocletiana, jeho spoluvládce a nástupce, až do Constantinova obratu, pro kteroužto dobu je dílo velmi cenným historickým pramenem. Autor se zaměřuje na soudobá pronásledování a podává velmi barvitý popis Diocletiana, Maximaiana, Galeria, Severa či Maximina. Podrobně líčí např. průběh pronásledování v Nícomédei, jichž byl očitým svědkem. Historická důležitost spisu spočívá zvláště v citaci důležitých císařských výnosů včetně milánského ediktu.<sup>139</sup> Císař Constantín je ve spisu veleben jako Bohem seslaný dárcem svobody a ochránce všeho lidstva. Důležitá je rovněž kapitola 44, v níž je podáván slavný příběh o triumfálním Constantinově vítězství nad Maxentiem u Pons Mulivius roku 312 pod znamením kříže.

---

<sup>138</sup> Valerius Licinianus Licinius byl římským císařem v letech 308 – 324. Roku 313 ovládl východní polovinu říše jako Constantinův spojenec. Po vypuknutí vzájemných rozbrojů byl Licinius r. 324 Constantinem poražen a sesazen. R. 325 byl zavražděn.

<sup>139</sup> ČEŠKA, J. *Zánik antického světa*, s. 52, 55, 248.

Spíše než historickou linii sleduje Lactantius moralisticko-didaktický cíl. V podstatě pojednává o zápase dobra a zla, Boha a ďábla. Stejně téma je obsaženo v apologiích a aktech mučedníků 2. stol. a i Eusebius psal své *Církevní dějiny* z této perspektivy.<sup>140</sup> Autenticita spisu je dnes i přes jisté pochybnosti většinou přijímána.<sup>141</sup>

### 1.3.5 De ave Phoenice

Báseň *De ave Phoenice* je jediným poetickým dílem, které se od Lactantia dochovalo. Čítá celkem 85 elegických distich. Rozpracovává známý příběh o mytologickém ptáku Foiníkovi. Ten byl do řecko-římské mytologie převzat z Egypta. Foinix žil podle tohoto staroegyptského příběhu vždy 500 let a pak se ve svém hnízdě spálil a znovu povstal z popela omlazen k novému životu. V křesťanském myšlení se stal symbolem vzkříšení. První jej takto podává Kléméns Římský<sup>142</sup> a zmiňuje jej i Tertullianus.<sup>143</sup>

Lactantius začíná báseň vykreslením krajiny daleko na Východě, kde Foinix přebývá. Tato země je vysoko v horách, v jejím středu se nalézá pramen, jenž je nazýván „žití“ a kolem překrásná příroda, v níž panuje věčné jaro a stromy jsou stále zelené a rodí plody, jež nikdy nepadají na zem. Není zde nemoci, stáří ani smrti, nemá tu místo zločin a hřích. Tuto zemi obývá Foinix, jediný a věčný, jenž slouží bohu Slunce. Foinix žije tisíc let.<sup>144</sup> Když tento čas uplyne, odlétá do Sýrie, kde vyhledá vysokou palmu, na níž si vybuduje hnízdo. V něm se sám spálí a z popela se znovu zrodí. Když dospěje do věku, kdy je schopen letu, odlétá zpět do své země na Východě. Cestou se zastavuje v Egyptě, kde klade na oltář chrámu v Heliopoli popel starého Foiníka.

Báseň umožňuje dvojí interpretaci. Je zřejmé, že Lactantius sleduje výklad křesťanský, Foiníka chápe jako obraz Krista. Nicméně tato interpretace není nezbytná. Hlavní motivy mýtu o Foiníkovi zůstaly zachovány beze změny. Do tradičních motivů

---

<sup>140</sup> CHRISTENSEN, A. S. *Lactantius the Historian*. Kopenhagen: Museum Tusulanum Press, 1980, s. 15.

<sup>141</sup> CROSS, F. F. (ed.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 700.

<sup>142</sup> Kléméns, *Ad Cor.* 25 / PG, 1, 261.

<sup>143</sup> Tertullianus, *De resur.* 13 / PL, 2, 811b.

<sup>144</sup> Původní příběh hovoří o 500 letech. Tuto verzi užívá i Kléméns. Lactantius ji pravděpodobně přetvořil v duchu svého milenaristického smýšlení.

příběhu vstoupily v Lactantiově verzi dva nové. Popis Foiníkovy vlasti pojatý jako líčení ráje a jeho služba bohu Slunce, jež se v křesťanské interpretaci stala symbolem zmrtvýchvstalého Krista a symbolem lidského života jako služby Bohu.

Autorství spisu, právě pro jeho možnou ne-křesťanskou interpretaci, bylo častokrát zpochybňováno. Někteří badatelé rovněž soudili, že dílo mohl napsat neznámý křesťanský autor, nikoli však Lactantius. I v Migneho edici je obsažen pod názvem *Incerti auctoris Phoenix Lactantio tributus*. Srovnání myšlení, jazyka a stylu díla s Lactantiovými autentickými spisy však, zdá se, svědčí pro jeho autorství.<sup>145</sup> Jako autora básně uvádí Lactantia Gregorius z Tours ve svém spisu *De cursu stellarum ratio*<sup>146</sup> před rokem 582. Pravděpodobnou příčinou vzniku pozdějších pochybností o autenticitě spisu mohl být fakt, že Hieronymus dílo ve svém výčtu opomíjí. Ani datace vzniku básně není snadná. Její „kryptokřesťanský“ charakter však umožňuje dílo časově přiřadit k *De opificio Dei*.<sup>147</sup>

### 1.3.6 Lactantiova nedochovaná díla

Báseň *De ave Phoenice* Hieronymus ve svém výčtu neuvádí. Naopak se u něj dozvídáme o dalších Lactantiových spisech, jejichž texty se nezachovaly:

1. *Symposium*. První Lactantiovo dílo napsané ještě v Africe, pravděpodobně prozaický spis. Jeho téma Hieronymus neudává.
2. *Hodoeporicon*. Popis Lactantiovy cesty z Afriky do Níkomédeie sepsaný v hexametrech. Byl sepsán pravděpodobně brzy po příjezdu do Bithýnie.
3. *Grammaticus*. Není znám ani obsah ani datace vzniku textu.
4. *Ad Asclepiadem libri duo*. Jméno Asclepiades se vyskytuje v *De institutiones*<sup>148</sup> kde jej Lactantius uvádí jako autora knihy *De providentia*, již mu aresát věnoval.<sup>149</sup>

---

<sup>145</sup> QUASTEN, J. *Patrology II.*, s. 404.

<sup>146</sup> Gregorius, *De cursu stell.* 12; Gregorius Turonensis, sv. Řehoř Tourský (539 – 584), biskup známý především jako autor mimořádné rozsáhlé kroniky *Historia Francorum*.

<sup>147</sup> CYTOWSKA, M. – SZELEST, H. *Literatura rzymska.*, s. 96. Oproti tomu Stevenson tvrdí, že není nic, v čem bychom se mohli v dataci básně *Phoenix* opřít. (STEVENSON, *Life and Literary Activity of Lactantius*, s. 667.)

<sup>148</sup> Lactantius, *Div. inst.* 7, 4 / PL, 6, 748b.

<sup>149</sup> STEVENSON, J. *Life and Literary Activity of Lactantius*, s. 667.

5. *Ad Probum epistularum libri quattuor*. Adresát i doba vzniku díla nejsou známy. Zachovaly se dva fragmenty svědčící o obsahové různorodosti spisu.
6. *Ad Demetrianum auditorem suum epistularum libri duo*. Adresátem je týž Demetrianus, jemuž byl dedikován spis *De opificio Dei*. Dochovaný fragment obsahuje teologické zmínky christologického obsahu, je tedy pravděpodobné, že listy vznikly až po *De opificio* a *Institutiones*, snad v Galii.
7. *Ad Severum epistularum libri duo*. O obsahu listů není nic známo, rovněž adresát je nejistý. Mohl by jím být Acilius Severus, jenž byl *Praefectus Urbi* v Římě v letech 322-321.<sup>150</sup>
8. Fragment *De motibus animi*. Milánský rukopis *Codex Ambrosianus* pocházející z přelomu 8.a 9. stol. obsahuje krátký fragment opatřený marginálií *Lactantius de motibus animi*.<sup>151</sup> Tento pouze několika řádkový fragment pojednává o duševních hnutích či afektech (*motus animi*) a jejich původu a smyslu. Jsou dány Bohem, aby člověka disponovaly ke ctnostem a vedly jej k věčnému životu, jsou-li však zneužity, vedou k věčné záhubě.<sup>152</sup> Forma, obsah a tématická blízkost ke spisu *De ira* nasvědčují Lactantiovu autorství.

Ze skrovných fragmentů těchto nedochovaných děl a z několika zmínek pozdějších autorů není možné vyvodit přesně dobu, v níž byla napsána. Je však velmi pravděpodobné, že byla sepisována průběžně a později pouze sebrána. Mohla však být komponována jen jako literární cvičení, v nichž je osoba adresáta víceméně literární fikcí.<sup>153</sup>

---

<sup>150</sup> Tamtéž.

<sup>151</sup> QUASTEN, J. *Patrology II.*, s. 405.

<sup>152</sup> „*Timor, amor, laetitia, tristitia, libido, concupiscentia, ira, miseratio, zelus, admiratio, hi motus animi, vel affectus a Domino ab initio hominis existunt conditi, et naturae humanae utiliter et salubriter sunt inserti, ut per eos ordinate et rationabiliter regendo se homo, virtutes bonas viriliter agendo exercere possit, per quas a Domino perpetuam accipere vitam juste meruisset.*“ (*Lactantii Firmiani Fragmenta*, 1 / PL, 7, 275ab)

<sup>153</sup> STEVENSON, J. *Life and Literary Activity of Lactantius*, s. 668.

## 2 LACTANTIUS V KONTEXTU RANĚ KŘESŤANSKÉ APOLOGETICKÉ LITERATURY

### 2.1 Apologetika jako součást raně křesťanské literatury

Latinská apologetická literatura je součástí bohatého proudu patristické literatury, jež má svůj původ jednak v písemnictví hebrejském, jednak v tradici helénistické. Vliv řecké literatury se však ukázal natolik nosný, že křesťanství jako kulturní fenomén není výtvozem židovské kultury, nýbrž kultury řecko-římské.<sup>1</sup>

Za počátek křesťanské literatury můžeme považovat období od konce šedesátých let do přelomu prvního a druhého století, kdy vznikají čtyři kanonická evangelia i převážná většina tzv. apoštolské literatury. U zrodu tohoto procesu stála snaha „jasně promyslet a formalizovat křesťanskou zvěst jakožto věroučný systém“.<sup>2</sup> Jako počátek vlastní patristické literatury pak bývá pokládáno období po smrti posledních apoštolů. Dlouhou řadu autorů patristické literatury uzavírá na Západě postava papeže Gregoria Velikého (590-604) a na východě Jana Damašského (650-749). Pro autory této rané křesťanské literatury se vžilo označení *církevní otcové*. Jak praví E. Curtius, „církevní otcové jsou klasiky mezi církevními spisovateli“ a jejich kánon je uzavřený.<sup>3</sup> Podle katolické tradice jsou tímto termínem označováni pouze ti autoři, kteří se mohou vykázat čtyřmi nezbytnými atributy, jimiž jsou: 1) *doctrina orthodoxa* (pravověrná nauka), 2) *sanctitas vitae* (svatost života), 3) *approbatio ecclesiae* (stvrzení církvi), *antiquitas* (příslušnost ke křesťanskému starověku). Autorům, kterým jedna či více z uvedených známek chybí, ale přesto je církev může uvádět jako svědky svého učení, bylo přiřčeno označení „církevní spisovatelé“.<sup>4</sup> Do této kategorie bychom podle uvedených kritérií mohli začlenit spolu s takovým Órigenem a Tertullianem i Lactantia. Konečně autoři vycházející z heretických a schizmatických proudů bývají označováni jako „křesťanští spisovatelé“ (např. Novatianus).<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> STIEBITZ, F. *Stručné dějiny římské literatury*. Praha: SPN, 1977, s. 350.

<sup>2</sup> VOUGA, F. *Dějiny raného křesťanství*. Brno: CDK, 1997, s. 182.

<sup>3</sup> CURTIUS, E. R. *Evropská literatura a latinský středověk*. Praha: Triáda, 1998, s. 279.

<sup>4</sup> ALTANER, B. *Patrology*. New York: Herder & Herder, 1960, s. 4.

<sup>5</sup> KADLEC, J. *Dějiny katolické církve I*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1993, s. 38-39.

Raně křesťanská apologetika je součástí této počáteční fáze patristické literatury, která končí Nicejským koncilem (325), a do které dále zahrnujeme tvorbu tzv. apoštolských otců, podle křesťanské tradice přímých svědků kázání apoštolů. Z prvního období křesťanské literatury se dochovalo též několik apokryfních textů a anonymních spisů, z nichž je třeba zmínit zvláště *Didaché*, neboli *Nauku Páně skrze dvanáct apoštolů*, bezesporu nejstarší a velmi cenný doklad o liturgii a disciplíně prvotní církve.

Vlastní apologetická literatura vzniká v první polovině 2. stol., i když někteří autoři (např. H. Chadwick) považují za prvního apologetu již sv. Pavla.<sup>6</sup> Snaha vyrovnat se s okolním myšlenkovým, kulturním a náboženským prostředím, které bylo ve vztahu k novému křesťanskému učení značně nedůvěřivé a podezřívavé, způsobem tomuto prostředí srozumitelným, je vlastní příčinou vzniku apologetického proudu křesťanské literatury. Nejen tedy samotná obrana, jak již samo označení napovídá, ale všestranná a mnohovrstevná konfrontace s pohanským světem je náplní raně křesťanské apologie.

Vznik apologetické literatury je přímo podmíněn značným rozšířením křesťanství v celém středomoří a tedy jeho setkáním s nežidovskou, helénistickou kulturou. Křesťanská literatura již neřeší pouze vnitrocírkevní otázky věroučného a disciplinárního charakteru, ale otevírá se vnějším vlivům a konfrontuje se s prostředím řeckořímského světa. Jak píše Dodds, „apoštolští otcové psali pouze pro své bratry ve víře. Apologeti nyní z jejich myšlenkového ghetta vycházejí a poprvé vyhláší obhajobu křesťanství před světem pohanů.“<sup>7</sup> Zatímco se literatura doby apoštolských otců vyznačovala jistou literární jednoduchostí, kladou si apologetové „vyšší požadavky intelektuální, polemické i umělecké“.<sup>8</sup> Stěžejním cílem apologií bylo vyvracení tehdy běžných představ a názorů, které stavěly křesťanství do dosti nepříznivého světla, ale též polemika s tehdy se šířícím gnosticizmem a montanismem.

Křesťanská apologetika převzala formu řeckých obranných řečí, které byly užívány na soudech a veřejných shromážděních, nebo filosofického dialogu. Co se formy týče, jedná se o žánr filosofické rétoriky, ovšem s obsahem eticko-náboženským. „Z literárního hlediska jsou spisy apologetů napsané podle pravidel řecké rétoriky, která ve 2. století zaznamenala nový rozkvět. Podstatná část těchto spisů je napsána

<sup>6</sup> CHADWICK, H. *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen*. Oxford: Clarendon Press, 1966, s. 3.

<sup>7</sup> DODDS, E. R. *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*. Praha: Rezek, 1997, s. 122.

<sup>8</sup> JANOUŠEK, J. *Víra a poznání v díle apologetů 2.-3.stol.* In *Problémy křesťanství*. Praha, 1986, s. 160.



v řečtině.<sup>9</sup> Apologetové, nemající vlastního pojmového aparátu, si museli vypomoci argumentací a terminologií v podstatě přebíranou od svých ideových protivníků. Kdyby církevní spisovatelé nepřejali estetickou normu a terminologii soudobé literatury a své apologie nepsali na vysoké literární úrovni, nebyli by pro své odpůrce rovnocenným partnerem a ani řecká ani římská společnost by nepovažovala jejich apologie za nic jiného než za snůšku orientálních pověr nevzdělaných lidí.<sup>10</sup>

Apologetům se nejednalo pouze o defenzívu. V popředí zájmu stál též srozumitelný výklad křesťanského učení, či naopak ostrá kritika pohanských kultů a pověr. Někteří apologetové, mezi něž patří i Lactantius, usilovali představit křesťanství jako element, který není řecko-římské kultuře cizí, nýbrž je jejím logickým vyústěním a uspokojivou odpovědí na filosofické a náboženské tázání pohanských myslitelů. Tito autoři přejímají nejenom formu a terminologii pohanských autorů, ale i jejich četné myšlenky, kterých užívají ve své argumentaci k obhajobě křesťanských nauk, zvláště monoteismu a kosmologie. V podstatě se dovolávají autority filosofů podobně, jako se protižidovské polemiky dovolávaly autority starozákonních proroků.

Vedle této linie usilující o pozitivní hodnocení alespoň části antické kultury existuje i proud, který „všechny vymoženosti řeckého ducha odbývá příliš laciným výsměchem“<sup>11</sup> – např. Tatiános a namnoze i Tertullianus. To však nestojí v protikladu k tomu, že apologetové sami byli lidmi velmi vysoké kulturní úrovně, plně vzdělaní v soudobé rétorice a filosofii. Pocházeli výhradně z vyšších či středních společenských vrstev a ve valné většině se jednalo o konvertity přistoupivší ke křesťanství v již dospělém věku. Tedy antagonismus pohanství a křesťanství pocítovali jako záležitost veskrze niternou a osobní. Odtud také pramení jejich zaujetí a vášnivě nasazení v obraně křesťanské víry. „Do své argumentace zapojili veškeré schopnosti, jimiž disponovali, novou víru probojovali filosofickou diskusí, právními formulacemi, leskem rétoriky i dialektickou argumentací, jež se někdy nevyhýbala ani sofismatům.“<sup>12</sup>

Za nejvýznamnějšího řeckého apologetu 2. stol. bývá považován sv. Iústinos, někdy označovaný přívlastkem Filosof. Právě jeho dílo položilo základy nakonec vítězné

<sup>9</sup> PRUŽINSKÝ, Š. *Patrológia: Úvod a počiatky patristickej literatúry I.* Bratislava 1990, s. 382.

<sup>10</sup> Miodoński, A. ‚Quo vadis‘ Sienkiewicza a Minucyusza Feliksa ‚Oktavius‘. *Przegląd powszechny*, 1904, č. 82, s. 366.

<sup>11</sup> KADLEC, J. *Dějiny katolické církve I.*, s. 76.

<sup>12</sup> JANOUŠEK, J. *Víra a poznání v díle apologetů 2.-3.stol.*, s. 161.

linii křesťanského myšlení, která vykročila na cestu sblížení křesťanské a pohanské kultury. Iústinovo myšlení se zakládalo na interpretaci Krista, jako vtěleného Logu.<sup>13</sup> Myšlenka Logu byla přítomná v řecké filosofii již od Hérakleita, který jako první použil tohoto termínu k označení všeobjímajícího světového principu. Významnou roli hrál pojem logu ve stoické filosofii a zvláště v eklektických naukách Filóna Alexandrijského, který logos neztotožňuje s Bohem, ale klade jej na druhé místo po Bohu a chápe jej jako prostředníka mezi Bohem a člověkem. Filón jej nazývá „syn Boží“. Zřetelně je zde vidět jak Filónovy myšlenky předjímají základní křesťanské nauky.<sup>14</sup> Iústinos ztotožňuje tento logos s Kristem, s nímž spojuje stoickou nauku o „*λόγος σπερματικός*“ – částech božského logu, jež je lidem vrozena a umožňuje tak člověku mít podíl na božské pravdě. Proto pohanští filosofové mohli již v době před Kristem zkoumáním a úvahou na základě Logu anticipovat některé prvky křesťanského učení a hlásat pravdu.<sup>15</sup> Tedy všichni, kteří žili podle Logu, jsou křesťané, i kdyby se počítali za bezbožníky.<sup>16</sup>

Tato Iústinova úvaha o „křesťanech před Kristem“ ospravedlnila v rané apologetice možnost argumentace pohanskou filosofií ve prospěch křesťanství a postavila tak filosofy téměř na roveň starozákonních proroků. Stejnou měrou, jakou většina apologetů oceňuje přínos předkřesťanských myslitelů, však dochází v apologetické literatuře k ostrým výpadům proti pohanské morálce a zvláště proti modloslužbě.

---

<sup>13</sup> Srov. Jan 1, 1-14.

<sup>14</sup> STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*. Praha: Zvon, 1999, s. 150.

<sup>15</sup> JANOUŠEK, J. *Víra a poznání v díle apologetů 2.-3.stol.*, s. 162.

<sup>16</sup> PRUŽINSKÝ, Š. *Patrológia*, s. 399.

## 2.2 Latinská křesťanská literatura od počátků po Lactantia

Jazykem rané křesťanské apologetiky byla, podobně jako jazykem filosofie, řečtina, a to i na římské půdě.<sup>17</sup> V samotném Římě byla řečtina též jazykem první křesťanské komunity, jazykem liturgie i prvních římských křesťanských autorů.<sup>18</sup> I přesto, že se v Římě ke křesťanskému náboženství začínal hlásit větší počet osob, jejichž mateřštinou byla latina, zůstávala řečtina dlouho oficiálním jazykem římské církve.<sup>19</sup> První latinské křesťanské texty pocházejí ze severní Afriky, která byla silně latinizovaná a zaujímal v soudobém intelektuálním životě velmi významné postavení. Jedná se převážně o překlady řecky psaných textů západní proveniencie, které však již většina místních křesťanů nemohla číst v originále.<sup>20</sup> Byly to např. Klémentova *Epištola Korintským*, *Pastýř Hermův*, Eirénaiovo dílo a spisy Hippolytovy. Přesto však byl vliv řecké křesťanské literatury a východního křesťanství vůbec v těchto počátcích velmi silný. Proto mezi prvními výhonky křesťanské latiny zaujímají význačné místo překlady řeckých křesťanských textů jako např. *Didaché*, *Didaskalia* a *Církevní kánony apoštolů* či *Apoštolské konstituce*.<sup>21</sup> Ve druhé polovině 2. stol. se též v provincii Afrika objevuje nejstarší latinský překlad Bible zvaný *Vetus Afra*. V Itálii byl rozšířen od počátku 3. století jiný biblický překlad tzv. *Vetus Itala*, opírající se o vícero dřívějších latinských překladů. „Šlo o poněkud barbarské a ne vždy zcela věrné verze, redigované nejčastěji pitoreskním a syrovým jazykem lidové latiny.“<sup>22</sup> Bible proto nedokázala najít své čtenáře vně hranic křesťanských komunit. I tato nechuť a nevšímavost k biblickým textům ze strany pohanů si vyžadovala vznik specifické apologetické literatury.

<sup>17</sup> NAT, P. G. VAN DER. Zu den Voraussetzungen der christlichen lateinischen Literatur: Die Zeugnisse von Minucius Felix und Laktanz. *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, 1976, č. 23, s. 191.

<sup>18</sup> Apoštolští otcové Kléméns a Hippolytos, ale i apologeta Iústinos žili a psali své řecké spisy v Římě. O rozšíření řečtiny v římské křesťanské obci svědčí i křesťanská epigrafika (nápis v katakombách) a archeologie. (Viz např. BILCZEWSKI, J. *Archeologie křesťanská ve službách církevních dějin a věrouky*. Praha, 1898.) Latinu v úředním styku poprvé použil římský biskup Viktor (189-199), stále se latina užívá až od Cornelia (251- 253). V liturgii nahradil řečtinu latinou až Damasus I. (366-384).

<sup>19</sup> Poprvé užívá latinského jazyka v úředním styku papež Viktor I. (189-199), stále se latina užívá až od Cornelia (251- 253). V liturgii nahradil řečtinu latinou až papež Damasus I. (366-384)

<sup>20</sup> MONCEAUX, P. *Dějiny latinské křesťanské literatury*. Praha: Evangelická církev metodistická, 1997, s. 7.

<sup>21</sup> Tamtéž.

<sup>22</sup> Tamtéž, s. 4.

„Oblasti, které jsou vyznačeny oběma starými překlady bible, jsou středisky, odkud pocházejí i další překladové texty a zároveň hlavními středisky pro latinskou patristiku.“<sup>23</sup> Nejstarším původně latinským křesťanským (nebiblickým) textem jsou *Akta mučedníků scillitánských* (*Passio SS. Martyrum Scillitanorum*) vzniklá též na africké půdě někdy po r. 180.<sup>24</sup> Severní Afriku tedy můžeme právem považovat za kolébku původně latinské křesťanské literatury.<sup>25</sup> „Afrika je jedinou zemí, kde křesťanská literatura v latině skutečně existovala již před Konstatinem.“<sup>26</sup>

Ze severní Afriky pocházejí i první tvůrci latinské křesťanské prózy – Quintus Septimius Florens Tertullianus a Marcus Minucius Felix, autoři 2. stol., ale i latinští křesťanští autoři 3. stol.: Thascius Caecilius Cyprianus, Arnobius a Caecilius Firmianus Lactantius. Sama dobová situace si vynutila, že prvotní křesťanskou latinskou prózou byly apologie a polemické spisy. Vzorem a literární oporou těmto apologetům byla již zmiňovaná apologetika řecká. Tertullianus je na latinském Západě „jazykovým tvůrcem křesťanství“<sup>27</sup>, tedy tvůrcem soudobé latinské křesťanské terminologie, dávající starým pojmům nový obsah a přizpůsobující řeckou apologetiku latinskému prostředí. Minuciovo dílo je řecké apologetice po formální stránce poněkud vzdálenější a nachází svůj literární vzor v ciceronské formě dialogu přizpůsobené potřebám nového křesťanského náboženství. Latinská křesťanská literatura má svůj počátek ve dvou autorech zcela rozdílných individualit.<sup>28</sup> Zatímco Tertullianovo dílo je v jistém slova smyslu latinsky psanou „řeckou“ apologetikou, tedy jakýmsi mostem mezi řeckou a latinskou křesťanskou literaturou, je Minucius daleko více než na řecké apologetice závislý na svých latinských pohanských vzorech a je daleko více zakořeněn v tradici latinského písemnictví. Z tohoto důvodu se také někteří badatelé (Erhard, Elter) domnívali, že se nejedná ani tak o apologii křesťanství jako spíše o stoický filosofický

<sup>23</sup> KURZOVÁ, H. *Křesťanská latina*. In *Latinitatis christianae fundamenta I, II*. České Budějovice: JU PF. 2000, s. 269.

<sup>24</sup> *Akta mučedníků scillitánských* je záznam soudního procesu 12 numidských křesťanů sťatých v Kartágu 17. července 180 na příkaz prokonzula Saturnina. K latinskému originálu existuje i řecký překlad.

<sup>25</sup> Podrobně o počátcích latinské křesťanské literatury v Africe pojednává QUISPÉL, G. *African Christianity before Minucius Felix and Tertullian*. In *Actus. Studies in Honour of H. L. W. Nelson*. Utrecht: Instituut vor Klassieke Talen, 1982, s. 257-309.

<sup>26</sup> MONCEAUX, P. *Dějiny latinské křesťanské literatury*, s. 32.

<sup>27</sup> STIEBITZ, F. *Stručné dějiny římské literatury*, s. 351.

<sup>28</sup> CYTOWSKA, M. – SZELEST, H. *Literatura rzymska, okres cesarstwa, autorzy chrześcianscy*. Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN, 1994, s. 27.

dialog s určitými křesťanskými rysy.<sup>29</sup> I přes svou pohanskou formu filosofické disputace je však náplň Minuciova *Octavia* ryze křesťanská a právem je spis řazen mezi díla apologetická, ba dokonce díky svému vybroušenému stylu bývá považován za jednu z perel apologetické literatury.<sup>30</sup>

Tertullianus působí oproti Minuciovi dojem obrovské živosti a energičnosti. Jeho sugestivní apologetická díla zvl. *Apologeticum* a *Ad nationes* jsou velmi ostře a nesmiřitelně namířena proti filosofům jako nepřátelům zjevené pravdy a předchůdcům heretiků.<sup>31</sup> Tertullianus usiloval o radikální diskontinuitu mezi křesťanstvím a pohanskou filosofií.<sup>32</sup> To ovšem nic nemění na skutečnosti, že Tertullianus sám byl velmi dobře klasicky vzdělán a svých znalostí s lehkostí sobě vlastní ve svém díle využil a sám čerpá ze školy platónské, stoické i aristotelské. „I on byl přes své pohrdání klasickou tradicí až do morku kostí rétor a do služeb nového náboženství převzal metody římského advokáta.“<sup>33</sup> Zvláště se jeho pohanská erudice projevila v pojmoslovném aparátu, jenž užívá a jenž pro latinské křesťanství vytvořil.<sup>34</sup> Ostentativním odmítáním pohanských intelektuálních tradic Tertullianus ostře kontrastuje s východisky Minuciovými a posléze Lactantiovými, kteří naopak usilovali o nalezení co největšího množství paralel mezi učením filosofů a dalších pohanských literátů a křesťanskou vírou.

Mezi a Minuciem a jeho přímým pokračovatelem Lactantiem nezeje prázdná propast. Lactantius v *Divinae institutiones* zmiňuje předchozí apologety, které znal a na jejichž dílo navazuje.<sup>35</sup> Spolu se zmíněným Tertullianem a Minuciem je to ještě kartaginský biskup Cyprianus. Vedle této trojice zaujímá významné místo v latinské apologetice Arnobius, Lactantiův učitel rétoriky, kterého však překvapivě Lactantius mezi svými předchůdci neuvádí.

Thascius Caecilius Cyprianus (ca 200 – 258), jenž sebe sama chápal jako pokračovatele Tertullianova, se narodil v severoafrickém Kartágu kolem r. 210. Pocházel

<sup>29</sup> MARKO, J. In *Marka Minúcia Felixa Oktávius*. Trnava: Spol. sv. Vojtecha, 1950, s. 25.

<sup>30</sup> Tamtéž, s. 18.

<sup>31</sup> BALÍK, V. *Řecko-římská božstva v díle Lactantiově*. Praha, 1970. Diplomová práce na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze, s. 13.

<sup>32</sup> CHADWICK, H. *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, s. 1.

<sup>33</sup> DAWSON, C. *Zrození Evropy: Úvod do dějin evropské jednoty*. Praha: Vyšehrad, 1994, s. 59.

<sup>34</sup> KURZOVÁ, H. *Křesťanská latina*, s. 269.

<sup>35</sup> Lactantius, *Div. inst.* V, 1 / PL, 6, 551a-552a.

z pohanské rodiny a dosáhl velmi dobrého klasického vzdělání. Po studiích se stal advokátem a učitelem řečnictví v Kartágu. Roku 245 konvertoval ke křesťanství a přijal křest. V křesťanské obci se brzy stal respektovanou osobností a pouhé tři roky po svém obrácení se stal kartaginským biskupem. Jeho episkopát provázejí dva teologicko – disciplinární spory. Po konci Deciova pronásledování (250 – 251) to byla otázka tzv. *lapsi*, tedy odpadlíků, kteří se v době pronásledování zřekli víry a nyní usilovali o návrat do křesťanské obce. Cyprianus zastával umírněnou pozici s tím, že ti, kteří si obstarali potvrzení a pohanským bohům neobětovali, mohli být přijati po vykonání pokání zpět do církve. Ti však, kteří přímo obětovali, měli být přijati zpět až v hodině smrti. Poslední dny Cyprianova života provázel další spor, tentokrát o platnosti křtu udělovaného heretiky. V této kauze zastával Cyprianus záporné stanovisko, čímž se dostal do sporu s římskou církví a papežem Štěpánem. Cyprianus zemřel mučednickou smrtí r. 258 při Valerianově pronásledování (287 – 258), zanechav po sobě rozsáhlé dílo zejména apologetického obsahu a rozsáhlou korespondenci.<sup>36</sup>

Od Minucia a Lactantia se Cyprianus liší zejména metodou a čtenářským okruhem, což je ovšem podmíněno i službou biskupa, kterou v křesťanské obci zastával. Proto je jeho dílo určeno převážně křesťanům. Ačkoliv Lactantius velmi chválí jeho literární styl, sám využil jeho díla převážně jako zdroj biblických citací, jejichž přespřílišné užití vidí jako hlavní slabinu Cyprianova díla, které není s to oslovit širší okruh pohanského čtenářstva.<sup>37</sup> Ačkoli mnohde Cyprianus nezapře vliv svého vzoru – Tertulliana, přesto se jeho styl od Tertullianova odlišuje. Je daleko méně útočný a více pedagogický, jako biskup a vychovatel křesťanů se snažil psát stylem více jasným a srozumitelným. Rétorické figury zde mají účel čtenáře vzrušit a přesvědčit.<sup>38</sup>

Po Cyprianově smrti se latinská křesťanská literatura na několik desetiletí odmlčela, a to nejen v severní Africe, ale i v Galii a Římě. Církve v té době musely žít pokojně, protože historie o nich mlčí. V Africe se křesťanské písemnictví opět objevuje

---

<sup>36</sup> Z apologetických textů jsou to např. *Ad Donatum*, *Ad Demetrianum*, či spis pochybné autenticity *Quod idola dii non sunt*. Ze spisů teologicko – disciplinárního rázu jmenujme *De lapsis* či *De catholicae ecclesiae unitate*. Cyprianova korespondence čítá 81 dopisů.

<sup>37</sup> Lactantius, *Div. inst.*, V, 1 / PL, 6, 551b-551a.

<sup>38</sup> CYTOWSKA, M. – SZELEST, H. *Literatura rzymska*, s. 75.

na počátku Diocletianova pronásledování, tentokráte ve formě martyrologií. Do této doby také spadá tvorba Lactantiova učitele Arnobia.<sup>39</sup>

Arnobius (pol. 3. stol. – 325), opět Severoafričan, působil za Diocletiana v numidské Sicce jako učitel řečnictví. V témž městě se i kolem roku 260 narodil. Jako řečník byl poměrně nadaný a úspěšný. V mládí byl pohanem, velmi ostře vyhraněným proti křesťanství. Vlastní rozumovou reflexí a zájmem o filosofii konvertoval okolo roku 296 ke křesťanství. Aby místního biskupa přesvědčil o upřímnosti změny svého smýšlení, sepsal rozsáhlé apologetické dílo *Adversus nationes libri VII.*<sup>40</sup> Jak podotýká Monceaux, „poněkud originální způsob jak si otevřít dveře ke křtu.“<sup>41</sup> Jako čerstvý křesťan nedisponuje Arnobius hlubokou znalostí křesťanství. Proto i většinová část jeho spisu se zaměřuje na kritiku pohanství a filosofie. Křesťanské učení v jeho díle doznává značného zkreslení. Připouštěl existenci jiných bohů, lidskou duši pod vlivem platonismu chápe jako přirozeně smrtelnou, nesmrtelnost duše považuje za výsadu spravedlivých, tedy křesťanů. V pohledu na člověka a svět je velmi pesimistický, nevyjadřuje obdiv nad krásou světa a přírody.<sup>42</sup> Arnobius je dobrým znalcem pohanské filosofie. Čerpá především z Platóna a jako pesimista přejímá argumenty od skeptiků. Na rozdíl od Minucia a Lactantia však nedochází pohanská literatura u Arnobia pozitivního zhodnocení. Jeho jedinou snahou je vyvrátit jakýkoliv názor, jenž pohané mohli zastávat. Oproti němu projevuje Lactantius daleko větší smysl pro hodnotu pohanské kultury. Jeho přístup může být výsledkem širšího vzdělání a hlavně větší znalosti křesťanské víry.<sup>43</sup>

Poněkud zarážející je skutečnost, že Lactantius ve výčtu svých předchůdců svého učitele Arnobia neuvádí. Toto mlčení vedlo některé badatele k závěru, že Lactantius nemohl být Arnobiovým žákem, jinak by jej byl býval ve svém seznamu předchůdců jistě uvedl. Uvědomíme-li si, že Hieronyma, jenž jako jediný uvádí Lactantia jako žáka Arnobiova, dělí od Lactantia více jak půl století, je i tento závěr možný. Vysvětlení však může být ještě prostší. Lactantius byl Arnobiovým žákem

<sup>39</sup> MONCEAUX, P. *Dějiny latinské křesťanské literatury*, s. 42.

<sup>40</sup> Hieronymus, který je vedle Arnobia samého jediným zdrojem informací o jeho životě, nazývá spis *Adversus gentes*. (Hieronymus, *De vir. ill.* 79 / PL, 23, 687a.)

<sup>41</sup> MONCEAUX, P. *Dějiny latinské křesťanské literatury*, s. 43.

<sup>42</sup> CYTOWSKA, M. – SZELEST, H. *Literatura rzymska*, s. 82.

<sup>43</sup> SWIFT, L. J. Arnobius and Lactantius: Two Views of the Pagan Poets. *Transaction and proceedings of American Philological Assosiatio*, 1965, č. 96, s. 439.

v době, kdy oba spisovatelé byli ještě pohané a Siccu opustil ještě před Arnobiovou konverzí. Je pravděpodobné, že o ní nevěděl, jinak by ji jistě ve svém díle zmínil.<sup>44</sup> Je rovněž možné, že Arnobius jednoduše neměl na svého žáka zásadní vliv. Arnobiův pesimismus by musel být těžko přijatelný pro Lactantia, „nesmiřitelného obhájce síly lidského rozumu, vyznávajícího platonismus, stoicismus a ciceronský eklekticismus“.<sup>45</sup> Jistě však Lactantius od svého učitele přejal dobrou znalost antických autorů a smysl pro filosofické disputace.

Podstatný rozdíl v myšlení odrážející ve vztahu k pohanské kultuře mezi časově tak blízkými autory, jakými byli Arnobius a Lactantius můžeme přirovnat k rozdílu mezi Minuciem a Tertullianem. Mezi latinskými apologety 2. a 3. století tak nacházíme dva autory, kteří explicitně čerpají z pohanské vzdělanosti a pozitivně ji hodnotí. Jsou to Minucius Felix a Lactantius, kteří si proto od vzdělavců pozdějších dob vysloužili přízviska „Křesťanský Seneca“ (Minucius) a „Křesťanský Cicero“ (Lactantius).<sup>46</sup> Ačkoli ani jeden ani druhý nezasáhli bezprostředně do vývoje teologického myšlení, jsou výmluvnými zástupci dialogického pojetí křesťanského myšlení, které nezavrhne vše pohanské, ale naopak nemá strach z odvážných paralel. Tím otevřeli na Západě dveře setkání pohanského myšlení s křesťanskou vírou, které doznává svého vrcholu v teologii sv. Augustina. Jak poznamenává M. Machovec: „Je nesprávné domnění – ač časté – a vyplynulo jen z neznalosti staletého vývoje křesťanské tradice před Augustinem, jako by velikost a úloha Augustinova byla v tom, že provedl jakousi syntézu antiky a křesťanství. O tu šlo dávno před ním, vlastně už od dob biblických. I když původní rané křesťanství vzešlo ze zcela jiných kruhů, než v jakých žili nejlepší tradice antické vědy a kultury, totiž z hlubin nejprostšího lidu, zatímco filosofové zůstávali záležitostí jen skupin nejvyspělejší inteligence, jež měla pro křesťanství dlouho jen chladné opovržení a nezájem, přece se již od 2. století začala vědomě klást otázka o poměru antických filosofů k víře, tedy otázka rozumového vysvětlení smyslu

---

<sup>44</sup> DUNCAN, L. *Early African Apologists. A Note on Two African Apologists: Arnobius and Lactantius* [online]. Jackson, Mississippi: First Presbyterian Church, © 2004 [cit. 2010-01-25]. Dostupné z [http://www.fpcjackson.org/resources/church\\_history/earlyafrapolog.htm](http://www.fpcjackson.org/resources/church_history/earlyafrapolog.htm).

<sup>45</sup> BALÍK, V. *Řecko-římská božstva v díle Lactantiové*, s. 15.

<sup>46</sup> Srov. BAYLIS, H. J. *Minucius Felix and His Place Among Early Fathers of the Latin Church*. London, 1928, s. 108.



Ježíšovy zvěsti. V době Augustinově nešlo o to, zda lze či nelze obojí tradice sloučit. O tom bylo již rozhodnuto, desítky teologů již před Augustinem tu syntézu provedly.<sup>47</sup>

Pokusme se tedy v následujícím textu věnovat tomu, zda a jak k této syntéze přispěl svým dílem Lactantius.

---

<sup>47</sup> MACHOVEC, M. *Svatý Augustin*. Praha: Orbis, 1967, s. 14-15.

### 3 PŘEDPOKLADY A VÝCHODISKA LACTANTIOVA TEOLOGICKÉHO MYŠLENÍ

Jak jsme v předchozím textu nastínili, Lactantius stojí na poli starokřesťanské latinské literatury mezi těmi autory, kteří se již před Augustinem cíleně pokusili o asimilaci některých prvků pohanské kultury do křesťanského myšlení. Minucius Felix pravděpodobně jako první na latinském Západě užívá ve své křesťanské apologii nejen formy, ale i látky pohanských autorů. Lactantius o století později na tento směr navazuje a vědomě se ke svému předchůdci hlásí. Jeho dílo je však nesrovnatelně obsáhlejší a řeší i konkrétnější teologické otázky, kterých se Minuciovo dílo dotýká buď jen okrajově, nebo vůbec. Minuciův dialog *Octavius* lze proto charakterizovat jako jakousi „preapologii“, jež má za cíl osvobodit vzdělaného pohanského čtenáře od nepodložených předpokladů a přimět jej vážně se křesťanskou naukou zabývat.<sup>1</sup> V podobném duchu koncipuje Lactantius první tři knihy svého hlavního díla. Vliv názorů Minucia Felixe na Lactantiovo teologické myšlení lze pozorovat zejména ve způsobu kritiky polyteismu a pohanského kultu, v argumentech pro monoteismus a v přístupu k pohanským básníkům (a krásné literatuře vůbec) a k antickým filosofům.<sup>2</sup> Zmíněné prvky jsou zároveň předpoklady a východisky, na nichž Lactantius buduje svou apologii a o něž opírá následující výklad základů křesťanství.

---

<sup>1</sup> DOSKOČIL, O. M. Minucius Felix a jeho dialog *Octavius* jako „preapologie“ křesťanství. *Teologické studie*, 2003, č. 1, s. 40.

<sup>2</sup> DOSKOČIL, O. *Vliv raně křesťanské apologetiky Minucia Felixe na Lactantiovy teologické názory*. České Budějovice, 2003, s. 85.

### 3.1 „Ritus ejus in manu non in corde“ - Kritika polyteismu a pohanského kultu

Kritika polyteismu je logicky výchozím bodem všech raně křesťanských apologií. I Lactantius se snaží u svých předpokládaných čtenářů zničit poslední zbytky pohanského náboženství. Víru v množství bohů logicky pokládá za největší protiklad křesťanství, proto rozbor a odmítnutí polyteismu stojí na počátku jeho *Institucí* jako základní předpoklad výkladu křesťanského učení.

Klasická řecko-římská mytologie je sice v době apologetů stále ještě živá, ovšem spíše už jen jako státní kult. U vzdělaných pohanů se pod vlivem stoicismu a římského eklekticismu mění pohled na svět a kloní se spíše k filosofickému deismu. Antický svět znal velmi dobře dilema mezi Bohem víry a Bohem filosofů a po celé jeho dějiny existovalo napětí mezi bohy mýtu a mezi filosofickým poznáním o Bohu.<sup>3</sup> Těchto tendencí se apologetové snažili využít ve prospěch křesťanské víry, která nesla mnohé shodné rysy s tehdejší módní vlnou nové religiozity. „V každém z různých kultů bylo už něco, co se podobalo křesťanským představám a co bylo jen třeba modifikovat a doplnit. Lidé toužili po spáse hlavně od krutého 3. století, nazývaného věkem úzkosti, a hledali k ní různé cesty, henoteistické, panteistické a filosofické.“<sup>4</sup> Proto v kritice tradičního římského polyteismu mohli apologetové čerpat z bohatých zdrojů římské filosofické literatury. Radikálním potíráním polyteismu se před nimi systematicky zabývali zejména Cicero a Seneca. Z jejich děl, především z Ciceronova *De natura deorum*, je rovněž převzata většina kritických argumentů. Tento Ciceronův filosofický dialog patří mezi Lactantiovými literárními zdroji k nejnvlivnějším a poznamenává svým námětem, zpracováním i stylem celé jeho myšlení.<sup>5</sup>

Lactantius se snaží ve druhé knize *Institucí – De origine erroris* – podat výklad vzniku polyteismu. Svou kritiku zakládá na euhemeristické argumentaci směřující k historizaci mýtů. V euhemeristickém pojetí byli bohové dříve slavní králové a vojevůdcové, z jejichž obrazů se po jejich smrti staly kultovní předměty a lidovou úctou

---

<sup>3</sup> RATZINGER, J. *Úvod do křesťanství*. Brno: Petrov, 1991, s.

<sup>4</sup> VIDMAN, L. *Od Olympu k Panteonu*. Praha: Vyšehrad, 1997, s. 74.

<sup>5</sup> OGILVIE, R. M. *The Library of Lactantius*. Oxford: Clarendon Press, 1978, s. 66.

došlo k jejich postupnému zbožštění. Původcem tohoto racionalistického výkladu původu bohů je řecký filosof Euhemeros z Messény (4./3. stol. př. Kr.), autor spisu *Ἡερα αναγραφή*. Jeho myšlenky přenesl do Říma Quintus Ennius (239 – 169 př. Kr.) ve svém překladu Euhemérova díla, známém Římanům pod názvem *Sacra Historia* nebo též *Euhemerus*. Lactantius tento Enniův text zná a několikrát z něj cituje. Tyto citace patří mezi nemnohé fragmenty (vedle jedné citace Varronovy a jedné Augustinovy) jinak nedochovaného Enniova překladu. Euhemeros byl velmi brzy přijat křesťanskými apologety jako mocná zbraň proti pohanskému náboženství. Z Lactantiových latinských předchůdců staví na euhemeristické argumentaci Minucius Felix i Arnobius, z řeckých např. Theofilos.<sup>6</sup> Na rozdíl od alegorické exegeze stoiků, která bájná vyprávění o bozích chápe jako výklad o přírodních silách a živlech a v podstatě tak dodává přírodě božskou povahu, směřuje euhemerismus, blízký naopak epikurejcům, k radikálnější racionalizaci mýtů včetně odbožštění přírodních sil.<sup>7</sup>

S euhemeristickým pojetím souvisí také kritika antropomorfních představ o bozích, která se soustředí zejména na jejich materiální zobrazování a na úctu, která je těmto sochám a obrazům prokazována. Tento druh kritiky je vlastní nejen křesťanské apologetice, ale též stoické filosofii i hebrejskému myšlení, jak praví slova starozákonního žalmisty: „Jejich modly jsou stříbro a zlato, dílo lidských rukou. Mají ústa a nemluví, mají oči a nevidí, mají uši a neslyší, mají nosy a necítí, rukama nemohou hmatat, nohama nemohou chodit, z hrdla nevydají hlásku.“<sup>8</sup> Jde vlastně o topos židovské a křesťanské kritiky idolatrie, se kterým se setkáváme ve všech raných apologiích, avšak podobnou argumentaci nacházíme i u nekřesťanských spisovatelů, když kritizují lidové formy náboženského cítění.<sup>9</sup>

Oblíbeným tématem apologetické literatury byla kritika pohanského kultu ve srovnání s křesťanskou bohoslužbou. Stojí tak proti sobě na jedné straně hmotné obrazy bohů a hmotné oběti jim vzdávané a na druhé straně křesťanský Bůh, kterého lze uctívat nikoli hmotnými oběťmi, které nepotřebuje, nýbrž jen poctivým a čistým životem.

<sup>6</sup> Tamtéž, s. 55-56.

<sup>7</sup> „*Sed quid mirum, si aut barbari, aut imperiti homines errant? cum etiam philosophi Stoicae disciplinae in eadem sint opinione, ut omnia coelestia, quae moventur, in deorum numero habenda esse censeant.*“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 5 / PL, 6, 278a.)

<sup>8</sup> Ž 115,4-7.

<sup>9</sup> CLARKE, G. W. In *The Octavius of Marcus Minucius Felix*. Translated and annotated by G. W. Clarke. New York : Newman Press, 1974, s.296 - 297, pozn. 354.

Využit těchto kontrastů k apologetickým cílům byl vděčný, a proto s oblibou vyhledávaný, úkol.<sup>10</sup> V argumentaci proti polyteismu využil Lactantius bohatého materiálu připraveného Ciceronem, Senekou i svými apologetickými předchůdci. Obsah jeho útoků na polyteismus proto není nijak nový. Nová je systematicčnost, s níž postupuje. Nejde mu jen o to, napadat a zesměšnit jednotlivé mýty a mytologické postavy, ale ukázat na absurditu mytologie jako takové i mytologického výkladu světa a tím jednoznačně a s konečnou platností uzavřít tuto dlouhou polemiku.<sup>11</sup>

Nejdůležitějším aspektem Lactantiovy kritiky pohanského náboženství je skutečnost, že nezůstává jen u vnější stránky věci, ale míří na rozdíl od svých předchůdců daleko více k podstatě pohanského kultu. Dobře si uvědomuje, že nejpodstatnější rozdíl mezi křesťanskou vírou a pohanským kultem spočívá v tom, že křesťanství vyžaduje obrácení celého člověka, radikální změnu postojů, smýšlení i skutků, kdežto pohanské víře stačí pouhý ritualismus, symbolické opakování mýtických dějů.<sup>12</sup> Mezi náboženským životem a myšlením antického člověka neexistuje podle Lactantia žádný vztah.<sup>13</sup> Z toho Lactantius vyvozuje, že antické náboženství není pravým náboženstvím a pohanská moudrost nemůže být pravou moudrostí, protože vlastností pravého náboženství a pravé moudrosti je jejich vzájemný vztah a jednota.<sup>14</sup> Stejně hodnocení nacházíme u Ratzingera, podle nějž antické náboženství ztroskotalo na propasti mezi Bohem víry a Bohem filosofů, na rozchodu mezi rozumem a zbožností.<sup>15</sup>

---

<sup>10</sup> VYSOKÝ, Z. K. *Příspěvky k poznání pramenů spisů Tertullianových a vzájemných vztahů nejstarší apologetické literatury křesťanské*. Praha: Filosofická fakulta University Karlovy, 1937, s. 17.

<sup>11</sup> BALÍK, V. *Řecko-římská božstva v díle Lactantiové*. Praha, 1970. Diplomová práce na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze, s. 18.

<sup>12</sup> Dokladem tohoto náboženského ritualismu může být i vyžadování oběti před sochou císaře za Deciova pronásledování jako důkaz zřeknutí se křesťanské víry.

<sup>13</sup> „*Isti autem, cum ad sacrificandum veniunt, nihil intimum, nihil proprium diis suis offerunt; non integritatem mentis, non reverentiam, non timorem. Peractis itaque sacrificiis inanibus, omnem religionem in templo, et cum templo, sicut invenerant, relinquunt; nihilque secum ex ea neque afferunt, neque referunt. Inde est, quod ejusmodi religiones neque bonos facere possunt, neque firmas atque immutabiles esse.*“ (Lactantius, *Div. inst.* V, 20 / PL, 6, 616b-617a.)

<sup>14</sup> „*Illa enim religio muta est, non tantum, quia mutorum est, sed quia ritus ejus in manu et digitis est, non in corde, aut lingua, sicut nostra quae vera est. Idcirco et in sapientia religio, et in religione sapientia est. Ergo non potest segregari; quia sapere nihil aliud est, nisi Deum verum justis ac piis cultibus honorare.*“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 3 / PL, 6, 454a.)

<sup>15</sup> RATZINGER, J. *Úvod do křesťanství*, s. 80.

Rozpor mezi náboženstvím a životem chápe Lactantius jako nejzávažnější nedostatek antické doby, neboť znamená ztrátu smyslu pro náboženský život vůbec. Tím se antika provinila více, než když zrodila polyteismus a antické představy o bozích.<sup>16</sup> Přestože Lactantius věnuje zvýšenou pozornost morálním aspektům pohanského kultu, zůstává i jeho kritika polyteismu jen jistou variantou argumentů dřívějších křesťanských apologetů.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> BALÍK, V. *Řecko-římská božstva v díle Lactantiově*. Praha, 1970, s. 20.

<sup>17</sup> CASEY, S. Lactantius' Reaction to Pagan Philosophy. *Classica et Mediaevalia*, 1980, č. 32, s. 204.

### 3.2 „Vera sunt ergo quae loquuntur poetae“ - Lactantius a antická poezie

Kritika pohanského kultu však zároveň otevírá otázku po vztahu křesťanství k antické poezii, která v klasické kultuře svým způsobem reprezentovala teologickou literaturu, „neboť Řekové neměli žádné základní náboženské spisy, žádnou kastu kněží ani svaté knihy. Jejich teologii formulovali básníci.“<sup>18</sup> I Lactantius hovoří o nejstarších řeckých básnících jako o teozích.<sup>19</sup> To platí především pro Homéra, jenž dal náboženským představám Řeků konkrétní podobu. Proto o klasickém řeckém náboženství můžeme hovořit jako o homérském náboženství.<sup>20</sup> Otázka, do jaké míry mají básníci pravdu, proto zaujímá ve vztahu křesťanských apologetů k pohanské kultuře nepřehlédnutelné místo. Nebyli to ovšem jen křesťanští myslitelé, kteří se takto tázali. Již v 6. stol. př. Kr. dochází v řeckém myšlenkovém světě k proměně, kdy mytologická interpretace světa je nahrazována interpretací filosofickou. S rozkvětem filosofie se prosazuje i nový, alegorický výklad homérských mýtů. Tato alegorizace, mající počátek u předsokratiků,<sup>21</sup> nalézá ohlasu především ve stoicismu. „Stoičtí filosofové berou na milost i lidové náboženství s jeho polyteismem, který je tak pohoršlivý nejen pro Židy a křesťany, ale i pro filosofické myšlení. Činí tak pomocí „alegorické exegeze“. Alegorie vlastně znamená „řeč o něčem jiném“. Když starořecký básník, třeba Homér, mluví o bojích, zradách a podvodech mezi řeckými bohy, vyloží to stoický mudrc jako „řeč o něčem jiném“, totiž jako symbolickou výpověď třeba o povaze přírodních živlů.“<sup>22</sup> Toto pojetí nachází živnou půdu i v patristické literatuře<sup>23</sup>, kdy na latinském Západě „zanikající pohanství přeneslo alegorický výklad i na Vergilia.“<sup>24</sup> Setkáváme se s představou, že básnická mluva obsahuje skutečnosti obecně

<sup>18</sup> CURTIUS, E. R. *Evropská literatura a latinský středověk*. Praha: Triáda, 1998, s. 224.

<sup>19</sup> „...vetustissimi Graeciae scriptores, quos illi θεολόγους nuncupant...“ (Lactantius, *De ira*. 11 / PL, 7, 111b.)

<sup>20</sup> VIDMAN, L. *Od Olympu k Panteonu*, s. 21.

<sup>21</sup> Např. Theogentés z Régia a Xenofanés podávají alegorický výklad homérských bohů jako zosobněných živlů.

<sup>22</sup> KRATOCHVÍL, Z. *Studie o křesťanství a řecké filosofii*. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994, s. 52-53.

<sup>23</sup> Alegorické pojetí převzali od Filóna Alexandrijského jako základ své hermeneutiky Kléméns Alexandrijský a zejména Órigenés. Srov.: PUTNA, M. C. *Órigenés z Alexandrie*. Praha: Torst, 2001, s. 111 n.

<sup>24</sup> CURTIUS, E. R. *Evropská literatura a latinský středověk*, s. 224.

platné a pravdivé, jež jsou zašifrovány poetickými obrazy. Tím se dostává básnictví do blízkosti filosofie. E. R. Curtius uvádí Senekův výrok: „Mnozí básníci říkají věci, které řekli nebo měli říkat i filosofové.“<sup>25</sup>

Křesťanská apologetika vycházela z paralel mezi pohanskou poezií a Starým zákonem, jež převzala z myšlení helenizovaného židovstva. Ke slovu se tu opět hlásí představa o „krádeži Řeků“: Židovsko-křesťanská apologetika a v návaznosti na ni alexandrijská katechetická škola učily, že Starý zákon je starší než spisy helénských básníků a mudrců, kteří Starý zákon znali a učili se z něho (tzv. „důkaz stářím“).<sup>26</sup> Výklad o křesťanské pravdě zjevené proroky, ale časem překroucené a znásilněné v ústech pohanských básníků a filosofů, patří mezi témata, která jsou do jisté míry obecným majetkem řecké apologetické literatury a apologetové dovedli obratně využít tohoto „důkazu“ ve prospěch své věci.<sup>27</sup> Z této argumentace, původně vlastní židovské apologetice, taktéž hojně těžili Iústínos, Tatiános a Teofililos z Antiochie, ale i ostatní řečtí apologetové, přičemž jej vztahovali nejen na poezii, ale i na filosofii. Tato teorie byla navíc podporována zcela ahistorickou představou, že se Platón setkal v Egyptě s Jeremiášem, a že četl Septuagintu.<sup>28</sup>

První, kdo na latinském Západě užil veršů pohanského básníka jako dokladu pravdivosti křesťanské víry, byl Minucius Felix v 19. kapitole svého *Octavia*, kde se nejprve v obecné rovině dovolává básníků dosvědčujících pravdivost víry v Boží jedinstvo a pak jmenuje přímo Vergilia: „*Quid Mantuanus Maro? Nonne apertius, proximius, verius?*“<sup>29</sup> Poprvé tu v latinské křesťanské literatuře zaznívá topos o prorocství básníků, či přímo o „proroku Vergiliovi“. Prvně je zde Vergilius uveden

<sup>25</sup> CURTIUS, E. R. *Evropská literatura a latinský středověk*, s. 227.

<sup>26</sup> Tamtéž, s. 239. Pro „důkaz stářím“ viz rovněž s. 480, 481 (pozn. 2), 589n.

<sup>27</sup> VYSOKÝ, Z. K. *Příspěvky k poznání pramenů spisů Tertullianových*, s. 8.

<sup>28</sup> CLARKE, G. W. In *The Octavius of Marcus Minucius Felix*, s. 14 -15.

<sup>29</sup> Minucius Felix, *Octavius* 19 / PL 3, 292a-b. Autor dále navazuje citacemi z Vergilia: „*Principio, ait, coelum et terras, et caetera mundi membra spiritus intus alit, et infusa mens agitat. Inde hominum pecudumque genus et quidquid aliud animalium. Idem alio loco, mentem istam et spiritum, Deum nominat*“ *haec enim vera [impr. verba] sunt: Deum namque ire per omnes - Terrasque tractusque maris coelumque profundum - Unde hominum genus et pecudes, unde imber et igne*“ (Srov.: Vergilius. *Aen.* 6, 724-9, z *Georg.* 4, 221 a z *Aen.* 1, 743.)



přímo jako svědek pravdivosti křesťanské víry, což je zřejmě počátek pozdějšího křesťanského „přivlastnění si“ Vergilia.<sup>30</sup>

V podobném duchu se pohanské literatuře dostává pozitivního zhodnocení i u Lactantia. Pramenem pro jeho polemiku s pohanstvím jsou pohanští básníci a filosofové, s nimiž je velmi dobře obeznámen díky svému vzdělání a své profesní dráze.<sup>31</sup> Svědectví básníků pro něj však nemá jen váhu pragmatického argumentu pro ty, kteří jiný důkaz pravdy neberou v potaz. Nelze zapomínat, že Lactantius sám je klasikem, proto se svědectví básníků věnuje velmi pečlivě a je vidět, že jim věří a nepovažuje je narozdíl od Tertulliana či svého učitele Arnobia za lháře. Pravdu u básníků ovšem nechápe jako přímé zobrazení reality, ale jako její přetvoření do světa básnických obrazů, zároveň tak odmítá, že by básnické pojetí bylo možno jednoduše ztotožňovat se lží. Doslova praví: „*Vera sunt ergo quae loquuntur poetae, sed obtentu aliquo specieque velata.*“<sup>32</sup> Snímá tak z básníků obvinění z úmyslného oklamávání a rouhání a jejich úlohu ve formulaci mýtů považuje za legitimní,<sup>33</sup> neboť básníci svým poetickým ztvárněním přenášeli skutečné děje do říše fantazie a tyto výmysly posléze došly víry. Výslovně proto Lactantius hovoří o básnické licenci („*licentia poetica*“) a básnickém úkolu („*officium poetae*“):<sup>34</sup> „*Non enim obtrectantes illa dicebant, sed ornare cupientes. Hinc homines decipiuntur... Nesciunt enim, qui sit poeticae licentiae modus; quousque progredi fingendo liceat: cum officium poetae sit in eo, ut ea, quae gesta sunt vere, in alias species obliquis figurationibus cum decore aliquo conversa traducat.*“<sup>35</sup> Ke slovu tak opět přichází euhemeristický výklad mýtů. Lidé nechápou, že básníci mluví o skutečných bozích, nýbrž o hrdinech minulosti a jejich činech tak, aby je vyzdvihli a ocenili, užívající poetických obrazů, jimiž jim dávají božskou aureolu.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> BUCHHEIT, V. Vergil als Zeuge der natürlichen Gotteserkenntnis bei Minucius Felix und Lactanz. *Rheinisches Museum für Philologie*, 1996, č. 139, s. 254.

<sup>31</sup> SWIFT, L. J. Arnobius and Lactantius: Two Views of the Pagan Poets. *Transaction and proceedings of American Philological Assosiatio*, 1965, č. 96, s. 500.

<sup>32</sup> Lactantius, *Div. inst.* I, 11 / PL, 6, 175a.

<sup>33</sup> SWIFT, L. J. Arnobius and Lactantius: Two Views of the Pagan Poets, s. 446.

<sup>34</sup> CURTIUS, E. R. *Evropská literatura a latinský středověk*, s. 489, pozn. 26.

<sup>35</sup> Lactantius, *Div. inst.* I, 11 / PL, 6, 171b.

<sup>36</sup> „*Illi enim de hominibus loquebantur; sed ut eos ornarent, quorum memoriam laudibus celebrabant, deos esse dixerunt. Itaque illa potius ficta sunt, quae tamquam de diis, non illa quae tamquam de hominibus locuti sunt.*“ (Lactantius, *Div. inst.* I, 11 / PL, 6, 170a.)

Lactantius, pochopitelně, stejně jako jiní apologetové, vystupuje proti zjevným nesmyslům a nemorálnostem obsaženým v pohanských mýtech a v náboženských obřadech. Ovšem obsah mýtů a jejich básnické podání jsou pro Lactantia dvě rozdílné věci. Odmítnutí jednoho nenese nutnost zavržení druhého. Racionální euhemeristický výklad tak nemusí nezbytně zahrnovat odmítnutí pohanské literární tradice.<sup>37</sup> Argumentem, proč je třeba hledat zrnka pravdy i v dílech básníků, je pro Lactantia především to, že poezie je starší než filosofie a je tak blíže době, kdy byl ctěn jediný pravý Bůh.<sup>38</sup> Přední místo zde zaujímá opět Vergilius, o němž Lactantius praví: „*Nostrorum primus Maro non longe fuit a veritate.*“<sup>39</sup>

Postoj k pohanským básníkům jako svědkům pravdivosti křesťanské víry shrnuje Lactantius výstižně v *Epitome*: „*Denique, ut taceam de prophetis unius Dei praedicatoribus, poetae quoque, et philosophi, et vates testimonium singulari Deo perhibent. Orpheus principalem Deum dicit, qui coelum solemque cum caeteris astris, qui terram, qui maria condiderit. Item noster Maro summum Deum modo spiritum, modo mentem nuncupat, eamque velut membris infusam totius mundi corpus agitare; item Deum per profunda coeli, per tractus maris terrarumque discurrere, atque ab eo universas animantes trahere vitam. Ne Ovidius quidem ignoravit a Deo instructum esse mundum, quem interdum opificem rerum, interdum mundi fabricatorem vocat.*“<sup>40</sup>

U Lactantia jsou pohanští básníci chápáni jako rovnocenné svědectví nejen vedle filosofů, ale též vedle starozákonních proroků, o nichž mluví jako o plných Ducha Božího („*unius dei spiritu pleni*“).<sup>41</sup> Chápe je sice jako svědectví lidská, v nichž se však odráží, podobně jako v učení filosofů, odlesk Boží pravdy a mohou tak dokazovat pravdivost starozákonních proroctví, která by jinak pohané nebrali vážně.

Vedle poezie doznává v Lactantiově díle pozitivního zhodnocení rétorika a spolu s ní i krása jazyka jako taková. Lactantius uznává, že výmluvnost může být nejen nástrojem ctnosti, ale i vychytralosti, a že tedy je možné pravdu dokazovat i bez

<sup>37</sup> SWIFT, L. J. Arnobius and Lactantius: Two Views of the Pagan Poets, s. 446–447.

<sup>38</sup> „*Nunc reddenda est de justitia proposita disputatio: quae aut ipsa est summa virtus, aut fons est ipsa virtutis; quam non modo philosophi quaesierunt, sed poetae quoque, qui et priores multo fuerunt, et ante natum philosophiae nomen pro sapientibus habebantur.*“ (Lactantius, *Div. inst.* V, 5 / PL, 6, 564a.)

<sup>39</sup> Lactantius, *Div. inst.* I, 5 / PL, 6, 132a.

<sup>40</sup> Lactantius *Epit.* 3 / PL, 6, 1021a-b.

<sup>41</sup> Lactantius, *Div. inst.* I, 3 / PL, 6, 127a.

výřečnosti. Zároveň však praví, že pravda a krása se nevyklučují a pravda může ještě o to více vyjít najevo v krásně pronesené řeči. Lactantius věří, že obrana křesťanství podepřená krásou slova přinese větší užitek a bude mít většího ohlasu u těch, k nimž mluví, tedy u literárně vzdělaného čtenářstva.<sup>42</sup> Dlužno ještě podotknout, že v ciceronské řeči, jíž Lactantius užívá, není onou výřečností myšlena jen rétorika v úzkém smyslu slova, ale i výřečnost psaná, tedy umělecká próza.<sup>43</sup> Vysoká literární úroveň měla v Lactantiově čtenářské obci nemalý vliv. Autor si je proto dobře vědom toho, jak málo může oslovit jednoduchý až hrubý jazyk Bible jeho vzdělané současníky. Proto se obrací k těm autoritám, jejichž argumenty mají onu průbojnou sílu výřečnosti, uhlazené a květnaté mluvy.

---

<sup>42</sup> „*Multum tamen nobis exercitatio illa fictarum litium contulit, ut nunc majore copia et facultate dicendi causam veritatis peroremus: quae licet possit sine eloquentia defendi, ut est a multis saepe defensa; tamen claritate ac nitore sermonis illustranda, et quodammodo disserenda est, ut potentius in animos influat et vi sua instructa, et luce orationis ornata.*“ (Lactantius, *Div. inst.* I, praef. / PL, 6, 114b-115a.)

<sup>43</sup> STEVENSON, J. Aspects of the Relations between Lactantius and the Classics. In *Studia Patristica* 4. Oxford, 1959, s. 497.

### 3.3 „Ad divina testimonia transeamus“ - Sibylly a hermetická literatura v Lactantiově apologii

V souvislosti s oceněním pohanské poezie a rétoriky nelze nezmínit literaturu, která je pro Lactantia obzvláště ceněným dokladem pravdivosti křesťanské víry, a to Sibyllské věštby a hermetické spisy. Lactantius prezentuje výklad římského učence Varrona<sup>44</sup>, že Sibylla je „ta, která zvěstuje boží záměr“. Varronův výklad je založen na údajně aiolské výslovnosti slova θεοβούλη.<sup>45</sup> Původně se zřejmě jednalo o historickou postavu, o které se zmiňuje již předsókratovský filosof Hérakleitos z Efesu (cca 550-480 př. Kr.) Postupně se jejich počet rozrostl na deset,<sup>46</sup> ve středověku na dvanáct, aby jejich počet odpovídal dvanácti apoštolů. Podle bájí to byly dlouhověké ženy, jež v extatickém stavu zjevovaly vůli bohů a předpovídaly budoucnost. Ve vztahu k nim se setkáváme už ve starém Řecku s dvojitým přístupem. Například dramatik Aristofanés (cca 445-385 př. Kr.) se jim vysmívá jako falešným proroctvím, oproti tomu Platón věří, že Sibylla může díky bohu správně předpovědět budoucnost. Na Východě dosáhla největšího ohlasu Sibylla Erythrejská, na Západě Sibylla Kúmská. Původní svitky Sibyllských věštěb vzaly za své při požáru Jovo chrámu r. 83 po Kr. Dnes existuje sbírka Sibyliných věštěb pozdějšího data (vznikaly od 2. stol. př. Kr. až téměř do 7. stol. po Kr.) o 14 knihách, z toho knihy 9. a 10. se ztratily. Knihy 3. – 5. pocházejí z prostředí helénistického židovstva, knihy 1. – 2. a 6. – 8. jsou křesťanské provenience. Knihy 11. – 14. jsou převážně pozdějšího židovského původu. Na rozdíl od původních věštěb, které měly formu krátkých orákul, jsou dochované židovské a křesťanské knihy psány jako souvislá epická poezie. Takto koncipovaná sbírka obracející se k pohanům ve snaze je přesvědčit o správnosti jediného monoteistického náboženství nalézá oblibu u křesťanských apologetů Iústina, Theofila Antiochijského a především u Lactantia.<sup>47</sup> Pro Lactantia spočívá zvláštní hodnota Sibyllských proroctví v tom, že plně věří v jejich

<sup>44</sup> M. Terrentius Varro (116-27 př. Kr.), neplodnější římský spisovatel a nejvýznamnější vědec, autor asi 75 spisů. Křesťanští autoři jej užívali jako autoritu v otázkách pohanského náboženství a filosofie.

<sup>45</sup> Lactantius, *Div. inst.* I, 6 / PL, 6, 141a.

<sup>46</sup> Varronův seznam Sibyll předkládá Lactantius v *Div. inst.* I, 6.

<sup>47</sup> DUS, J. In *Proroctví a apokalypsy: Novozákonní apokryfy III*. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 351-354, 357; POKORNÝ, P. Sibylliny věštby. In SOUŠEK, Z. (ed.) *Knihy tajemství a moudrosti*. Praha: Vyšehrad, 1995, s. 290-295.

autenticitu a považuje je za svědectví samotných pohanských bohů, a proto je užívá jako zbraň nejtěžšího kalibru proti nim samým.<sup>48</sup> Lactantius ví o tom, že křesťané byli obviňováni z podvržení těchto textů a argumentuje pro jejich autenticitu za pomoci Cicerona a Varrona, přičemž to, co o staré sbírce Sibylliných věštek vypovídají tito autoři, vztahuje na texty, které měl k dispozici on.<sup>49</sup> V *Divinae institutiones* cituje ze Sibyll 57 krát, přičemž 37 krát ve IV. a VII. knize, kde se zaměřuje na otázky christologie a eschatologie.<sup>50</sup> Citace Sibyllských proroctví zde podtrhuje nebo alternuje svědectví starozákonních proroků a další biblická místa: „*Esse autem summi Dei Filium, qui sit potestate maxima praeditus, non tantum congruentes in unum voces Prophetarum, sed etiam Trismegisti praedicatio, et Sibyllarum vaticinia demonstrant.*“<sup>51</sup> Proroctví a věštby Lactantius považuje za hodnověrnější než básníky a filosofy. Básníci jsou sice věrohodní pro své stáří, ale obsahují příliš mnoho výmyslů a filosofové se zase mohou mýlit. Proroctví a věštby však pocházejí přímo od Boha.<sup>52</sup>

Ve výše uvedené citaci jsou vedle starozákonních proroků a Sibyll uvedena ještě proroctví Herma Trismegista. Řecké Ἑρμῆς Τρισμέγιστος, tedy Hermés Tříkrát veliký, bývá do latiny překládáno jako Mercurius Termaximus. Pod jménem řeckého boha Herma ztotožněného v helénistické době s egyptským Thovtem, někdy též s biblickým Henochem, se dochovaly řecky psané tzv. hermetické spisy tajných nauk, které silně ovlivnily i novoplatoniky. Hermetická literatura původně obsahovala zejména pojednání o astrologii a okultních vědách, mezi léty 100 – 300 po Kr. se do rámce hermetické literatury dostala i filosofická pojednání. Tyto texty jsou obsaženy v souboru zvaném *Corpus Hermeticum*. Tyto spisy vznikaly zřejmě v Alexandrii, neboť

<sup>48</sup> „*Sed cum defendamus causam veritatis apud eos, qui aberrantes a veritate falsis religionibus serviunt, quod genus probationis adversus eos magis adhibere debemus, quam ut eos deorum suorum testimoniis revincamus?*“ (Lactantius, *Div. inst.* I, 6 / PL, 6, 148a.)

<sup>49</sup> „*His testimoniis quidam revicti, solent eo confugere, ut aiant non esse illa carmina Sibyllina, sed a nostris ficta atque composita. Quod profecto non putabit qui Ciceronem Varronemque legerit, aliosque veteres, qui Erythraeam Sibyllam caeterasque commemorant: quarum ex libris ista exempla proferimus: qui auctores ante obierunt quam Christus secundum carnem nasceretur.*“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 15 / PL, 6, 495a.)

<sup>50</sup> BOWEN, A. – GARNSEY, P. In: Lactantius, *Divine Institutes*, s. 18.

<sup>51</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 6 / PL, 6, 461a.

<sup>52</sup> SCOTT, J. M. *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008, s. 84.

vykazují analogie s dobovou středoplatónskou filosofií a gnózi a odrážejí židovsko-egyptský synkretismus.<sup>53</sup>

Mezi raně křesťanskými autory již Kléméns Alexandrijský pojímá hermetismus jako vhodnou křesťanskou propedeutiku, na jejímž základě lze křesťanskou pravdu přiblížit prostému lidu ve formě, která je mu přiměřená. Kléméns svou hermeneutikou otevřel hermetismus pro křesťanství, Lactantius tento rámec naplnil obsahem.<sup>54</sup> Lactantius ze souboru hermetických textů čerpá poměrně hojně a často je řecky cituje. Herma Trismegista považuje za člověka, který žil v Egyptě ve velmi dávných dobách a měl plné poznání všech věcí. Napsal značný počet knih pojednávajících o poznání božských věcí, ve kterých hlásá majestát jediného Boha, kterého nazývá ve shodě s křesťany Pánem a Otcem. V hodnocení Herma Trismegista je Lactantius nejednoznačný. Na jedné straně jej řadí spolu se Sibyllami k božským svědectvím („*divina testimonia*“) na straně druhé Herma označuje za člověka, který byl „*ex hominibus in deos relatus*“. Pro domnělé stáří hermetických spisů však tato svědectví považuje za „*simile divino*“. <sup>55</sup> Opět se tu objevuje argument stářím potvrzený v *De ira Dei*, kde Trismegistovi přikládá zvláštní váhu proto, že jej považuje za staršího, než Platón, Pýthagorás, dokonce i legendárních sedm mudrců.<sup>56</sup> Lactantius považuje Herma Trismegista spolu se Sibyllami za jednoho z nejdůležitějších věštců a proroků mezi pohany svědčících o příchodu Krista a o Kristu jako Božím Synu a Slovu.<sup>57</sup> Lactantius nikde nehovoří proti němu, naopak je pro něj vždy tím nejmoudřejším a nejstarobylejším autorem spisů, jejichž smysl je ve shodě s křesťanstvím a vystupuje u něj vždy jako ctihodná autorita ve věci božských pravd.<sup>58</sup> Lactantius slepě věří

<sup>53</sup> ZVELEBIL, M. *Augustinova recepce pojednání Asclepius*. Praha, 2000. [online]. [cit. 2010-15-01]. Dostupné z <<http://fysis.cz/hnauky/CH/Miroslav%20RecepceAA.htm>>.

<sup>54</sup> EBELING, F. *Tajemství Herma Trismegista: Dějiny hermetismu*. Praha: Malvern, 2009, s. 62.

<sup>55</sup> Lactantius, *Div. inst.* I, 6 / PL, 6, 139a-140a.

<sup>56</sup> Lactantius, *De ira* 11 / PL, 7, 112b.

<sup>57</sup> Na mozaikové podlaze katedrály v Sieně je zobrazen Hermés Trismegistos opírající se rukou o nápis hovořící o Božím Synu. Jedná se o tutéž citaci, kterou uvádí Lactantius v *Div. inst.* IV, 6. Po jeho boku stojí dvě Sibylly držící v rukou proroctví o příchodu křesťanství a za nimi další, každá se svým proroctvím. Je zřejmé, že zde jako u Lactantia vystupuje Hermés spolu se Sibyllami jako velký pohanský zvěstovatel křesťanství. I zde je podržena Hermova starobylost nápisem „*Hermes Mercurius Contemporaneus Moyse*.“ (YATESOVÁ, F. *Giodano Bruno a hermetická tradice*. Praha: Vyšehrad, 2009, s. 52.)

<sup>58</sup> YATESOVÁ, F. *Giodano Bruno a hermetická tradice*, s. 21. Yatesová konstatuje, že z tohoto důvodu byl Lactantius oblíbeným církevním otcem renesančních mágů, kteří chtěli zůstat křesťany, na rozdíl od Augustina, jenž je v hodnocení Herma výrazně zdrženlivější.

v autenticitu hermetických textů a považuje je za prorocká svědectví paralelní k biblickým. To co Hermés říká o Bohu, lidské přirozenosti, démonech, zániku a znovuoobnovení světa, je v souladu s jeho vírou a rád jej přijímá jako mocného spojence.<sup>59</sup> „Nalézání společných rysů hermetismu a křesťanství u některých církevních otců v dalších dějinách recepce hermetismu prokázalo svou důležitost, přičemž témata, která určovala i pozdější diskusi, jsou už obsahově naznačena u Lactantia.“<sup>60</sup> V jeho pojetí je hermetismus „jako jakýsi předzpěv křesťanství“.<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> OGILVIE, R. M. *The Library of Lactantius*, s. 36.

<sup>60</sup> EBELING, F. *Tajemství Herma Trismegista: Dějiny hermetismu*, s. 63.

<sup>61</sup> Tamtéž.

### 3.4 „Attigisse veritatem ac pene tenuisse...“ - Lactantius a antická filosofie

Lactantiovy texty určené pro vzdělaného pohanského čtenáře se nemohly vyhnout důkazům pravdivosti křesťanského učení za použití „zbraní“ pohanské filosofie, aby je přesvědčil, že křesťanství jako myšlenkový systém je intelektuálně přijatelné a uspokojujivé.<sup>62</sup> Ve vztahu k pohanské filosofii nacházíme na počátku latinské apologetiky dva radikálně odlišné přístupy.<sup>63</sup> Na straně jedné stojí Tertullianus, který „je vyhraněným nepřítelem filosofie, vědy a všeho řeckého“<sup>64</sup>, na straně druhé Minucius Felix, který jako první na latinském Západě vyslovil tezi o „křesťanskosti“ pohanských filosofů. Minucius se domnívá, že všichni filosofové více či méně tušili, že se za skutečností světa skrývá stvořitelství čin jediného Boha, ať již jej nazývali Rozumem, Přírodou, Prozřetelností, Principem, Inteligencí apod. Jeho argumentace pohanskými filosofy vrcholí odvážným tvrzením: „*aut nunc Christianos philosophos esse, aut philosophos fuisse jam tunc Christianos.*“<sup>65</sup> Myšlenku „křesťanskosti“ pohanských filosofů rozpracoval v řecké apologetice zvláště sv. Iústínos ve svém učení o λογος σπερματικός, díky němuž i nekřesťanští myslitelé a spisovatelé mohou „neurčitě zahlédnout Pravdu, ovšem jen v zárodkovém stavu, nikoli v rozvinutosti a plnosti.“<sup>66</sup> Blížkost řeckého filosofického myšlení křesťanskému učení nebyla zdůvodňována pouze teorií odvěkého působení Logu na lidskou duši, ale též názorem, že řečtí myslitelé čerpali ze starozákonních spisů („důkaz stářím“). Tak Iosephus Flavius podal ve svém spise proti Apiónovi důkaz, že řečtí filosofové jsou závislí na Mojžíšovi a podle Iústína pochází Platónova kosmologie z Genese.<sup>67</sup>

Lactantius zastává ve vztahu k filosofii střední pozici mezi Minuciovou otevřeností a Tertullianovou uzavřeností. Užívá filosofii chce-li podpořit své důvody,

<sup>62</sup> „*Veniamus ad auctores; et eos ipsos ad veri probationem testes citemus, quibus contra nos uti solent, poetas dico ac philosophos.*“ (Lactantius, *Div. inst.* I, 5 / PL, 6, 129a.)

<sup>63</sup> Podobně i v řecké apologetice stojí na jedné straně Iústínos, který ve snaze po usmíření křesťanství s filosofií označil křesťanství za božskou filosofii (*Apol.* II, 12, 5), jiní, zejména Tatiános a Theofilos z Antiochie vnímali filosofii s nepřátelstvím.

<sup>64</sup> KRATOCHVÍL, Z. *Mýtus, filosofie, věda I: Antická filosofie*. Praha: SPN, 1991, s. 179.

<sup>65</sup> Minucius Felix, *Oct.* 20 / PL 3, 298a.

<sup>66</sup> BALABÁN, M. *Hebrejské člověkosloví*. Praha: Hermann & synové, 1996, s. 20.

<sup>67</sup> CURTIUS, E. R. *Evropská literatura a latinský středověk*, s. 480-481. Srov.: *Iúst. Apol.* I, 59-60.



ale zároveň odmítá její nároky na plné poznání pravdy a podkopává tím její úspěchy.<sup>68</sup> Narozdíl od Minucia, který se snaží v dílech filosofů hledat shodné prvky s křesťanskými, poukazuje Lactantius především na rozpory v jejich názorech.<sup>69</sup> Často vytrhává teze svých protivníků z kontextu, aby doložil jejich vzájemné neshody. Tak se například v tvrzení, že svět má počátek, dovolává Platóna a Epikúra proti Aristotelovi a naopak v názoru, že svět má svůj konec, využívá Epikúra proti Aristotelovi a Platónovi.<sup>70</sup> Ačkoliv obecně uznává, že je možné v naukách filosofů hledat pravdu a ve svém raném díle *De opificio Dei* dokonce označuje křesťanství výrazem „*vera philosophia*“<sup>71</sup>, celou třetí knihu *Institucí* věnuje kritice pohanské filosofie, kterou již v názvu knihy nazývá „*falsa sapientia*“. Svůj ambivalentní postoj k filosofii předjímá hned na počátku první knihy *Divinarum institutionum*, kde praví, že nejschopnější z filosofů měli pravdu na dosah a téměř jí uchopili, ale neuvědomovali si, že pravda je tajemství mimo dosah lidského chápání a člověku je přístupná pouze skrze zjevení.<sup>72</sup> Ačkoli bez Božího zjevení nemůže člověk pouze vlastním rozumem obsáhnout pravdu, je tato částečně v dílech filosofů přítomná.<sup>73</sup> Díky těmto částech pravdy však může pohanská filosofie dle úsudku Lactantiova i úsudku dalších apologetů sloužit jako *preparatio evangelica*, jakási přípravná půda pro přijetí křesťanské zvěsti.<sup>74</sup>

Lactantius vytýká filosofům, že spolu se správnou kritikou pohanského kultu, neznajíce pravé náboženství, dopustili se fatálního omylu tím, že oddělili moudrost (*sapientia*) od náboženství (*religio*), a tak buď formálně vyznávali náboženství, o němž

<sup>68</sup> BOWEN, A. – GARNSEY, P. In: Lactantius, *Divine Institutes*, s. 22.

<sup>69</sup> „*In tanta diversitate, quem sequimur? cui credimus? Par est in omnibus auctoritas. Si eligere possumus quod est melius, jam non est philosophia nobis necessaria, quia sapientes jam sumus, qui de sapientium sententiis judicemus...*“ (Lactantius, *Div. inst.* III, 7 / PL, 6, 364a-365a.) Srov.: Lactantius, *Div. inst.* III, 15 / PL, 6, 391a.

<sup>70</sup> CASEY, S. Lactantius' Reaction to Pagan Philosophy. *Classica*, s. 206.

<sup>71</sup> Lactantius, *De opif.* 20 / PL, 7, 76a.

<sup>72</sup> „*Sed neque adepti sunt id quod volebant: et operam simul atque industriam perdiderunt; quia veritas, id est arcanum summi Dei, qui fecit omnia, ingenio ac propriis non potest sensibus comprehendi... Quod quia fieri non potuit, ut homini per seipsum ratio divina innotesceret, non est passus hominem Deus lumen sapientiae requirentem diutius errare, ac sine ullo laboris effectu vagari per tenebras inextricabiles; aperuit oculos ejus aliquando, et notionem veritatis munus suum fecit.*“ (Lactantius, *Div. inst.* I, 1 / PL, 6, 113a-b.)

<sup>73</sup> „*Nunc satis est demonstrare, summo ingenio viros attigisse veritatem, ac pene tenuisse...*“ (Lactantius, *Div. inst.* I, 5 / PL, 6, 137a.)

<sup>74</sup> CASEY, S. Lactantius' Reaction to Pagan Philosophy, s. 208.

věděli, že je falešné, nebo zavrhli náboženství jako takové.<sup>75</sup> Lactantiovým cílem a v podstatě klíčovou myšlenkou celého díla *Divinae institutiones* je naopak dokázat, že pravé náboženství je ve shodě s pravou moudrostí a tyto dva pojmy jsou od sebe neoddělitelné.<sup>76</sup> Jakkoli je člověk schopen hledat moudrost, nemůže pravé moudrosti dosáhnout jen vlastními silami. Může k ní dospět jen působením Boží milosti, zejména díky Kristu, který přišel na svět, aby lidem tuto moudrost zprostředkoval. Pravé náboženství je pak jediné to, které poskytuje věřícím intelektuální a duchovní přístup ke svému Stvořiteli, a nikoli jen pouhé oběti a rituály, jako je tomu v případě kultu bohů. Moudrost a zbožnost jsou spolu v jednotě tam, kde je uctíván pravý Bůh. Úlohou moudrosti je rozumět, úlohou náboženství je projevat poctu, a to v tomto pořadí, protože poznání Boha je první krok, který je následován pravou zbožností.<sup>77</sup> Ta souvisí se spravedlností (*iustitia*), která dává Bohu co mu náleží, což jest ctít jej, a člověku co patří jemu, tedy chovat se poctivě a lidsky. Proto Lactantius ztotožňuje spravedlivého člověka s ctitelem pravého Boha: „*Justos autem, id est cultores Dei...*“<sup>78</sup> Na otázku, co je smyslem lidského života odpovídá: Ctít Boha, který nás stvořil a jemu sloužit. Sloužit Bohu pak znamená pěstovat spravedlnost skrze konání dobrých skutků.<sup>79</sup>

Lactantius míní, že jediným smyslem filosofie musí být poukázat, jaký je konečný smysl a cíl jeho života, v čem spočívá štěstí a ctnost. Měla by sloužit člověku jako průvodce ve snaze po vlastním sebezdokonalení a lepším životě. Morální filosofii proto považuje ze jedinou oblast filosofie, která má hodnotu díky svému praktickému dopadu na lidský život.<sup>80</sup> V tomto směru však filosofové tragicky selhali, neboť nebyli

<sup>75</sup> „*Summa rei haec est: imperiti et insipientes falsas religiones pro veris habent, quia neque veram sciunt, neque falsam intelligunt. Prudentiores vero, quia veram nesciunt, aut in iis, quas falsas esse intelligunt, perseverant, ut aliquid tenere videantur, aut omnino nihil colunt, ne incidant in errorem, cum id ipsum maximi sit erroris vitam pecudum sub figura hominis imitaci*“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 3 / PL, 6, 267b.)

<sup>76</sup> „*Ut neque religio ulla sine sapientia suscipienda sit, nec ulla sine religione probanda sapientia.*“ (Lactantius, *Div. inst.* I, 1 / PL, 6, 119a.)

<sup>77</sup> BOWEN, A. – GARNSEY, P. In: Lactantius, *Divine Institutes*. Liverpool: Liverpool University Press, 2003, s. 24.

<sup>78</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 16 / PL, 6, 334a.

<sup>79</sup> „*Quare si quis hominem, qui vere sapiat, interroget, cuius rei gratia natus sit, respondebit intrepidus ac paratus, colendi se Dei gratia natum, qui nos ideo generavit, ut ei serviamus. Servire autem Deo, nihil aliud est, quam bonis operibus tueri et conservare iustitiam.*“ (Lactantius, *Div. inst.* III, 9 / PL, 6, 373a.)

<sup>80</sup> „*Transeamus nunc ad alteram philosophiae partem, quam ipsi moralem vocant, in qua totius philosophiae ratio continetur; si quidem in illa physica sola oblectatio est, in hac etiam utilitas. Et quoniam in disponendo vitae statu, formandisque moribus, periculo majori peccatur, majorem*

schopni nalézt společnou řeč a nenabídli tak člověku nic, co by mu mohlo být vodítkem pro jeho život. Římská filosofická etika usilovala díky takovému Ciceronovi, Senekovi či Epiktétovi<sup>81</sup> dosáhnout mravního a náboženského ideálu, který by byl blízký vzdělaným Římanům. Avšak podle Lactantia je pouze křesťanství schopné dostat tomuto ideálu a naplnit jej.<sup>82</sup>

Bludné cesty pohanské filosofie v tomto ohledu se Lactantius rozhodl ukázat v 7. – 11. kapitole třetí knihy *Institucí* kritikou rozporuplných názorů filosofů ohledně definice nejvyššího dobra, „*quod est summum ac principale, in quo totius sapientiae cardo versatur.*“ Mýlili se filosofové, když se domnívali, že nejvyšší dobro (*summum bonum*) spočívá v rozkoši mysli, jak praví Epikúros, či v rozkoši těla podle Aristippa<sup>83</sup>, nebo v osvobození od bolesti, podle Diodora<sup>84</sup>. Netkví ani v životu podle přirozenosti podle názoru Zenónova, nebo v poznání, jak učí Hérillos<sup>85</sup>, nebo v následování ctnosti, jak učí jiní stoici, ba ani ve spojení ctnosti s dobrou pověstí, podle učení Aristotelova.<sup>86</sup>

Podle Lactantiova úsudku musí nejvyšší dobro splňovat tři kritéria: 1) Musí být vlastní pouze člověku, čímž jsou vyloučeny takové hodnoty jako je fyzická slast nebo nepřítomnost utrpení, neboť ty jsou společné člověku i živočichům.<sup>87</sup> 2) Musí souviset s duchem, nikoli tělem, protože tělo usiluje jen o prospěch limitovaný hranicemi pozemského bytí.<sup>88</sup> 3) Dosažení nejvyššího dobra souvisí s poznáním (*scientia*) a ctností (*virtus*). Ze všech variant, které filosofové předkládali jako nejvyšší dobro, se Lactantiovi jeví pravdě nejbližě právě poznání a ctnost. Ovšem poznání samo o sobě

---

*diligentiam necesse est adhiberi, ut sciamus quomodo nos oporteat vivere.*“ (Lactantius, *Div. inst.* III, 7 / PL, 6, 362b.)

<sup>81</sup> Epiktétos z Hierápole ve Frygii (cca. 50 – 135 po Kr.). Stoický filosof působící v Římě, odkud byl spolu s ostatními filozofy vypovězen a poté působil v Níkopolí v Épeiru. Soustředil se především na etiku.

<sup>82</sup> CASEY, S. Lactantius' Reaction to Pagan Philosophy, s. 215.

<sup>83</sup> Aristippos z Kyrény (cca. 435 – 355 př. Kr.). Sókratův žák, zakladatel kyrénské školy. Rozhovory mezi ním a Sokratem zachycuje Xenofón (*Mem.* III, 8, 1-7; II, 1, 1-34) a zmiňuje se o něm též Aristotelés (*Met.* 996a 32). Jeho filosofie se zakládá na tvrzení, že jediným cílem života je slast. S touto tezí přišel dříve, než byla přijata Epikúrem a epikurejský hédonismus, ačkoli byl názory kyrenaiků ovlivněn, se od nich v mnoha ohledech liší. Zejména v tom, že slast chápe jako bezprostřední tělesné uspokojení.

<sup>84</sup> Diodóros Kronos († 284 př. Kr.). Žák Sokratův a představitel Megarské školy. Svě filosofické myšlení soustředil především na dialektiku a proslul formulací logických paradoxů.

<sup>85</sup> Zenón z Kitia (335-263 př. Kr.), zakladatel stoické školy; Hérillos z Kartága, 3. stol. př. Kr., Zenónův žák, později zakladatel samostatné sekty.

<sup>86</sup> Lactantius, *Div. inst.* III, 7 / PL, 6, 346a.

<sup>87</sup> Lactantius, *Div. inst.* III, 8 / PL, 6, 365b.

<sup>88</sup> Lactantius, *Div. inst.* III, 12 / PL, 6, 365b.

nestačí, není-li jeho cílem poznání pravého Boha a s ním související schopnost rozeznávání dobra a zla, které teprve ve spojení s ctností vede k přijetí dobra a odmítnutí zla. Ani ctnost sama není nejvyšším dobrem, ale pouze nezbytnou podmínkou jeho dosažení. Matkou všech ctností je spravedlnost<sup>89</sup>, jejímž obsahem je především poznání a ctění pravého Boha, jež vede k dosažení odměny nesmrtelnosti. Proto Lactantius dospívá k závěru, ke kterému filosofové, neznající pravého Boha a nemající ctnost spravedlnosti, nemohli dospět, totiž, že „*summum igitur hominis bonum in sola religione est.*“<sup>90</sup>

Autor *Institucí* se nezaměřuje pouze na kritiku názorů filosofů, ale poukazuje rovněž na rozpor mezi jejich naukami a osobním životem, což je obvyklé nejen u moralisty Lactantia, ale u většiny apologetů.<sup>91</sup> Jakkoli je Lactantius ve své kritice pohanské filosofie poměrně ostrý a častuje filosofy adjektivy *indocti, impii, caeci, inepti, deliri*,<sup>92</sup> neodmítá pohanskou kulturu jako takovou, a těch, s nimiž polemizuje, si v mnohém ohledu váží, nazýváje Sókrata a Platóna králi filosofů („*reges philosophorum*“).<sup>93</sup>

Z Římanů pochopitelně nejvíce oceňuje Cicerona, kterého nepovažuje jen za vynikajícího řečníka, ale rovněž i za prvního z římských filosofů („*Romanae philosophiae princeps*“).<sup>94</sup> Jeho myšlenky považuje takřka za Bohem inspirované, vyjadřující stejnou nauku jako hlásali proroci.<sup>95</sup> Pakliže v Ciceronově nauce shledává nějaké chyby, nevyčítá je přímo obdivovanému autorovi, ale spíše filosofickému

<sup>89</sup> „*Justitia virtutum omnium mater est.*“ (Lactantius, *Div. inst.* III, 22 / PL, 6, 420a.)

<sup>90</sup> Lactantius, *Div. inst.* III, 10 / PL, 6, 374a.

<sup>91</sup> CASEY, S. Lactantius' Reaction to Pagan Philosophy, s. 207. pozn. 23.

<sup>92</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 5 / PL, 6, 278b.

<sup>93</sup> Lactantius, *Div. inst.* III, 17 / PL, 6, 403a. Blížkost myšlenek platonismu ke křesťanství pocítovali apologeté poměrně záhy. Vlastní setkání křesťanství s platonismem je sice až záležitostí pozdější, na latinském Západě zvláště zásluhou Augustina, avšak již Minucius má pro Platóna slova uznání a jeho nauku považuje za takřka křesťanskou, kdyby nebyla poskvrněna příměsí lidových představ. (Minucius Felix, *Oct.* 19 / PL, 3, 296a.) Naopak Kelsos ve známém protikřesťanském spisu *Pravdivé slovo (Aléthés logos)* považuje křesťanství za úpadkovou, lidovou formu skutečného platonismu. (KRATOCHVÍL, Z. *Studie o křesťanství a řecké filosofii*, s. 63-64.)

<sup>94</sup> Lactantius, *Div. inst.* I, 17 / PL, 6, 205a.

<sup>95</sup> „*Illa sancta, illa coelestis, quam Marcus Tullius in libro de Republica tertio pene divina voce depinxit.*“ (Lactantius, *Div. inst.* VI, 8 / PL, 6, 660b.) „*Quod Cicero, quamvis expers coelestium litterarum, vidit tamen; qui libro de Legibus primo hoc idem tradidit, quod prophetae.*“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 12 / PL, 6, 318b.)

směru.<sup>96</sup> Rovněž Seneca je pro Lactantia filosof velké hodnoty, jenž se dotkl samotného pramene pravdy a jeho názory tak oceňuje jako velmi blízké křesťanským.<sup>97</sup> Seneca proslul v římském prostředí jakožto zprostředkovatel a popularizátor stoické filosofie, jež byla jakýmsi prvním mostem mezi křesťanským a pohanským myšlenkovým světem.<sup>98</sup> Podobnost některých křesťanských názorů se stoickou filosofií byla dokonce ve 4. stol. po Kr. příčinou ke vzniku podvržené korespondence mezi Senekou a apoštolem Pavlem.<sup>99</sup> Seneky si již dřívější křesťanští autoři natolik považovali, že si například i u Tertulliana vysloužil označení „*Seneca saepe noster*“<sup>100</sup>. Před Lactantiem se Seneky také dovolávají Minucius a Cyprianus a po něm Augustinus a Hieronymus.

Filosofové jsou u Lactantia na jedné straně odmítáni, ale zároveň u něj docházejí ocenění jako hledači pravdy.<sup>101</sup> Lactantiovi nejde o odmítnutí filosofie jako takové, ale o polemiku s jejími omyly. Třebaže se i Lactantius odvažuje chápat filosofii jako nedokonalé poznání, které našlo svého naplnění až v křesťanství, je opatrnější než Minucius a myšlenku o filosofech jako „křesťanech před Kristem“ nevyslovuje. Jeho vůdčím přístupem je poukázat na to, že zatímco dílčí pravdy jsou rozptýleny v jednotlivých filosofických systémech, celá pravda spočívá v pravé filosofii, křesťanství.<sup>102</sup>

Přehlédneme-li Lactantiovy filosofické názory jako celek, dospějeme k poznání, že čerpá podobně jako jiní apologetové především ze stoicismu. Prostřednictvím stoicismu se křesťanství seznámilo s řeckou filosofickou tradicí a zvláště s platonismem, z něhož pak křesťanské myšlení těžilo více než tisíc let.<sup>103</sup> Přestože byla

<sup>96</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 9 / PL, 6, 303b. („*Verum haec non Ciceronis est culpa, sed secte.*“)

<sup>97</sup> „*Quid verius dici potest ab eo qui Deum nosset, quam dictum est ab homine verae religionis ignaro? Nam et majestatem Dei expressit, majorem esse dicendo, quam ut eam cogitatio mentis humanae capere posset; et ipsum veritatis attigit fontem, sentiendo vitam hominum supervacuum non esse... Potuit esse verus Dei cultor, si quis illi monstrasset.* (Lactantius, *Div. inst.* VI, 24 / PL, 6, 724a-725a.)

<sup>98</sup> KRATOCHVÍL, Z. *Studie o křesťanství a řecké filosofii*, s. 55.

<sup>99</sup> Korespondence byla sepsána někdy po r. 324, tedy právě v době, kdy v *Div. inst.* upozorňuje na jeho téměř křesťanské názory. O jeho údajném přátelství s Pavlem však ještě nic neví. Termínem *ante quem* je rok 392, kdy Hieronymus podává nejstarší svědectví o její existenci. (Hieronymus, *De vir. ill.* 12 / PL, 23, 629.) Korespondence je českému čtenáři dostupná v překladu J. A. Duse. In *Příběhy apoštolů: Novozákonní apokryfy II*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 473-495.

<sup>100</sup> Tertullianus, *De anima* 20 / PL, 2, 682c. V podobném duchu o něm píše též Augustinus, *De civ.* VI, 10 / PL, 41, 190.

<sup>101</sup> Lactantius, *Div. inst.* I, praef. / PL, 6, 112a.

<sup>102</sup> CASEY, S. *Lactantius' Reaction to Pagan Philosophy*, s. 209.

<sup>103</sup> KRATOCHVÍL, Z. *Studie o křesťanství a řecké filosofii*, s. 39.

stoická filosofie hlavním inspiračním zdrojem Lactantiovy argumentace, nelze tvrdit, že by se přikláněl pouze k tomuto směru. Na podporu svých tezí hojně využívá názorů nejrůznějších filosofů, zejména se soustřeďuje na konfrontaci se třemi velkými filosofickými školami – platonismem, stoicismem a epikureismem.<sup>104</sup> Žádnou z těchto škol výhradně nepreferuje, žádnou nepovažuje za zcela dobrou, ani za naprosto pomýlenou.<sup>105</sup> Pramenem jeho filosofických názorů jsou převážně spisy Ciceronovy, Lucretiovy a Senekovy, jejichž prostřednictvím je seznámen s řeckou filosofií. Jeho znalost řečtiny zjevně nebyla na té úrovni, aby četl takového Platóna v originále.<sup>106</sup>

Argumenty proti epikurejské filosofii, s níž se Lactantius pouští do konfrontace nejobsáhleji a nejdůkladněji, přebírá především z první knihy Ciceronova *De natura deorum*. Ve závěru 17. kapitoly III. knihy *Institucí* shrnuje (dlužno říci, že poněkud zkresleně a povrchně) epikurejská stanoviska takto: Podle Epikúra jsou bohové vůči světu lhostejní, nepocitují ani hněv, ani vlídnost. Není třeba se obávat posmrtného trestu, neboť duše umírají spolu s tělem a není žádný posmrtný život. Nejvyšším dobrem je rozkoš (*voluptas*), není žádná lidská společnost, každý se zajímá jen sám o sebe, nikdo nemiluje druhého, aniž by z toho sám neměl prospěch.<sup>107</sup> Epikurejskou filosofií vnímá jako ztělesnění ducha pohanství kvůli jejímu ateismu, atomismu, materialismu a hédonismu a vidí v ní systém destruuující lidskou morálku.<sup>108</sup> Na straně druhé využívá epikurejských argumentů prostřednictvím Lucretiovy poezie v kritice kultu bohů.<sup>109</sup> Zároveň však vyčítá Epikúrovi, že s „vaničkou vylil i dítě“, tedy že spolu s polyteismem odmítl i monoteismus a víru v jediného pravého Boha.

Stephen Casey si klade otázku, do jaké míry jsou Lactantiovy argumenty proti epikureismu platné, když v jeho době se již podle většiny moderních badatelů nejednalo o nijak vlivný filosofický proud. Zdá se, že Lactantiovi nahlízejícímu na epikureismus jako na jistou esenci pohanství, posloužilo vymezení se vůči němu jako rétorická technika, kterou si připravil cestu k vlastnímu hlásání křesťanské zvěsti. Navíc pro

<sup>104</sup> Již Pavel ve svém vystoupení na Areopagu rozmlouval se stoickými a epikurejskými filosofy. Srov.: Sk 17, 18. „Pavel na jejich přítomnost reaguje skutečně stoicky. Totiž tak, že vykládá hebrejskou zvěst o stvoření takovým způsobem, aby co nejlépe odpovídala stoické nauce (Sk 17, 25-31a).“

<sup>105</sup> CASEY, S. Lactantius' Reaction to Pagan Philosophy, s. 209.

<sup>106</sup> SWIFT, L. J. Arnobius and Lactantius: Two Views of the Pagan Poets, s. 501.

<sup>107</sup> Lactantius, *Div. inst.* III, 17 / PL, 6, 404b-405a.

<sup>108</sup> CASEY, S. Lactantius' Reaction to Pagan Philosophy, s. 210-211.

<sup>109</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 3 / PL, 6, 265a-265b. Srov.: Lucretius, *De rer. nat.* 6, 52-53; 5, 1198-1202.

Lactantia, stejně jako pro všechny rétory té doby, byl ideálem Cicero, který, jak jsme výše zmínili, se také v *De natura deorum* vypořádává nejprve s epikureismem. Dlužno ovšem podotknout, že v Ciceronově době byla Epikúrova nauka velmi živým a populárním filosofickým směrem. Casey se domívá, že Lactantius, podobně jako ostatní křesťanští apologetové, užil epikureismu jako vhodného „fackovacího panáka“, s jehož pomocí mohl útočit na intelektuální nevíru svých pohanských současníků. Snažil se tedy soudobý ateismus typologicky vyvracet polemikou s již poněkud zvetšelymi epikurejskými názory.<sup>110</sup>

Přestože Lactantius ve svých názorech čerpá především ze stoicismu, ani tento směr nezůstává ušetřen jeho kritiky, byť ve srovnání s epikureismem o poznání mírnější. Ačkoli ani stoická filosofie již na přelomu 3. a 4. stol. nepředstavuje vlivnou intelektuální sílu, Lactantius následuje autora *De natura deorum* a podobně jako on, poté co se vypořádal s epikureismem, sumarizuje své výhrady vůči stoicismu, vytýkáje mu především jeho tolerantní postoj k sebevraždě.<sup>111</sup> O stoickou filosofii se naopak Lactantius systematicky opírá hlavně v užití logiky výroků, jak ji definoval Chrysippos<sup>112</sup> a jak je nacházíme popsané u Diogena Láertia.<sup>113</sup>

Podobně i nepřiliš rozsáhlá polemika s platonismem se jeví jako součást jeho rétorické metody, neboť nepochybně neútočí proti tehdejšímu platonismu, který na počátku 3. stol. po Kr. změnil v novoplatonismus, ale proti klasickému platonismu, jenž v Lactantiově době existoval už jen ve své literární podobě. Zdá se, že o novoplatonismu, který se zřetelně protikřesťansky vymezil v Porfyriově díle, Lactantius se svým latinským literárním zázemím mnoho neví.<sup>114</sup> Platónovi, jehož si jinak velmi považuje, vytýká především nesprávné pojetí spravedlnosti (*iustitia*), již ztotožňuje s rovností (*aequitas*), která se v praxi uskutečňuje ve sdílení majetku, žen a dětí, či

---

<sup>110</sup> CASEY, S. Lactantius' Reaction to Pagan Philosophy, s. 216-117.

<sup>111</sup> Lactantius, *Div. inst.* III, 18 / PL, 6, 406a-409a.

<sup>112</sup> Chrysippos ze Soloi (cca 281-208 př. Kr.), druhý zakladatel stoické školy. Napsal přes 700 děl, jejichž neúplný seznam uvádí Diogenes Láertios. Své zásady logiky vyjádřil ve spise *O sylogismech*.

<sup>113</sup> Diogenes Láertios. *Vitae* VII, 80-81. Konkrétní příklady, kdy Lactantius ve své argumentaci užívá stoických sylogismů uvádí CASEY, S. Lactantius' Reaction to Pagan Philosophy, s. 214.

<sup>114</sup> SWIFT, L. J. Arnobius and Lactantius: Two Views of the Pagan Poets, s. 502. Oproti tomu Digeser ve své knize *The Making of a Christian Empire* argumentuje, že Lactantius je s novoplatonismem velmi dobře obeznámen. Viz s. 67-68.

zahlázení genderových rozdílů, jak Platón popisuje ve své *Ústavě*.<sup>115</sup> Konsekvence Platónových filosofických názorů jsou podle Lactantia destruktivní pro morálku a soudržnost společnosti a o jejich absurditě a nepřirozenosti svědčí i to, že žádný národ na světě je nikdy neuvedl v praxi. Pravá rovnost a opravdová spravedlnost je duchovního rázu a projevuje se v křesťanské víře v jediného Boha.<sup>116</sup> Z dalších Platónových názorů Lactantius odmítá ideu věčnosti světa a učení o preexistenci duší.<sup>117</sup>

Všem filosofickým směrům bez rozdílu Lactantius, za použití citace Cicerona,<sup>118</sup> vytýká elitářství, že totiž podle nich je pravda přístupná jen malému okruhu vyvolených a jsou z ní vyloučeni prostí lidé, otroci a ženy, ačkoli i oni jsou schopni dosáhnout moudrosti: „*Non est ergo sapientia, si ab hominum coetu abhorret: quoniam si sapientia homini data est, sine ullo discrimine omnibus data est, ut nemo sit prorsus, qui eam capere non possit.*“<sup>119</sup>

Je zjevné, že ve svém útoku na filosofii Lactantius nereflektuje soudobý myšlenkový svět<sup>120</sup>, ale spíše se vyrovnává s pohanským filosofickým dědictvím, jež zejména epikurejská, stoická a platónská tradice odrážejí, a jež patří k intelektuální výbavě jeho vzdělaného čtenářstva, aby si tak připravil půdu pro prezentaci křesťanských pozic v následujících knihách *Divinarum institutionum*.

Filosofie mu slouží vedle jiných argumentů jako opora pro křesťanské názory a pakliže je možné najít sebemenší styčné body mezi filosofií a křesťanskou vírou, pragmaticky je využije. Lactantius je vůči pohanské filosofii shovívavější než většina křesťanských autorů a podobně jako jeho předchůdce Minucius je „veden myšlenkou nalézt co nejvíce podobností mezi křesťanskou naukou a filosofií.“<sup>121</sup> Křesťanské náboženství tak podává de facto jako monoteistickou morálně filosofickou nauku,

<sup>115</sup> Lactantius se odvolává na následující místa: Platón, *Resp.* 416c, 457c, 473d, 463c.

<sup>116</sup> „*Qui ergo vult homines adaequare, non matrimonia, non opes subtrahere debet; sed arrogantiam, superbiam, tumorem, ut illi potentes et elati pares esse se etiam mendicissimis sciant. Detracta enim divitibus insolentia et iniquitate, nihil intererit utrumne alii divites, alii pauperes sint, cum animi pares fuerint; quod efficere nulla res alia praeter religionem Dei potest.*“ (Lactantius, *Div. inst.* III, 22 / PL, 6, 420a.)

<sup>117</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 1 / PL, 6, 735b; *Div. inst.* VII, 22 / PL, 6, 806a-b. Srov.: Platón, *Phd.* 72E.

<sup>118</sup> Cicero, *Tusc. disp.* 2, 1.

<sup>119</sup> Lactantius, *Div. inst.* III, 25 / PL, 6, 428b-429a.

<sup>120</sup> „*Philosophically he is really out of date.*“ (STEVENSON, J. *Aspects of the Relations between Lactantius and the Classics*, s. 502.)

<sup>121</sup> JANOUŠEK, J. *Víra a poznání v díle apologetů 2.-3.stol.* In *Problémy křesťanství. Sborník referátů z konference Problémy křesťanství*. Praha, 1986, s. 170.



nicméně jako křesťan se snaží zdůraznit absolutní nadřazenost křesťanství nad filosofií, stejně tak, jako dříve poukázal na nadřazenost monoteismu nad polyteismem.<sup>122</sup> Lactantius věří, že skrytá pravda může být nalezena, nikoli však pouhými lidskými schopnostmi.<sup>123</sup> Konečným kritériem poznání pravdy proto není filosofie, ale zjevení.<sup>124</sup>

---

<sup>122</sup> CASEY, S. Lactantius' Reaction to Pagan Philosophy, s. 204.

<sup>123</sup> „*Modo illud verum sit, quod ipsi solent profiteri, studio investigandae veritatis se teneri, efficiam profecto, ut quaesitam veritatem diu, et aliquando inventam esse credant, et humanis ingeniis inveniri non potuisse fateantur.*“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 20 / PL, 6, 346a-b.)

<sup>124</sup> „*Quia veritas, id est arcanum summi Dei, qui fecit omnia, ingenio ac propriis non potest sensibus comprehendi: alioqui nihil inter Deum hominemque distaret, si consilia et dispositiones illius majestatis aeternae cogitatio assequeretur humana. Quod quia fieri non potuit, ut homini per seipsum ratio divina innotesceret, non est passus hominem Deus lumen sapientiae requirentem diutius errare, ac sine ullo laboris effectu vagari per tenebras inextricabiles; aperuit oculos ejus aliquando, et notionem veritatis munus suum fecit: ut et humanam sapientiam nullam esse monstraret, et erranti ac vago viam consequendae immortalitatis ostenderet*“ (Lactantius, *Div. inst.* I, praef. / PL, 6, 113a-b.)

## 4 VYBRANÉ OKRUHY LACTANTIOVY TEOLOGIE

### 4.1 „Non potest esse nisi unus pater, ita nec dominus nisi unus.“ – Lactantiova nauka o Bohu

#### 4.1.1 Prozřetelnost a monoteismus

Obhajoba monoteismu je pro apologetiku v prostředí řecko-římského polyteismu výchozím bodem argumentace. Ve 3.a 4. století po Kr. plnil sice antický polyteismus stále ještě funkci státního kultu, pro většinu lidí ze vzdělanějších vrstev však již nebyl osobní vírou a postavy římského panteonu již nebyly živými bohy. Vzdělanější lidé, pakliže nepřijali křesťanskou víru, se povětšinou klonili pod vlivem stoicismu a eklekticismu k filosofickému deismu, neurčitěmu tušení vyššího bytí řídicího vesmír. Lactantius, podobně jako jeho předchůdce Minucius Felix, vytušil tuto tendenci a vystavěl na ní svou apologii. Zatímco však Minucius na obhajobě monoteismu založil víceméně celou apologii křesťanství, je u Lactantia pouze předpokladem k jeho přijetí. Zatímco v Minuciově apologetickém dialogu se pohanský účastník diskuze Caecilius stává křesťanem tím, že jej jeho přítel Octavius přesvědčí o absurditě kultu bohů a vyvrátí jeho předsudky o křesťanství, aniž by se více dotkl specificky křesťanských témat, je pro Lactantia obhajoba monoteismu první, „negativní“, částí jeho *Divinarum institutionum*, na niž pak ve druhé, „pozitivní“, části autor předkládá základy křesťanské víry. Odmítnutí kultu bohů a uznání existence jediného Boha je tedy pro Lactantia nezbytným předpokladem jakýchkoli dalších úvah o křesťanské víře.

Lactantius je přesvědčen o tom, že lidstvo na svém počátku, ve „zlatém věku“ vlády Saturnovy, znalo a ctilo jediného a pravého Boha, od něž se odvrátilo za vlády Jupiterovy a od věcí nebeských se obrátilo k věcem pozemským, hmotným a pomíjivým a tak začalo uctívat výtvoř svých vlastními rukou.<sup>1</sup> Jedinost Boží je však možno dokázat jak logickými argumenty, tak na základě svědectví autorit.

K tématu existence Boha dostává přes otázku po prozřetelnosti. Tento tradiční postup, který Lactantius přebírá od Minucia, jenž se inspiroval v Ciceronově *De natura deorum*, je blízký mnoha křesťanským apologetům a má oporu i v biblických textech:

---

<sup>1</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 1 / PL, 6, 449a.

Typická jsou pro to např. slova starozákonní Knihy Moudrosti: „*Neboť z velikosti a krásy tvorů může být srovnáním poznán původce jejich bytí;...jestliže dokázali* (tj. pohané) *tolik poznat, že byli schopni probádat svět, jak to, že nenašli hned Pána těchto věcí.*“<sup>2</sup> Otázka po prozřetelnosti proto stojí hned na počátku Lactantiových *Institucí*. Autor jí však přechází poněkud zběžně, neboť jí považuje za vyřešenou. Konstatuje sice, že byli filosofové, jako Demokritos, Epikuros, Protagoras a Diagoras, kteří spolu s existencí bohů popřeli i prozřetelnost, nicméně, že jejich názory byly přesvědčivě vyvráceny ostatními filosofy, zejména stoiky. Lactantius ve spisu *De ira Dei* píše, že všichni velcí filosofové a zakladatelé nevýznamnějších filosofických směrů počínaje legendárními sedmi mudrci přes Pýthagory, Sókrata, Platóna, Zénóna až k Aristotelovi.<sup>3</sup> Rovněž Cicero ve svých filosofických knihách dochází k prozřetelnosti jakožto vůdčímu principu všech věcí. Lactantius tvrdí, že prozřetelnost je zjevná každému soudnému člověku, vezme-li v úvahu harmonické uspořádání světa.<sup>4</sup>

Tyto argumenty však přímo nedokazují, že za touto vyšší prozřetelností je pouze jediná božská bytost, jediný Bůh. Lactantius si dobře uvědomuje, že mezi vírou v prozřetelnost a vírou v jediného Boha nemusí být nutně přímá souvislost. Otázka po Boží jedinství proto stojí hned za otázkou po prozřetelnosti: „*Sit ergo nostri operis exordium quaestio illa consequens ac secunda: utrum potestate unius Dei mundus regatur, ane multorum?*“<sup>5</sup> Víra v Boží jedinství vychází podle Lactania ze správného pochopení podstaty božství. Kdyby bylo bohů více, musel by být každý ve své moci omezený a tedy nedokonalý. Tím pádem by ani nemohl být nazýván bohem, protože k božství patří dokonalost.<sup>6</sup> Kdyby na druhé straně měl každý z božského panteonu moc neomezenou a všichni si byli navzájem rovni, svět by kvůli neexistenci jedné vůdčí síly a kvůli konfliktům mezi rovnocennými bohy tonul v chaosu. Takovou situaci vylíčil

<sup>2</sup> Mdr 13, 5; 9.

<sup>3</sup> Lactantius, *De ira* 10 / PL, 7, 109b.

<sup>4</sup> „*Nemo est enim tam rudis, tam feris moribus, qui oculos suos in coelum tollens, tametsi nesciat cujus Dei providentia regatur hoc omne quod cernitur, non aliquam tamen esse intelligat ex ipsa rerum magnitudine, motu, dispositione, constantia, utilitate, pulchritudine, temperatione: nec posse fieri quin id, quod mirabili ratione constat, consilio majori aliquo sit instructum.*“ (Lactantius, *Div. inst.* I, 2 / PL, 6, 121a-b.)

<sup>5</sup> Lactantius, *Div. inst.* I, 3 / PL, 6, 122a.

<sup>6</sup> „*At si plures partiantur orbem, minus certe opum, minus virium singuli habebunt, cum intra praescriptam portionem se quisque contineat. Eodem etiam modo dii, si plures sint, minus valebunt, aliis tantumdem in se habentibus. Virtutis autem perfectior natura potest esse in eo, in quo totum est, quam in eo, in quo pars exigua de toto est. Deus vero, si perfectus est (quia perfectus est) ut esse debet, non potest esse nisi unus, ut in eo sint omnia.*“ (Lactantius, *Div. inst.* I, 3 / PL, 6, 123a-b.)

Homér, kdy v příběhu o Trójské válce ukázal důsledky sváru bohů.<sup>7</sup> U válečnického příkladu Lactantius ještě zůstává, když uvádí, že kdyby v boji měla armáda tolik vůdců co legií a kohort a dalších jednotek, vojsko by ani nesestavilo bitevní linii a v boji by neobstálo. Stejně tak je tomu s řízením světa, který, kdyby nepodléhal jedině Prozřetelnosti, zhroutil by se. Svět proto musí být ovládán jednou vůlí, stejně jako lidskému tělu vládne jedna mysl.<sup>8</sup> Z toho všeho Lactantius vyvozuje, že „*unius igitur arbitrio mundum regi necesse est.*“<sup>9</sup> Tvrdí-li zastánci polyteismu, že každý z bohů má své kompetence, avšak celek je podřízen nejvyššímu vládci, dopouštějí se logického omylu, protože v takovém případě ostatní bohové nejsou ve své podřízenosti skutečnými bohy, ale jen následovníky a sluhy („*satellites et ministri*“) nejvyššího pána, neboť „*Deus est nomen summae potestatis, incorruptibilis esse debet, perfectus, impassibilis, nulli rei subjectus.*“<sup>10</sup> V podobném duchu autor argumentuje i na počátku IV. knihy *Institucí*. Že kult mnoha bohů odporuje logice zde dokazuje z toho, že každý bůh je v obětních modlitbách nazýván otcem. Protože však příroda nedovoluje mít jedné osobě více otců, je nepřirozené uctívat mnoho bohů. Skutečný Otec může být jen jeden a jen jemu náleží bohopocta. Je-li Bůh Otcem, pak musí být ovšem také Pánem, jak Lactantius ukazuje na příkladu z římského práva: *Pater familias* byl nejen otcem svých dětí a pánem svých otroků, ale i naopak. Otec má pravomoc nad svými syny jako nad otroky, zároveň však jsou otroci považováni za součást rodiny a je-li otrok propuštěn na svobodu, dostává jméno svého patrona.<sup>11</sup> Proto jedině pravé náboženství je to, kde je uctíván jeden Bůh jako milovaný Otec a obávaný Pán. V *De ira Dei* pak Lactantius uvádí další argumenty ve prospěch Boží jedinosti převzaté od Minucia Felixe: Může být jen jeden Bůh, jako v jednom domě jeden pán, na jedné lodi jeden kormidelník, jeden

<sup>7</sup> „...sicut Homerus bellantes inter se deos finxit; cum alii Trojam capi vellent, alii repugnarent.“ (Lactantius, *Div. inst.* I, 3 / PL, 6, 125a.)

<sup>8</sup> Lactantius, *Div. inst.* I, 3 / PL, 6, 125a-127a.

<sup>9</sup> Lactantius, *Div. inst.* I, 3 / PL, 6, 125a.

<sup>10</sup> Lactantius, *Div. inst.* I, 3 / PL, 6, 127a.

<sup>11</sup> „...et filius manumittitur tamquam servus, et servus liberatus patroni nomen accipit, tamquam filius. Quod si propterea paterfamilias nominatur, ut appareat eum duplici potestate praeditum, quia et indulgere debet, quia pater est, et coercere, quia dominus; ergo idem servus est, qui et filius; idem dominus, qui et pater. Sicut igitur naturae necessitate non potest esse nisi unus pater, ita nec dominus nisi unus.“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 3 / PL, 6, 455a-b.)

vůdce dobytčího stáda, jedna královna v roji včel, jediné Slunce na nebi a jedna duše v lidském těle.<sup>12</sup>

#### 4.1.2 Autority dosvědčující Boží jedinnost

Argumenty ve prospěch víry v jediného Boha založené na logice podpírá Lactantius svědectvím autorit: starozákonních proroků, antických básníků a filosofů, básní Orfeových, výroky Herma Trismegista, Sybill a věštek Apollónových. Tématu proroků se dotýká jen letmo a velmi obecně<sup>13</sup>, aniž by uvedl jediné jméno či jediný biblický citát, protože nepředpokládá, že by jejich svědectví mělo pro zamýšlenou čtenářskou obec valnou cenu: „*Sed omittamus sane testimonia prophetarum, ne minus idonea probatio videatur esse de his, quibus omnino non creditur. Veniamus ad auctores; et eos ipsos ad veri probationem testes citemus, quibus contra nos uti solent, poetas dico ac philosophos.*“<sup>14</sup>

Svědectví básníků je pro Lactantia zásadní, avšak je si vědom toho, že hledat v dílech básníků opěvujících pohanská božstva oporu pro víru v jediného Boha je úkol nesnadný. Proto hned v úvodu svého pojednání o básnících praví, že ačkoliv skládali oslavné hymny na bohy, tušili, že vše je udržováno a řízeno jedním duchem či myslí.<sup>15</sup> Toto tvrzení však vzápětí vyvrací, když přiznává, že v díle Homérově a Hésiodově poučení o jediném Bohu nenalzáme. Zatímco homérské příběhy jsou zcela v zajetí antropomorfních představ o bozích, shledáváme v Hésiodově *Theogonii* pokus o hledání původu bohů v počátečním chaosu, přičemž po původu prvotní látky se neptá a k přesvědčení o jediném božství nedochází.<sup>16</sup> Z řecké poezie naopak velmi oceňuje Orfeovy básně, které považuje za autentická díla mýtického Orfea, jenž je pro něj

<sup>12</sup> Lactantius, *De ira* 11 / PL, 7, 110b-111a. Srov.: Minucius Felix, *Oct.* 18 / PL, 289a.

<sup>13</sup> „*Prophetae, qui fuerunt admodum multi, unum Deum praedicant, unum loquuntur: quippe qui unius Dei spiritu pleni, quae futura essent, pari et consona voce praedixerunt... Idcirco enim a Deo mittebantur, ut et praecones essent majestatis ejus, et correctores pravitatis humanae*“ (Lactantius, *Div. inst.* I, 4 / 6, 127a-128a.)

<sup>14</sup> Lactantius, *Div. inst.* I, 5 / PL, 6, 129a.

<sup>15</sup> „*...quamvis deos carminibus ornaverint, et eorum res gestas amplificaverint summis laudibus, saepissime tamen confitentur spiritu vel mente una contineri regique omnia.*“ (Lactantius, *Div. inst.* I, 5 / 6, 130a.)

<sup>16</sup> „*Homerus nihil nobis dare potuit, quod pertineat ad veritatem, qui humana potius quam divina conscripsit. Potuit Hesiodus ... sed tamen nihil dedit, non a Deo conditore sumens exordium, sed a chaos ... cum explanare ante debuerit, chaos ipsum unde, quando, quomodo esse, aut constare coepisset...sed refugit hoc ille dum horret incognitam, veritatem.*“ (Lactantius, *Div. inst.* I, 5 / PL, 6, 131b-132a.)

nejstarší z básníků, ba přímo současník bohů, neboť se podle tradice účastnil výpravy Argonautů. Tvrdí, že Orfeus rozumovými důvody („*natura et ratione ducente*“) dospěl k poznání jediného Boha, otce všech bohů („*omnium deorum parentem*“), stvořitele nebe i země („*coeli ac terrae conditricem*“). Dovojuje, že otcem bohů není ani Jupiter zrozený ze Saturna, ani Saturn, jehož zrodilo nebe, ba ani nebe, jež je samo součástí světa a musí mít i ono svého tvůrce.<sup>17</sup> Největší váhu má pro Lactantia svědectví Vergiliovo. Lactantius v podobném duchu jako Minucius píše: „*Nostrorum primus Maro non longe fuit a veritate; cujus de summo Deo, quem mentem ac spiritum nominavit, haec verba sunt...*“<sup>18</sup> Následuje pasáž v níž cituje z *Aeneidy*:

„*Principio coelum, ac terras, camposque liquentes,  
Lucentemque globum lunae, Titaniaque astra,  
Spiritus intus alit; totamque infusa per artus  
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.*“<sup>19</sup>

Pro objasnění pojmu *spiritus* připojuje totožnou citaci *Georgik*, již ve svém výkladu užil Minucius. Lactantius se pochopitelně odvolává i na Ovidia, byť je jen krátkou zmínkou veršů *Metamorfóz*, v nichž je při líčení počátku světa nazýván jeho tvůrce „*fabricator mundi a opifex rerum*“.<sup>20</sup>

Třebaže z řecké poezie zmiňuje pouze básně Orfeovy, spoléhaje mylně na jejich stáří a autenticitu, a z celé řady římských autorů uvádí jen Vergilia a Ovidia, příkládá básnickým svědectvím o Boží jedinství značnou hodnotu. Jejich názory považuje za blízké křesťanskému učení aniž by mu vadilo, že zmiňovaní básníci nevyprávějí o Bohu nic určitého.<sup>21</sup>

Stejně jako k orfickým písním vzhlíží Lactantius s bezmeznou důvěrou v jejich hodnověrnost ke knihám věštek Sbyll, Apollóna Delfského a Herma Trismegista, jež považuje za božská svědectví („*divina testimonia*“). Všechny Sbylly dle něj vyprávějí o jediném Bohu.<sup>22</sup> Z Lactantiem citovaných úryvků ze Sbyllských proroctví vyplývá,

<sup>17</sup> Lactantius, *Div. inst.* I, 5 / PL, 6, 130a-131b.

<sup>18</sup> Lactantius, *Div. inst.* I, 5 / PL, 6, 132a.

<sup>19</sup> Srov.: Vergilius, *Aen.* 6, 724-7.

<sup>20</sup> „*Ovidius quoque in principio praeclari operis, sine ulla nominis dissimulatione, a Deo, quem fabricatorem mundi, quem rerum opificem vocat, mundum fatetur instructum.*“ (Lactantius, *Div. inst.* I, 5 / PL, 6, 132b-133a.) Srov.: Ovidius, *Met.* 1, 57; 79.

<sup>21</sup> „*...natura ducente senserunt...eamdem quam nos sequimur, doctrinam comprehensa veritate tenuissent.*“ (Lactantius, *Div. inst.* I, 5 / PL, 6, 133a.)

<sup>22</sup> „*Omnes igitur hae Sibyllae unum Deum praedicant...*“ (Lactantius, *Div. inst.* I, 6 / PL, 6, 146a.)

že je jen jediný Bůh, jenž je svrchovaný, věčný a nestvořený. On je stvořitelem nebe, slunce, měsíce a hvězd, země i moře a jako takový pouze on zasluhuje božské pocty.<sup>23</sup>

Z proroctví Apollónova Lactantius uvádí výčet vlastností Božích: sám ze sebe zrozený, bez matky, nepodléhající vášním, nepopsatelný slovem, přebývajícím v ohni.<sup>24</sup> Výčet doplňuje ještě výrazem „bez otce“, jenž uvádí Hermés Trismegistos (jehož zde ovšem latinizuje jako „*Mercurius ter maximus*“)<sup>25</sup>. Hermes rovněž dle Lactantia nazývá Boha Otcem, jako to činí křesťané<sup>26</sup> a argumentuje, že protože je jediný nepotřebuje žádné jméno a označuje jej jako „*ἄωνυμος*“: „*Deo igitur nomen non est ... Deo autem, quia semper unus est, proprium nomen est Deus.*“<sup>27</sup>

Víru v Boží jedinstvo opírá Lactantius rovněž o svědectví řeckých a římských filosofů. Jejich názory považuje za důvěryhodnější, protože nejsou přikrášleny básnickými smyšlenkami, ale přímo směřují k hledání pravdy.<sup>28</sup> Na rozdíl od básníků a prorockých knih neuvádí přímé citace, pouze ve stručnosti shrnuje postoj toho kterého filosofa. Patrně zde čerpá z obdobného výčtu názorů antických filosofů, jaký uvádí Minucius Felix, jenž sám tento výčet excerpoval z rozsáhlejšího Ciceronova přehledu v *De natura deorum*.<sup>29</sup> Ciceronův výklad však už v Minuciově verzi doznává více či méně významných posunů a zkreslení, aby prezentované názory antických filosofů zřetelněji korespondovaly s křesťanským učením o jediném Bohu, stvořiteli veškerenstva. Lactantiovo přizpůsobení si Ciceronových výroků jde místy ještě dále.

Stejně jako Minucius začíná Lactantius u Thaléta Mílétského, který za pralátku, z níž vznikl svět, považoval vodu; Bůh je však ten, jenž z ní vytvořil všechno jsoící.<sup>30</sup> Pýthagorás zase odkazuje na vše prostupujícího a všudypřítomného ducha, z něž

<sup>23</sup> Srov.: *Orac. Sib.* 8, 7; 3, 3-5; 8,15-17; fr. 1, 15-16.

<sup>24</sup> Lactantius, *Div. inst.* I, 7 / PL, 6, 149a. Srov.: *Orac. Apoll.* fr. 51, 223-225.

<sup>25</sup> Lactantius, *Div. inst.* I, 7 / PL, 6, 146a. Srov.: *Corp. Herm.* vol. 4, fr. 13. Oba výrazy „bez matky“ a „bez otce“ pak Lactantiovi poslouží ve 4. knize jako argument v christologii.

<sup>26</sup> „*majestatem summi ac singularis Dei asserit, iisdemque nominibus appellat, quibus nos, Deum et patrem.*“ (Lactantius, *Div. inst.* I, 6 / PL, 6, 139a.)

<sup>27</sup> Lactantius, *Div. inst.* I, 6 / PL, 6, 140a.

<sup>28</sup> „*Ad philosophos veniamus, quorum gravior est auctoritas, certiusque iudicium; quia non rebus commentitiis, sed investigandae veritati studuisse creduntur.*“ (Lactantius, *Div. inst.* I, 5 / PL, 6, 133a.)

<sup>29</sup> Minucius Felix, *Oct.* 19 / PL, 3, 293a-296b a Cicero, *De nat.* 1, 25-41.

<sup>30</sup> „*...materiam rerum posuit in humore; principium causamque nascendi constituit in Deo.*“ (Lactantius, *Div. inst.* I, 5 / PL, 6, 133a-134a.) Tato interpretace je ze starších doxografií nedoložitelná. Minucius, od něž tuto interpretaci přebírá Lactantius, zde čerpá téměř doslova z Cicerona (*De nat.* 1, 25), který takto Thalétovu nauku interpretuje. Minucius nadto spatřuje Thaletovo učení blízké křesťanskému, dokonce je považuje za bohem zjevené: „*Esto altior et sublimior aquae et spiritus ratio, quam ut ab homine potuerit inveniri, a deo traditum.*“ (Minucius Felix, *Octavius* 19 / PL, 3, 293a.)

pochází vše živé.<sup>31</sup> Anaxagorás prý mluví o Bohu jako neohraničené myslí, jež hýbe sama sebou.<sup>32</sup> Antisthenés dle Lactantova výkladu praví, že v lidovém podání je množství bohů, přirozeně však pouze jeden, a to stvořitel všeho.<sup>33</sup> Kleanthés a Anaximenes tuší podle Lactantia nejvyššího Boha v *aetheru*, v představách Řeků svrchní nejčistší jemnohmotné vrstvě atmosféry, v níž přebývají bohové a jenž je protikladem ke spodní vrstvě vzduchu (*aer*).<sup>34</sup> Chrysippos podle Lactantia chápe Boha jako sílu přírody obdařenou božským rozumem, či jej nazývá božskou nutností, podobně jako Zénón přirozený a božský zákon.<sup>35</sup> Závěrem výčtu řeckých filosofů nemůže opomenout Aristotela a Platóna. Aristotelés dle něj sice zastává množství navzájem si odporujících postojů, přesto však je u něj přítomna idea jediné myslí řídící svět.<sup>36</sup> Platóna vyzdvihuje jako nejmoudřejšího z filosofů, neboť se u něj pravda o jediném Bohu neskrývá za slovy jako *aether*, rozum, či příroda, ale otevřeně jej nazývá Bohem.<sup>37</sup>

Z Římanů vynáší názory Ciceronovy a Senekovy, z jejichž děl přímo cituje. U Cicerona se odvolává na místa v jeho *De legibus*, *De natura deorum* a v nedochovaném *Consolatio*.<sup>38</sup> Ze Seneky cituje nedochované spisy *De immatura morte* a

<sup>31</sup> „*Animus, qui per universas mundi partes, omnemque naturam commeans atque diffusus; ex quo omnia, quae nascuntur animalia, vitam capiunt.*“ (Lactantius, *Div. inst.* I, 5 / PL, 6, 134a.) U Cicerona, z nějž čerpal Minucius a od něj pak Lactantius však tato pasáž zní: „...*censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur.*“ Dle Cicerona Pythagoras pojednává o tom, že lidský duch je součástí světového ducha, nikoli o tom, že z něj pochází vše živé.

<sup>32</sup> „...*Deum esse dixit infinitam mentem, quae per seipsam moveatur.*“ (Lactantius, *Div. inst.* I, 5 / PL, 6, 134a.)

<sup>33</sup> „...*multos quidem esse populares deos, unum tamen naturalem, summae totius artificem.*“ (Lactantius, *Div. inst.* I, 5 / PL, 6, 134a.) Stvořitele vidí v Antisthenově bohu až Lactantius. U Cicerona ani Minucia tento dovětek není.

<sup>34</sup> „...*aethera dicunt esse summum Deum.*“ (Lactantius, *Div. inst.* I, 5 / PL, 6, 134a.) Zatímco Cicero (a odtud i Minucius) rozlišuje, že Anaximenes hledá Boha ve vzduchu (*aer*) a Cleanthes v *aetheru*. (Srov.: Cicero, *De nat.* 1, 26; 37), Lactantius tento rozdíl pomíjí.

<sup>35</sup> „*Chrysippus naturalem vim divina ratione praeditam, interdum divinam necessitatem Deum nuncupat. Item Zeno divinam naturalemque legem.*“ (Lactantius, *Div. inst.* I, 5 / PL, 6, 134b-135a.)

<sup>36</sup> „*Aristoteles, quamvis secum ipse dissideat, ac repugnantia sibi et dicat et sentiat, in summum tamen unam mentem mundo praeesse testatur.*“ (Lactantius, *Div. inst.* I, 5 / PL, 6, 135a.)

<sup>37</sup> „...*nec aethera, aut rationem, aut naturam, sed, ut est, Deum nominat; ab eo mundum hunc perfectum atque mirabilem esse fabricatum.*“ (Lactantius, *Div. inst.* I, 5 / PL, 6, 135a-b.)

<sup>38</sup> Lactantius, *Div. inst.* I, 5 / PL, 6, 135b-136a. Srov.: Cicero, *De leg.* 1, 22; *De nat.* 2, 77; fr. cit. in *Tusc. disp.* 1, 66. Cit. dle BOWEN, s. 68.



*Exhortationes*.<sup>39</sup> Jeho názory o Boží autoritě a vznešenosti shledává velmi blízké křesťanské víře: „...*multa alia de Deo nostris similia locutus est*.“<sup>40</sup>

Lactantius si uvědomuje, že ne všichni filosofové hovoří explicitně o Bohu, ale dotýkají se skutečnosti, která, byť by byla nazývána přírodou, myslí, rozumem, či řádem, je totožná s tím, co křesťané nazývají Bohem: „... *idem est, quod a nobis dicitur Deus. Nec obstat appellationum diversitas, cum ipsa significatione ad unum omnia revolvantur*.“<sup>41</sup> V zásadě spatřuje v myšlenkách uváděných filosofů tendenci k zárodečnému monoteismu, tedy uznání jediného vůdčího principu světa, který křesťané nazývají Bohem. Této inklinace filosofie k monoteismu se Lactantius snažil, podobně jako jiní křesťanští spisovatelé, využít. Jak píše Ratzinger: „Prvotní církev resolutně odsunula stranou svět všech antických náboženství a označila je za podvod a klam. Svou víru vyložila takto: Říkáme-li Bůh, neuctíváme a nemyslíme žádného z bohů, ale jsoucno samo, které filosofové označují za základ veškerého jsoucna, jako Boha nade všemi mocnostmi – jen to je náš Bůh.“<sup>42</sup>

#### 4.1.3 Křesťanské pojetí Boha

Jak logickými vývody, tak na základě svědectví autorit proroků, básníků, filosofů a věštců Lactantius ukazuje, že je pouze jediný Bůh, jehož je možno nazývat Otcem a Pánem. Označení Boha jako Pána a Otce („*Dominus et Pater*“) je pro Lactantiovo dílo typické a objevuje se v něm jako ustálené epiteton. Označením Boha jako Pána a Otce Lactantius ukazuje, že Bůh, v něhož věří křesťané, není pouze abstraktní prozřetelností, prvotním principem, řádem přírody, světovou duší, či všeobjímajícím rozumem, jak jej nazírají filosofové, ale že tento Bůh je bytostí a osobou, s níž je možno být ve vztahu, vůči níž je člověk jednak v synovském, jednak ve služebném postavení a narozdíl od Boha v pojetí filosofů vzbuzuje v člověku synovskou lásku i bázeň služebníka: „*Deus autem, qui unus est, quoniam utramque personam sustinet, et patris, et domini; et amare eum debemus, quia filii sumus, et timere quia*

<sup>39</sup> Lactantius, *Div. inst.* I, 5 / PL, 6,136a-137a. Srov.: Seneca, F61, 176 a F86a, 200 in VOTERRO, D. *Lucio Anneo Seneca: I Fragmenti*. Bologna, 1998. Cit. dle BOWEN, s. 68.

<sup>40</sup> Lactantius, *Div. inst.* I, 5 / PL, 6,137a.

<sup>41</sup> Lactantius, *Div. inst.* I, 5 / PL, 6,135a.

<sup>42</sup> RATZINGER, J. *Úvod do křesťanství*. Brno: Petrov, 1991, s. 79-80.

*servi*.<sup>43</sup> Raná církev si dobře uvědomovala, že přitaká-li Bohu filosofů oproti bohu mytologie, nečiní tak nepodmíněně. Tento Bůh, který zde byl dříve jako neutrum, jako čisté bytí nebo čisté myšlení, Bůh, který nemá kontakt s člověkem a jeho malým světem, není v očích víry jen matematikou vesmíru, ale je láskou. Vědomé napojení raně křesťanských myslitelů na Boha filosofů přesáhlo pouhé filosofické myšlení v tom, že nejvyšší jsoucnost má v sobě zároveň prvek vztahu, není jen čirým myšlením, je zároveň láskou.<sup>44</sup> Toto pojetí Boha se v Lactantiově slovníku koncentruje právě ve výrazu „*Dominus et Pater*“. Zároveň však, když Bohu přisuzuje různé vlastnosti, poukazuje na jeho absolutní transcendenci: Bůh je věčný, sám o sobě jsoucí, nestvořený, nezničitelný, neuchopitelný lidskými smysly, stálý, neměnný, blažený, nezávislý na nikom a na ničem.<sup>45</sup> V Lactantiově *Epitome* pak nacházíme pěkný výčet vlastností, jimiž autor Boha charakterizuje: „*Unus igitur Deus est, perfectus, aeternus, incorruptibilis, impassibilis, nulli rei potestative subjectus, ipse omnia possidens, omnia regens, quem nec aestimare sensu valeat humana mens, nec eloqui lingua mortalis. Sublimior enim ac major est, quam ut possit aut cogitatione hominis, aut sermone comprehendi.*“<sup>46</sup>

Lactatius více, než kterýkoli jiný z latinských církevních otců používá pro označení Boha výrazu „*summus Deus*“. Digeser vypočítává, že tento termín je v jeho díle užít více než padesátkrát. Jediným soudobým autorem, který uvedeného pojmu užívá s podobnou frekvencí je Arnobius. Přestože má toto epiteton dávný původ v judaismu (*Elyon*), Lactantiovi křesťanští současníci jej neradi používali, neboť odkazoval k Jupiterovi, nebo k nejvyššímu božství v novoplatónské filosofii. Digeser se ovšem domnívá, že opakované užívání tohoto pojmu je součástí autorovy vědomé snahy ukázat, že Bůh, jehož uctívají křesťané, je týmž Bohem, jemuž projevuje úctu Vergilius i Seneca a jehož vyznává Hermés Trismegistos.<sup>47</sup>

<sup>43</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 4 / PL, 6, 456b. Podobně píše i v *De ira Dei*: „*Debemus hunc omnes et amare, quod pater est; et vereri, quod dominus; et honorificare, quod beneficus; et metuere, quod severus: utraque persona in eo venerabilis.*“ (Lactantius *De ira*. 13 / PL, 7, 146a.)

<sup>44</sup> RATZINGER, J. *Úvod do křesťanství*, s. 83-87.

<sup>45</sup> „*Solus igitur Deus, qui factus non est, et idcirco destruere alia potest, ipse destrui non potest. Permanebit semper in eo quod fuit, quia non est aliunde generatus, nec ortus, nec nativitas ejus ex aliqua alia re pendet, quae illum mutata dissolvat. Ex seipso est... et ideo talis est, qualem se esse voluit, impassibilis, immutabilis, incorruptus, beatus, aeternus.*“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 9 / PL, 6, 302a-b.)

<sup>46</sup> Lactantius *Epit.* 3 / PL, 6, 1021a.

<sup>47</sup> DIGESER, E. *The Making of Christian Empire: Lactantius and Rome*. Ithaca : Cornell University Press, 2000, s. 68.

#### 4.1.4 Vlastnosti Boží

V charakteristice Božích vlastností je u Lactantia pozorovatelný jistý náznak negativní teologie. Zdůrazňuje, že Bůh je lidskými slovy nevyjádřitelný, smysly nepoznatelný a myslí neuchopitelný.<sup>48</sup> Vyslovíme-li o Bohu cokoli určitého, již to není Bůh. To je patrné jednak z toho, že Bohu není možno přisuzovat lidská pojmenování a je proto pro Lactantia „*ἀνονομος*“, jednak z toho, že většina vlastností, které Bohu připisuje, jsou zápory: *incorruptibilis, impassibilis, nulli rei potestative subjectus, immutabilis*. Autor tedy v duchu negativní teologie vymezuje Boha spíše tím, jaký není, než jaký je. Ostatně, jak píše Berkhof, i ostatní apologeti „považovali Boha za věčné, neproměnné Samobytí, za prvotní příčinu světa, avšak díky jeho jedinečnosti a dokonalosti se jej snažili charakterizovat tím, čím není, tedy tzv. apofatickou teologií. Stěží překročili za představu božského Bytí jako *ὁ ὢν* či absolutní existence bez přívlastků.“<sup>49</sup>

Místy by se mohlo zdát, že i pro Lactantia je Bůh spíše abstraktním Bytím filosofů než osobním Bohem křesťanů. Je však třeba mít stále na zřeteli fakt, že autor se primárně snaží spojovat křesťanské a pohanské, a tudíž mu jde v první řadě o inkulturaci a hledání paralel. Proto chce spíše filosofického monoteismu využít, než s ním polemizovat. Konec konců, jak píše E. R. Dodds, se pohanští a křesťanští myslitelé přelomu druhého a třetího století nijak zvlášť ve svém pojetí božství neodlišují.<sup>50</sup> Jisté lze tento výrok vztáhnout i na Lactantia, písícího o století později, vždyť ve svém pojetí Boha čerpá převážně z Minucia, jenž do Doddsem popisovaného období spadá.

Že Lactantius nazírá na Boží vlastnosti jinak než filosofové a to, že jeho Bůh není Bohem abstraktním, netečným a vzdáleným, vysvítá zejména z jeho spisu *De ira Dei*. V něm se na příkladu Božího hněvu snaží vyvrátit názory epikurejské školy, která vnímá Boha jako zcela vzdáleného člověku a světu bez jakýkoli hnutí mysli (*affectus*) a názory stoiků, kteří Bohu přisuzují pouze dobrotivost (*gratia*), nikoli však hněv (*ira*).<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Lactantius, *De ira*. 11 / PL, 7, 111a; 112b.

<sup>49</sup> BERKHOF, L. *Dějiny dogmatu*. Praha: Návrat domů, 2003, s. 42.

<sup>50</sup> DODDS, E. R. *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*. Praha: Petr Rezek, 1997, s. 136.

<sup>51</sup> „...sicut iram in Deo non esse, ita nec gratiam quidem. Nam cum putaret Epicurus, alienum esse a Deo malefacere atque nocere, quod ex affectu iracundiae plerumque nascitur, ademit ei etiam beneficentiam...“ (Lactantius, *De ira* 4 / PL, 7, 85b-86a.); „Existimantur stoici, et alii nonnulli, aliquanto melius de Divinitate sensisse, qui aiunt, gratiam in Deo esse, iram non esse.“ (Lactantius, *De ira* 5 / PL, 7, 89a.)

Pakliže se z některých míst v *Divinae institutiones*, kde Lactantius čerpaje z Minucia uvádí Boží charakteristiky, mohlo zdát, že i jeho nazírání na Boha je blízké epikurejskému či stoickému myšlení, ve spisu *De ira Dei* tyto domněnky přesvědčivě vyvrací.

Podle epikurejců pocházejí všechna hnutí mysli z jediného zdroje a protože není hodno Boha, aby podléhal hněvu, nemůže mu náležet ani jeho opak, tedy dobrotivost, ba ani žádné další pohnutí jako strach, radost, smutek či slitování.<sup>52</sup> Lactantius tvrdí, že Epikúros byl ve svých tvrzeních nedůsledný, protože jinak by musel dojít k závěru, že pokud v Bohu neexistuje žádné hnutí mysli, není v něm ani žádné myšlení a vnímání, a tudíž neexistuje.<sup>53</sup> Lactantius však vyznává, že Bůh, v něhož věří křesťané, má stejně jako člověk, jenž je jeho obrazem („*ad Dei similitudinem factus*“), schopnost „*cogitare, sapere, intelligere, providere, praestare*.“<sup>54</sup> Cituje Cicerona, který v *De natura deorum* praví, že takovému Bohu, který se o nic nestará a nezahrnuje člověka žádnou milostí, je nejlépe „dát sbohem“.<sup>55</sup> Protože Bůh, který se o nic nestará a je, jak praví Epikúros, „*semper quietus*“, je podle Lactantia mrtvým Bohem, neboť i ve spánku, byť údy odpočívají, probíhá nějaká duševní činnost. Ustavičný pokoj je tedy totéž co smrt, ale pakliže se smrt Boha netýká, nemůže být ani ustavičně klidný a nečinný.<sup>56</sup>

Názor stoiků je Lactantiovi bližší, avšak ani ten neshledává bez vady. Stoikové podle něj tvrdí, že na rozdíl od dobrotivosti a vlídnosti je hněv prudkým a výbušným hnutím mysli, afektem, který Bohu nepřísluší.<sup>57</sup> Lactantius na to namítá, že pokud se Bůh nehněvá na bezbožné a hříšníky, pak ani nemůže milovat zbožné a spravedlivé. Láska k dobrému a nenávisť ke zlému jsou podle Lactantia spojené a vzájemně se podmiňující skutečnosti: „*Ita qui bonos diligit, et malos odit, et qui malos non odit, nec bonos diligit: quia et diligere bonos, ex odio malorum venit; et malos odisse, ex*

<sup>52</sup> „...*jam si nec ira in eo, nec gratia est, utique nec metus, nec laetitia, nec moeror, nec misericordia. Una est enim ratio cunctis affectibus, una commotio, quae in Deum cadere non potest.*“ (Lactantius, *De ira* 4 / PL, 7, 87b.)

<sup>53</sup> „...*quia nec cura sit in eo, nec providentia; ergo nec cogitationem aliquam, nec sensum in eo esse ullum: quo efficitur, ut non sit omnino.*“ (Lactantius, *De ira* 4 / PL, 7, 88a.)

<sup>54</sup> Lactantius, *De ira* 18 / PL, 7, 135a.

<sup>55</sup> „*Deus, inquit Cicero, si talis est, ut nulla gratia, nulla hominum charitate teneatur, valeat.*“ (Lactantius, *De ira* 8 / PL, 7, 96b.)

<sup>56</sup> Lactantius, *De ira* 17 / PL, 7, 127a.

<sup>57</sup> „*Iram enim, commotionem mentis esse ac perturbationem, quae sit a Deo aliena. Quod si hominem quoque, qui modo sit sapiens et gravis, ira non deceat ... quanto magis Deum non deceat tam foeda mutatio?*“ (Lactantius, *De ira* 4 / PL, 7, 89a.)

*bonorum charitate descendit ... Adeo natura ista connexa sunt, ut alterum sine altero fieri nequeat.*<sup>58</sup> Protože se v lidském konání vyskytuje dobré i zlé, musí být Bůh schopen jak dobrotivosti, tak hněvu, aby na obojí mohl reagovat: prokazovat svou dobrotu spravedlivým a svůj hněv obracet proti nespravedlivým.<sup>59</sup>

V tomto smyslu shledává autor logičtější vývod epikurejců, když odmítají Bohu přisuzovat jak hněv tak dobrotivost, neboť jedno od druhého nemůže existovat. Avšak místo toho, aby došli k závěru, že pokud je Bohu vlastní dobrotivost, musí být schopen i hněvu, dospěli k tvrzení, že Bůh je zcela apatický. Lactantius však dochází k poznání: „*ut irascatur Deus, quoniam gratia commovetur*“.<sup>60</sup> Tuto tezi dokonce pokládá za „*summa omnis, et cardo religionis pietatisque*“.<sup>61</sup> To proto, že náboženství bázně Boží („*timor Dei*“) pozbývá jakéhokoli významu, ctnost se stává zbytečnou a morálka nevyhahatelnou, neboť nelze mít respekt z toho, čeho se neobáváme a nemá smysl tomu prokazovat nějakou úctu.<sup>62</sup>

Je ovšem možné Bohu přisuzovat i další hnutí mysli jako jsou dejme tomu strach či žádostivost? Lactantius v této otázce polemizuje s Epikúrem, který tvrdil, že je-li možno Bohu přisuzovat dobrotivost i hněv, pak by musel podléhat i ostatním afektům, které jsou u člověka považovány za slabost.<sup>63</sup> Lactantius namítá, že zatímco u člověka má strach své opodstatnění, protože vždy existuje něco, čeho by se mohl obávat, Bůh však, jsa svrchovaným Pánem nade vším, nemá vůči čemu pociťovat strach a tedy toto hnutí mysli nemá u něho důvod existovat. Podobně je tomu i se žádostivostí, která je v člověku opodstatněna rozmnožováním lidského rodu. Avšak Bůh nepociťuje potřebu plodit potomstvo, neboť je „*semper futurus*“.<sup>64</sup> Soucit, milost, hněv a však mají u Boha jasné opodstatnění.<sup>64</sup> Svůj soucit Bůh prokazuje sužovaným a trpícím, kteří se k němu utíkají, svou milost těm, kdo ho uctívají a chválí svými dobrými skutky, hněv pak obrací vůči těm, kteří žijí bezbožně a hříšně.<sup>65</sup> Mylně proto tvrdí Epikúros, že všechna

<sup>58</sup> Lactantius, *De ira* 5 / PL, 7, 90b.

<sup>59</sup> „*Cum igitur sint in rebus humanis bona et mala ... necesse est in utramque partem moveri Deum, et ad gratiam, cum justa fieri videt; et ad iram, cum cernit injusta.*“ (Lactantius, *De ira* 15 / PL, 7, 123c.)

<sup>60</sup> Lactantius, *De ira* 6 / PL, 7, 92a.

<sup>61</sup> Lactantius, *De ira* 6 / PL, 7, 92a.

<sup>62</sup> „*Quod enim non metuitur, contemnitur: quod contemnitur, utique non colitur.*“ (Lactantius, *De ira* 8 / PL, 7, 97a.)

<sup>63</sup> Lactantius, *De ira* 15 / PL, 7, 123c-124a.

<sup>64</sup> Lactantius, *De ira* 15 / PL, 7, 124a-b.

<sup>65</sup> Lactantius, *De ira* 16 / PL, 7, 125a-b.

hnutí mysli jsou stejné povahy a proto Bohu nepřisluší žádné. Chybějí u něj sice ty, které vycházejí ze slabosti nebo hříchu, ale oplývá těmi, které pramení ze ctnosti a jsou hodny Boží moci: „*ira in malos, caritas in bonos, miseratio in afflictos*“.<sup>66</sup>

Boží hněv nelze ovšem zaměňovat s prudkým výbuchem nenávisi. Je třeba rozlišovat mezi hněvem spravedlivým („*ira iusta*“) a nespravedlivým („*ira iniusta*“). Protože stoikové tak nečinili, vymazali hněv zcela ze své představy o Bohu.<sup>67</sup> Lactantius tvrdí, že spravedlivý hněv, který vychází z rozumu, není prahnutím po pomstě, ale definuje jej jako „*motus animi ad coercenda peccata insurgentis*“.<sup>68</sup> Takovýto hněv je navýsost správný a potřebný a to nejen u Boha, ale i v lidských záležitostech. Bůh však, protože je nanejvýš svatý a dokonalý, je i dokonalý ve své trpělivosti vůči hříšníkům. Kdyby nebyl, lidstvo by nemohlo přežít, protože, jak Lactantius realisticky konstatuje, není člověka, který by vůbec nehrěšil.<sup>69</sup> Bůh však nechce záhubu hříšníka, ale dopřává mu čas na jeho obrácení a nápravu.<sup>70</sup> Přesto však ve svém spravedlivém hněvu trestá nenapravitelné hříšníky.<sup>71</sup> Podobně jako pozemská vláda je podle Lactantia udržována strachem z autority vládce, tak i vláda Boží nad světem nemůže existovat bez bázně Boží. Bázeň před Bohem však musí mít své opodstatnění a tím je právě spravedlivý Boží hněv.<sup>72</sup>

Jako v otázce důkazů Boží jednosti se Lactantius opíral o logiku věci samé, ale i o autority, nečiní jinak ani u tématu Božího hněvu. Starozákonní proroci opět přechází s ohledem na předpokládaného čtenáře s tím, že byť je jejich svědectví dostatečné, neboť jejich slovům vzdělanci nechtějí věřit a obrací se opět k výrokům Sibiylských proroců, které vyplňují takřka celou závěrečnou kapitolu traktátu *De ira Dei*. Nakonec připojuje ještě tři verše z Ovidiových *Matamorfóz*.<sup>73</sup>

<sup>66</sup> Lactantius, *De ira* 16 / PL, 7, 125a-b.

<sup>67</sup> Lactantius, *De ira* 17 / PL, 7, 129b.

<sup>68</sup> Lactantius, *De ira* 17 / PL, 7, 131a.

<sup>69</sup> „*Nullus est enim, qui nihil peccet...*“ (Lactantius, *De ira* 20 / PL, 7, 138a.)

<sup>70</sup> „*...non ad praesens noxium quemque punit, ut habeat homo resipiscendi et corrigendi sui facultatem.*“ (Lactantius, *De ira* 21 / PL, 7, 141a.)

<sup>71</sup> „*Sed cum maxima et utilissima sit Dei patientia, tamen, quamvis sero, noxios punit, nec patitur longius procedere, cum eos inemendabiles esse perviderit.*“ (Lactantius, *De ira* 20 / PL, 7, 139a.)

<sup>72</sup> „*Si enim nullus alteri servit nisi coactus, omne igitur imperium metu constat: metus autem per iram ... Ubi ergo ira non fuerit, imperium quoque non erit. Deus autem habet imperium; ergo et iram, qua constat imperium, habeat necesse est.*“ (Lactantius, *De ira* 23 / PL, 7, 145b-146a.)

<sup>73</sup> Lactantius cituje v tomto pořadí: *Orac. Sib.* 3, 17; 3, 756; 8, 1-3; 4, 51nn; 4, 159nn; Ovidius, *Met.* 1, 256-258; *Orac. Sib.* 4, 162n.; 4, 169; 5, 358nn;

Viděli jsme, že Lactantius hájí víru v Boží jedinstvo a z toho, jaké atributy Bohu přisuzuje, je zřejmé, že se vymezuje vůči filosofické představě abstraktního apatického Boha. Jak se však staví Lactantius k otázce víry v Boží Trojici? Trinitární nauku jako takovou u Lactantia nenalzáme. Jak píše Campenhausen, vše, čeho Tertullianus a Novatianus dosáhli v učení o Trojici je u Lactantia zapomenuto.<sup>74</sup> Ve IV. knize *Institucí* však pojednává o Kristu jako Božím Synu, pravém Bohu a pravém člověku, zároveň však dosvědčuje, že tato nauka nijak nezpochybňuje víru v Boží jedinstvo: „*Cum dicimus, Deum Patrem et Filium, non diversum dicimus, nec utrumque secernimus...*“<sup>75</sup> O Duchu svatém se autor zmiňuje jen letmo a není zcela zřejmé, zda jej neztotožňuje s Kristem. V tom však Lactantius není mezi apologety výjimkou, ani mnozí další nevěděli, jak víru v Ducha svatého zakomponovat do svého učení.<sup>76</sup> I Tertullianus, třebaže učí o Trojici, pojímá nauku o Duchu analogicky k nauce o Logu. Podobně i Origenés. To ukazuje na fakt, jak píše Harnack, že o tento bod nauky nebyl v této době mezi teology přílišný zájem. Ještě na počátku 4. století, tedy v Lactantiově době, bylo trojiční učení, zvláště co se týká Ducha svatého, teprve v počátcích. I níkajské Krédo vyslovuje víru v Ducha svatého bez dodatku a objasnění. Na Západě pak učení o Trojici dosáhlo své propracované podoby až v Augustinově *De Trinitate*.<sup>77</sup>

#### 4.1.5 Shrnutí nauky o Bohu

Víra v jediného Boha tvoří v Lactantiově apologii logický celek s jeho kritikou pohanského polyteismu. Snaží se poukázat na racionální charakter křesťanské víry v otázce Boží jedinství. Svou argumentaci odvíjí od poznání Prozřetelnosti, na jejímž základě je uspořádán harmonický celek světa. Tato Prozřetelnost vládoucí světu je zjevná každému soudnému člověku, což potvrzují i všechny významné filosofické autority. Názory filosofů, kteří tvrdili opak, byly podle Lactantia spolehlivě vyvráceny. Logickými argumenty lze dojít k tomu, že za touto Prozřetelností stojí jediný Bůh, o čemž svědčí nejen starozákonní proroci, ale i básníci, filosofové a věštcí, na prvním místě Sibylly. Tito všichni dosvědčují, že je jen jeden Bůh, stvořitel všeho jsoucího, nejvyšší svrchovaný, věčný, nestvořený, neměnný a nesmrtelný, neohraničený, vše

<sup>74</sup> CAMPENHAUSEN, H. *The Fathers of the Church*. Peabody: Hendrickson, 2000, s. 75.

<sup>75</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 29 / PL, 6, 538b.

<sup>76</sup> BERKHOF, L. *Dějiny dogmatu*, s. 64.

<sup>77</sup> HARNACK, A. *Stručné dějiny dogmy*. Zvolen: Bratia Sabovci, s. 113-116.

prostupující a všudypřítomný. Nelze jej však uchopit lidskými smysly a ani jej vystihnout slovy. Proto nemá žádné jméno. Jakkoli je tento Bůh transcendentní, není netečný a o nic se nestarájící. Není to absolutní abstraktní Bytí, je to především Otec a Pán. Tímto označením Lactantius poukazuje na jeho personální charakter. Bůh křesťanů je Bohem ve vztahu ke světu a člověku. Je člověku milujícím a shovívavým Otcem, zároveň obávaným, trestajícím, leč spravedlivým Pánem. Svou dobrotivost Bůh prokazuje spravedlivým, svůj hněv však obrací proti bezbožným a hříšným. Oba tyto atributy jsou Bohu bytostně vlastní a jedna od druhé je neoddělitelná. Víra v Boha jakožto Otce a Pána je pro Lactantia „*summa et cardo religionis*“.



## 4.2 „Omnia enim fecit ex nihilo“ - Lactantiova nauka o stvoření

### 4.2.1 Lactantiovo dualistické smýšlení

Lactantiova nauka o stvoření a o Bohu Stvořiteli světa je koncentrována především v 9. – 13. kapitole II. knihy *Divinarum institutionum*. Důležité jsou však též pasáže 10. kapitoly spisu *De ira Dei*, kde se Lactantius polemizuje s epikurejským atomismem i celek textu *De opificio Dei*, kde se však autor zaměřuje spíše na člověka jakožto vrchol Božího stvoření.

Lactantiova nauka o stvoření je výrazně poznamenána jistým stupněm dualistického smýšlení, na jehož základě se autor snaží uchopit otázku existence dobra a zla ve světě. Podle Lactantia stojí ze jejich existencí dva duchové, kteří povstali dříve, než byl svět stvořen. Bůh jako pramen plného a dokonalého dobra stvořil nejprve sobě podobného dobrého ducha, obdařeného týmiž vlastnostmi jaké má on sám.<sup>78</sup> Lactantius, tím, že poznamenává, že o tomto duchu více pojednává ve IV. knize, dává na srozuměnou, že jej ztotožňuje s Kristem.<sup>79</sup> Tohoto ducha, dokonalého v prozřetelnosti, rozumu a moci, pak učinil svým pomocníkem v díle stvoření.<sup>80</sup> Poté stvořil druhou duchovní bytost, která se však z vlastní svobodné vůle dané jí Bohem zřekla dobra. Tak vstoupilo do světa zlo, jehož kořen lze spatřovat v závisti, neboť důvodem, proč se tento duch stal zlým a odvrátil se od Boha, byla závist vůči prvnímu duchu.<sup>81</sup> Tomuto zlému duchu Řekové přezdívali *διάβολος*, v latině je pak označován jako *criminator* – žalobce, neboť přednáší před Boha žaloby na hříchy, k nimž sám svádí.<sup>82</sup> Na jiném místě jej Lactantius dokonce označuje jako *antitheus*.<sup>83</sup>

<sup>78</sup> Jakkoli je toto Lactantiovo tvrzení teologicky problematické, skrývá zásadní myšlenku, a to, že stvoření je aktem Boží lásky, nikoli nutnosti. Bůh, jsa pramenem vši dobroty, tvoří svět „...ut ab eo bonum tamquam rivus oriretur, longeqe proflueret...“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 9 / PL, 6, 294a.)

<sup>79</sup> „...produxit similem sui spiritum, qui esset virtutibus Dei Patris praeditus. Quomodo autem id voluerit, in quarto libro docere conabimur.“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 9 / PL, 6, 294a.) Otázce stvoření Božího Syna se více věnujeme v souvislosti s Lactantiovou christologií.

<sup>80</sup> „Exorsus igitur Deus fabricam mundi, illum primum et maximum Filium praefecit operi universo, eoque simul et consiliatore usus est, et artifice in excogitandis, ornandis, perficiendisque rebus, quoniam is et providentia, et ratione, et potestate perfectus est.“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 9 / PL, 6, 296a-297a.)

<sup>81</sup> „...ex bono ad malum transcendit; suoque arbitrio, quod a Deo illi liberum datum fuerat, contrarium sibi nomen adscivit. Unde apparet cunctorum malorum fontem esse livorem. Invidit enim illi antecessori suo, qui Deo Patri perseverando, cum probatus, tum etiam charus est.“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 9 / PL, 6, 294a-295a.) Srov.: Mdr 2, 24.

<sup>82</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 9 / PL, 6, 296a.

<sup>83</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 10 / PL, 6, 308b.

V 9. kapitole II. knihy se v některých manuskriptech objevují pasáže s dualistickým vyzněním, jež jsou někdy považované za pozdější interpolace, jindy naopak bývají pokládány za původní Lactantiovy myšlenky pozdějšími opisovači z důvodu obhajoby pravověří odstraněné.<sup>84</sup> V nich explicitně zaznívá, že Bůh „...*fecit in principio bonum et malum*“.<sup>85</sup> V této pasáži je dále uvedeno, že bylo Božím záměrem stvořit svět na principu polaritě dobrého a zlého, aby dobro mohlo vyniknout v kontrastu se zlem. Ve světě nemůže podle Lactantia existovat dobro bez zla, ani zlo bez dobra. Protože jsou tyto dva principy v protikladu, dávají ve vzájemném kontrastu vyniknout jeden druhému, podobně jako cena bohatství může být zjevná teprve v kontrastu s chudobou a význam zdraví ve srovnání s nemocí.<sup>86</sup> Protože však Bůh nemůže popřít sám sebe tím, že by stvořil zlo, stvořil ducha, který se na základě Bohem darované svobody stal z vlastní vůle zlým. Tím Bůh položil základy antagonismu dobra a zla, dříve, než stvořil viditelný svět. Proti radikálně dualistickým naukám, pro něž jsou dobro a zlo, respektive světlo a tma, dva rovnocenné souvěčné principy, však Lactantius zřetelně praví, že tento duch, stvořený jako dobrý, se stal zlým ze svobodné vůle. Bůh tedy existenci zla připustil, avšak jej ani přímo nestvořil, ani není věčné. Není tedy nezbytně nutné vidět v těchto sporných pasážích důkaz Lactantiova dualismu, tedy přinejmenším radikálního dualismu v duchu gnostických a s gnosticizmem souvisejících systémů.<sup>87</sup>

#### 4.2.2 Creatio ex nihilo

V otázce vzniku materiálního světa hájí Lactantius nauku o stvoření z ničeho.<sup>88</sup> Hájení učení o *creatio ex nihilo* je vedle střetu s gnostickou kosmologií ústředním tématem nauky o stvoření v době patristiky. Otcové rané církve museli hájit toto přesvědčení převážně proti názorům vycházejícím z platonismu, pro něž byla představa stvoření v židovském a křesťanském slova smyslu cizí. Pro platónské myšlení nebyl

<sup>84</sup> QUASTEN, J. *Patrology II*, Allen, [199?], s. 397-398.

<sup>85</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 9 / PL, 6, 293d (notae ad c. 293-294).

<sup>86</sup> „...*ita bonum sine malo in hac vita esse non potest. Et utrumque licet contrarium sit, tamen ita cohaeret, ut alterum si tollas, utrumque sustuleris; nam neque bonum comprehendi ac percipi potest sine declinatione ac fuga mali, nec malum caveri ac vinci sine auxilio comprehensi ac percepti boni. Necesse igitur fuerat, et malum fieri, ut bonum fieret.*“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 9 / PL, 6, 295d (notae ad c. 295-296).

<sup>87</sup> Viz např. CULDAUTOVÁ, F. *Nástin gnostické teologie*. Praha: OIKOYMENE, 1999, s. 24-26.

<sup>88</sup> „...*,omnia enim fecit ex nihilo.*“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 9 / PL, 6, 297a.)

Bůh stvořitelem, ale spíše stavitelem světa, který uspořádal prvotní materiál a uvedl jej v pohyb. Avšak ani některým raně křesťanským autorům nebyla představa stvořitele jako Platónova *demiurga*<sup>89</sup> přinášejícího řád do počátečního beztvareho chaosu zcela cizí. Její odraz nalézáme i v díle Iústína Mučedníka a Klémenta Alexandrijského.<sup>90</sup> Z Lactantiových latinských předchůdců nejzřetelněji hájí nauku o *creatio ex nihilo* Tertullianus, jenž se ve spise *Adversus Hermogenem* soustředí na odmítnutí platónské nauky o souvěčnosti Boha a hmoty.<sup>91</sup> „Tertullián rozpoznal, že kdyby toto učení křesťanství přijalo, tak by byla zlehčena Boží transcendence. *Creatio ex nihilo* vyjadřuje přesvědčení, že Bůh přesahuje svět.“<sup>92</sup> Kdyby Bůh nebyl stvořitelem světa opravdu z ničeho, nabízejí se podle Lactantia dvě alternativní možnosti. Buď hmotu, z níž Bůh stvořil svět, připravil někdo jiný, nebo hmota i Bůh jsou věčné entity. Obě možnosti Lactantius důrazně popírá.

Východiskem Lactantiových úvah je konfrontace s citovaným Ciceronovým tvrzením: „...*non est probabile, eam materiam rerum, unde orta sunt omnia, esse divina providentia effectam; sed habere, et habuisse vim et naturam suam ... Quod si non est a Deo materia facta, ne terra quidem, et aqua, et aer, et ignis a Deo factus est.*“<sup>93</sup>

Lactantius předně polemizuje s představou, že Bůh je pouhým uspořadatelem světa z chaosu. Takovéto názory podle něj svědčí o naprostém nepochopení Boží velikosti a moci. Kdyby neměl moc tvořit z ničeho, a musel by ke stvoření světa užít toho, co již bylo stvořeno, nebo věčně existovalo, nebylo by možné jej nazývat Bohem. Autor si klade otázku, v jakém směru by se pak lišila moc Boží od moci lidské, kdyby Bůh potřeboval „dodavatele materiálu“ pro stavbu světa. V tom případě by ten, kdo by mu onen materiál poskytl, byl mocnější než Bůh sám. Pakliže by Bůh pouze tvořil z již hotového materiálu, nebyl by Bohem.<sup>94</sup> Lactantius v polemice s Ciceronovým

<sup>89</sup> Platón, *Timaios* 30A, 48E-51B.

<sup>90</sup> *Encyclopedia of Early Christianity*, New York: Garland Publ., 1998, s. 229.

<sup>91</sup> Hermogenes (2./3. stol.) se narodil v Sýrii, usadil se v Kartágu. Jeho učení je známo převážně díky zmíněnému Tertullianovu spisu. Podobně jako mnoho jiných řeckých filosofů zastával Hermogenes přesvědčení o věčné existenci hmoty, z níž Bůh stvořil svět. (*Encyclopedia of Early Christianity*, s. 523.)

<sup>92</sup> CLIFFORD, A. M. *Stvoření*. In FIORENZA, F. S. – GALVIN, J. P. *Systematická teologie 1: Římskokatolická perspektiva*. Brno: CDK, 1996, s. 227.

<sup>93</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 9 / PL, 6, 297b; Cicero, *De natura*, fr. 2.

<sup>94</sup> „*Deus vero facit sibi ipse materiam, quia potest. Posse enim, Dei est: nam si non potest, Deus non est... quia nefas est Deum aliunde aliquid mutuari, cum in ipso vel ex ipso sint omnia. . Nam si est aliquid ante illum, et si factum est quidquam non ab ipso, jam et potestatem Dei, et nomen amittet.*“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 9 / PL, 6, 299b-300a.)

srovnáním Boha s řemeslníkem (*faber*), který si také dřívě, než začne vyrábět nestvoří materiál, ale užije to, co je již předem hotovo, zprostředkovaně vyrovnává s platónskou představou *demiurga*. Ostatně Ciceronem užitý výraz *faber* je synonymem řeckého *δημιουργός*.<sup>95</sup>

Není ovšem myslitelné, soudí Lactantius, aby byla věčná hmota i Bůh. Pouze jediná substance může být věčná, z níž jako z pramene vše vyvěrá a tážeme-li se, je-li to hmota, či Bůh, pak je očividné, že to musí být Bůh, neboť schopnost tvořit přísluší jen tomu „*quod sentit, quod sapit, quod cogitat, quod movetur*.“<sup>96</sup> Hmota nemůže být zdrojem Boha, protože není možné, aby se něco, co má rozum zrodilo z toho, co jej nemá, něco moudrého z něčeho neinteligentního a nehmotné z hmotného.<sup>97</sup> Že hmota nemůže být věčná je patrné rovněž z toho, že podléhá změně a tedy i zániku. Vše, co podléhá změně a zániku, muselo mít i svůj počátek. A tento počátek má v Bohu, který je sám věčný, nestvořený a nezničitelný.<sup>98</sup>

Tvrdí-li dále Cicero, že věci mají svou vlastní sílu a přirozenost („*vis et natura*“), pak je tedy lépe spolu se Senekou říci, praví Lactantius, že příroda je Bohem, má-li svou moc sama ze sebe.<sup>99</sup> Ve spise *De ira Dei* praví: „*Si natura mundum fecit, consilio et ratione fecerit, necesse est; is enim facit aliquid, qui aut voluntatem faciendi habet, aut scientiam*.“<sup>100</sup> Nemá-li příroda ovšem takovouto moc sama ze sebe, musí být někdo, kdo jí ji udělil, tedy Bůh, v němž na rozdíl od přírody je „*et providentia excogitandi, et solertia potestasque faciendi*“.<sup>101</sup> Je tedy zjevné, že svět byl utvořen něčím nebo někým, kdo má moc věci vytvářet, rozumně uspořádat, dokonat, ovládat a

<sup>95</sup> Výrazem *δημιουργοι* byli označováni všichni odborní výrobci, řemeslníci, stavitelé, lékaři apod. V Platónově dialogu *Tímaios* je *δημιουργός* stavitelem, budovatelem světa a tvůrcem světového řádu (nikoli tedy v biblickém slova smyslu stvořitelem z ničeho).

<sup>96</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 9 / PL, 6, 300b.

<sup>97</sup> „*Itaque aut Deus ex materia ortus est, aut materia ex Deo. Quid horum sit verius, facile est intelligi. Ex his enim duobus alterum sensibile est, alterum caret sensu.*“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 9 / PL, 6, 300b.)

<sup>98</sup> „*Quod interit, ortum sit necesse est. Quod ortum est, habuit fontem unde oriretur... Ergo quoniam finem habuit materia, tum cum factus est ex ea mundus, et initium quoque habuit... Si ergo ex commutatione ac fine materia colligitur habuisse principium, a quo alio fieri nisi a Deo potuit? Solus igitur Deus, qui factus non est, et idcirco destruere alia potest, ipse destrui non potest.*“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 9 / PL, 6, 301b-302a.)

<sup>99</sup> „*Natura ... si autem generandi et faciendi potens est, habet ergo consilium et propterea Deus sit necesse est...Melius igitur Seneca omnium stoicorum acutissimus, qui vidit nil aliud esse naturam, quam Deum.*“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 9 / PL, 6, 299a.); Seneca, fr. 122.

<sup>100</sup> Lactantius, *De ira* 10 / PL, 7, 106a-b.

<sup>101</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 9 / PL, 6, 299a.

udržovat je. Pak ovšem není důvodu nazývat tuto skutečnost přírodou a je lépe ji nazvat tím, kým skutečně je, tedy Bohem: „*cur natura potius quam Deus nominetur?*“<sup>102</sup>

Říká-li Cicero, že svět nebyl stvořen Prozřetelností, protože se domnívá, že ani prvotní látka nebyla stvořena Prozřetelností, pak se podle Lactantia dopouští logického omylu, neboť vyvozuje mylný závěr z vadné premisy. O tom, že svět je stvořený božskou Prozřetelností, svědčí podle Lactantia všechny hlavní filosofické proudy - pythagorejci, stolicí i peripatetikové, rovněž tak Sókratés a Platón, i legendárních sedm mudrců. Pouze Epikúros v touze po originalitě a zviditelnění se začal tvrdit opak. Cicero tak z nejistého tvrzení, že prvotní látka je věčná a tudíž nepotřebuje být stvořena Bohem dospívá k chybnému závěru, že ani svět jako takový nepotřebuje Stvořitele. Měl však dojít k přesně opačnému závěru: „*quia mundus divina providentia sit effectus, et materiam esse factam divinitus.*“<sup>103</sup>

Ve spisu *De ira Dei* zaměřuje Lactantius svou kritiku na epikurejský atomismus. Představa o složení všeho jsoícího z atomů mu připadá nejen nesmyslná, ale přímo směšná. Tvrdí, že Leukippos měl snad raději mlčet, než užívat jazyk k takovým hloupostem.<sup>104</sup> Zatímco staří filosofové učili, že svět je složen ze čtyř elementů, přišel jediný Leukippos s myšlenkou atomů: „*Quis illa vidit unquam? Quis sensit? Quis audivit? An solus Leucippus oculos habuit? solus mentem?*“<sup>105</sup> Návozem, že z těchto atomů je uspořádán celý svět, Leukippos v očích Lactantiových „*implevit numerum perfectae insaniae*“<sup>106</sup>. Ptá se, proč vůbec rostliny vyrůstají ze semen a živočichové se množí vzájemným pářením, když by mohli vznikat přímo slučováním atomů?<sup>107</sup> Avšak i kdyby tato sotva uvěřitelná teorie byla pravdivá, odkud se vzaly atomy samotné? A hlavně, jak by z atomů, které jsou samy o sobě nerozumné, mohly náhodným spojováním vznikat věci, které jsou očividně uspořádány rozumně?<sup>108</sup> Lactantius se tak znovu dostává k otázce božské Prozřetelnosti, na níž je beze vší pochybnosti uspořádán

<sup>102</sup> Lactantius, *De ira* 10 / PL, 7, 107a.

<sup>103</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 9 / PL, 6, 301a.

<sup>104</sup> Lactantius, *De ira* 10 / PL, 7, 101a.

<sup>105</sup> Lactantius, *De ira* 10 / PL, 7, 100a.

<sup>106</sup> Lactantius, *De ira* 10 / PL, 7, 102a.

<sup>107</sup> Lactantius, *De ira* 10 / PL, 7, 102b-103a.

<sup>108</sup> „*Quomodo ergo sine ratione coeuntia possunt aliquid efficere rationale? Videmus enim nihil esse in omni mundo, quod non habeat in se maximam mirabilemque rationem.*“ (Lactantius, *De ira* 10 / PL, 7, 104c-105a.)

svět. Kdo se pokouší obejít ideu Prozřetelnosti, nutně hlásá myšlenky, které odporují zdravému rozumu, čehož je epikurská filosofie zjevným příkladem.<sup>109</sup>

#### 4.2.3 Stvoření světa a člověka

Filosofickou argumentací ve prospěch stvořitelské moci Boží pak Lactantius v *Divinae institutiones* doplňuje vlastním popisem průběhu stvoření, při němž vychází z biblického textu.<sup>110</sup> Lactantius nechává na tomto místě zcela bez povšimnutí stvoření v šesti dnech.<sup>111</sup> Časová délka, zdá se, není pro něj tématem hodným zřetele, ale postačuje mu konstatováním sledu událostí – nejprve byla stvořena nebesa, potom země obklopená vodou, dále byla stvořena nebeská tělesa - Slunce, Měsíc a hvězdy. Po dokončení světa stvořil Bůh živočichy (o stvoření rostlinné říše Lactantius mlčí) a nakonec jako vrchol stvoření člověka.

Důležitější než tento zjednodušený popis průběhu stvoření převzatý z Genesis je pro Lactantia jeho rozvinutí v poněkud dualisticky vyznívajícím výkladu o protikladnosti a kompatibilitě dvou elementů, na nichž je založena harmonie celku světa. Těmito protichůdnými elementy jsou oheň a voda, potažmo teplo (*calor*) a vlhko (*humor*).<sup>112</sup> Oheň směřující vertikálně je symbolem nebeského, voda tendující k horizontální poloze symbolizuje pozemské.<sup>113</sup> Voda a oheň jsou však spolu neslučitelné, tedy svět nemohl povstat jejich vzájemným míšením, nýbrž míšením jejich podstat: „*Substantia ignis, calor est; aquae, humor.*“<sup>114</sup>

Tuto dualitu spatřuje autor již v Genesi, kde jako protiklad k nebesům ozářeným jasem slunce stojí země obtékaná vodou moře, přičemž onomu nebeskému připisuje

<sup>109</sup> „*Vides in quae deliramenta inciderint, dum nolunt effectorem curamque rerum Deo dare.*“ (Lactantius, *De ira* 10 / PL, 7, 105b.) *Nonne prodigio simile est aut natum esse hominem, qui haec diceret, aut extitisse, qui crederet? ut Democritum, qui auditor ejus fuit, vel Epicurum, in quem vanitas omnis de Leucippi fonte profluxit.* (Lactantius, *De ira* 10 / PL, 7, 1056.)

<sup>110</sup> Gn 1, 1-19.

<sup>111</sup> Šest dnů stvoření se pro Lactantia stává podstatných až v souvislosti s eschatologickou paralelou ke stvoření. (Lactantius, *Div. inst.* VII, 14 / PL, 6, 781a-782a.)

<sup>112</sup> „*Duo igitur illa principalia inveniuntur, quae diversam et contrariam sibi habent postestatem; calor et humor: quae mirabiliter Deus ad sustentanda et gignenda omnia excogitavit.*“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 10 / PL, 6, 309a.)

<sup>113</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 10 / PL, 6, 311a.

<sup>114</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 10 / PL, 6, 309b.

kladnou a pozemskému zápornou hodnotu. S nebem je spojeno světlo a život, se zemí naopak temnota a smrt. Nebe je obýváno vyššími bytostmi a země zase nižšími tvory.<sup>115</sup>

Sama země je pak rozprostraněna mezi východem a západem, přičemž východ je zdrojem světla a přináší den, západ naopak přináší tmou a noc. Východ tak symbolizuje život, západ smrt.<sup>116</sup> Další dvě světové strany pak přináší těmto dvěma základním. Teplý jih je spojen s východem, studený sever pak se západem, protože zima je opakem tepla, podobně jako temnota je opakem světla.<sup>117</sup> Čtvero ročních období pak vychází ze čtveřice světových stran. Jaro náleží východu, léto jihu, podzim západu a zima severu.<sup>118</sup>

Stojí proti sobě tedy na jedné straně nebe, světlo, život, východ, jih, teplo, jaro, léto a den vztahující se k elementu ohně, a na straně druhé je země, temnota, západ, sever, chlad, podzim, zima a noc spjaté s elementem vody.<sup>119</sup> Tato dualita Bohem zamýšlená a chtěná, neboť třebaže je Boží moc v ohni a teple, kdyby sám nemírnil tento žár vlhkem a zimou, nic by nemohlo vystaveno tomuto spalujícímu žáru vníknout a trvat.<sup>120</sup> Lactantius proto dává zapravdu těm filosofům a básníkům, kteří říkají, že svět existuje jako „*discors concordia*“.<sup>121</sup>

Ve výkladu stvoření poté Lactantius opět navazuje na podání knihy Genesis<sup>122</sup> o stvoření rozličných živočišných druhů a nakonec člověka, utvořeného ze země k obrazu Božímu.<sup>123</sup> Pravdivost tohoto biblického obratu o člověku jakožto obrazu Božím

<sup>115</sup> „... in quo (coelo) posuit lucem perennem, et superos, et vitam perpetuam, et contra in terra tenebras, et inferos, et mortem.“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 10 / PL, 6, 307a-b.)

<sup>116</sup> „Nam sicut lux orientis est, in luce autem vitae ratio versatur; sic occidentis tenebrae sunt: in tenebris autem, et mors, et interitus continetur.“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 10 / PL, 6, 307b.)

<sup>117</sup> „Nam sicut contrariae sunt lumini tenebrae, frigus calori. Ut igitur calor lumini est proximus, sic meridies orienti: ut frigus tenebris, ita plaga est septentrionalis occasui.“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 10 / PL, 6, 307c-308a.)

<sup>118</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 10 / PL, 6, 308a.

<sup>119</sup> Protichůdnost těchto pozemských skutečností je pro Lactantia též obrazem věcí duchovních. Den ozářený hřejivým světlem jediného Slunce symbolizuje víru v jediného pravého Boha, zatímco noc, v níž studené světlo hvězd, ačkoli je jich mnoho, nezažene temnotu a chlad, představuje množství kultů falešných bohů. (Srov.: Lactantius, *Div. inst.* II, 10 / PL, 6, 308b-c.)

<sup>120</sup> „Nam cum virtus Dei sit in calore et igni, nisi ardorem vimque ejus admixta humoris ac frigoris materia temperasset, nec nasci quidquam nec cohaerere potuisset, quin statim conflagratione interiret quidquid esse coepisset.“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 10 / PL, 6, 309a.)

<sup>121</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 10 / PL, 6, 309a.

<sup>122</sup> Gn 1, 20-31.

<sup>123</sup> „Tum fecit ipsi sibi simulacrum sensibile, atque intelligens, id est ad imaginis suae formam, qua nihil potest esse perfectius: hominem figuravit ex limo terrae; unde homo nuncupatus est, quod sit factus ex humo.“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 11 / PL, 6, 312a.)

stvrzuje odvoláním se na Platóna a citací Sibylly.<sup>124</sup> Rovněž v mytologickém podání o stvoření člověka Prométheem shledává pravdivé jádro, byť překroucené fantaziemi básníků, kteří neznali Písmo svaté.<sup>125</sup> Oním pravdivým jádrem je sama skutečnost, že člověk byl někým stvořen a dále materie z níž byl zformován. Biblické podání o stvoření člověka jako muže a ženy k obrazu Božímu a o stvoření ženy z mužova žebra Lactantius přetváří tak, že muž byl stvořen jako obraz Boha a žena následně jako obraz muže.<sup>126</sup> I ve stvoření člověka jako muže a ženy se odráží dva principy – ohně a vody. První z elementů považuje Lactantius za mužský, aktivní a druhý za ženský, pasivní.<sup>127</sup>

Polarita principu ohně a vody se však neodráží pouze v mužství a ženství, ale je přítomna i v jednom každém člověku. Podobně, jako je složen z ohně a vody celý svět, jsou tyto dva základní živly obsaženy i v člověku. Oheň představuje Božskou, duchovní, a tedy dobrou složku v člověku, voda naopak pozemskou, tělesnou a hříšnou. V člověku samém se tak zrcadlí kosmos, neboť je složen z protichůdných elementů duše a těla.<sup>128</sup> Tyto dva elementy v člověku neustále zápasí a vítězství či prohra jednoho nebo druhého má za následek věčný život, nebo věčné zatracení.<sup>129</sup>

Nauku o bezprostředním stvoření člověka Bohem hájí Lactantius proti údajnému tvrzení Aristotelela, že „*humanum genus...fuisse semper, ac semper fore*“.<sup>130</sup> Podle Lactantiova mínění takovýto výrok odporuje logickému úsudku, neboť stejně jako vidíme, že existence každého jednotlivého tvora má svůj počátek a svůj konec, musí mít svůj počátek a svůj konec rovněž celé živočišné druhy, včetně lidského rodu. Všechny

<sup>124</sup> Platón, *Rep.* 501b.; *Orac. Sib.* 8, 402.

<sup>125</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 11 / PL, 6, 312a-314a.

<sup>126</sup> „*Cum ergo marem ad similitudinem suam primum finxisset, tum etiam foeminam configuravit ad ipsius hominis effigiem.*“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 13 / PL, 6, 319b.) Srov.: Gn 1, 26-27; 2, 18-23.

<sup>127</sup> *In ipsius autem hominis fictione illarum duarum materialium, quas inter se diximus esse contrarias, ignis et aquae, conclusit perfectitque rationem.* (Lactantius, *Div. inst.* II, 13 / PL, 6, 319b.) „*Alterum enim quasi masculinum elementum est, alterum quasi foemininum; alterum activum, alterum patibile.*“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 10 / PL, 6, 310a.)

<sup>128</sup> QUASTEN, J. *Patrology II*, s. 406.

<sup>129</sup> „*Ex rebus igitur diversis ac repugnantibus homo factus est ... quae duo inter se pugnare in homine praecepit, ut si anima superaverit, quae ex Deo oritur, sit immortalis, et in perpetua luce versetur; si autem corpus vicerit animam, ditionique subjecerit, sit in tenebris sempiternis, et in morte.*“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 13 / PL, 6, 320b.)

<sup>130</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 11 / PL, 6, 314b-315a. Nejedná se o přímou citaci Aristotela, nýbrž o parafrázi jeho myšlenek převzatou patrně od Cicerona (Srov.: Cicero, *Academica* II, 38, 119; *Tusculanae disputationes* I, 28, 70).



věci v sobě totiž mají obsaženy tři časy: minulost přítomnost a budoucnost. Proto vše, co je konečné, muselo mít též svůj počátek a naopak.<sup>131</sup>

Lactantius se rovněž staví proti názoru, že člověk povstal „*sine ullo artifice de terra*“.<sup>132</sup> Autor zde polemizuje s epikureismem reprezentovaným v římské literatuře Lucretiem, když se krátkou citací odvolává na jeho *De rerum natura*: „*Crescebant uteri terrae radicibus apti*.“<sup>133</sup> Pokračuje pak parafrázováním několika míst páté knihy uvedeného díla.<sup>134</sup>

Ani toto pojetí však podle Lactantia není myslitelné bez existence božské Prozřetelnosti, neboť udály-li se věci tak, jak popisuje Lucretius, musel to naplánovat někdo s božskou inteligencí a zařídit na zemi takové podmínky, aby tvorové, které země sama od sebe vydala, nezahynuli. Lactantiova argumentace na tomto místě působí poněkud úsměvně, neboť se uchyluje k doslovné a materialistické interpretaci básnického textu a snaží se s Lucretiovým podáním vypořádat pomocí logických argumentů. Zesměšňuje tak epikurejskou filosofii povrchním a doslovným chápáním Lucretiovy poezie. Lactantius je přesvědčen, že dostatečně vyvrací epikurejské pojetí spontánního vzniku člověka na zemi, když poukáže na to, že novorozenec vyžaduje dlouhodobou péči rodičů, a děti, zrozené podle básníkova podání ze země, by musely dlouhé měsíce nehybně ležet ve směsi mléka, jímž tehdy prý celá země oplývala, a vlastních výkalů, než by dospěly do stavu, kdy se mohly samy o sebe postarat. To je pro Lactantia dostatečným důvodem, aby dospěl k závěru, že: „*Omnis ergo illa ratio impossibilis, et vana est... Qui enim dicit omnia sua sponte esse nata, nihilque divinae providentiae tribuit, hic profecto rationem non asserit, sed evertit*.“<sup>135</sup> Polemika s Lucretiovým epikureismem vede Lactantia k jednoznačnému závěru: Bůh je skutečným stvořitelem člověka s tělem i duší, takže může být nazván jeho pravým Otcem. Ačkoli se Lactantiovo myšlení zdá být prosycené dualistickými motivy a

<sup>131</sup> „*In toto autem genere hominum, quia solum praesens tempus apparet, ex eo tamen et praeteritum, id est, origo colligitur; et futurum, id est, dissolutio. Nam quoniam est, apparet aliquando coepisse (esse enim nulla res sine exordio potest); et quia coepit, apparet quandoque desitutum.*“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 11 / PL, 6, 315b.)

<sup>132</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 11 / PL, 6, 314b.

<sup>133</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 12 / PL, 6, 317a. Srov.: Lucretius, *De rer. nat.* 5, 808; Cicero, *De leg.*, I, 8, 24.

<sup>134</sup> Srov.: Lucretius, *De rer. nat.* 5, 793-796; 826-836; 809-819.

<sup>135</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 12 / PL, 6, 318b.

třebaže všemu hmotnému, pozemskému a tělesnému připisuje záporné hodnotící znaménko, jednoznačně tvrdí, že týž Bůh stvořil lidské tělo i lidskou duši.<sup>136</sup>

Téma stvoření člověka autor zakončuje vyprávěním o jeho hříšném pádu, přičemž se úzce až doslovně drží obrazu o pojídání zakázaného ovoce v rajske zahradě, aniž by se pokusil o sebemenší exegezi biblického textu.<sup>137</sup> Člověk byl podle Lactantia stvořen jako nesmrtelný, avšak sveden závistivým zlým duchem neuposlechl Božího příkazu, upadl do hříchu, ztratil nesmrtelnost a byl vyhnán z ráje. Ztracený ráj a nesmrtelnost však může znovu získat při posledním soudu tím, že bude žít dobrý život a uctívat jediného pravého Boha.<sup>138</sup>

#### 4.2.4 Andělé a démoni

Lactantius sdílí víru všeobecné církve v Boha Stvořitele „*omnium visibilium et invisibilium*“<sup>139</sup>. Doposud jsme si převážně všímali Lactantiových názorů na stvoření viditelných pozemských skutečností, avšak autor neopomíjí ani stvoření světa duchovních bytostí. O dvou duchovních bytostech stvořených před počátkem světa jsme již pojednali v úvodu této kapitoly. Lactantius však již v 7. kapitole I. knihy *Divinarum institutionum* zmiňuje existenci nespočetných nesmrtelných duchovních bytostí, které též nazývá Božími sluhý (*ministri*) a posly (*nuntii*)<sup>140</sup>. Svou angelologii a od ní odvozenou démonologii více rozvíjí v souvislosti s tématem stvoření člověka a jeho pádu ve II. knize *Divinarum institutionum*.<sup>141</sup>

Lactantiovo pojetí andělů a démonů je bezprostředně inspirováno jeho předchůdci Tertullianem a Minuciem Felixem, z nichž často takřka doslova čerpá.<sup>142</sup> Stojí za pozornost, jak raně křesťanská apologetika počítá s existencí těchto duchovních

<sup>136</sup> „*Deus ergo veri patris officio functus est. Ipse corpus effinxit; ipse animam qua spiramus infudit. Illius est totum, quidquid sumus.*“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 12 / PL, 6, 319a.)

<sup>137</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 13 / PL, 6, 322a-324a. Srov.: Gn 3.

<sup>138</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 13 / PL, 6, 324a. Podle Lactantia Bůh nejprve omezil lidský život na 1000 let (Srov.: Gn 5.) Když se poté na světě hřích rozmohl, seslal Bůh potopu a po ní zkrátil život člověka na 120 let (Srov.: Gn 6, 3). Tématu Posledního soudu se Lactantius podrobně věnuje v poslední knize *Div. inst.*

<sup>139</sup> DS 125.

<sup>140</sup> Lactantius, *Div. inst.* I, 7 / PL, 6, 149b-151a. Teprve ve 4. knize se zmiňuje o tom, že andělé byli stvořeni dříve než svět. Srov.: *Div. inst.* IV, 6 / PL, 6, 460b-461a.

<sup>141</sup> Téma podrobně zpracovává SCHNEWEIS, E. *Angels and Demons according to Lactantius*. Washington: Catholic University of America Press, 1944.

<sup>142</sup> Srov.: Tertullianus, *Apologeticus* 22-23 / PL, 1, 404b-416a; Minucius Felix, *Octavius* 26-27. / PL, 3, 321b-327a

bytostí a nijak zvlášť necítí potřebu ve prospěch jejich existence argumentovat. Jak praví Dodds, „v podstatě každý pohan, žid, křesťan i gnostik, věřil v existenci těchto bytostí a v jejich poslání prostředníků, ať už jim říkal démoni či andělé anebo aióni či jednoduše duchové (*pneumata*).“<sup>143</sup> Proto se Lactantius odvolává na Platónovo pojednání o daimónech v *Symposiu*<sup>144</sup> a podobně jako Minucius Felix zmiňuje Sókratovo *δαιμόνιον*. Na rozdíl od Sókratova chápání významu tohoto slova jako božského hlasu, jej však nahlíží jako to „dábelské“ a Sókrata tedy de facto jako člověka pod vlivem ďábla.<sup>145</sup> Ve starší řecké apologetice podává rozsáhlý, ale nikoli ucelený výklad o démonech především Athénagorás, soustředěně promlouvá o jejich původu Iústínos, méně významné jsou zmínky Tatiánovy a Theofilovy. Iústínos vypravuje takto: Bůh svěřil péči o stvořený svět andělům. Ti se však prohřešili proti Božím příkazům a zplodili demony se smrtelnými ženami. Ztročili lidstvo a zavázali si je magií, tresty, strachem a zavedením obětí a úliteb. Na svět zaseli vraždy, války, cizoložství a vůbec všechno zlo. Básníci z nich učinili skutečné bohy. Tato verze je v různých obměnách majetkem příznačným pro celou apologetickou literaturu.<sup>146</sup>

Andělé byli podle Lactantia stvořeni proto, aby sloužili Bohu a konali jeho příkazy. Ačkoli jsou nesmrtelní, jsou pouze vykonavateli Boží vůle. Nejen že nemohou, ale ani nechtějí být nazýváni bohy a nebaží po božských počtách: „*quorum omnis honor in Deo est*“.<sup>147</sup> Ti, kteří Bohu vypověděli poslušnost, se stali nepřáteli pravdy a svůdci lidí.<sup>148</sup> Proto je Trismegistos nazývá „*ἀγγέλοι πονηροῦ*“.<sup>149</sup> Lactantius popisuje, jak došlo k jejich pádu: Když Bůh obnovil svět po potopě světa, poslal na zem anděly, aby se stali strážci a průvodci lidí. Někteří z nich však podlehli svodům Zlého ducha a poskvrnili se hříšným stykem se ženami a stali se z nich démoni.<sup>150</sup> Potomstvo vzniklé

<sup>143</sup> DODDS, E. R. *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*. Praha: Petr Rezek, 1997, s. 52.

<sup>144</sup> Srov.: Platón, *Symposion*, 202e.

<sup>145</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 15 / PL, 6, 332a. Srov.: Minucius Felix, *Octavius* 26 / PL, 3, 322a.

<sup>146</sup> VYSOKÝ, Z. K. *Příspěvky k poznání pramenů spisů Tertullianových a vzájemných vztahů nejstarší apologetické literatury křesťanské*. Praha: Filosofická fakulta University Karlovy, 1937, s. 26. Srov.: Iústínos, *Apol.* I, 5; II, 4.

<sup>147</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 17 / PL, 6, 338a.

<sup>148</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 17 / PL, 6, 338a.

<sup>149</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 16 / PL, 6, 336a. Srov.: *Corp. Herm.* vol. 2, p. 329.

<sup>150</sup> Lactantius zde uvádí etymologii slova *δαίμωνες* jako „*periti ac rerum scii*“, kterou přebírá od Platóna (*Crat.* 398B). Správně je slovo odvozeno od *διαβολειν* – pomlouvat, žalovat. Tuto etymologii také sám Lactantius uvádí na jiném místě: „*Hunc...Graeci διαβολον appellant; nos criminatorem vocamus...*“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 9 / PL, 6, 295a-296a.)

z těchto spojení nebyli ani andělé, ani lidé a nabyli jakési „prostřední přirozenosti“ („*media natura*“), čímž vznikly dva druhy démonů – nebeští, tedy padlí andělé a pozemští, ti, kteří se zrodili se styku andělů se ženami.<sup>151</sup>

Tito nečistí duchové obcházejí světem a hledají útěchu ze své záhuby v záhubě lidí, a to tím, že je odvádějí od cesty spásy, které již sami nemohou dosáhnout.<sup>152</sup> Necháávají se uctívat jako domácí bůžkové – geniové, napadají lidské útroby, způsobují nemoci, vstupují do snů, matou rozum a způsobují šílenství.<sup>153</sup> Jejich dílem jsou též všechny magické praktiky provázející pohanský kult, ať už je to astrologie, věštění z vnitřností obětovaných zvířat (*haruspicie*), věštění z letu ptáků (*auspicie*), věštecké předpovědi (*oracula*) či vyvolávání duchů zemřelých (*nekromantie*). Oni vnukli lidem, aby přestali uctívat pravého Boha a zhotovili si modly, zapříčinili, že zemřelí králové dávnověku začali být uctíváni jako bohové a sami vystupovali pod jejich jménem.

Lactantius se zde pokouší o smíření dvou přístupů, které se v křesťanské apologetice ve vztahu k pohanským bohům objevovaly. Na jedné straně se vyskytovala snaha identifikovat pohanské bohy s démony, na straně druhé euhemerovský názor o starobylních vládciích a lidech, prohlášených po smrti za bohy. Je nepochybné, že v polemice proti existenci pohanských bohů se apologetům hodilo euhemerovské pojetí, avšak nelnáze působilo, jak na ně navázat úvahu o démonech. Lactantius považuje pohanské bohy skutečně za posmrtně zbožštělé hrdiny dávné minulosti, nicméně působením démonů vysvětluje jejich vliv a reálnou moc. Toto tvrzení považuje Casey za jedinou Lactantiovu inovaci v odmítnutí polyteismu, kdy euhemeristickou argumentaci typickou pro ranou apologetiku autor obohacuje o prvek působení démonů

<sup>151</sup> „*Itaque illos cum hominibus commorantes dominator ille terrae fallacissimus consuetudine ipsa paulatim ad vitia pellexit, et mulierum congressibus inquinavit. Tum in coelum ob peccata, quibus se immerserant, non recepti, ceciderunt in terram. Sic eos diabolus ex angelis Dei suos fecit satellites, ac ministros. Qui autem sunt ex his procreati, quia neque angeli, neque homines fuerunt, sed mediam quamdam naturam gerentes, non sunt ad inferos recepti, sicut in coelum parentes eorum. Ita duo genera daemonum facta sunt, unum coeleste, alterum terrenum.*“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 15 / PL, 6, 330a-331a.) Lactantius zde patrně volně rozvíjí problematičké místo z Gn 6, 1-4 o synech božských a dcerách lidských, čemuž nasvědčuje i fakt, že podobně jako v Bibli se i u Lactantia vyskytuje v blízkosti tohoto místa zmínka o zkrácení lidského věku na 120 let. Na rozdíl od Bible však k tomu v Lactantiově podání došlo až po potopě.

<sup>152</sup> „*... per omnem terram vagantur, et solatium perditionis suae perdendis hominibus operantur.*“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 15 / PL, 6, 332b.) „*...ut hominibus, quos nituntur a cultu et notitia verae majestatis avertere, ne immortalitatem adipisci possint, quam ipsi sua nequitia perdidierunt.*“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 17 / PL, 6, 338b.)

<sup>153</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 15 / PL, 6, 333a.

pod jejich jménem.<sup>154</sup> Celý pohanský pantheon s Iovem v čele je jejich výtvorem. Skrývají se v chrámech a jsou přítomni při obřadech, takže jevy, které se zdají být zázraky konané bohy, jsou jejich dílem.<sup>155</sup>

Démoni v podobě bohů paradoxně škodí právě těm, kteří je uctívají, neboť se neutíkají pod ochranu Boží moci, avšak nad ctiteli pravého Boha nemají žádnou moc. Právě naopak, spravedliví mohou ve jménu Božím vymítat zlé duchy.<sup>156</sup> V době, kdy celá společnost věřila v existenci zlých duchů a v nezbytnost boje proti nim umě využili apologetové (na Východě zejména Iústínos a na Západě Tertullianus) tohoto argumentu potvrzujícího moc křesťanského exorcismu nad démony, potvrzující tak sílu křesťanství jako takového.<sup>157</sup>

#### 4.2.5 Shrnutí nauky o stvoření

Křesťanská nauka o stvoření vyjadřuje víru, že Bůh je počátkem, základem a cílem světa a všeho v něm.<sup>158</sup> Antická filosofie však pojem stvoření v biblickém slova smyslu nezná. Pro ní je stvoření pouze uspořádání prvotního chaosu. Proto Lactantius, jako křesťanský autor pocházející z pohanského prostředí staví svůj výklad o stvoření převážně na konfrontacích s názory pohanských filosofických škol a snaží se představit nauku o stvoření v biblickém duchu. Neuvádí však jediný biblický citát, podání knihy Genesis pouze volně parafrázuje a rozvíjí jí o další související témata.

Lactantiova nauka o stvoření je založena na dualistickém vnímání skutečnosti. Celek světa je podle něj postaven na bipolárním základě dobra a zla a z nich vycházejících protichůdných elementů. Tato dualita je Bohem zamýšlená a chtěná. Protože však Bůh ve své absolutní dobrotě nemohl stvořit zlo, stvořil na počátku dvě duchovní bytosti: jednu, jež je odleskem jeho vlastní postaty – tu Lactantius ztotožňuje s Kristem – a druhou, která byla rovněž stvořena jako dobrá, ale ze svobodné vůle darované jí Bohem se přiklonila ke zlu a stala se děblem. V existenci těchto dvou bytostí se skrývá odpověď na otázku po existenci dobra a zla ve světě.

<sup>154</sup> CASEY, S. Lactantius' Reaction to Pagan Philosophy. *Classica et Mediaevalia*, 1980, č. 32. s. 204.

<sup>155</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 17 / PL, 6, 336a-337a.

<sup>156</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 16 / PL, 6, 334a-335a.

<sup>157</sup> VYSOKÝ, Z. K. *Příspěvky k poznání pramenů spisů Tertullianových*, s. 27.

<sup>158</sup> CLIFFORD, A. M. *Stvoření*. In FIORENZA, F. S. – GALVIN, J. P. *Systematická teologie I*, s. 213.

Vedle těchto dvou duchů stvořil Bůh bezpočet dalších duchovních bytostí – andělů. Někteří z nich se však oddali zlu a stali se z nich démoni. Andělé i démoni tvoří neviditelný svět, který je tedy vnitřně rozdělen na dobrý a zlý a je propojen se světem viditelným tím, že zatímco andělé jsou ochránci lidí na cestě k Bohu, snaží se je démoni svést na scestí a do věčné záhuby.

Tato bipolarita se zřetelně odráží i ve viditelném hmotném světě, který je založen na polaritě dvou elementů, a to ohně a vody, potažmo tepla a vlhka. Oheň reprezentuje světlou stránku reality, tedy to dobré, nebeské, duchovní, zatímco voda představuje temné a špatné skutečnosti pozemské a tělesné.

V konfrontaci s antickými filosofickými školami, zejména s názory nové Akadémie odrážejícími se v Ciceronových textech a s epikurejským atomismem reprezentovaným zde Lucretiovou poezií, hájí Lactantius křesťanskou nauku o stvoření *ex nihilo*. Bůh není jen platónským demiurgem, řemeslníkem uspořádávajícím již existující materii. Bůh dává vši skutečnosti povstat z ničeho a před stvořením nebylo nic než on sám. Rovněž není myslitelné, aby byla hmota věčná, jako je věčný Bůh, protože zkušenost ukazuje, že podléhá změně a zániku a vše, co podléhá změně a zániku, muselo mít svůj počátek. Lactantius se též ostře vymezuje proti Leukippově teorii atomů, která bez víry v Prozřetelnost nemůže smysluplně osvětlit vznik světa.

Vlastní popis průběhu stvoření přebírá autor z knihy Genesis. Nejprve byla stvořena nebesa, potom země obklopená vodami, dále nebeská tělesa. Po dokončení světa stvořil Bůh živočichy a nakonec člověka ke svému obrazu. Člověk však není pouze obrazem Božím, ale odráží se i v něm kosmická polarita elementů, neboť se sestává ze složky duchovní a tělesné. Obě tyto složky jsou však dílem téhož jediného Stvořitele.

Lactantiova nauka je silně poznamenána jeho dualistickým cítěním. Dobro a zlo pro něj ovšem nejsou zcela rovnocenné principy jako v gnostických systémech. Zlo není od věků, ale vzniklo jako popření dobra. Vše jsoucí je pak rozprostraněno mezi těmito dvěma duchovními skutečnostmi, které jsou sice protichůdné a spolu soupeřící, zároveň se však navzájem doplňují, takže jedna dává vyniknout té druhé. Dobro bez zla a zlo bez dobra nemůže podle Lactantia existovat.

Lactantiova nauka o stvoření je optimistická. Je prodchnuta pevnou vírou, že celé stvoření je uspořádáno Prozřetelností co nejlépe a člověk jako obraz Boží je korunou tvorstva.<sup>159</sup>

---

<sup>159</sup> KARPP, H. *Probleme altchristlicher Anthropologie*. Gütersloh: Bertelsmann, 1950, s. 146.

### 4.3 „Dei Filius per spiritum, et hominis per carnem“ - Lactantiova christologie

#### 4.3.1 Základní rysy Lactantiovy christologie

Nauka o Ježíši Kristu a jeho spasitelském díle je centrem křesťanské teologie. V ní se zrcadlí touha nalézt slova odpovědi na Kristovu otázku: „*A za koho mě pokládáte vy?*“<sup>160</sup> Není tedy divu, že christologická a spolu s nimi trojiční témata stojí na počátku teologických kontroverzí rané církve. Rovněž první koncily všeobecné církve formulovaly právě christologická dogmata. O mimořádném významu christologie svědčí rovněž vyznání víry staré církve, v nichž je vždy druhý christologický článek věcně centrální a kvantitativně nejobsáhlejší.<sup>161</sup>

Lactantius se ve svém díle *Divinae institutiones* zmiňuje o Ježíši Kristu až ve IV. knize *De vera sapientia et religione*<sup>162</sup>, poté, co se v předchozích knihách pokusil vyvrátit omyly pohanského náboženství a filosofie a dokázat smysluplnost víry v Boží jedinnost. Tato kniha tvoří jakýsi předěl mezi protreptickou a pedagogickou částí Lactantiova spisu.<sup>163</sup> Ne náhodou tak i v jeho díle zaujímá christologický „traktát“ centrální pozici a je tak pomyslným dělítkem starého a nového.<sup>164</sup> Zatímco v první části jeho hlavního spisu se jméno Ježíš či Kristus neobjevuje ani jednou, počínaje IV. knihou najdeme v textu *Divinarum institutionum* výraz *Christus* v různých pádech na 49 místech, z toho 41 krát ve IV. knize a jméno *Jesus* v různých pádech 22 krát a to pouze ve IV. knize.<sup>165</sup>

Začlenění Lactantiova pojednání o Kristu na toto místo vychází z koncepce celého díla. V 1. – 3. knize usiluje autor o negaci pohanství. Ve IV. knize pak přechází k pozitivnímu výkladu křesťanství, které představuje pravé náboženství („*religio vera*“)

<sup>160</sup> Mk, 8, 27-35.

<sup>161</sup> BEINERT, W. (ed.) *Slovník katolické dogmatiky*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1994, s. 150.

<sup>162</sup> Nejprve mluví v 5. kapitole o Ježíši (Lactantius, *Div. inst.* IV, 5 / PL, 6, 459a), teprve v 7. kapitole se objevuje výraz Kristus (Lactantius, *Div. inst.* IV, 7 / PL, 6, 464a).

<sup>163</sup> KRAFT, H. *Slovník starokřesťanské literatury*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 185.

<sup>164</sup> Nejenže až do 4. knihy nezmíní autor Krista, ale nesetkáme se ani s výrazem křesťané – *christiani*. Ten se rovněž objeví až v závěru 4. knihy (Lactantius, *Div. inst.* IV, 30 / PL, 6, 542a.)

<sup>165</sup> Část tohoto počtu však tvoří místa, kde Lactantius cituje starozákonní proroky, kde se výraz *Jesus* vztahuje na Jozua. Lactantius však tato místa vztahuje na Ježíše.



a pravou moudrost („*sapientia vera*“). Kristus je proto pro Lactantia především učitelem této moudrosti a zvěstovatelem tohoto náboženství.

Lactantius je přesvědčen, že lidstvo na počátku znalo a ctilo jediného pravého Boha, avšak odvrátilo se od něj k věcem pozemským a pomíjivým.<sup>166</sup> Třebaže nezná pojem prvotního hříchu, toto odvrácení od monoteismu a přilnutí ke kultu bohů zaujímá v jeho teologickém myšlení blízky význam, protože poté, co lidstvo opustilo víru v jediného Boha, přišlo na svět vše zlé. Jediným národem, který se vyvaroval pádu do polyteismu byli Židé, avšak ani oni se nedrželi Zákona daného Bohem. Proto Bůh posílal na svět své proroky, aby uváděl Boží lid zpět na cestu spásy.

Třebaže je Lactantius jinak ve svém díle značně zdrženlivý v užívání biblických citátů, je jimi IV. kniha doslova protkána. Autor zde vykresluje Krista jako završení řady proroků (Krista samého však mezi ně neřadí), o nichž by bez odkazů na Písmo nebylo možno pojednávat.<sup>167</sup> Předpovědím proroků věnuje náš autor značný prostor, dbá na to, aby je prezentoval jako historické postavy a důsledně se snaží židovské dějiny synchronizovat s děními řeckými.<sup>168</sup> Lactantius uvádí jako prvního z proroků Mojžíše, který žil dle něj 900 let před Trójskou válkou a jako posledního Zachariáše, jehož vystoupení klade do 2. roku vlády perského krále Dáreia. Třebaže jeho chronologie je dosti nepřesná, sleduje jasný závěr: ukázat, že „*antiquiores etiam Graecis scriptoribus prophetae reperiuntur*“<sup>169</sup> a dodat jim tím na věrohodnosti. Celé dějiny tak spěly k okamžiku, kdy se přiblížil konec časů a Bůh seslal z nebe velkého vůdce („*dux magnus*“), aby odhalil pohanským národům to, co jim bylo z vůle Boží bylo doposud skryto.<sup>170</sup> Dějiny spásy, jež začínají exodem a pokračují přes období soudců, králů a herodovskou tetrarchii až po Kristovo narození v 15. roce Tiberiovy vlády, Lactantius podává jako kyvadlo pohupující se mezi monoteismem a polyteismem,

<sup>166</sup> „*Cooperunt enim, relicto parente et constitutore omnium Deo, insensibilia digitorum suorum figmenta venerari.*“ ... *Aversi namque a summo bono, quod ideo beatum ac sempiternum est, quia videri, tangi, comprehendere non potest, et a virtutibus ei bono congruentibus, quae sunt aequae immortales, ad hos corruptos et fragiles deos lapsi, et studentes iis rebus, quibus solum corpus ornatur, alitur, delectatur, mortem sibi perpetuam cum diis et cum bonis corporalibus quaesierunt; quia morti corpus omne subjectum est.*“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 1 / PL, 6, 449a.)

<sup>167</sup> „*Sed prius quam incipiam de Deo et operibus ejus dicere, mihi pauca de prophetis ante dicenda sunt, quorum testimoniis nunc uti necesse est; quod in prioribus libris ne facerem, temperavi.*“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 5 / PL, 6, 458b.)

<sup>168</sup> „*Quare cum omnis temporum series, et ex Judaicis, et ex Graecis Romanisque historiis colligatur, etiam singulorum prophetarum tempora colligi possunt.*“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 5 / PL, 6, 460a)

<sup>169</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 5 / PL, 6, 460a.

<sup>170</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 2 / PL, 6, 452a-b.

mezi pravým náboženstvím a pověrou. Jakmile se kyvadlo povážlivě zhouplo na stranu polyteismu a vyvolený židovský národ se odklonil od pravého náboženství, následoval spravedlivý trest ve formě válek a podrobení cizím národům. V tu dobu Bůh sesílal svému lidu proroky, kteří jej vedli na cestu pokání, avšak ani ty Židé neposlechli. Bůh byl odhodlán, neuposlechnou-li výzvy k nápravě, změnit smlouvu danou svému lidu skrze Mojžíše a vyvolit si svůj lid z jiných národů.<sup>171</sup> Proto nakonec přestal posílat proroky, ale seslal svého Syna, aby učil pravému náboženství a spravedlnosti národy, které je doposud neznaly.<sup>172</sup> To Lactantius dosvědčuje citacemi Jeremiáše, Ezdráše, Eliáše, Malachiáše, Izajáše i slovy žalmu.<sup>173</sup> K tématu odklonu lidí včetně vyvoleného národa od pravého náboženství i přes mnohá varování proroků, jenž byl příčinou sestoupení Syna Božího, se Lactantius v textu IV. knihy několikrát vrací. Velmi zřetelně jej nechá zaznít ve 14. kapitole: „*Deus enim cum videret malitiam et falsorum deorum cultus per orbem terrae ita invaluisse, ut jam nomen ejus ex hominum memoria fuisset pene sublatum (siquidem Judaei quoque, quibus solis arcanum Dei creditum fuerat, relicto Deo vivo, ad colenda figmenta irretiti daemonum fraudibus aberrassent, nec increpiti per prophetas, reverti ad Deum vellent), Filium suum legavit ad homines...*“<sup>174</sup>

Vlastní pojednání o Kristu, přerývané častými odbočkami, začíná v 6. kapitole. Hned její první věta však uvádí čtenáře do rozpaků: „*Deus igitur machinator constitutorque rerum ... antequam praeclarum hoc opus mundi adoriretur, sanctum et incorruptibilem spiritam genuit, quem Filium nuncuparet. Et quamvis alios postea innumerabiles per ipsum, quos angelos dicimus, hunc tamen solum primogenitum divini nominis appellatione dignatus est, patria scilicet virtute ac majestate pollentem.*“<sup>175</sup> Její formulace může nasvědčovat tomu, že Lactantius vnímá Krista jako bytost stvořenou, třebaže stvořenou dříve než všechny věci a všichni tvorové. Všimněme si však, že zatímco pro vznik světa užívá slovesa *adoriri* a pro anděly *create*, pro Syna užívá

<sup>171</sup> „...ut testamentum suum mutaret, id est, haereditatem vitae immortalis ad exteris converteret nationes, aliumque sibi populum fideliozem ex alienigenis congregaret.“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 11 / PL, 6, 475a-b.)

<sup>172</sup> „Propter has illorum impietates abdicavit eos in perpetuum: itaque desiit prophetas mittere ad eos. Sed illum filium suum primogenitum, illum opificem rerum, et consiliatorem suum delabi jussit e coelo, ut religionem sanctam Dei transferret ad gentes, id est, ad eos, qui Deum ignorabant; doceretque justitiam, quam perfidus populus abjecerat.“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 11 / PL, 6, 476a-b.)

<sup>173</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 11 / PL, 6, 475b-478a. Srov.: Jr 25, 4-6; Nh 9, 26; 1Kr 19, 10; Mal 1, 10-11; Ž 18, 44; Iz 66, 18-19; Iz 1, 2-3; Jr 8, 7-9.

<sup>174</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 14 / PL, 6, 490a.

<sup>175</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 6 / PL, 6, 460b-461a.

*gignere*, jehož participium je užito i v latinském textu níkajsko-konstantinopolského symbola: „*genitum, nonfactum*“<sup>176</sup>. Krista tedy patrně nepovažuje za bytost stvořenou srovnatelně s jinými viditelnými i neviditelnými jsoucný, avšak zatímco symbolon klade jeho zrození „*ante omnia saecula*“, Lactantius pouze „*antequam praeclarum hoc opus mundi adoriretur*“. To by mohlo být mylně vykládáno tak, že dříve než byl stvořen svět (respektive anděl), stvořil Otec Syna. Námi užitá Migneho edice rovněž uvádí ortodoxii bližší formulaci „*per ipsum creavisset*“<sup>177</sup>, korespondující s níkajským i konstantinopolským symbolem: „*per quem omnia facta sunt*“<sup>178</sup>. Naopak užití výrazu *primogenitus* namísto *unigenitus*, může vést k interpretaci Krista jako prvního ze stvoření, jehož božství je pouze odleskem božství Otcova, což by potvrzovala i formulace „*divini nominis appellatione dignatus*“. Rovněž užití výrazu „*sanctus incorruptibilis spiritus*“ nezůstává bez pochybností, zda Lactantius nesměšuje druhou a třetí osobu Trojice, nebo zda se výrazem *spiritus* pouze snaží zdůraznit Kristovu božskou podstatu, či zda Krista nepovažuje pouze za první výjimečnou duchovní stvořenou bytost. Občas proto bývají Lactantiovy christologické názory považovány za subordinacionistické, ovlivněné arianismem. Avšak takřka u všech přednicejských církevních otců se s určitým druhem subordinacionismu setkáváme.<sup>179</sup>

I další pokračování citovaného textu prohlubuje čtenářovy rozpaky. O Kristu podle Lactantia nesvědčí pouze starozákonní proroci, ale rovněž Hermés Trismegistos a Sibylly. Lactantiem uváděné citace však spíše než pro potvrzení pravdivosti křesťanské nauky slouží k jejímu zatemnění. Lactantius se patrně natolik nechá unášet faktem, že pohanští „prorokové“ svědčí o Božím Synu, že vše další, co o něm vypovídají, nechává stranou bez jakéhokoli komentáře. Tak v citované pasáži Hermova textu se doslova píše o druhém bohu, stvořeném jako první stvoření, jehož si Pán a Stvořitel zamiloval jako svého syna. Podobně též vyznívá následně uvedená citace erythrejské Sibylly.<sup>180</sup> Vzápětí Lactantius připojuje známou pasáž z knihy Přísloví, z níž vyplývá ztotožnění Krista s Boží moudrostí přítomnou při stvoření<sup>181</sup>, aby se pak hned vrátil k

<sup>176</sup> DS 150.

<sup>177</sup> V některých MSS se „*per ipsum*“ nevyskytuje. Srov.: SC 377, s. 62, 254.

<sup>178</sup> DS 125, 150.

<sup>179</sup> POSPÍŠIL, C. V. Nové pohledy na problematiku přednicejských trinitárních herezí. *Studia theologica*, 2007, roč. 9, č. 1, s. 23.

<sup>180</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 6 / PL, 6, 461b-462a. Srov.: *Corp. Herm. Ascl.* 8; *Orac. Sib.* 3, 775.

<sup>181</sup> Př 8, 22-31.

Trismegistovi, kde je Syn označen platónským „*δημιουργὸς τῷ θεοῦ*“<sup>182</sup>, a Sibylle, jež jej nazývá „*σύμβουλον*“.<sup>183</sup>

Nesnažme se však z tak krátkého úseku textu činit ukvapený závěr a zůstaňme pro tuto chvíli pouze u tvrzení, že z hlediska později formulované ortodoxie mohou být některé autorovy slovní obraty této pasáže přinejmenším problematické a podívejme se na Lactantiovy další výpovědi o Kristu, které snad vrhnou více světla na jeho christologické názory.

#### 4.3.2 Kristovo božství a lidství

Klíčovou pasáž pro Lactantiovo nazírání na Krista nalézáme v osmé a deváté kapitole čtvrté knihy, kde rozlišuje dvojí zrození Kristovo: „*primum in spiritu, postea in carne*.“<sup>184</sup> Je si dobře vědom skutečnosti, že ono zrození „*in spiritu*“ se podstatným způsobem odlišuje od zrození „*in carne*“ a nezakrývá, že tato otázka způsobuje mnoho zmatku nejen mezi pohany, ale i v myslích věřících křesťanů. Jak však ukazují christologické pasáže *Divinarum institutionum* nemálo zmatku působí i v myslí samotného autora. Lactantius se radikálně ohrazuje proti jakýmkoli představám Božího biologického plození, jak jej nacházíme v mytologii. Představy o pohlavním styku Boha se ženou, či představy o dvojpohlavnosti Boží a jeho schopnosti sebeoplodnění označuje jako *nefas*.<sup>185</sup> Namísto těchto představ interpretuje Krista v evangelním duchu jako řeč (*sermo*) či slovo (*verbum*) vycházející z Božích úst.<sup>186</sup> Lactantius se však ani na tomto místě neubrání problematickým paralelám, když vysvětluje rozdíl mezi Božím Synem a anděly. Zatímco oni jsou jako tichý dech („*spiritus tacitus*“) vycházející z Božího chřípí, onen vychází z Božích úst jako slovo, jenž je hlasitým dechem („*spiritus vocalis*“). Zatímco andělé jsou stvořeni, aby Bohu tiše sloužili, Boží Syn je zvěstovatelem Božího učení lidem. Neobratné autorovy formulace však opět naznačují, že Lactantius vnímá Krista jako duchovní bytost, která, třebaže se podstatně odlišuje od

<sup>182</sup> Platónovo pojetí *demiurga* jsme již stručně zmínili v souvislosti s naukou o stvoření. U novoplatoniků je *δημιουργὸς* povětšinou chápán jako „druhý bůh“ stojící mezi transcendentním bohem a hmotným světem, jež vytvořil. V gnostickém dualismu je pak *δημιουργὸς* považován též za působilce zla. U Filóna Alexandrijského je naopak ztotožněn s Logem, odkud tento převzali někteří pozdější křesťanští autoři.

<sup>183</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 6 / PL, 6, 463a. Srov.: *Orac. Sib.* 8, 264.

<sup>184</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 8 / PL, 6, 465b.

<sup>185</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 8 / PL, 6, 466b.

<sup>186</sup> Srov.: J 1,1.

andělů, má s nimi nemálo společného. Lactantius se dokonce opakovaně zmiňuje o Božím Synu a ostatních andělech.<sup>187</sup> V některých rukopisech se dokonce na jiném místě objevuje označení Krista výrazem „*princeps angelorum*“, který Migneho edice vypouští.<sup>188</sup> Setkáváme se tu patrně s ozvukem předníkajského konceptu tzv. „andělské christologie“ pojímající Krista jako bytost nadřazenou lidem, avšak nemající božskou důstojnost, protože Ježíš byl v podstatě vtěleným andělem.<sup>189</sup> Ne však každé označení Ježíše slovem „anděl“ je vyhraněným subordinacianismem. Již Tertullianus připomíná, že výraz „anděl“ může znamenat funkci posla, nikoli označení přirozenosti.<sup>190</sup> Naproti tomu zaznívá u Lactantia ortodoxní formulace „*ex Deo Deus*“,<sup>191</sup> ačkoli nikde explicitně nehovoří o Kristu jako nestvořeném.

Interpretaci Krista jako Boží Slovo považuje Lactantius za stěžejní a dokládá ji několika biblickými citacemi, včetně Janova Prologu.<sup>192</sup> Rovněž si uvědomuje nedostatečnost latinského lexika v užití výrazů *verbum* či *sermo*, které nezahrnují celou šíři řeckého ekvivalentu *λόγος*.<sup>193</sup> Podobně jako jeho předchůdci na poli apologetiky i Lactantius nesměle připomíná užití pojmu *λόγος*, jež nazývá „*sermo divinus*“, v řecké filosofii, přičemž odkazuje na filosofa Zenóna<sup>194</sup>, do hlubšího rozboru otázky vztahu stoického *λόγος* ke Kristu se však nepouští. Zdá se, že nedostatečná filosofická erudice a teologická nejistota mu otevření této otázky nedovolují.

Ztotožnění Božího Syna s člověkem Ježíšem Lactantius prozrazuje v sedmé kapitole, teprve poté, co citacemi pohanských autorit v předchozí kapitole obhájil možnost Božího synovství. Skutečné jméno Syna, praví autor, není známo ani andělům, ale pouze Otcí, a lidským hlasem nemůže být vysloveno. Mezi anděly a lidmi je však

<sup>187</sup> Např.: „... *sanctae Litterae, docent ... illum Dei Filium, Dei esse sermonem, sive etiam rationem; itemque caeteros angelos Dei spiritus esse*“; „...*magna inter hunc Dei Filium, et caeteros angelos differentia est.* (Lactantius, *Div. inst.* IV, 8 / PL, 6, 467a.)

<sup>188</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 14 / SC 377, s. 128.

<sup>189</sup> Nauka o Kristu ztotožněném s archandělem Michaelem je doložená v Římě od počátku 2. stol. (ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení II.* Praha, OIKOYMENH, 1996, s. 360.)

<sup>190</sup> POSPÍŠIL, C. V. Nové pohledy na problematiku přednicejských trinitárních herezí. *Studia theologica*, 2007, roč. 9, č. 1, s. 36-37. Srov.: Tertullianus, *De carne Christi*, 14.

<sup>191</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 8 / PL, 6, 468a. Srov.: DS 125.

<sup>192</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 8 / PL, 6, 468b-469a. Srov.: Ž 33, 6; Ž 44,2; Sir. 24, 3-4; J 1, 1-3.

<sup>193</sup> „*Sed melius Graeci λόγον dicunt, quam nos verbum, sive sermonem; λόγος enim et sermonem significat, et rationem, quia ille est, et vox, et sapientia Dei.*“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 9 / PL, 6, 469a.)

<sup>194</sup> „...*Zeno rerum naturae dispositorem atque opificem universitatis λόγγον praedicat, quem et fatum, et necessitatem rerum, et Deum, et animum Jovis nuncupat.*“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 9 / PL, 6, 469b.)

znám pod jménem Ježíš.<sup>195</sup> Lactantius dále obsáhle vysvětluje význam titulu Kristus, které někteří mylně pokládají za vlastní jméno, jiní jej komolí jako Chrestus.<sup>196</sup> Autor poukazuje na odvození tohoto titulu ze starořeckého *χρίσθαι* (být pomazaný). Výraz Kristus, jenž je překladem hebrejského *mašiach* – pomazaný, tak odkazuje na Ježíšovu kněžskou a královskou moc.<sup>197</sup> Lactantius ovšem upozorňuje že Kristovo království nelze chápat v pozemském slova smyslu, ale poukazuje na „*regnum coeleste ac sempiternum*“.<sup>198</sup> Lactantius též ve 12. kapitole vysvětluje jméno Emmanuel vyskytující se v citované pasáži z proroka Izaiáše jako „*nobiscum Deus*“,<sup>199</sup> zatímco jméno Ježíš jež do latiny překládá jako „*salutaris*“ či „*salvator*“.<sup>200</sup> Jméno Emmanuel, jímž Boží Syn ve skutečnosti nikdy nazýván nebyl, poukazuje podle Lactantia na jeho inkarnaci „*in terra, et in carne mortali*“.<sup>201</sup>

Ježíš Kristus je tedy vtěleným Synem Božím, počatým v panenském lůně („*uterus virginalis*“) bez přispění muže („*sine adtactu viri*“). Lactantius zde ovšem svou nejednoznačnou formulací opět umožňuje ztotožnění Syna s Duchem svatým, stejně jako ve výše zmíněné pasáži z počátku 6. kapitoly: „*Descendens itaque de coelo sanctus ille Spiritus Dei sanctam Virginem, cujus utero se insinualet, elegit. At illa divino Spiritu hausto repleta concepit...*“<sup>202</sup> Ve snaze o názornost rovněž devaluje tajemství panenského početí poněkud vulgárním příkladem: Mohou-li některá zvířata počnout z vánku, proč by panna nemohla počnout z Ducha svatého? Naštěstí tento pochybný příklad autor dále nerozvíjí a obrací se ke svědectví starozákonních autorit

<sup>195</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 7 / PL, 6, 463a-464a.

<sup>196</sup> S výrazem Chrestos se setkáváme u Suetonia: „*Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit.*“ (*De vita caes.* 25, 3.) Podobně u Tacita nacházíme výraz Chrestiani: „*quos...vulgus Chrestianos appellabat.*“ (*Ann.* XV, 44, 2.) Lactantiova zmínka svědčí o tom, že výraz Chrestos je pouhou zkomoleninou řeckého Christos a nejedná se o postavu odlišnou od Ježíše, jak ze Suetoniovy zprávy usuzovali někteří badatelé. Srov.: FROLÍKOVÁ, A. *Rané křesťanství očima pohanů*. Praha: H&H, 1992, s. 33.

<sup>197</sup> „*Erat Judaeis ante praeceptum, ut sacrum conficerent unguentum, quo perungi possent ii, qui vocabantur ad sacerdotium, vel ad regnum.*“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 7 / PL, 6, 464b.)

<sup>198</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 7 / PL, 6, 465a.

<sup>199</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 12 / PL, 6, 479a-b. Srov.: Iz 7, 14.

<sup>200</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 12 / PL, 6, 479a-b. Srov.: Iz 7, 14; Mt 1, 21-23.

<sup>201</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 12 / PL, 6, 479b.

<sup>202</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 12 / PL, 6, 478b. Srov.: IV, 6 / PL, 6, 460b-461a.

předpovídajících panenské početí. Vedle známého místa z proroka Izaiáše cituje též z apokryfních Ód Šalamounových.<sup>203</sup>

Již jsme ve stručnosti zmínili, že Lactantius hovoří o Kristu jako o Bohu. Druhé, tělesné zrození Syna Božího dává Lactantiovi prostor k úvahám o Kristově lidství. Kristova dvojí přirozenost vychází z jeho „dvojího“ zrození: „*Factus est et Dei filius per spiritum, et hominis per carnem; id est, et Deus et homo.*“<sup>204</sup> Stal se člověkem, zároveň však zůstal „*per omnia summo Patri similis*“.<sup>205</sup> A protože Bůh je, podle slov Trismegistových, „*ἀπᾶτωρ*“ a „*ἀμήτωρ*“, bylo třeba, aby se i Syn narodil dvakrát. Bez matky (*ἀμήτωρ*), při svém prvním zrození duchovním a bez otce, při svém druhém, tělesném, zrození (*ἀπᾶτωρ*).<sup>206</sup> Lactantius opakovaně praví, že Ježíš je Bůh i člověk, nicméně z hlediska pozdějších dogmatických definic prvních koncilů se jeho formulace zdají být mimo rámec ortodoxie. Zejména tvrzení, že přijal „*mediam inter Deum et hominem substantiam*“, nebo že byl Bůh i člověk „*ex utroque genere permistum*“.<sup>207</sup> K tématu spojení Božství a lidství v osobě Ježíšově se Lactantius znovu vrací v 25. kapitole, kde zdůrazňuje, že má duchovního otce a tělesnou panenskou matku. Bůh je otcem jeho ducha bez přispění matky, panna je pak matkou jeho těla bez přispění otce.<sup>208</sup> Proto je Kristus prostředníkem mezi Bohem a člověkem, přičemž Lactantius, na rozdíl od dříve užitých zavádějících formulací o prostřední přirozenosti mezi Bohem a člověkem, uvádí biblický výraz „*μεσίτης*“, který nacházíme i v Pavlově první epistoletě Timoteovy a v listu Židům.<sup>209</sup> To že je Kristus Bohem i člověkem se projevilo v jeho skutcích, v nichž se ukázala Boží moc a v jeho utrpení, které ukázalo jeho lidskou slabost. Skutečnost, že narození Božího Syna v lidském těle bylo dávno předpověděno,

<sup>203</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 12 / PL, 6, 479a. Srov.: Iz 7, 14; *Ódy Šalamounovy* 19, 6-7 (Srov.: SOUŠEK, Z. (ed.) *Knihy tajemství a moudrosti III.* Praha: Vyšehrad, 1999, s. 179.)

<sup>204</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 13 / PL, 6, 483a.

<sup>205</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 13 / PL, 6, 482b.

<sup>206</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 13 / PL, 6, 483a.

<sup>207</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 13 / PL, 6, 483a.

<sup>208</sup> „*Habebat enim spiritalem patrem Deum; et sicut pater spiritus ejus Deus sine matre, ita mater corporis ejus virgo sine patre. Fuit igitur et Deus et homo, inter Deum atque hominem medius constitutus*“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 25 / PL, 6, 524b.)

<sup>209</sup> 1 Tim 2, 5; Žd 12, 24.

autor dokazuje nejen citacemi proroků a dalších starozákonních knih,<sup>210</sup> ale i věštbou Apollóna Milétského.<sup>211</sup>

Za pozornost zde stojí zejména Lactantiova exegeze starozákonních textů. Ve shodě s křesťanskou tradicí interpretuje starozákonní verše jako předobrazy, jež odkrývají svůj pravý význam teprve tehdy, jsou-li vtaženy na Krista. Kupříkladu slova proroka Nátana určená Davidovi, že nikoli on sám, ale jeho potomek zbuduje chrám Hospodinu<sup>212</sup>, vztahují prý Židé mylně na Šalamouna a jím zbudovaný chrám, přestože vypovídají o Kristu a církvi. Židovská interpretace je podle Lactantia pomýlená, protože prorok vypovídá o potomku, který povstane, až bude král David po smrti, což se v Šalamounově případě nestalo, navíc Šalamounova vláda netrvala věčně, jak praví prorok. Rovněž Šalamoun nebyl nazýván synem Božím, ale synem Davidovým. Podobně Lactantius interpretuje slova knihy proroka Zacharjáše o veleknězi Jóšuovi.<sup>213</sup> Latina totiž transkribuje jeho jméno, stejně jako jméno Kristovo, Jesus. Lactantius je toho mínění, že tato slova se netýkají ani velekněze Jóšuy, ani Mojžíšova nástupce Jozua<sup>214</sup>, nýbrž výhradně Ježíše Krista, Syna Božího: „*Locutus est igitur de Jesu Filio Dei.*“<sup>215</sup> Lactantius se proto domnívá, že správné pochopení proroků je jen takové, čteme-li jejich slova jako výpovědi o Kristu: „...*apparet, prophetas omnes denuntiasse de Christo.*“<sup>216</sup>

Není vždy zcela zřejmé, zda je Lactantius přesvědčen o věčném božství Kristově. Některé pasáže zasévají do čtenářovy mysli jisté pochybnosti. Vedle již výše zmíněné formulace „*divini nominis appellatione dignatus*“ se problematické místo objevuje v závěru 14. kapitoly. Zde se zdá, jakoby Lactantius považoval božství

<sup>210</sup> Božství Kristovo odvozuje z těchto veršů: Iz 45, 16-16; Bar 3, 36-38; Ž 45, 7-8. Jeho lidství dokládá těmito verši: Jr 17, 9; Iz 19, 20; Nr 24, 17. O Kristově narození v těle svědčí: Iz 11, 10; Iz 11, 1-3;

<sup>211</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 13 / PL, 6, 484a. Srov.: *Orac. Apoll.* fr. 49, 222. (Cit. dle BOWEN, A. – GARNSEY, P. In: Lactantius, *Divine Institutes*. Liverpool: Liverpool University Press, 2003, s. 245, pozn. 49.)

<sup>212</sup> „*Non tu aedificabis mihi domum ad inhabitandum: sed cum impleti fuerint dies tui, et dormieris cum patribus tuis, suscitabo semen tuum post te, et parabo regnum ejus. Hic aedificabit mihi domum in nomine meo: et erigam thronum ejus usque in saeculum; et ego ero ei in patrem, et ipse erit mihi in filium, et fidem consequetur domus ejus, et regnum ejus usque in saeculum.*“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 13 / PL, 6, 486a-b. Srov.: 2S 7, 4-5; 12-14; 16.)

<sup>213</sup> „*Et ostendit mihi Dominus Deus Jesum sacerdotem magnum stantem ante faciem angeli Domini...*“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 14 / PL, 6, 488a. Srov.: Za 3, 1.)

<sup>214</sup> Jeho jméno Vulgata rovněž transkribuje jako Jesus. Srov.: Deut. 34, 9.

<sup>215</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 14 / PL, 6, 489b.

<sup>216</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 14 / PL, 6, 487a.



Kristovo pouze za odvozené na základě jeho zásluh, což zřetelně připomíná později odsouzenou Areiovu nauku: „*Docuit enim quod Deus unus sit, eumque solum coli oportere; nec umquam se ipse Deum dixit ... Propterea quia tam fidelis extitit, quia sibi nihil prorsus assumpsit, ut mandata mittentis impleret, et sacerdotis perpetui dignitatem, et regis summi honorem, et iudicis potestatem, et Dei nomen accepit.*“<sup>217</sup>

### 4.3.3 Otec a Syn – otázka Boží jednosti

Nemenší zmatek, jaký působí v myslích lidí Kristovo dvojí zrození, na něž Lactantius upozornil v 8. kapitole<sup>218</sup>, vyvolává podle našeho autora i otázka Boží jednosti, hovoříme-li zároveň o Bohu Otci a Synu. Učení o Otci a Synu neznamená, praví autor, víru v dva odlišné bohy. Svě úvahy odvíjí od přesvědčení, že není možné oddělit Otce od Syna, protože otcovství a synovství jsou na sobě závislé a vzájemně se podmiňují: „...*nec Pater sine Filio esse potest, nec Filius a Patre secerni, si quidem nec Pater sine Filio nuncupari, nec Filius potest sine Patre generari. Cum igitur et Pater Filium faciat, et Filius Patrem.*“<sup>219</sup> Pro dějiny teologického myšlení je klíčové, že Lactantius explicitně říká, že v Otci a Synu je jedna mysl, jeden duch a jedna podstata.<sup>220</sup> Zmínka o podstatě (*substantia*) je velmi zásadní, neboť Lactantius se tak staví proti ariánskému omylu, který tvrdí, že Syn je jiné podstaty než Otec.<sup>221</sup> Třebaže touto formulací verbálně vyjadřuje katolickou nauku, užitými příklady ze světa přírody, jimiž se snaží vysvětlit soupodstatnost Otce a Syna však přesto inklinuje k subordinacionistickému pojetí. Uvádí příklad nedělitelnosti proudu řeky od jejího pramene, či slunečního paprsku od slunce. V proudu řeky i v jejím prameni je tatáž voda, podobně jako totéž světlo je ve slunci a jeho paprsku. Identické příklady nacházíme i u Lactantiova předchůdce Tertulliana.<sup>222</sup> Od dalšího ze svých předchůdců,

<sup>217</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 14 / PL, 6, 490a-b.

<sup>218</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 8 / PL, 6, 466a.

<sup>219</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 29 / PL, 6, 538b.

<sup>220</sup> „...*una utrique mens, unus spiritus, una substantia est*“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 29 / PL, 6, 539a.)

<sup>221</sup> 1. níkajský koncil, DS 130.

<sup>222</sup> V *Apologeticu* nacházíme přirovnání k paprsku, který vychází ze slunce: „*Et cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa; sed sol erit in radio quia solis est radius, nec separatur substantia, sed extenditur. Ita de Spiritu Spiritus, et de Deo Deus, ut lumen de lumine accensum.*“ (Tertullianus, *Apol.* 21 / PL, 1, 399a.) V *Adversus Praxeam*, kde je příměr rozšířen na celou Trojici, nacházíme i přirovnání vztahu řeky k prameni: „*Tertius enim est spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice. Et tertius a fonte, rivus ex flumine. Et tertius a sole, apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit.*“ (Tertullianus, *Adv. Prax.* 8 / PL, 2, 163d-164a.)

Minucia Felixe, přebírá patrně další příklad, tentokrát ze sociálně-právních poměrů římské společnosti, jenž ještě zřejměji ukazuje, že subordinacionistické chápání je Lactantiovi blízké: Otec, Pán domu, může delegovat na syna své jméno svou moc, ale pro občanský zákon bude „*domus una, et unus dominus*“. Podobně i svět je jediným domem, jemuž Otec se Synem vládne v dokonalé jednotě. I přes tento poněkud zavádějící příměr Lactantius jasně učí v duchu evangelia, že Otec a Syn jsou jeden Bůh, a že Otec je v Synu a Syn v Otcí. Ačkoli Lactantius přímo neřeší otázku vztahu Kristovy lidské a božské vůle a není zřejmé, zda je vůbec rozlišoval, zmiňuje, že Synova vůle je zcela ve shodě s vůlí Otcovou.<sup>223</sup> To jej však na jiném místě vede k mylnému tvrzení, že Otec a Syn mají jednu vůli, jak tvrdila monotheistická hereze odsouzená přibližně 370 let později na 3. konstantinopolském koncilu.<sup>224</sup>

Lactantius užívá pro Otce a Syna výrazu „*persona*“.<sup>225</sup> Je ovšem otázkou, jaký obsah tomuto pojmu dává. Ve IV. knize *Divinarum institutionum* totiž užívá slova *persona* jen na dvou místech, a to ve zcela odlišných kontextech. Na výše zmíněném místě ve 29. kapitole označuje termínem *persona* dvě osoby jediného Boha, avšak ve 4. kapitole má tentýž pojem spíše význam podoba, způsob či vlastnost. Hovoří zde o Bohu, jenž je zároveň Otcem, jehož náleží milovat i Pánem, jehož je třeba se obávat a tento dvojí aspekt božského majestátu rovněž označuje výrazem *persona*.<sup>226</sup> Pakliže bychom kontext, v němž autor užil pojmu *persona* na tomto místě, vztáhli i na pasáž týkající se božských osob, nabyla by jednoznačně modalistického významu. Bůh by pak byl Otcem a Synem ve stejné významové rovině, jako je Otcem a Pánem. Dokonce by pak Syn byl obsažen v Otcí, stejným způsobem jako všechno ostatní, jak by bylo možno rozumět formulaci: „*Unus est ... et in eo simul et Filius, et omnia continentur*“.<sup>227</sup> Jiná místa v textu však jasně ukazují, že autor rozlišuje jediné Božství a dvě osoby – Otce a

<sup>223</sup> „*Neque id mirum, cum et Filius sit in Patre, quia Pater diligit Filium, et Pater in Filio, quia voluntati Patris fideliter paret, nec unquam, faciat aut fecerit, nisi quod Pater aut voluit, aut jussit.*“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 29 / PL, 6, 539b.) Srov.: J 10, 30; 3, 35; 4, 34; 6, 38; 10, 38; 14, 10-11.

<sup>224</sup> „*Quapropter cum mens et voluntas alterius in altero sit, vel potius una in utroque, merito unus Deus uterque appellatur...*“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 29 / PL, 6, 540a.) Srov.: 3. konstantinopolský koncil, DS 556-559.

<sup>225</sup> „*Cum duas Personas proposuisset, Dei regis, id est, Christi; et Dei Patris, qui eum post passionem ab inferis excitavit, sicut ostendisse diximus Oseam prophetam, qui ait...*“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 29 / PL, 6, 539c.)

<sup>226</sup> „*Deus autem, qui unus est, quoniam utramque personam sustinet, et patris, et domini; et amare eum debemus, quia filii sumus, et timere quia servi.*“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 4 / PL, 6, 456b.)

<sup>227</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 29 / PL, 6, 540a.

Syna, přičemž jeden každý je plným právem nazýván Bohem.<sup>228</sup> Jedinost Boží ve dvou osobách je podle Lactantia příčinou, že není možné uctívat Otce, neuctíváme-li zároveň Syna. Neuctívá-li kdo Syna, neuctívá ani Otce, ale naopak, kdokoli se obrací k Synu, obrací se skrze něj i k Otcovi. Proto Krista ve zřejmé narážce na slova Janova evangelia nazývá „*templi janua*“, „*lucis via*“, „*dux salutis*“, a „*ostium vitae*“.<sup>229</sup>

Třebaže Lactantiovy christologické myšlenky některými formulacemi inklinují k později odsouzeným christologickým herezím, Lactantius sám, nejenže je přesvědčen, že zastává nauku všeobecné církve, ale dokonce některé hereze jmenovitě odsuzuje. Práví, že ti, kteří se k nim hlásí, přestali být křesťany, protože se začali nazývat jinými, lidskými, jmény.<sup>230</sup> Konkrétně pak uvádí tyto heretické proudy: Frýgové, Novaciáni, Valentiniáni, Markionité a Anthropiáni. Některé mladší kodexy, jakož i Migneho edice, přidávají též Ariány.<sup>231</sup> Ačkoli nekonkretizuje učení jednotlivých směrů, shrnuje, že podstatou hereze bylo přesvědčení, že není hodno božského majestátu, aby přijal

<sup>228</sup> „...merito unus Deus uterque appellatur...“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 29 / PL, 6, 540a.)

<sup>229</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 29 / PL, 6, 540a-b. Srov.: J 10, 9; 14, 6.

<sup>230</sup> Srov.: 1Kor 1, 11-13.

<sup>231</sup> Identický seznam herezí nacházíme u Eusebia (*Vita Constantini* 3, 64-65), jen místo Anthropiánů jsou uváděni Paulianisté – viz níže (GRANT, R. M. *Augustus to Constantine: The Rise and Triumph of Christianity in the Roman World*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2004, s. 249). Frýgové, též katafrýgové - hnutí vzniklé v Malé Asii ve 2. století známé ponejvíce pod názvem montanismus po svém zakladateli Montanovi, který se prohlašoval prorokem a Utěšitelem (Paraklétem). Hnutí hlásalo brzký příchod konce světa, odvolávalo se na charismatické projevy apoštolské doby a projevovalo se přísným asketismem. Mezi jeho nejznámější stoupence patřil Tertullianus.

Novociáni – hnutí vzniklé ve 3. stol. pojmenované po římském knězi a „vzdoropapeži“ Novatianovi. Novatianus zastával ve sporu s papežem Corneliem (†253) názor, že odpadlíci od křesťanství v době pronásledování (*lapsi*) nemohou být znovu přijati do církve. Založil tak společenství „čistých“, zpochybňující pravomoc církve odpouštět závažné hříchy. Na synodě v Římě roku 251 byl exkomunikován.

Valentiniáni – jeden z hlavních gnostických směrů založených Valentinem ve 2. stol. Bývá mu někdy připisováno *Evangelium pravdy* z Nag Hammadi.

Markionité – jedna z prvních křesťanských herezí, jejímž zakladatelem byl Markión ze Sinopé kolem r. 140. Silně dualistický věroučný systém, hlásající radikální diskontinuitu Starého a Nového zákona, čímž došel až k dialektice dvou bohů. Stvoření (hmota) je dílem zlého (starozákonního) boha – demiurga. Vykoupení pak chápe jako vysvobození z moci demiurgovy Markión byl exkomunikován římskou církví r. 144. Na Východě se markionismus později sblížil s manicheismem.

Anthropiáni – Lactantius takto patrně nazývá paulianisty, následovníky Pavla ze Samosaty (260-268 biskupem v Antiochii). Adopcionistická hereze popírající plné božství Kristovo. Kristus je považován za obyčejného člověka, který byl při křtu v Jordánu adoptován za Božího Syna.

Ariáni – arianismus, též ariánství je jedna z nejznámějších christologických herezí. Svůj původ odvozuje od alexandrijského kněze Areia (cca 260 – 336). Základem učení je názor, že Ježíš Kristus je stvořená bytost, spolu s Duchem Svatým podřízená Bohu Otcovi. Logos – Kristus je prvním a nejvznešenějším Božím stvořením, které smí být nazýváno Bohem, ale jeho božství je pouze odvozené od božství Otcova. Areiovo učení bylo odsouzeno na 1. ekumenickém sněmu v Níkaii r. 325.

lidskou přirozenost, stal se člověkem skrze narození ze ženy a zemřel v mukách kříže.<sup>232</sup> Tato pozice byla blízká zejména herezím monarchianistické povahy.

Digeser přesvědčivě ukazuje, že Lactantiova christologie je do značné míry závislá na soudobých hermetických naukách. Podle ní se Lactantius snaží ukázat, že křesťanské chápání Krista není s těmito naukami ve sporu, a tak všichni, kdo uznávají autoritu Herma Trismegista, nejen hermetici, ale i novoplatonici, mohou v křesťanství vidět logickou příbuznost s jejich idejemi.<sup>233</sup>

#### 4.3.4 Shrnutí christologie

V první řadě jsme se dotkli otázky Ježíšovy podstaty. Lactantius nazývá Krista Božím Synem. Není však zcela jasné, jak Kristovo synovství autor interpretuje. Z některých pasáží se může zdát, že Krista považuje za stvořenou bytost, která se svou podstatou blíží andělům a jeho božství je pak jakoby odvozené od božství Otcova. K této interpretaci obzvláště vedou citace ze Sibyll a Herma Trismegista. Ani interpretace Krista jakožto Slova Božího není zcela bez pochybností. Lactantius totiž i zde dává do souvislosti Krista a anděly – Kristus jakožto artikulovaný zvuk a andělé jako tichý dech vycházející z Božích úst. Dokonce pro Krista užívá výraz „*princeps angelorum*“. Tedy i zde vyvstává otázka, zda Lactantius nechápe Krista jako stvořeného, jako prvního mezi stvořeními. Tomu by napovídala i formulace „*primogenitus Dei filius*“, místo výrazu *unigenitus*. Na druhou stranu volí autor slova tak, aby se u Krista vyhnul pojmu „stvořený“ – neužívá slovesa *creare* – tvořit, nýbrž *gignere* – plodit, rodit. Pro Lactantia je Kristus dvakrát zrozený: jednou v duchu z Otce („*in spiritu*“), podruhé v těle z matky („*in carne*“). Použité výrazivo spíše napovídá, že ono první zrození chápe Lactantius podobně časově, jako zrození druhé, tedy „*in principio*“, nikoli „*ante omnia saecula*“. Další nejasností je, zda Lactantius neztotožňuje Božího Syna a Ducha svatého, jak by se mohlo zdát z pasáže popisující Mariino panenské početí. Bohužel jinde o Duchu svatém nepojednává, tedy těžko lze z této jediné zmínky činit závěr.

Lactantius hovoří o Kristu jako o Božím Slově, zmiňuje též řecký výraz *λόγος*. Do hlubšího rozboru se však nepouští a tak není zřejmé, zda *λόγος* chápe jako věčný a nestvořený. Vedle toho však autor zřetelně hovoří o Kristu jako o Bohu, dokonce užívá

<sup>232</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 30 / PL, 6, 541a-542a.

<sup>233</sup> DIGESER, E. *The Making of Christian Empire: Lactantius and Rome*, s. 70-78.

výraz *ex Deo Deus*. Není však zřejmé, zda jeho Božství nechápe jen jako odvozené od Božství Otcova, čemuž by odpovídala formulace „*divini nominis appellatione dignatus*“.

Lactantius se rovněž snaží konfrontovat s otázkou Boží jedinosti, hovoříme-li o Kristu jako Božím Synu. Jednoznačně tvrdí, že Otec a Syn jsou téže podstaty (*substantia*), nicméně další použité formulace a příklady jsou v této otázce poněkud zmatené a zavádějící, inklinující k subordinacionistickému či modalistickému pojetí.

O Boží Trojici Lactantius nepojednává. O Duchu svatém („*sanctus Dei Spiritus*“) hovoří v souvislosti s Mariiným panenským početím, avšak z tohoto místa jednoznačně nevyplývá, zda jej chápe jako osobu Boží Trojce, či zda jej vnímá jako totožnou osobu s Kristem, jež na jiném místě nazývá „*sanctus incorruptibilis spiritus*“.

Dále jsme se dotkli otázky Kristova lidství a vztahu božské a lidské přirozenosti v osobě Ježíše z Nazaretu. Lactantius píše, že Ježíš je „*Deus et homo*“. Je-li však přesvědčen o plném Kristově božství i plném lidství, není jisté. Na jedné straně tvrdí, že Ježíš má „*mediam inter Dei et hominem substantiam*“, na straně druhé v závěru knihy obsáhle argumentuje, že Spasitel musel být Bohem i člověkem, tedy nikoli polobohem a poločlověkem.

Lactantiova christologie jednoznačně obsahuje prvky ortodoxní církevní nauky, objevuje se v ní však množství problematických tvrzení, které z hlediska pozdějších dogmatických definic stojí mimo rámec pravověří. Lactantius sám je ovšem přesvědčen, že zastává nauku církve a vyjmenovává heretické směry, jejichž učení se paradoxně v jeho myšlenkách bezděčně objevuje. To opět poukazuje na fakt, že Lactantius není myšlenkově konzistentním autorem a neuvědomuje si plně důsledky některých svých tvrzení. I zde se potvrzuje, že je autorem terminologicky značně nedůsledným a význam jím užívaných pojmů je kolísavý a nejednoznačný

## 4.4 „Doctorem misit, ut templum novum conderet“ – Lactantiova soteriologie a eklesiologie

### 4.4.1 Kristovo veřejné působení

Vedle pasáží, v nichž se Lactantius zabývá otázkou Kristovy podstaty, obsahuje IV. kniha i narativní části, kde autor shrnuje Kristovo veřejné působení, přičemž svou pozornost zvláště upíná k jeho mocným činům a divům, aby pak přešel k tématu jeho smrti, vzkříšení a nanebevstoupení. Na tyto pasáže navazují Lactantiovy soteriologické a s nimi spjaté eklesiologické úvahy.

Podobně jako v závěru Janova evangelia čteme i u Lactantia, že zázraků, které Kristus vykonal, bylo takové množství, že by je jedna kniha nemohla pojmout,<sup>234</sup> proto se omezuje jen na některé, a to „*breviter, et generatim, sine ulla personarum ac locorum designatione*“.<sup>235</sup> Pojednání o Kristově veřejném působení počíná Lactantius jeho křtem v Jordánu. Význam samotného Kristova křtu spatřuje v dvojí rovině. Jednak aby smyl hříšnost lidského těla, které přijal, jednak aby pohanům otevřel cestu ke spáse, podobně jako přijetím obřizky ji otevřel Židům.<sup>236</sup> Lactantius tak v tomto úryvku naznačuje ranou teologii křtu, jenž je zde chápán jako nástupce židovské obřizky, jako znamení smlouvy mezi Hospodinem a jeho novým lidem.

Z vlastních Kristových zázraků obecně jmenuje uzdravování nemocných a chromých, navrácení zraku nevidomým a sluchu neslyšícím, očištění malomocných a vzkříšení mrtvých.<sup>237</sup> Konkrétně pak připomíná nasycení zástupů pěti chleby a dvěma rybami,<sup>238</sup> chůzi po vodě,<sup>239</sup> utišení bouře,<sup>240</sup> Všechna tato znamení Ježíš konal pouhým slovem, protože sám byl oním Slovem vycházejícím z úst Božích.<sup>241</sup> Jako důkaz

<sup>234</sup> Srov.: J 21, 25.

<sup>235</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 15 / PL, 6, 491b.

<sup>236</sup> „...*ut quemadmodum Judaeos suscepta circumcissione, sic etiam gentes baptismo, id est purifici roris perfusione salvaret.*“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 14 / PL, 6, 491a.)

<sup>237</sup> Srov. např. Mt 4, 23-24; 9, 35; 11, 5; 15, 30.

<sup>238</sup> Srov.: Mk 6, 35-44; Mt 14, 16-21.

<sup>239</sup> Srov.: Mt 14, 22-25.

<sup>240</sup> Srov.: Mt 8, 23-27.

<sup>241</sup> „*Nec utique mirum, quod verbo faciebat mirabilia, cum ipse esset Dei Verbum...*“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 14 / PL, 6, 492a.)

pravdivosti Ježíšových zázraků předkládá předpověď Izaiášovu i svědectví Sibyll.<sup>242</sup> Kvůli divům, které Ježíš konal, jej Židé považovali za čaroděje („*magus*“)<sup>243</sup>. Kristovy zázraky se však lišily od kouzel a magických triků, které nepoukazují na nic pravdivého a trvalého<sup>244</sup> a jejichž jediným cílem je ohromit lidské zraky<sup>245</sup>. Kristovy zázraky jsou především znamením jeho nebeské moci („*coelestis indicia virtutis*“)<sup>246</sup>, tedy tím, na co odkazuje i řecký termín *δυναμις*. Tento termín však Lactantius nezná, pro zázraky užívá nejčastěji latinských výrazů „*opera miranda*“ či „*mirabilia*“, méně často pak „*miracula*“, kterýžto termín je řeckému *δυναμις* nejbližší. Zázraky mají dokazovat a potvrzovat víru v Ježíše jako Syna Božího, ale rovněž mají svoji symbolickou rovinu, obsahují mravní poselství a výzvu k obrácení. Nemají tedy svůj význam jen v době jejich konání, ale odkazují i do budoucnosti.<sup>247</sup> Symbolický výklad Ježíšových zázraků Lactantius rozvíjí na příkladu navrácení zraku nevidomému, sluchu neslyšícímu a řeči němému. Nejenže se v těchto skutečích projevila Boží moc, ale především poukázaly na to, že Kristus snímá duchovní slepotu těch, kdo neznají pravého Boha, duchovní hluchotu těch, kteří neslyší a nechápou slova pravdy a rozvazuje jazyky těch, kteří až doposud neznali Boží moudrost, aby o ní dokázali hovořit. V podobném duchu vykládá i uzdravení chromého symbolizující návrat zbloudilého a klopýtajícího na cestu milosti a pravdy a očištění malomocných značící odpuštění hříchů.<sup>248</sup> Největší ze všech divů, vzkříšení mrtvých, naznačuje, že Bůh povolá k odměně nesmrtelnosti ty, kteří neznali Boha, dárce života.<sup>249</sup> Smysl Ježíšových

<sup>242</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 15 / PL, 6, 492a-495b. Srov.: Iz 35, 3-6; *Orac. Sib.* 8, 272; 205-207; 275-78; 273-274; 6, 13-15.

<sup>243</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 15 / PL, 6, 491a.

<sup>244</sup> „...*nihil veri ac solidi ostentant*...“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 15 / PL, 6, 491a.)

<sup>245</sup> „...*ars magica*..., *cujus peritia ad nihil aliud quam ad circumscribendos oculos valet*.“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 15 / PL, 6, 493b.)

<sup>246</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 15 / PL, 6, 490c.

<sup>247</sup> „...*habuerunt figuram et significantiam magnam, sicut etiam divina illa opera, quae fecit: quorum vis et potentia valebat quidem in praesens, sed declarabat aliquid in futurum*.“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 26 / PL, 6, 525c.) ... „*Quae igitur tum faciebat in praesens, imagines erant futurorum*...“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 26 / PL, 6, 527b.)

<sup>248</sup> „*Vere enim caeci sunt, qui coelestia non videntes, et tenebris ignorantiae circumfusi, terrena et fragilia venerantur ... Vere enim surdos dixeris, qui coelestia et vera, et facienda non audiunt* ...“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 26 / PL, 6, 525c-526b.)

<sup>249</sup> „*Eos enim recte mortuos existimaveris, qui datorem vitae Deum nescientes, atque animas suas a coelo in terram deprimentes, in laqueos aeternae mortis incurrunt*.“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 26 / PL, 6, 527a-b.)

zázraků tak Lactantius spatřuje nejen v mimořádném projevu Boží moci, ale jako „*imago virtutis maioris*“<sup>250</sup>.

Po vylíčení a výkladu některých Ježíšových zázraků přechází autor v 16. – 21. kapitole k velikonočním událostem, ke Kristově zatčení, umučení, smrti, zmrtvýchvstání a nanebevstoupení. Téma začíná předpověďmi Kristova umučení ve starozákonních textech, přičemž za klíčovou považuje 2. kapitolu Knihy Moudrosti<sup>251</sup> a neopomíjí ani citovat známou pasáž z Deuteron-Izajáše o Božím služebníku<sup>252</sup>, kterou křesťanská tradice od počátku vztahovala na Kristovo utrpení.

Značná část textu je věnována důvodům, pro něž se stal Ježíš trnem v oku židovským představeným. Příčinu nenávisti židovských vůdců vůči Ježíšovi spatřuje ve skutečnosti, že poukazoval na jejich hříšnost a tím ohrožoval jejich náboženskou autoritu u lidu.<sup>253</sup> Navenek však svůj hněv vůči němu zdůvodňovali tím, že porušuje Boží Zákon daný skrze Mojžíše. To autorovi umožňuje otevřít téma vztahu křesťanů k příkazům Zákona. Lactantius přímo uvádí, že Ježíš porušoval sobotu, relativizoval příkázání o obřízce a upouštěl od zákazu vepřového masa, kteréžto skutečnosti označuje jako „*Iudaicae religionis sacramenta*“<sup>254</sup>. Autor se snaží ukázat, že rituální předpisy Starého zákona měly pouze dočasnou platnost a symbolizovaly duchovní skutečnosti, které plně odhalil až Ježíš, zatímco učitelé Zákona se úzkoprse drželi pouze formálních stránek rituálu a duchovní skutečnosti jimi naznačené opomíjeli. Výraz *sacramentum*, kterým Lactantius tyto rituální předpisy označuje je jistě ne náhodou shodný s latinským výrazem pro svátost. Podobně jako svátosti měly i ony být viditelnými znameními neviditelných skutečností. Obřízka těla sama o sobě nemá žádný smysl (kdyby Bůh chtěl, stvořil by mužský pohlavní úd bez předkožky), ale měla naznačovat „obřezanost srdce“, tedy jeho otevřenost a odkrytost.<sup>255</sup> Podobně i zákaz konzumace vepřového masa není prost symbolického významu. Má naznačovat zřeknutí se všeho

<sup>250</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 26 / PL, 6, 527a.

<sup>251</sup> Mdr 2, 12-22.

<sup>252</sup> Iz 53, 1-6.

<sup>253</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 16 / PL, 6, 496b.

<sup>254</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 17 / PL, 6, 499a.

<sup>255</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 17 / PL, 6, 501b. Lactantiova snaha o výklad tělesné obřízky jako metafory vede ovšem až k poněkud úsměvným závěrům. Že obřízka naznačuje otevřenost srdce je dáno už tím, že „*pars illa corporis, quae circumciditur, habet quamdam similitudinem cordis*“.



přízemního a nečistého.<sup>256</sup> Ježíš tedy neporušoval Zákon daný Mojžíšem, ale ukazoval na jeho pravý význam, který židé ve své zaslepenosti odmítali nahlédnout. V Lactantiově výkladu opakovaně zaznívá lamentace nad zaslepeností židů, kteří neporozuměli prorockým slovům, třebaže je četli každým dnem. Není podle něj ani možno nalézt vhodná slova, kterými by bylo možno popsat onu nespravedlnost, kterou se Bohem vyvolený národ prohřešil na svém Bohu: „*Quid ego hic in tanto facinore deplorem? Aut quibus verbis tantum nefas conquerar? ... Quid de hujus crucis indignitate dicemus, in qua Deus a cultoribus Dei suspensus est atque suffixus?*“<sup>257</sup> Není proto pro židy jiné naděje, praví Lactantius, než vložit svou naději do toho, kterého ukřižovali a tím se očistit od jeho krve.<sup>258</sup>

Ve vlastním líčení pašijových událostí se Lactantius neodchyluje od evangelního podání, jednotlivé události pouze stručně zmiňuje, přičemž se odvolává na starozákonní svědectví a proroctví Sibyll, v kterých bylo umučení Syna Božího, včetně všech jeho jednotlivostí předpověděno.<sup>259</sup> Rovněž uvádí citáty z proroků a předpověď Sibylinu, vztahující se na Kristovo vzkříšení a nanebevstoupení.<sup>260</sup>

K tématu umučení a zmrtvýchvstání se Lactantius znovu vrací v 26. a 27. kapitole, kde rozebíral symbolický význam Kristových zázraků. I velikonoční události líčí v podobně symbolickém duchu. Tak, jako zázraky poukazovaly na moc jeho učení, jeho umučení naznačilo, že Boží moudrost bude terčem nenávisti a pronásledování.<sup>261</sup> Všechny jednotlivosti pašijového příběhu vykládá jako metaforu. Ocet, jenž byl Kristu nabídnut na kříži, naznačuje, že jeho následovníci budou zažívat v životě hořkosti. Trnová koruna symbolizuje nový Boží lid sebraný jako trní z pohanských národů korunující svého Mistra Králem světa a Pánem všeho živého. Rovněž kříž není jen popravčím nástrojem, ale poukazuje na vyvýšení Božího Syna, aby byl na očích všem národům a Kristovy ruce rozpjaté na příčném břevnu objímají svět a otevírají náruč

<sup>256</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 17 / PL, 6, 501c-502a. Podobně jako v případě obřízky vidí autor metaforický význam v zákazu vepřového do detailů. Vepř je podle něj zvíře, které „*in terra toto et corpore et ore projectum, ventri semper et pabulo servit*“.

<sup>257</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 18 / PL, 6, 505b.

<sup>258</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 18 / PL, 6, 507b.

<sup>259</sup> Lactantius se odvolává na tato biblická místa: Iz 50, 5-6; Iz 53, 7; Iz 53, 8-9 a 12; Jr 11, 18-19; Žl 35, 15-16; Ž 69, 22; Žl 94, 21-22; Dt 28, 66; Nu 23, 19; Za 12, 10; Ž 22, 17-19; 1Kr 9, 6-9 (zde proroctví zániku chrámu, jako pomsta za kříž); *Orac. Sib.* 8, 287-290; 292-294; 303-304.

<sup>260</sup> Ž 3, 6; Ž 16, 10; Oz 6, 2; 13, 13-14; *Orac. Sib.* 8, 312-314.

<sup>261</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 26 / PL, 6, 527b.

lidem všech plemen a jazyků od východu k západu. Lactantius zde mluví o kříži též jako o náboženském symbolu užívaném křesťany, jako o znamení jímž jsou označeni na čele.<sup>262</sup> Jedná se o narážku na křest, který byl od raně křesťanských dob chápán jako znamení a v tomto duchu bývá též vykládáno „označení“ vyvolených, o němž hovoří Apokalypsa.<sup>263</sup> Ono znamení pak Lactantius vnímá jako novozákonní paralelu k pomazání veřejí dveří krví beránka při exodu Izraelitů z Egypta. Lidské čelo je jako příčný dveřní trám a kříž symbolizuje krev pravého Beránka obětovaného za spásu světa.<sup>264</sup> Moc tohoto znamení se potvrzuje tím, že před ním prchají zlí duchové, a proto věštby a oběti pohanským bohům, kteří nejsou nic jiného než démoni, nejsou účinné, je-li přítomen někdo pokřtěný.<sup>265</sup> Symbolický výklad Kristova kříže však Lactantius devaluje velmi povrchním chápáním důvodu, proč Ježíš zemřel právě tímto způsobem. Vedle toho, že se potupnou smrtí solidarizuje s nejubožejšími a otvírá i jim cestu k následování, spatřuje autor důvod pro smrt na kříži v tom, že při tomto způsobu popravy tělo zůstane celé a nic tak nebrání jeho zmrtvýchvstání.<sup>266</sup> Je pozoruhodné, že událost Kristova vzkříšení Lactantius více nereflektuje. Ponechává ji jen jako šťastné zakončení velikonočního příběhu, aniž by se více pokusil rozvinout její soteriologický význam. Pouze v 19. kapitole nacházíme zmínku o souvislosti mezi Kristovým zmrtvýchvstáním a křesťanskou nadějí na vzkříšení: „*Vitam enim nobis acquisivit morte superata. Nulla igitur spes alia consequendae immortalitatis homini datur, nisi crediderit in eum, et illam crucem portandam patiendamque suscepit.*“<sup>267</sup> Vzhledem k tomu, že víra v Kristovo vzkříšení je středobodem křesťanského kérygmatu a Lactantius své dílo chápe jako snahu o systematický výklad křesťanského učení, je tato

<sup>262</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 26 / PL, 6, 530a.

<sup>263</sup> Srov.: Zj 7, 1-14.

<sup>264</sup> „*Frons enim summum limen est hominis; et lignum sanguine delibutum crucis significatio est.*“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 26 / PL, 6, 531a.)

<sup>265</sup> „...*si assistat aliquis signatam frontem gerens, sacra nullo modo litant.*“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 27 / PL, 6, 532a.) Lactantius zde naráží na událost, kterou více rozvíjí v *De mortibus*: „<sup>265</sup> „(Galerius) *Cum ageret in partibus Orientis, ut erat pro timore scrutator rerum futurarum, immolabat pecudes, et in jecoribus earum ventura quaerebat. Tum quidam ministrorum scientes Dominum, cum adsisterent immolanti, imposuerunt frontibus suis immortale signum. Quo facto, fugatis daemonibus, sacra turbata sunt.*“ (Lactantius, *De mort. pers.* 10 / PL, 7, 210a.)

<sup>266</sup> „*Primum quod is, qui humilis advenerat, ut humilibus et infimis opem ferret, et omnibus spem salutis ostenderet, eo genere afficiendus fuit, quo humiles et infimi solent, ne quis esset omnino, qui eum non posset imitari. Deinde ut integrum corpus ejus conservaretur, quem die tertio resurgere ab inferis oportebat...Quae omnia idcirco facta sunt, ne laesum ac diminutum corpus ad resurgendum inhabile redderetur.*“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 26 / PL, 6, 529a-b.)

<sup>267</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 19 / PL, 6, 513b.

skutečnost více než překvapivá. Ježíšovo zmrtvýchvstání se v Lactantiově podání zdá být pouhým „obživnutím“ mrtvého těla, příběhem s dobrým koncem.<sup>268</sup>

#### 4.4.2 Kristus – učitel spravedlnosti a ctnosti

V čem tedy spočívá spásanosnost Kristova pozemského působení, ne-li v jeho smrti a vzkříšení? Lactantiův zájem se při pojednání o spasitelském působení Krista daleko více soustředí na jeho úlohu učitele a vzoru ctnosti, než na pašijové události.<sup>269</sup> Digeser poznamenává, že tento zásadní důraz na Ježíšovu učitelskou úlohu, nikoli na spásanosný význam jeho umučení a smrti, dramaticky posouvá Lactantiovu christologii k filosofickému monoteismu, v němž Kristus hraje pouze roli učitele a příkladu k následování. Pro Lactantia není smysl kříže ve vykupitelské oběti, v níž Ježíš zvítězil nad Satanem, smrtí a hříchem, nýbrž v tom, že tímto činem dal Ježíš příklad heroické ctnosti.<sup>270</sup> Ježíš je proto pro Lactantia především „*doctor iustitiae*“<sup>271</sup> a „*doctor virtutis*“<sup>272</sup>, který byl poslaný Bohem, aby učil lidi pravé bohopoctě a svým příkladem je uvedl na cestu ctnosti.<sup>273</sup> Spása proto spočívá v následování Ježíšova učení a jeho života. V tomto ovšem Lactantius nevybočuje z tradice dřívějších apologetů, pro něž je Kristus také především učitelem lidstva, jímž byl již před inkarnací jako božský logos.<sup>274</sup> Žádný jiný z raných křesťanských autorů však nepodal tak bohaté vylíčení Krista jako učitele, který přinesl spásu svou naukou. Ačkoli existují významné paralely k Lactantiově soteriologii v nejranějších dobách církve a také v alexandrijské škole<sup>275</sup>,

<sup>268</sup> Srov.: HALÍK, M. *Noc zpovědníka. Paradoxy malé víry v postoptimistické době*. Praha: Lidové noviny, 2005, s. 21-23.

<sup>269</sup> BOWEN, A. – GARNSEY, P. In: Lactantius, *Divine Institutes*, s. 24.

<sup>270</sup> DIGESER, E. *The Making of Christian Empire: Lactantius and Rome*, s. 74-75.

<sup>271</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 13 / PL, 6, 482b.

<sup>272</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 11 / PL, 6, 478a.

<sup>273</sup> „*Nam cum iustitia nulla esset in terra, doctorem misit, quasi vivam legem, ut nomen ac templum novum conderet; ut verum ac pium cultum per omnem terram verbis et exemplo seminarret.*“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 25 / PL, 6, 524a.)

<sup>274</sup> BERKHOF, L. *Dějiny dogmatu*, s. 43. Tak např. Iústínos učí, že Kristus přišel, aby svým učením obrátil a napravil lidské pokolení (*Apol.* I, 22-23) a Theophilos (*Autol.* II, 27), že spása spočívá v následování Boží vůle, nikoli ve vykupitelském činu Kristově. Současně se však od novozákonních počátků objevuje i druhá koncepce zdůrazňující význam Spasitelovy oběti. (DIGESER, E. *The Making of Christian Empire: Lactantius and Rome*, s. 75.)

<sup>275</sup> Alexandrijská škola - Teologická škola, založená ve 2. stol. po Kr. v egyptské Alexandrii.. Snažila se spojit myšlenky novoplatonismu s křesťanstvím, celkově se vyznačuje silným důrazem na božství Ježíšovo. Za nejvýznamnější představitele se považují Órigenés a jeho učitel Kléméns Alexandrijský.

byl prvním latinským autorem, který rozvinul pojetí Krista jako učitele ctnosti.<sup>276</sup> Kelly nazývá toto pojetí vedlejším produktem rostoucí západní tendence smýšlet o Bohu jako o nejvyšším zákonodárci, jehož vztah k lidstvu je vyjadřován právními termíny.<sup>277</sup>

Smysl inkarnace Božího Syna spočívá v tom, že spojení božství a lidství v osobě Ježíšově umožňuje, aby učitel této ctnosti byl zároveň člověkem, který sám na sobě ukazuje uskutečnitelnost života podle zásad, které hlásá, zároveň však Bohem, aby jeho učení bylo podepřeno silou nadpřirozené autority.<sup>278</sup> Lactantius argumentuje, že není jiné cesty, jak zbloudilému lidstvu ukázat cestu spásy, než aby se Bůh stal člověkem a žil lidský život, v němž dosvědčil, že není pro člověka nemožné žít ctnostně. Učitel musí v prvé řadě sám jednat podle zásad, které předkládá svým žákům. V tom také Lactantius shledává důvod neúspěšnosti filosofických škol, že totiž slova filosofů nebyla podepřena jejich skutky.<sup>279</sup> Pouze v osobě Ježíše Krista se spojuje nejvyšší ctnost a spravedlnost s dokonalým poznáním a učením.<sup>280</sup> Kdyby byl Kristus pouze člověkem, jeho poznání by nebylo dokonalé a nemohl by tak dosáhnout nejvyšší ctnosti. Kdyby však přišel na svět jen jako Bůh, tedy nikoli v těle, nemohl by sám konat to, čemu učí a tedy jeho učení by nemohlo být dokonalé. Význam Kristova vtělení tkví v tom, že dává poznat lidem, že příkázání Učitele jsou i ve slabém lidském těle uskutečnitelné a ukazuje tak na plnou odpovědnost člověka za své jednání.<sup>281</sup> Ježíš se narodil jako člověk, aby ukázal, že je možno zvítězit nad slabostí a hříšností, která plyne z lidské tělesnosti a zamezil tak námitkám a výmluvám, že pro slabého člověka ovlivněného tělesnými tužbami není možné vyhnout se hříchu. Lactantius uvádí přímo ukázkou dialogu mezi žákem a učitelem představující argumentaci proti těmto námitkám:

*„At ego carne indutus sum, cujus est peccare proprium.“*

*„Et ego eadem carnem gero; et tamen peccatum in me non dominatur.“*

*„Mihi opes contemnere difficile est, quia vivi aliter non potest in hoc corpore.“*

*„Ecce et mihi corpus est; et tamen pugno contra omnem cupiditatem.“*

<sup>276</sup> DIGESER, E. *The Making of Christian Empire: Lactantius and Rome*, s. 75.

<sup>277</sup> KELLY, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. San Francisco: Harper Collins, 1978, s. 178.

<sup>278</sup> „...quia si Deus tantum fuisset (ut supra dictum est) exempla virtutis homini praeberere non posset; si homo tantum, non posset homines ad justitiam cogere, nisi auctoritas, ac virtus homine major accederet. (Lactantius, *Div. inst.* IV, 25 / PL, 6, 524b.)

<sup>279</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 23 / PL, 6, 520a.

<sup>280</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 23 / PL, 6, 520b.

<sup>281</sup> KARPP, H. *Probleme altchristlicher Anthropologie*, s. 1369-137.

„*Non possum pro justitia nec dolorem ferre, nec mortem, quia fragilis sum.*“

„*Ecce et in me dolor ac mors habet potestatem, et ea ipsa quae times vinco, ut victorem te faciam doloris ac mortis.*“<sup>282</sup>

Učitel ctnosti musel být tedy Bohem, aby se vší autoritou mohl člověka učit a zároveň člověkem, aby učené mohl sám na sobě uskutečňovat. Musel být rovněž smrtelný, aby ve snášení utrpení a smrti osvědčil svou ctnost. Je tedy patrné, že pro Lactantia spočívá spása v tom, že Ježíš ukázal člověku, že je možné zvítězit nad hříchem, snášet všechna příkoří, utrpení i smrt a dosáhnout tak odměny nesmrtelnosti. Lze tedy konstatovat, že ze čtyř aspektů Kristovy pozemské existence, jimž teologie přikládá spásonosný význam, tedy vtělení, veřejné působení, smrt a zmrtvýchvstání,<sup>283</sup> je v Lactantiově pojetí upřednostněn soteriologický aspekt Ježíšova veřejného působení, tedy jeho učitelská úloha, na úkor soteriologického charakteru inkarnace, smrti a vzkříšení. Inkarnace je, jak jsme výše naznačili, nezbytným předpokladem dokonalosti Ježíšovy spásonosné učitelské úlohy, smrt a zmrtvýchvstání vedle toho jeho logickým důsledkem. Kristus je Bohem i člověkem, aby mohl člověka přivést k Bohu, tedy k nesmrtelnosti.<sup>284</sup> Je zde nepatrný náznak učení o theosi, jak jej známe především z formulace Athanasiovy: „*Bůh se stal člověkem, aby se člověk stal bohem.*“<sup>285</sup>

#### 4.4.3 Církev jako chrám Boží

V souvislosti se soteriologií je třeba zmínit i náznak Lactantiovy eklesiologie. Podobně jako u mnoha jiných autorů rané patristiky nenacházíme ani u Lactantia propracovanou systematickou eklesiologii. Raně křesťanští autoři se povětšinou spokojují s rozvíjením úvah nad obrazy církve jako Božího lidu, nevěsty Kristovy, chrámu Ducha svatého, těla Kristova, vinice Kristovy, Kristova stáda, sítě, pole apod., které nemají za cíl církev nějak jasněji vymezit, spíše mají naznačit její roli v Božím plánu spásy. Tertullianus volí obraz archy či lodi zachraňující před potopou či bouří, která ohrožuje svět, vojenského tábora připraveného na střet s ležením protivníka, matky, kterou všichni potřebují a kterou pohané a heretici postrádají, či obraz čisté

<sup>282</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 24 / PL, 6, 522c-523a.

<sup>283</sup> GALVIN, J. P. Ježíš Kristus. In FIORANZA F. S. – GALVIN J. P. *Systematická teologie II.*, s. 28.

<sup>284</sup> „...*ut hominem perducere ad Deum posset, id est, ad immortalitatem.*“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 25 / PL, 6, 524b.)

<sup>285</sup> Athanasios, *De incarnatione* 54

panny.<sup>286</sup> Nejpropracovanějším učením o církvi před Konstantinovským obratem na latinském západě se vyznačuje právě dílo Tertullianovo a Cyprianovo, jež je bohaté na obrazy církve i na rozbor jejích tradičních známek, tedy katolicity, jedinství, apoštolskosti a svatosti. Je proto velmi zajímavé, že jejich nástupce Lactantius o církvi téměř mlčí. Nejvíce je téma církve rozvinuto ve 30. kapitole IV. knihy, kde autor pojednává o christologických herezích, oproti nimž staví církev jako studnici pravdy.

Jediným opakovaně uváděným příměrem je u něj připodobnění církve k chrámu. Objevuje se zde výraz „*templum Dei*“ případně rozvitý adjektivem „*maximum templum*“, „*verum templum*“, „*aeternum templum*“, či „*immortale templum*“<sup>287</sup>. Užití tohoto příměru vychází z celkového zaměření autorova textu, v němž představuje křesťanství jako pravé náboženství a pravou bohooctu. Je-li místem kultu bohů chrám, tak místem kultu pravého a jediného Boha je chrám pravý a věčný, tedy církev.

Rovněž se vyskytují metafory „*fons veritatis*“ a „*domicilium fidei*“, „*domus fidelis*“ či tradiční „*populus Dei*“<sup>288</sup>. Objevuje se i letmá zmínka o církvi jakožto těle („*sanctum corpus*“)<sup>289</sup>, kterou však autor nijak více nerozvádí. Výraz „tělo“ ani nedává do souvislosti s Kristem. Provázanost Krista a církve však ukazuje v metafoře chrámu, kdy o Kristu hovoří jako o bráně do tohoto chrámu („*templi maximi janua*“)<sup>290</sup>. Ještě zřetelněji pak tato souvztažnost vyzařuje z přirovnání Krista ke staviteli a knězi tohoto chrámu, který jediný umožňuje do něj vstoupit.<sup>291</sup>

Samotné slovo *ecclesia* pak uvádí ve svém díle *Divinae institutiones* jen na pěti místech, a to pouze ve IV. knize.<sup>292</sup> Z tradičních známek církve je zde explicitně jmenována její katolicita, „*Sola igitur catholica ecclesia est, quae uerum cultum retinet.*“<sup>293</sup> V témže výroku bychom snad mohli najít i odkaz na její jedinství („*sola*

<sup>286</sup> HALL, S. G. The Early Idea of the Church. In EVANS, G. R. (ed.) *The First Christian Theologians*. Malden: Blackwell, 2004, s. 51.

<sup>287</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 10 / PL, 6, 470a; IV, 14 / PL, 6, 487b; IV, 29 / PL, 6, 540a; IV, 13 / PL, 6, 486c-487a; IV, 14 / PL, 6, 487a.

<sup>288</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 30 / PL, 6, 540a; IV, 30 / PL, 6, 540a; IV, 14 / PL, 6, 487b.

<sup>289</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 30 / PL, 6, 540b.

<sup>290</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 29 / PL, 6, 540a.

<sup>291</sup> „*Cujus templi, et magni, et aeterni quoniam Christus fabricator fuit, idem necesse est habeat in eo sacerdotium sempiternum. Nec potest nisi per eum, qui constituit templum, et ad aditum templi, et ad conspectum Dei perveniri.*“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 14 / PL, 6, 487b.)

<sup>292</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 13 / PL, 6, 486c; IV, 14 / PL, 6, 487a; IV, 21 / PL, 6, 516b; IV, 30 / PL, 6, 541a, 542b, 543a.

<sup>293</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 30 / PL, 6, 542b.

*ecclesia*“). V náznaku je zmíněna i apoštolskost církve: „*Discipuli uero per prouincias dispersi fundamenta Ecclesiae ubique posuerunt...*“<sup>294</sup> Autor na tomtéž místě jmenovitě zmiňuje působení Petra a Pavla v Římě a jejich mučednickou smrt za císaře Nerona.<sup>295</sup>

Ve 30. kapitole bychom snad mohli najít i rudimenty dalších typických eklesiologických aspektů, a to existence úřadu a svátostí v církvi. Na existenci úřadu lze usuzovat z toho, že podle Lactantia jsou zdrojem nejednoty v církvi ti, kteří pro svůj vlastní prospěch dosáhli „*maximum sacerdotium*“. Třebaže se toto spojení v Lactantiově díle jinak neobjevuje a výraz *sacerdotium* u něj nacházíme ve spojitosti s pohanským kultem, židovským kněžstvím či kněžskou úlohou Kristovou,<sup>296</sup> domníváme se, že je zde narážka na biskupský úřad v církvi, o němž ovšem není jinde u Lactantia zmínka.<sup>297</sup> Podobně též na přítomnost sakramentálního působení církve lze soudit jen z náznaku, a to ze slov: „*Sciendum est illam esse veram, in qua est confessio et poenitentia, quae peccata et vulnera, quibus subjecta est imbecillitas carnis, salubriter curat.*“<sup>298</sup>

Přestože je Lactantiovo učení o církvi jen velmi mlhavé, nacházíme zde jasné odmítnutí christologických herezí a tím i její jasné vymezení vůči těmto proudům. Vyskytuje se zde i rozhodné přesvědčení nesené v Cyprianově linii, že mimo církev není spásy: „*Quo si quis non intraverit, uel a quo si quis exierit, a spe uitae ac salutis alienus est.*“<sup>299</sup>

<sup>294</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 21 / PL, 6, 516b.

<sup>295</sup> Petr a Pavel, označování křesťanskou tradicí za „sloupy církve“, byli popraveni podle legendárního podání ve stejný den roku 68. Někteří badatelé upřednostňují rok 64, kdy je známo, že Nero dal popravit některé křesťany. Srov.: Tacitus, *Ann.* 15, 14, 3nn.

<sup>296</sup> Např. „*Quod ipsius testimonium eo debet gravissimum judicari, quod et augurale habuit sacerdotium.*“ Lactantius zde pojednává o Ciceronovi. (Lactantius, *Div. inst.* I, 15 / PL 6, 196b.) „*Erat Judaeis ante praeceptum, ut sacrum conficerent unguentum, quo perungi possent ii, qui vocabantur ad sacerdotium, vel ad regnum.*“ Věta souvisí s výkladem jména Christus. (Lactantius, *Div. inst.* IV, 7 / PL, 6, 464b.) „*Cujus templi, et magni, et aeterni quoniam Christus fabricator fuit, idem necesse est habeat in eo sacerdotium sempiternum*“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 14 / PL, 6, 487b.)

<sup>297</sup> Ve středověku se výraz *maximum sacerdotium* objevuje v souvislosti s papežstvím: „*Sacerdotium maximum est sacerdotium summi pontificis, qui est vicarius Christi et successor Petri...*“ (Alexander de s. Elpidio, *De ecclesiae potestate* I, 1. Cit. dle WILKS, M. *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages: The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicist*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 392.

<sup>298</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 30 / PL, 6, 543a-544a.

<sup>299</sup> Lactantius, *Div. inst.* IV, 30 / PL, 6, 543a.

#### 4.4.4 Shrnutí soteriologie a eklesiologie

Ze soteriologického hlediska Lactantius jednoznačně upřednostňuje aspekt Kristova veřejného působení oproti spasitelnému významu jeho smrti a zmrtvýchvstání. Ježíš je pro něj především božský učitel ukazující lidstvu cestu ke spáse, jíž je kult jediného a pravého Boha. Spojení božství a lidství v osobě Ježíšově umožňuje, aby tento učitel byl zároveň člověkem, který sám na sobě ukazuje uskutečnitelnost života podle zásad, které hlásá a zároveň Bohem, aby jeho učení bylo podepřeno silou nadpřirozené autority. Pro Lactantia není smysl kříže ve vykupitelské oběti, ale v tom, že Kristus dal tímto činem příklad heroické ctnosti. Spása proto spočívá v následování Ježíšova učení a jeho života.

S tímto pojetím soteriologie úzce souvisejí i Lactantiovy zmínky o církvi. Z různých metafor církve Lactantius nejvíce preferuje připodobnění ke chrámu, v němž se koná pravá bohoocta. Tato metafora nabízí autorovi i jasné vyjádření souvztažnosti Krista a církve. Kristus je stavitelem i věčným knězem tohoto chrámu.



## 4.5 „Veniet igitur summi et maximi Dei Filius“ - Lactantiova eschatologie

### 4.5.1 Místo eschatologie v Lactantiově apologii

Celá koncepce Lactantiova *Divinae institutiones* směřuje k završení v eschatologii, respektive v její apokalyptické formě.<sup>300</sup> Apokalyptika je jedním z nejpodstatnějších rysů Lactantiovy tvorby, proto jí zde věnujeme větší prostor, než jiným teologickým tématům. Jak poznamenává McGinn, „je důležitým svědkem mnoha hlavních témat patristiky, nejen střetu křesťanské nauky a latinské klasické kultury, ale též pokračující životnosti křesťanského apokalypticismu.“<sup>301</sup> Harnack dokonce Lactantiův styl nazývá „ciceronská teologie s apokalyptickým přídávkem.“<sup>302</sup> Ve zpracování tohoto tématu se Lactantiovi vede podobně jako všem apologetům: „Neví si s eschatologií rady, ale nemůže jí obejít, jednak pro její výchovnou hodnotu, jednak pro četné styčné body s pohanskými očekáváními. Je tedy připojena na závěr, kde je její organické místo, bez ohledu na to, zda má či nemá v myšlenkové konstrukci nějakou funkci.“<sup>303</sup>

Eschatologie rané církve soustředila svou pozornost převážně na otázku brzkého očekávání parusie a na hledání rovnováhy mezi řeckým pojetím nesmrtelnosti duše a biblickým učením o vzkříšení mrtvých v těle. S tím je též spojeno hledání odpovědí na otázku tzv. mezistavu, tedy stavu lidské existence mezi individuální smrtí a vzkříšením v Poslední den. Začínají se též objevovat první signály víry v purgatorium. Órigenés přináší do teologie učení o apokatastasi (zamítnuté na shromáždění Konstantinopolské církevní provincie r. 543), s nímž se na latinském Západě až na výjimky (např. zpočátku Hieronymus) nesetkáváme. Namísto něho se zde počínaje Tertullianem šířily chiliastické tendence. Dalším významným tématem patristické eschatologie byla otázka

<sup>300</sup> „Apokalyptická eschatologie je druh náboženské perspektivy, která odhaluje pozemskou realitu a dění ve světle Božích záměrů a plánů. Charakterizuje ji dualistický pohled na svět a deterministická interpretace dějin s výhledem na Hospodinovu suverénní spásnou moc a na individuální odplatu po smrti.“ (HORŇANOVÁ, S. Fenomén apokalyptiky od židovství po křesťanství. In DUS J. A. (ed.) *Proroctví a apokalypsy: Novozákonní apokryfy III*. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 49.)

<sup>301</sup> MCGINN, B. *Apocalyptic Spirituality: Treatises and Letters of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan spirituals, Savonarola*. Mahwah: Paulist Press, 1979, s. 17.

<sup>302</sup> HARNACK, A. *Stručné dějiny dogmy*, s. 139.

<sup>303</sup> KRAFT, H. *Slovník starokřesťanské literatury*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 186.

povahy vzkříšeného těla a jeho identity či odlišnosti s tělem pozemským.<sup>304</sup> Na následujících stránkách budeme sledovat, zda a jak se tato stěžejní témata patristické eschatologie promítala do Lactantiovy tvorby.

Lactantiovy eschatologické úvahy jsou koncentrovány především v 14. – 26. kapitole VII. knihy *Divinarum institutionum*. Tato závěrečná kniha nesoucí titul *De vita beata* měla být podle autorových představ korunou a završením celého jeho díla.<sup>305</sup> Kniha je tvořena 27 kapitolami, z nichž první část je věnována obhajobě víry v nesmrtelnost lidské duše, druhá část počínaje kapitolou 14. obsahuje vlastní Lactantiovu eschatologii. Tyto pasáže knihy jsou mimořádným svědectvím o vitalitě a intenzitě křesťanského apokalypticismu na počátku 4. století. Je jedním z nejdetailnějších a nejzajímavějších známých podání křesťanské apokalyptiky. Lactantius nejenže shromažďuje základní prvky starověké tradice židovsko-křesťanského apokalypticismu, ale usiluje též o jejich prolnutí s dalšími tradicemi obsahujícími motivy konce světa a jeho obnovy.<sup>306</sup>

#### 4.5.2 Chiliastická očekávání

Lactantius prezentuje své apokalyptické představy v jednoznačně „chiliastických barvách“.<sup>307</sup> Pro Lactantia je typické doslovné chápání biblické numerologie a konec světa pojímá jako velkou paralelu ke stvoření. Stejně jako Bůh stvořil všechna svá díla během šesti dní, musí svět ve své současné podobě trvat 6000 let. Interpretuje tak slova žalmu 90: „*Tisíc let je v tvých očích jako včerejšek, jenž minul...*“.<sup>308</sup> Tisíc let Lactantius označuje jako velký Boží den („*dies magnus Dei*“). S milenaristickým čtením tohoto místa, které se promítá i do novozákonního 2. listu Petrova<sup>309</sup>, se v raně křesťanské literatuře setkáváme nejdříve v *Listu Barnabášově* (cca 140 po Kr.). Poté se

<sup>304</sup> BEINERT, W. (ed.) *Slovník katolické dogmatiky*, s. 85-90.

<sup>305</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 1 / PL, 6, 734c.

<sup>306</sup> MCGINN, B. *Apocalyptic Spirituality*, s. 18-19.

<sup>307</sup> QUASTEN, J. *Patrology II*, s. 408.

<sup>308</sup> Srov.: Ž 90, 4. Lactantius na toto místo pouze neurčitě neodkazuje, jak bývá jeho zvykem v případě biblických textů, ale přímo jej cituje: „*Ante oculos tuos, Domine, mille anni tanquam dies unus.*“ Lactantius však citaci nesprávně uvádí jako slova prorokova: „...sicut indicat propheta qui dicit...“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 14 / PL, 6, 782a.). Přesnější rozlišování původu biblických citací, zdá se, nemá pro Lactantia zásadnějšího významu.

<sup>309</sup> Srov.: 2 Pt 3, 8.

z něj stal jistý *topos* mnoha raně křesťanských autorů. Nacházíme jej např. u Eirénaia, Iústína a Hippolyta.<sup>310</sup>

Po celých těchto 6000 let trvá na zemi Boží pravda a jeho náboženství, zároveň však s nimi ve světě vládne a často i převládá zlo. A stejně jako Bůh po dokončení svého díla 7. dne odpočinul a seznal své dílo jako dobré, musí na konci šestého tisíciletí být zlo zničeno a trvale shlazeno ze země, aby pak nadešla vláda Boží spravedlnosti. Sedmý den světa, tedy sedmé tisíciletí, bude tisíciletím pokoje a klidu ode všech útrap, které svět musel tak dlouho snášet.<sup>311</sup>

Paralelu mezi stvořením světa a jeho eschatologickým završením hledá Lactantius také ve stvoření a vykoupení člověka. Jako byl šestého dne stvořen pozemský člověk („*homo terrenus*“), je nyní v šestém tisíciletí Božím slovem stvořen pravý a dokonalý člověk („*homo verus*“, „*homo perfectus*“), jenž je Bohem povoláný k životu („*vivificatus a Deo*“), aby vládl tomuto světu po tisíc let.<sup>312</sup> Onen pravý a dokonalý člověk zde není bezprostředně ztotožňován s Kristem, spíše s křesťany, tedy Božím lidem („*sanctus populus*“). Kristus je zde snad zmíněn jen v náznaku, jako slovo Boží („*verbum Dei*“), jímž je tento nový člověk stvořen.<sup>313</sup>

Lactantius též věnuje prostor připomenutí symbolické hodnoty čísla sedm, jako čísla dokonalosti a plnosti.<sup>314</sup> Připomíná židovský šabat, o němž mylně tvrdí, že jeho

<sup>310</sup> Barnabas, *Epist.* 15, 4; Eirénaios, *Adv. Hear.* 5, 23, 2; 5, 28, 3; Iústínos, *Dial.* 81, 3; Hippolytos, *Comm. Dan.* Cit. dle MCGINN, B.: *Apocalyptic Spirituality*, s. 283, pozn. 74.

<sup>311</sup> Srov.: *Div. inst.* VII, 14.

<sup>312</sup> Srov.: *Div. inst.* VII, 14 / PL, 6, 783b-784a.

<sup>313</sup> „*Eodem modo etiam figuratio terreni hominis coelestis populi praefererat in posterum fictionem. Nam sicut perfectis omnibus, quae in usum hominis molitus est Deus, ipsum hominem sexto die ultimum fecit, eumque induxit in hunc mundum, tanquam in domum jam diligenter instructam: ita nunc sexto die magno verus homo verbo Dei fingitur; id est, sanctus populus doctrina et praeceptis Dei ad justitiam figuratur.*“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 14 / PL, 6, 783a-784a.)

<sup>314</sup> „...*septenarius numerus legitimus ac plenus*...“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 14 / PL, 6, 282a.) I Augustinus říká, že „*per septem universitas significatur.*“ (Augustinus, *Sermones inediti* XXV, 2 / PL, 46, 933.) Jak známo, sedmička byla ve všech starověkých kulturách a takřka všech starých náboženských systémech symbolem úplnosti a dokonalosti. Matematicky je to nejvyšší prvočíslo první desítky a součet 3 + 4, kdežto násobek 3 x 4 je významná dvanáctka. Astronomicky je to počet dnů jedné měsíční fáze. (HELLER, J. *Symbolika čísel a její původ*. Praha: Pastorační středisko Praha, 2003, s. 11.) Je proto zajímavé, že Lactantius, odvolávaje se na důležitost tohoto čísla, nezmiňuje žádné další biblické ani mimobiblické příklady. Z biblických připomeňme např. bohoslužebné příkazy, kde se objevuje sedmeré očišťování, sedmeré kropení krví, sedm stupňů Šalomounova chrámu, i různé lhůty, např. hubená a tučná léta v Egyptě či obcházení Jericha po sedm dní apod. V antické tradici pak např. sedm divů světa, sedm řeckých mudrců, sedm římských pahorků. Lactantius pravděpodobně považuje symboliku čísla sedm čtenáři natolik srozumitelnou, že nemá potřebu ji více rozvádět.

název vychází z hebrejské číslovky sedm.<sup>315</sup> Třebaže je pro Lactantia jako milenaristu význam počtu sedm zásadní, žádné další biblické souvislosti tohoto čísla neuvádí. Antická tradice rovněž přikládala sedmičce mimořádný význam. Lactantius naráží na tehdejší všeobecně rozšířené představy o uspořádání vesmíru a sluneční soustavy. Píše o sedmi hvězdách, které nezapadají, a o sedmi planetách zvaných bludičky (*errantia*), jejichž nepravidelný pohyb po obloze způsobuje proměnu časů a dějů. Oněmi nezapadajícími hvězdami zřejmě míní Lactantius ve shodě s obvyklým starověkým podáním *septentriones*, tedy hvězdy cirkumpolárních souhvězdí Malého vozu a Velkého vozu a oněch sedm bludiček je pět tehdy známých planet (Merkur, Venuše, Mars, Jupiter a Saturn), k nimž se ještě jako planety připočítávala tzv. „luminaria“, tedy Měsíc a Slunce.<sup>316</sup> Považujeme za vhodné na tomto místě zdůraznit, že symbolika čísla sedm se promítá i do kompozice Lactaniových *Institutionum*, v nichž ne náhodou je eschatologii věnována právě sedmá kniha.

Lactantius je přesvědčen, že šesté tisíciletí světových dějin se završí za pouhých 200 let. Ačkoli sám neuvádí žádné konkrétní zdůvodnění tohoto přesvědčení, lze předpokládat, že tento výpočet vychází z některého z letopočtů odvozených od hypotetického data stvoření světa, které se v době rozkladu římského impéria začaly mezi křesťany prosazovat. Jeden z prvních letopočtů od stvoření světa sestavil zakladatel křesťanské chronologie Sextus Julius Africanus († po 240 po Kr.). Rok Kristova narození ztotožnil s rokem 5500 své éry. (Dle našeho počítání odpovídá r. 2 př. Kr.; epochou této éry byl tedy r. 5502 př. Kr.) Sám očekával druhý Kristův příchod v závěru světového roku, který měl nastat r. 6000, tedy 500 let po Kr. I pozdější letopočty odvozené od stvoření světa (alexandrijská éra – 5492/3 př. Kr. , byzantská éra – 5509 př. Kr.) této dataci víceméně odpovídaly. Výjimkou byl jen židovský letopočet, kladoucí stvoření světa do r. 3761 př. Kr. I Hippolytos ve své kronice, v níž shrnuje

<sup>315</sup> Vychází zde pravděpodobně z Theofilova spisu *Austolikos* (2, 12) který uvádí tuto mylnou etymologii slova *šabat* od číslovky 7 – *sheba*. (Srov.: BOWEN, A. – GARNSEY, P. In: Lactantius, *Divine Institutes*, s. 420, pozn. 57.) Ve skutečnosti výraz *šabat* vychází z kořene *šavat* – ukončit, dokonat, odpočinout. (Srov.: PAVLICOVÁ, H. – HORYNA, B. (edd.). *Judaismus, křesťanství, islám*. Olomouc: Olomouc, 2001, s. 196.)

<sup>316</sup> „...*septem stellae, quae non occidunt...*“ – souhvězdí Malého Vozu (přesněji Malé medvědice – *Ursa minor*) tvoří právě sedm hvězd, v souhvězdí Velkého vozu (přesněji Velké medvědice – *Ursa maior*) je sedm hvězd nejvýraznějších, které rýsují známou podobu „vozu“. Odtud pro tato souhvězdí pramení označení *septentriones* (pl.) a výraz *septentrio* označuje sever. „... *et septem sidera quae vocantur errantia, quorum dispaes cursus, et inaequables motus, rerum ac temporum varietates efficere creduntur.*“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 14 / PL, 6, 782a.)

dějiny od stvoření světa po rok 234 po Kr. vypočítává, že 6000 let, vymezených pro trvání světa uplyne za 262 dva let.<sup>317</sup> Lactantius též poznamenává, že přesný výpočet stáří světa se u různých autorů liší, nicméně žádný z nich nedává naději, že by svět mohl trvat ještě déle, než 200 let. Musel tedy vycházet z některého z letopočtů kladoucích počátek světa přibližně do r. 5500 př. Kr.<sup>318</sup>

Jestliže VII. knihu *Divinarum institutionum* psal Lactantius někdy kolem roku 313 křesťanského letopočtu, pak podle výše uvedeného počítání to někdy okolo roku 5800, což odpovídá Lactantiově představě konce do 200 let. Odsuzuje proto jako pošetilá všechna tvrzení filosofů (výslovně zmiňuje Platóna), kteří jsou přesvědčeni o tom, že svět je stár mnoho tisíciletí. Domnívá se, že tento omyl vychází z lživého podání Chaldejců, které zmiňuje Cicero v *De divinatione*. Zde se píše o 470 000 letech uvedených v chaldejských zápisech.<sup>319</sup> Lactantius se ve svém počítání neurčitě odvolává na Písmo<sup>320</sup>, avšak kromě paralely mezi šesti dny stvoření a šesti tisíci lety trvání světa, žádná bližší časová určení neudává a své tvrzení, že šesté tisíciletí bude završeno již za 200 let, nijak nezduvodňuje. To lze vysvětlit tím, že počítání let od stvoření světa nebylo v pozdní antice neznámé, a tak Lactantius necítí potřebu pohanskému čtenáři, jinak jistě zvyklému na římské počítání *Ab urbe condita*, svůj výpočet obsírněji vysvětlovat.

#### 4.5.3 Líčení apokalyptických událostí

Třebaže Lactantiův doslovný chiliasmus je nejmarkantnějším a nejčastěji zmiňovaným příznakem jeho eschatologie, věnuje autor dataci konce věků jen poměrně malou výseč textu. Jeho hlavní těžiště spočívá v líčení eschatologických událostí, v němž Lactantius čerpá z mnoha pramenů.

Na prvním místě je to jistě Janova Apokalypsa, z níž přebírá základní dějovou osu. Přesto však tento zdroj v *Divinae institutiones* neuvádí. Jistě jej však bezprostředně

<sup>317</sup> BULTMANN, R. *Dějiny a eschatologie*. Praha: OIKOYMENH, 1994, s. 51. Srov.: BLÁHOVÁ, M. *Historická chronologie*. Praha: Libri, 2001, s. 322-324.

<sup>318</sup> „Quando tamen compleatur haec summa, docent ii qui de temporibus scripserunt, colligentes ea ex litteris sanctis et ex variis historiis, quantus sit numerus annorum ab exordio mundi: qui licet varient, et aliquantum numeri eorum summa dissentiat, omnis tamen expectatio non amplius quam ducentorum videtur annorum.“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 25 / PL, 6, 812b.)

<sup>319</sup> Srov.: Cicero, *De divin.*, 1, 19 a 36; 2, 27.

<sup>320</sup> „Nos autem, quos divinae litterae ad scientiam veritatis erudiunt, principium mundi finemque cognovimus ...“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 14 / PL, 6, 781a.)

znal, neboť se na něj výslovně odvolává v *Epitome*, třebaže v jiné souvislosti.<sup>321</sup> Vedle Zjevení je to množství pramenů z okruhu raně křesťanské literatury, spisů starozákonních proroků, židovské apokalyptické literatury, latinských klasiků, ale i iránských náboženských a astrologických tradic majících své kořeny v zoroastrismu. Lactantiem je dokonce dvakrát citován zoroastrický věštec Hystaspes (Vištáspa).<sup>322</sup> Lactantius též velice často využívá citátů Siblylliných proroctví.<sup>323</sup>

Lactantiův popis eschatologických událostí je tedy jakousi skládkou či mozaikou, při jejíž skladbě si však autor příliš neláme hlavu s tím, aby do sebe jednotlivé části stavebnice zapadaly. Zdroje volně kombinuje a z různých pramenů libovolně přejímá to, co se mu, lidově řečeno, hodí do krámu. Výsledek je pak poněkud zmatený, takže není zcela jednoduché sumarizovat průběh Lactantiem popisovaných dějů. Považujeme však za prospěšné pro tuto chvíli odhlédnout od autorových literárních okras a odboček ve vyprávění a pokusit se ve stručnosti vystihnout Lactantiovu představu o sledu jednotlivých událostí.

Blížící se konec šestého milénia přirovnává k blížícímu se exodu Izraelitů z Egypta, jejichž osud ve zkratce popisuje na počátku 15. kapitoly. Exodus je pro Lactantia biblickým předobrazem zkázy světa a záchrany Božího lidu: „*Quod facinus tam clarum tamque mirabile, quamvis ad praesens virtutem Dei hominibus ostenderet, tamen praesignificatio et figura majoris rei fuit, quam Deus idem in extrema temporum consummatione factururus est; liberavit enim plebem suam de gravi servitute mundi.*“<sup>324</sup> Stejně jako tento exodus byl provázen ranami, jimiž Bůh ztrestal Egyptany, budou i tomuto poslednímu exodu předcházet divy a znamení, takže každý, kdo v té době bude žít na zemi, bude moci vědět o blížícím se konci. Avšak oproti prvnímu exodu

<sup>321</sup> Lactantius, *Epit.* 42 / PL, 6, 1049b.

<sup>322</sup> BOWEN, A. – GARNSEY, P. In: Lactantius, *Divine Institutes*, s. 45-46, pozn. 183 a s. 419, pozn. 54.

<sup>323</sup> Křesťanské napojení na sibyllskou tradici není Lactantiovým specifíkem. V raně křesťanské literatuře najdeme mnoho obdobných příkladů. Řecko-římská víra v Sibylly byla stará, ale nejstarší kniha, která nám zachovává jejich verše, je z produkce helenisticko-židovských kruhů v Egyptě, napsaná ve 2. stol. př. Kr. Židovská produkce Sibyll pokračuje po mnoho století. Přibližně okolo r. 150 po Kr. začali křesťané také přispívat k této literatuře buď tím, že transformovali staré básně do křesťanského smyslu, nebo že produkovali básně nové. Teologové jako Iústinos, Theofilos z Antiochie, Klémens z Alexandrie, Tertullianus a Hippolytos citovali Sibylly kvůli jejich monoteistickému, etickému a apokalyptickému náboji. Křesťanská fascinace těmito prorokyněmi dosáhla svého vrcholu právě u Lactantia, který je cituje přinejmenším 51 krát ve svých dochovaných dílech a to 1,5 krát více než cituje NZ. (McGrinn, B.: *Apocalyptic Spirituality*, s. 22.) V citování Sibyll navázal na Lactantia Augustinus, jenž v *De civitate* věnuje Sibyll zvláštní kapitolu (*De civ.* 18, 23). (DUS, J. (ed.) *Proroctví a apokalypsa*, s. 353, poz. 16, 17.)

<sup>324</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 15 / PL, 6, 785a.

Lactantius upozorňuje na podstatný rozdíl. Dříve byl Boží lid vymezen hranicemi jednoho národa, takže k jeho osvobození stačilo postihnout ranami Egypt, jenž byl jeho vězňem. Nový Boží lid „*ex omnibus linguis congregatus apud omnes gentes commoratur*“<sup>325</sup> Proto Boží trest stihne všechny národy na celém světě.

Blížící se konec bude provázen nebývalým nárůstem zla ve světě, rozšíří se bezbožnost, chamtivost, žádostivost a chtíč. Všechna práva budou pošlapána a zákony zaniknou, spravedliví se stanou terčem útoků a všemožného příkoří ze strany zločinců, všemu bude vládnout násilí. Mezi lidmi již nebude existovat víra, mír, laskavost, pravda, bezpečí, řád, a klid.<sup>326</sup> Celý svět bude ve válce, všechny národy budou proti sobě navzájem bojovat.<sup>327</sup>

Bezprostředním znamením blížícího se konce bude pád Říma: „*Romanum nomen, quo nunc regitur orbis (horret animus dicere: sed dicam, quia futurum est) tolletur de terra.*“<sup>328</sup> Lactantius zde v duchu raně křesťanské tradice, přítomné již v novozákonní Apokalypse (byť v symbolické rovině jako pád Babylóna), ztotožňuje konec světa s pádem Říma.<sup>329</sup> Nezdůrazňuje zde však, narozdíl od Janovy Apokalypsy, pád Říma jako Boží trest. Spíše jej vnímá jako přirozený běh věcí, které nevyhnutelně spějí ke svému konci. Snaží se apelovat na svého čtenáře, aby nehleděl na Řím jako na *urbs aeterna*, protože vše lidské je pomíjivé, jak je patrné z osudu dávných říší, které vládly světu dříve než Řím, a které již rovněž zanikly.<sup>330</sup> Připomíná Senekovu periodizaci dějin Říma<sup>331</sup>, jenž jejich jednotlivá údobí připodobňuje k periodám lidského života. Řím již zestárl a co jiného následuje po stáří, ne-li smrt?<sup>332</sup> Nicméně

<sup>325</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 15 / PL, 6, 785a.

<sup>326</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 15 / PL, 6, 786a-b.

<sup>327</sup> Jako první bude podle Lactantia potrestán Egypt, kvůli svým „hloupým pověrám“ („*prima omnium Aegyptus stultarum superstitionum luet poenas*“). Pravděpodobně i zde Lactantius čerpá ze Sibyllina proroctví (5, 54nn).

<sup>328</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 15 / PL, 6, 787a.

<sup>329</sup> Srov.: Zj 14, 8; 18, 1nn. V řecké patristice rozvinul motiv Eirénaios (*Adv. haer.* 5, 26) a jeho žák Hippolytos (*Antichr.*, 25 a 54). (McGINN, B. *Apocalyptic Spirituality*, s. 283, pozn. 79.) V latinské apologetice ztotožňuje konec světa s koncem Říma (respektive římského impéria) Tertullianus (*Apol.* 32, 1). Tato tradice z latinské křesťanské literatury mizí s Augustinem. (BOWEN, A. – GARNSEY, P. In: Lactantius, *Divine Institutes*, s. 422, pozn. 67.)

<sup>330</sup> „*Nihil est enim humanis viribus laboratum, quod non humanis aequè viribus destrui possit, quoniam mortalia sunt opera mortalium*“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 15 / PL, 6, 787a-788a.)

<sup>331</sup> *Lucius Annaeus Seneca Starší* (cca 55 př. Kr. – 37/41 po Kr.), otec filosofa *Seneky Ml.* Byl velkým obdivovatelem republikánského zřízení. V jeho nedochovaných *Dějínách* přirovnává vývoj Říma k fázím lidského života. S pádem republiky a začátkem principátu nastalo podle něj stáří Říma.

<sup>332</sup> „...*quid restat, nisi ut sequatur interitus senectutem?*“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 15 / PL, 6, 789b.)

motiv zániku Říma jako Božího trestu zde rovněž zaznívá s odvoláním na Sibyllská proroctví.<sup>333</sup> K motivu pádu Říma se Lactantius vrací znovu ve 25. kapitole, kde zdůvodňuje své tvrzení, že konec světa se blíží každým dnem, nicméně není třeba se obávat, protože Řím doposud stojí. Nazývá jej dokonce „*civitas, quae adhuc sustentat omnia*“.<sup>334</sup> Lactantius, třebaže pravděpodobně sám Město nikdy nenavštívil, je celým svým založením Římanem. Křesťanem i Římanem. Jak výstižně píší Bowen a Garnsey, Lactantius jako křesťanský konvertita neztratil zcela kontakt se svou „*romanitas*“, která jej formovala a jejímž byl předním představitelem. Především jeho hluboké spojení s klasickou literární tradicí je cítit z každé stránky jeho díla.<sup>335</sup> Řím je tak pro něj apokalyptickou šelmou i matkou a tento ambivalentní vztah k němu se promítá i do úlohy, jakou má Řím v jeho pojetí posledních časů. Lactantius odsuzuje římský náboženský kult a jeho modly, stále však chová respekt pro Město samé, jeho senát a důležité postavy jeho historie. Jeho zánik přijímá jako nezvratný fakt, nenajdeme však u něj jásot podobný známému zpěvu Apokalypsy: „*Padl, padl veliký Babylón*.“<sup>336</sup> Dokonce vyzývá k modlitbě za to, aby jeho pád Bůh ještě oddálil.<sup>337</sup>

Dalším apokalyptickým motivem převzatým ze Zjevení Janova i starozákonní apokalyptiky je vláda deseti panovníků („*reges*“) s obrovskými armádami, kteří si podmaní zemi a budou ji plenit.<sup>338</sup> Za povšimnutí jistě stojí i zmínka o tom, že tito králové opustí veškeré zemědělství, což je podle Lactantia „*principium eversionis et cladis*“<sup>339</sup> Tato na první pohled nevýznamná narážka má však svůj hluboký symbolický význam. Zemědělství bylo tradiční obživou Římanů; samy římské dějiny počínají Romulovým vyoráním brázdy. Zemědělství bylo v Římě značně idealizováno a ztotožňováno se „zlatým věkem“ opěvovaným Ovidiem. Připomeňme zde též slavná

<sup>333</sup> „*Sibyllae tamen aperte interituram esse Romam loquuntur, et quidem iudicio Dei, quod nomen ejus habuerit invisum, et inimica justitiae, alumnum veritatis populum trucidarit.*“ Srov.: Orac. Sib. 8,9ff, 165, 171-73.

<sup>334</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 25 / PL, 6, 813a.

<sup>335</sup> BOWEN, A. – GARNSEY, P. In: Lactantius, *Divine Institutes*, s. 48.

<sup>336</sup> Zj 18, 2.

<sup>337</sup> NICHOLSON, O. *Civitas Quae Adhuc Sustentat Omnia: Lactantius and the City of Rome*. In KLINGSHIRN, W. E. – VESSEY, M. (edd.) *The Limit of Ancient Christianity: Essays on Late Antiquity Thought and Culture in Honor of R. A. Markus*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999, s. 14-17.

<sup>338</sup> Zj 17, 12nn. Deset králů nacházíme též v proroctví Danielově (7, 7n a 23nn.). Téma rozpracovává Eirénaios, *Adv. haer.* 5, 26 a Hippolytos, *Comm. Dan.* 2 a *Antichr.* 27. (McGINN, B. *Apocalyptic Spirituality*, s. 283, pozn. 84).

<sup>339</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 15 / PL, 6, 790b.



Vergiliova *Georgica*. Zanechání půdy ladem je tak logickou předzvěstí všeobecného zániku. Proti těmto deseti panovníkům povstane mocný nepřítel („*hostis potentissimus*“) ze severu, který proti nim bude bojovat.<sup>340</sup> Tři z nich, kteří tou dobou budou okupovat Asii, budou poraženi a zbývajících sedm se pak přidá na jeho stranu a společně budou ničit zemi. Postavu tohoto nepřítele lze jen do jisté míry ztotožnit s Antikristem. V kapitolách 16. – 17. se totiž setkáváme s jakýmsi dvojím objevením Antikrista. Jednoho jako výše zmíněného nepřátelského krále ze severu (kapitola 16.), druhého jako lži proroka („*mendaciorum propheta*“) (kapitola 17.). Rozdělení Antikrista do dvou postav je doložené u dalších patristických autorů, např. u Eirénaia, Hippolyta a Commodiana.<sup>341</sup> Onoho prvního však Lactantius doslova Antikristem nenazývá. V *De mortibus persecutorum* jej popisuje jako toho, kdo zvěstuje Antikristův příchod.<sup>342</sup> Domníváme se, že příčinou tohoto rozdělení Antikrista ve dvě postavy je dáno snahou po vytvoření dokonalé antiteze Krista před jeho druhým příchodem. Jako první Kristův příchod byl ohlašován kázáním Jana Křtitele je příchod Kristova protivníka připravován a ohlašován jeho předchůdcem, jehož bychom mohli nazvat Antibaptistou či Antiprorokem. Pro přehlednost se však přidržíme zjednodušujícího označení první a druhý Antikrist.

Prvního Antikrista Lactantius charakterizuje jako krutého tyrana, jehož vládu bude provázet drancování, krádeže a zabíjení, ale i přírodní katastrofy a neobvyklá znamení: trvalé zemětřesení, povodně, pandemie, hladomory, páchnoucí zkažený vzduch. Budou se střídát nesnesitelná vedra a kruté zimy, záplavy a sucha, země přestane vydávat plody. Prameny vyschnou, voda se buď změní v krev, nebo zhořkne, takže nebude co pít, suchozemská zvířata, ptáci i ryby uhynou. Na obloze se objeví mimořádná znamení – komety, zatmění slunce a zbarvení měsíce, padající hvězdy. Kvůli zatmění slunce nebude možné rozeznat den od noci a kvůli nepravidelným pohybům nebeských těles jednotlivá roční období; zima bude v létě a naopak. Hory se zhroutí a budou zarovnané nížiny, moře se stane nesplavným. Z lidstva přežije sotva desetina. Dokonce i dvě třetiny Božího lidu neuniknou zkáze. Třetina, jež zůstane, bude

<sup>340</sup> Nepřítel ze severu patří mezi časté apokalyptické motivy. Srov. Jr 1, 13-15; Ez 1, 4.

<sup>341</sup> MCGINN, B. *Apocalyptic Spirituality*, s. 23; 283, pozn. 85. (Eirénaios, *Adv. haer.* 5, 26; Hippolytos, *Antichr.* 51-52; Commodianus, *Carm.*, 933-935.)

<sup>342</sup> „...*Antichristi praecedat adventum...*“ (Lactantius, *De mort. pers.* 2, PL, 7, 197a.)

pak podrobena zkoušce.<sup>343</sup> Tohoto prvního Antikrista ztotožňovali někteří křesťanští autoři s Neronem. Lactantius nesdílí tento pohled a v *De mortibus persecutorum* jej kritizuje.<sup>344</sup>

Mezi objevení prvního a druhého Antikrista klade Lactantius vystoupení velkého Bohem seslaného proroka („*propheta magnus*“), který bude varovat lidi před blížící se definitivní zkázou. Jeho vystoupení bude provázeno konáním zázraků, takže mnozí se obrátí k víře v pravého Boha.<sup>345</sup> Lactantius zde zapracovává židovský motiv eschatologické úlohy proroka Eliáše, který ohlašuje mesiášův příchod.<sup>346</sup> V helénistické tradici býval doprovázen Henochem, odtud zřejmě pochází vyprávění o dvou Božích svědcích v Janově Zjevení. V Lactantiově vyprávění provázejí prorokovo působení téměř doslova stejné nadpřirozené projevy, jaké v Apokalypse vystoupení dvou Božích svědků.<sup>347</sup> Že je Lactantius opět podle starší hebrejské tradice spojuje v jednu postavu, je pravděpodobně dáno vlivem Sibylliných proroctví.<sup>348</sup> Druhým důvodem může být výše zmíněná snaha po vytvoření antagonických dvojic – Kristus zvěstovaný Prorokem a Antikrist předcházený Antiprorokem.

Poté, co prorok splní tento svůj úkol, objeví se v Sýrii<sup>349</sup> druhý Antikrist, zrozený ze zlého ducha („*malo spiritu genitus*“). Ten bude proti prorokovi bojovat, zabije jej a nechá ležet nepohřbeného, avšak prorok třetího dne bude vzkříšen a před zraky všech bude vzat na nebesa.<sup>350</sup> Poté se, nikým neomezován, ujme své krutovlády. Nebude však jen tyranem, ale také lžíprorokem, prohlásí se za boha, dá se jím nazývat a nechá si prokazovat božské pocty. Následující líčení událostí velmi úzce kopíruje Janovo líčení vlády dvou šelem, třebaže u Lactantia se opět jedná o jedinou postavu: bude se rouhat Bohu, bude pronásledovat spravedlivé, mnozí se mu budou klanět,

<sup>343</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 16 / PL, 6, 791a-793a.

<sup>344</sup> Lactantius, *De mort. pers.* 2 / PL, 7, 197a-198a.

<sup>345</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 16 / PL, 6, 793b.

<sup>346</sup> Srov.: Mal 3, 23; Sír 48, 10n.

<sup>347</sup> „*Ubi cumque non audierint eum homines, claudet coelum; et abstinebit imbres, et aquam convertet in sanguinem, et cruciabit illos siti ac fame; et quicumque conabitur eum laedere, procedet ignis de ore ejus, atque amburet illum.*“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 17 / PL, 6, 793ab.) Srov.: Zj 11, 3-6.

<sup>348</sup> MCGINN, B. *Apocalyptic Spirituality*, s. 284, pozn. 90. Nicméně z výše zmiňovaného místa v *De mort.* 2 jasně vyplývá, že Lactantius tradici dvou proroků znal.

<sup>349</sup> Obvykle bývá v patristické apokalyptice uváděn jeho židovský původ. (MCGINN, B. *Apocalyptic Spirituality*, s. 23.)

<sup>350</sup> Takřka doslovná paralela k Zj 11, 7-12.

svrhne na zem oheň z nebe, soše přikáže mluvit atd; nechybí ani motiv ocejchování či vymezení délky jeho hrůzovlády 42 měsíci.<sup>351</sup>

V době jeho vlády utečou spravedliví a následovníci pravdy („*justi et sectatores veritatis*“) na poušť, kde se budou skrývat. Antikrist však proti nim vytáhne s velikým vojskem a obklíčí je. Oni se však budou se svými prosbami obracet k Bohu a ten sešle z nebe velkého krále („*rex magnus de coelo*“), který je vysvobodí a bezbožné zničí ohněm a mečem („*ferro ignique*“).<sup>352</sup> Výslovně zde uvádí, že se jedná o Krista: „*Hic est enim liberator, et judex, et ultor, et rex, et Deus quem nos Christum vocamus.*“<sup>353</sup> Jeho příchod bude oznámen tím, že z nebe spadne meč, aby spravedliví věděli, že jejich vysvoboditel se již blíží. Bude sestupovat obklopen anděly a před nimi půjde neuhasitelný oheň. Spolu se spravedlivými budou bojovat proti Antikristovu vojsku a porazí je. Jediný Antikrist uprchne a opakovaně vyhlásí válku Kristu. Teprve ve čtvrté válce bude s konečnou platností poražen a uvězněn a spolu s ním budou potrestáni ostatní vládcové a tyrani („*principes, ac tyranni*“), kteří škodili zemi. Mír, který poté nastane, bude provázen zavržením pohanských božstev a jejich obrazů a soch: „*Non colentur ulterius dii manu facti: sed a templis, et pulvinaribus suis deturbata simulacra igni dabuntur, et cum donis suis mirabilibus ardebunt.*“<sup>354</sup> Motiv zúčtování s pohanskými božstvy, který zde Lactantius přejímá ze Siblyllských proroctví, je přítomný i v biblickém líčení exodu Izraelitů z Egypta, k němuž ostatně Lactantius eschatologické události, jak jsme výše zmínili, přirovnává.<sup>355</sup>

Po parusii a záchraně spravedlivých z Antikristovy moci nastane první vzkříšení a soud nad zemřelými. Lactantius zde ve shodě s novozákonním podáním a tradičním křesťanským učením představuje jako soudce Krista, který obdržel od Otce nejvyšší moc soudit a vládnout: „*...judicium magnum idem ipse rex ac Deus faciet, cui summus pater, et judicandi, et regnandi dabit maximam potestatem...*“<sup>356</sup> K tomuto soudu však nepovstanou všichni zemřelí, ale jen ti, kteří vyznávali pravé náboženství.<sup>357</sup>

<sup>351</sup> Zj. 13, 3-17.

<sup>352</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 18 / PL, 6, 793a-795a.

<sup>353</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 19 / PL, 6, 797a.

<sup>354</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 19 / PL, 6, 798a.

<sup>355</sup> *Orac. Sib.* 8, 224; 3, 618; *Srov.:* Ex 12, 12.

<sup>356</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 20 / PL, 6, 798a.

<sup>357</sup> „*Nec tamen universi tunc a Deo judicabuntur: sed ii tantum qui sunt in Dei religione versati.*“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 20 / PL, 6, 799a.)

Zmrtvýchvstali budou předvedeni k soudu, kde budou jako na váze váženy jejich dobré a zlé skutky. Podle toho, které převáží, budou odsouzeni k životu, nebo k záhubě.

Poté se Kristus na tisíc let ujme spravedlivé vlády na zemi.<sup>358</sup> Spravedliví ze všech končin budou shromážděni v nově zbudovaném svatém městě („*civitas sancta*“) ve středu světa. Ti, kteří budou v té době žít v pozemském těle, nebudou již umírat, ale v průběhu tohoto tisíciletí zrodí „*infinitam multitudinem*“<sup>359</sup> lidí. Jejich potomstvo bude svaté a oddané Bohu. Ti, kteří vstanou z podsvětí, budou soudit živé, jako soudci.

Popis tisícileté pozemské vlády Kristovy provází tradiční eschatologické motivy radující se přírody, z níž mizí vše nedokonalé a vše krásné se stává ještě krásnějším: Budou odstraněny temnoty, které zahalovaly zem, slunce bude sedmkrát jasnější a měsíc bude zářit tak, jako dnes září slunce. Země vydá své nejlepší plody, po skalách bude stékat med, v potocích poteče víno a v řekách mléko. Divoká zvěř se již nebude živit kořistí, lev si bude hrát s telátkem a vlk nepozře ovci, děti si budou hrát s hady. Zkrátka celý svět se bude radovat a příroda jásat, jsa zachráněna a vysvobozena z nadvlády zla, bezbožnosti, viny a bludu.<sup>360</sup>

V témže čase bude na oněch tisíc let spoután a uvězněn vůdce démonů, strůjce všeho zlého („*princeps daemonum, machinator omnium malorum*“), aby nemohl škodit Božímu lidu.<sup>361</sup> Sedm let před koncem toho tisíciletí bude však znovu propuštěn a shromáždí všechny pohanské národy, aby válčily proti svatému městu. Obklíčí jej a budou ho obléhat. Pak poslední Boží hněv přijde na tyto národy a zcela je zničí. Pro popis tohoto posledního zápasu užívá Lactantius opět tradičních motivů zemětřesení, pukání hor a zavalení údolí, deště síry, krupobití kamenů či rozvalení hradeb všech měst. Nejvíce však zdůrazňuje motiv pálení, jímž bude svět zničen. Slunce po tři dny nezapadne a rozpálí zemi žárem, jenž pohltí všechny bezbožné. Tato zkáza potrvá tři dny, během nichž se Boží lid bude skrývat v jeskyních a dutinách v zemi. Když pak opustí své úkryty, bude vše pokryto mrtvolami a kostmi a Boží lid bude jediným národem na světě. Sedm let bude nepřetržitý mír („*requies sempiterna*“),

<sup>358</sup> Základem pro toto Lactantiovo chiliastické podání je Janova Apokalypsa (Zj 20, 1-6), při popisu Kristova panování však čerpá i ze starozákonní apokalyptiky (Dan 7, 9; 7, 22; 7, 27; Iz 11) a, jak jinak, ze Sýbllských proroctví případně z Vergilia. (BOWEN, A. – GARNSEY, P. In: Lactantius, *Divine Institutes*, s. 435, pozn. 105.)

<sup>359</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 24 / PL, 6, 808b.

<sup>360</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 24 / PL, 6, 808a-810a.

<sup>361</sup> Srov.: Zj 20, 2n.

symbolizovaný tím, že všechny lesy zůstanou netknuty, protože místo dřeva stromů budou páleny zbraně všech národů.<sup>362</sup>

Když se završí tisíc let Kristovy vlády, nastane druhé všeobecné vzkříšení mrtvých („*secunda et publica resurrectio*“). Při tomto vzkříšení budou odsouzeni k věčnému ohni nespravedliví, totiž ti, kteří uctívali modly, neznali nebo odmítli Pána. Ke stejnému věčnému trestu ohněm pak bude odsouzen i ďábel („*dominus illorum cum ministris suis*“).<sup>363</sup> O několik řádků výše pak Lactantius uvádí, že nakonec Bůh obnoví celý svět, země bude změněna, lidé nabudou podoby bělostných andělů a navěky se budou klanět před tváří Všemohoucího a budou mu sloužit.<sup>364</sup>

Pro přehlednost nyní shrneme ve stručných bodech Lactantiovu představu o sledu eschatologických událostí, abychom níže mohli upozornit, na její některá úskalí a nepřesnosti.

1. Závěrečná fáze dějin se přiblíží koncem 6. tisíciletí, které nastane kolem roku 500 (VII, 14; VII, 25).
2. Konci šestého tisíciletí dějin světa budou předcházet mimořádná znamení. Nebývale vzroste zlo, svět bude zmítán chaosem a válkami (VII, 15).
3. Pád Říma. Těžiště pozemské moci se přesune do Asie. Objeví se deset králů, kteří si rozdělí zemi a budou jí svou krutovládou drancovat (VII, 15-16).
4. Objevení se Antikrista, či jeho předchůdce („první Antikrist“), který porazí tři z deseti králů. Zbývajících sedm se přidá na jeho stranu. Následuje jejich tyranie provázená nebývalými přírodními úkazy a katastrofami. Zachrání se pouze desetina lidstva. Ze spravedlivých přežije jen třetina (VII, 16).
5. Vystoupení Božího proroka obdařeného mocí konat zázraky a vyzývajícího k obrácení (VII, 17).
6. Objeví se Antikrist, lži prorok („druhý Antikrist“), který zabije Božího proroka, jenž po třech dnech vstane z mrtvých a vystoupí na nebesa. Antikrist bude konat

<sup>362</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 26 / PL, 6, 813a-814b. Sedm let: Závěrečné odpočinutí a doba míru před posledním soudem je u patristických autorů poměrně častým motivem. Zde se jedná o sedm let, častěji však jsou zmiňovány pouze čtyři dny. (McGINN, B. *Apocalyptic Spirituality*, s. 285, pozn. 139). Sedmiletá doba míru zde převzata od proroka Ezechiela, kde se rovněž nachází motiv pálení zbraní. (Ez 39, 9n).

<sup>363</sup> „...excitabuntur injusti ad cruciatus sempiternos. Ii sunt qui manu facta coluerunt; qui Dominum mundi ac parentem vel nescierunt, vel abnegaverunt.“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 26 / PL, 6, 814b.)

<sup>364</sup> „...et transfor mabit Deus homines in similitudinem angelorum; et erunt candidi sicut nix; et versabuntur semper in conspectu Omnipotentis, et Domino suo sacrificabunt, et servient in aeternum. (Lactantius, *Div. inst.* VII, 26 / PL, 6, 814b.)

velká znamení, jimiž mnohé strhne na svou stranu a bude krutě pronásledovat křesťany (VII, 17).

7. Spravedliví uprchnou na poušť. Zde je Antikrist se svými vojsky obklíčí. Spravedliví se budou obracet k Bohu o pomoc (VII, 17).
8. Příchod Kristův. Bůh vyslyší volání spravedlivých a sestoupí Mesiáš, který ve velké bitvě pobije všechny bezbožné. Přežije pouze jediný – Antikrist (VII, 18-19).
9. Antikrist bude opakovaně bojovat proti Kristu a nakonec bude poražen a odsouzen k trestu spolu s ostatními tyrany. Začátek období míru (VII, 19).
10. První vzkříšení a soud. Toto vzkříšení se týká pouze těch, kteří vyznávali pravé náboženství. Kristus bude vážit jejich dobré a zlé skutky. Ti, u nichž převáží zlé činy, budou vrženi do věčného ohně spolu s bezbožnými (VII, 20, 22).
11. Tisíciletá vláda Kristova na zemi, spoutání Satana, shromáždění spravedlivých ve Svatém městě. Zlatý věk (VII, 24).
12. Osvobození Satana. Obléhání Svatého města (VII, 26).
13. Konečný Boží hněv trvající tři dny. Záhuba zbývajících bezbožných (VII, 26).
14. Sedmiletý závěrečný mír (VII, 26).
15. Obnova a proměna světa i člověka. Druhé, všeobecné, zmrtvýchvstání. Konečné odsouzení Satana a bezbožných (VII, 26).

Uvedený stručný chronologický souhrn událostí dává vyniknout zmatečnosti Lactantiova vyprávění, jež pramení převážně z jeho eklekticismu. Kromě toho je jeho vyprávění často přerušované četnými odbočkami a návraty. Celek pak působí značně nesourodě a obsahuje mnohé dějové rozpory a nejasnosti. Pokusíme se nyní alespoň na některé upozornit.

#### 4.5.4 Otázka vzkříšení mrtvých a soudu

Především se zde objevuje problematická interpretace dvojího vzkříšení mrtvých. Rovněž Janova Apokalypsa rozlišuje „první vzkříšení“, které prožijí jen vyvolení, kteří budou s Kristem vládnout a „všeobecné vzkříšení“, v němž stanou před Božím soudem všichni.<sup>365</sup> Lactantius však tyto dvě skutečnosti nedostatečně jasně odlišuje, v důsledku čehož v jeho podání první vzkříšení svým významem dalekosáhle

<sup>365</sup> SCHEUCH, R. *Průvodce Apokalypsou*. Praha: Česká katolická charita, 1989, s. 185.

převyšuje druhé. První vzkříšení, které situuje bezprostředně po Kristově parusii a definitivní porážce Antikrista, je vyhrazeno těm, kteří se obrátili k pravému náboženství. Ostatní, které Lactantius označuje slovy „*qui Deum non agnoverunt*“,<sup>366</sup> nebudou vzkříšeni k soudu, protože jsou již odsouzení a zavržení („*jam judicati damnatique sunt*“), a proto pro ně nemůže být u soudu žádného osvobozujícího rozsudku. Je otázkou, kdo jsou pro Lactantia ti, kteří budou vzkříšeni a ti, kteří k tomuto soudu nepovstanou. Ačkoli zde ve 20. kapitole má patrně na mysli křesťany („*qui sunt in Dei religione versati*“), na základě formulace ve 24. kapitole se zdá, že z tohoto vzkříšení nevylučuje i ostatní spravedlivé od počátku světa: „*cum... justos, qui a principio fuerunt, ad vitam restauraverit, mille annis inter homines versabitur, eosque justissimo imperio reget.*“<sup>367</sup>

Ostatní, kteří nepovstanou k soudu, označuje Lactantius jako bezbožné („*inpii*“). V názoru, že pro tyto bezbožné není vzkříšení, se autor poněkud neurčitě odvolává na slova Písma: „*non resurrecturos esse impios in iudicium*“,<sup>368</sup> konkrétní místo, které ho vede k tomuto úsudku, ale neuvádí. Komentáře obvykle uvádějí slova 1. žalmu<sup>369</sup>, může se však také jednat o interpretaci prvního vzkříšení, jak jej nacházíme v Apokalypse, a kde se praví, že „*ostatní mrtví nepovstanou k životu, dokud se těch tisíc let nedovrší*“.<sup>370</sup> V rozporu s obvyklými novozákonnými překlady (včetně českého ekumenického), které toto první vzkříšení interpretují pouze jako vzkříšení mučedníků, uvádí H. Giesen ve svém komentáři k Apokalypse, že řecký text jednoznačně hovoří o dvou skupinách vzkříšených: o těch, kteří byli popraveni pro Pána a o těch, kteří nepoklekli před šelmou.<sup>371</sup> U Lactantia se tedy patrně jedná o v té době obvyklou víru, že při prvním vzkříšení ihned po parusii budou vzkříšeni zemřelí křesťané, jak čteme i

<sup>366</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 20 / PL, 6, 799a.

<sup>367</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 24 / PL, 6, 808a.

<sup>368</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 20 / PL, 6, 799a.

<sup>369</sup> „*Na soudu svévolní neobstojí*“ (Ž 1, 5).

<sup>370</sup> Zj 20, 4-6.

<sup>371</sup> Giesen uvádí tento překlad: „*Viděl jsem duše popravených pro svědectví Ježíšovo a pro slovo Boží a (také) ty, kteří se neklaněli šelmě a jejímu obrazu a nepřijali na své čelo a na svou ruku její znamení.*“ Hovoří se zde (zprv) o těch, kteří byli popraveni pro svědectví Ježíšovo a pro slovo Boží a (zadruhé) o těch, kteří se vzepřeli císařskému kultu, avšak nebyli popraveni. Tomu podle Giesena napovídá i podobná větná konstrukce v Zj 20, 4b, dále, účastníky prvního vzkříšení označuje jako „svaté“, což je ve Zjevení obvyklé označení křesťanů, a v neposlední řadě i celkové zaměření Janova textu, který nenabádá k mučednictví, ale k věrnosti Bohu. (GIESEN, H. *Kniha Zjevení apoštola Jana*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 148.)

v Pavlově epistoletě: „...první vstal Kristus, potom při Kristově příchodu vstanou ti, kdo jsou jeho.“<sup>372</sup>

Podle Lactantia ti, kteří při prvním vzkříšení povstanou k životu, budou souzeni na základě svých činů. Ti, jejichž dobré skutky převáží budou určeni k blaženému životu („*vita beata*“), ti, u nichž převáží skutky zlé, budou odsouzeni k trestu („*ad poenam*“). Zde se však jedná o Lactantiovu mylnou interpretaci posledního soudu, který Janovo Zjevení situuje až po konečném vítězství nad Satanem a po vzkříšení všech mrtvých.<sup>373</sup>

Mezi 20. kapitolou, kde Lactantius pojednává o prvním vzkříšení a mezi pokračováním v líčení sledu apokalyptických událostí v kapitole 24., vkládá autor důležité pojednání o trestu pro ty, kteří neobstojí na výše zmíněném soudu. Podnětem pro tuto úvahu je mu námitka, jejíhož autora neuvádí: „*Si est immortalis anima, quomodo patibilis inducitur, ac poenam sentiens?*“<sup>374</sup> Tato otázka vychází z předpokladu, že nesmrtelnost duše je neslučitelná s představou utrpení, jako trestu. Utrpení a bolest vychází ze smrtelnosti. Je-li duše nesmrtelná, pak nemůže ani cítit bolest. Jestliže je trestána za provinění a trpí, pak může i zemřít.

V odpovědi na tuto otázku užívá Lactantius argumentu stoiků<sup>375</sup>, kteří podle něj rozlišovali duše na čisté a duše hříšné. Čisté duše nepodléhají utrpení a po smrti těla se vracejí do nebeské vlasti. Duše, které se poskvřnili tělesnými hříchy, nabývají smíšené přirozenosti mezi nesmrtelností a smrtelností („*inter immortalem mortalemque naturam*“)<sup>376</sup> a mohou tak být podrobeny trestu. Kvůli svým tělesným hříchům na nich ulpívá nesmazatelné pozemské poskvřnění, které umožňuje, aby pociťovaly bolest,

<sup>372</sup> 1Kor 15, 23.

<sup>373</sup> Zj 20, 12-15.

<sup>374</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 20 / PL, 6, 799a.

<sup>375</sup> J. Wojtzak považuje užití stoických názorů, které jsou dle něj ve své podstatě cizí křesťanskému učení, za dosti překvapivé a pozastavuje se nad tím, že jim Lactantius přikládá takřka hodnotu pravdy slovy: „*Haec propemodum vera sunt.*“ (WOJTZAK, J. Eschatologiczne koncepcje Laktancjusza w VII księdze *Divinae institutiones. Vox Patrum*, 1990, roč. 10, sv. 19, s. 611-612.) Domníváme se, že užití stoických názorů je zcela v souladu s celkovým založením Lactantiovy apologie, v níž je stoicismu, ostatně jako v rané křesťanské apologetice, hojně využíváno. Srov.: CASEY, S. Lactantius' Reaction to Pagan Philosophy, s. 214.

<sup>376</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 20 / PL, 6, 800a.



ačkoli jinak jsou pro svůj původ od Boha nesmrtelné.<sup>377</sup> Na podporu tohoto tvrzení cituje z 6. zpěvu Vergiliovy Aeneidy.

*„Quin et supremo cum lumine vita reliquit,  
Non tamen omne malum miseris, nec funditus omnes  
Corporeae excedunt pestes; penitusque necesse est,  
Multa diu concreta modis inolescere miris.  
Ergo exercentur poenis, veterumque malorum.“*<sup>378</sup>

Lactantius zde mísí tuto poněkud materialisticky zabarvenou představu o duši potřísněné tělesnou skvrnou, s názorem, že duše, i když je duchovní podstata a tudíž neuchopitelná („*incomprehensibilis*“), může být trestána pouze Bohem, jehož moc a podstata je duchovní („*virtus ac substantia spiritalis*“), a který je všemohoucí. Proto podle Lactantia není s podivem, že nesmrtelné a tudíž netělesné duše mohou být za trest podrobeny utrpení.<sup>379</sup>

Lactantius zde však dostatečně nedbá o kontinuitu a důslednost svých tvrzení.<sup>380</sup> Poté, co uvedl, že netělesné duše mohou trpět, vrací se vzápětí k názoru, že duše, protože hřešily v těle, musí ve zmrtvýchvstání znovu nabýt své tělesnosti, aby tak mohly snášet tělesné tresty.<sup>381</sup> Těla, která však přijmou při zmrtvýchvstání, budou odlišná od těch, v nichž přebývaly během svého pozemského života. Trest, kterému tyto duše budou podrobeny, bude totiž ve formě věčného božského ohně („*ignis sempiternus*“; „*ignis divinu*“). Podobně jako jeho plameny mají odlišné vlastnosti od nám známého ohně – nepotřebuje žádné palivo, nekouří, je čistý a tekutý – bude i

<sup>377</sup> „*Cujus desiderii ac libidinibus addictae ineluibilem quemdam fucum trahant labemque terrenam; quae cum temporis diuturnitate penitus inhaeserit, ejus naturae reddi animas, ut si non extinguibiles in totum, quoniam ex Deo sunt, tamen cruciabiles fiant per corporis maculam, quae peccatis inusta, sensum doloris attribuit.*“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 20 / PL, 6, 800a.

<sup>378</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 20 / PL, 6, 800a. Srov.: Verg. *Aen.* 6, 735-740.

<sup>379</sup> „*(Anima) ... quia spiritus est ipsa tenuitate incomprehensibilis: sed nobis, qui sumus corporales; Deo autem, cui subjacet posse omnia, comprehensibilis. Primum igitur dicimus, tantam esse Dei potestatem, ut etiam incorporalia comprehendat, et quemadmodum voluerit, afficiat.*“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 20 / PL, 6, 800b.)

<sup>380</sup> WOJTZAK, J. Eschatologiczne koncepcje Laktancjusza, s. 612.

<sup>381</sup> „*Nam quia peccata in corporibus contraxerunt, rursus carne induentur, ut in corporibus piaculum solvant.*“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 21 / PL, 6, 801a.) I pro Tertulliana je vzkříšení předpokladem božího trestu po smrti: „*... certe quia ratio restitutionis destinatio iudicii est, necessario idem ipse qui fuerat exhibebitur, ut boni seu contrarii meriti iudicium a Deo referat. Ideoque repraesentabuntur et corpora, quia neque pati quicquam ... potest anima sola sine stabili materia, id est carne; et quod omnino de iudicio Dei pati debent animae, non sine carne meruerunt, intra quam omnia egerunt.*“ (Tertullianus, *Apol.*, 48 / PL, 1, 523a.)

vzkříšené tělo mít jiné vlastnosti, aby mohlo pocítit žár tohoto ohně – bude nezničitelné („*insolubilis*“), stálé („*permanens*“) a obnovující se („*revirescens*“). Silou božského ohně budou těla v jednom okamžiku jednak spalována, jednak stále znovu obnovována. Proto Lactantius tento oheň připodobňuje k mytologickému příběhu o Tityovi, kterému supi v podsvětí klovou játra, jež mu neustále dorůstají.<sup>382</sup> Fyzické pojetí trestu bezbožníků bylo v období patristiky (s výjimkou Órigena, který zastával duchovněji stanovisko) zcela obvyklé, většina církevních Otců rovněž zmiňuje potrestání neuhasínajícím ohněm.<sup>383</sup>

S představou ohně, který nespaluje to, čím hoří, se setkáváme již ve starozákonním příběhu o Mojžíšovi hovořícím s Hospodinem v hořícím keři.<sup>384</sup> Raně křesťanští autoři se však v ideji božského ohně, zejména pak v popisu jeho vlastností, očividně inspirovali u stoiků<sup>385</sup> a jejich názory propojili s biblickými obrazy ohně jako trestu pro hříšné.<sup>386</sup> Obdobný popis vlastností tohoto ohně jako u Lactantia nacházíme též u Lactantiových předchůdců Minucia Felixe a Tertulliana.<sup>387</sup>

Smyslem tohoto ohně však není jen trestání bezbožných, ale i zkouška spravedlivých.<sup>388</sup> I v této věci Lactantius nezapře inspiraci Siblyllinými proroctvími, třebaže i v biblické tradici nacházíme motiv ohně, jímž jsou spravedliví zkoušeni.<sup>389</sup> Podobně jako duše hříšníků jsou poznamenány tělesnou skvrnou, která umožňuje pocítit utrpení, mají v sobě ti, kteří jsou zcela naplněni spravedlností, cosi Božského co odpudí

<sup>382</sup> Tityos – mýtický obr, syn vševládného Dia a bohyně Gáie (bohyně Země, dcera Chaosu a manželka Úranova). Trpí v podsvětí za to, že se dopustil násilí na bohyni Létó (matka Apolóna a Artemidy). Podle jednoho podání jej sám Zeus usmrtil blesky, podle jiného jej zastřelil Apollón a Artemis z pomsty za urážku matky. Znamější je příběh Prométheův, jehož stihl v podsvětí stejný Diův trest.

<sup>383</sup> BERKHOF, L. *Dějiny dogmatu*, s. 224.

<sup>384</sup> Ex 3, 1-5.

<sup>385</sup> Zdrojem mnoha stoických názorů byl Herakleitos. Jeho představu tvořivého ohně jako symbolu či nositele *logu* převzal jako základ stoické fyziky Zenón, jež *logos* přímo ztotožnil s ohněm. Počínaje Chrisippem ztotožnili stoikové *logos* nikoli s čistým ohněm, nýbrž se složeninou ohně a vzduchu, *pneumatem*. (LONG, A. A. *Hellénistická filosofie: Stoikové, epikurejci, skeptikové*. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 182-183, 193.)

<sup>386</sup> Srov. např.: Mt 3, 12.

<sup>387</sup> „*Illic sapiens ignis membra urit et reficit; carpit et nutrit, ... ita poenale illud incendium non damnis ardentium pascitur, sed inxesa corporum laceratione nutritur.*“ (Min. Fel. Oct. 35 / PL, 3, 348b-349a.); „*Noverunt et Philosophi diversitatem arcani et publici ignis. Ita longe alius est qui usui humano, alius qui iudicio Dei apparet, ... non enim absumit quod exurit, sed, dum erogat, reparat.*“ (Tertullianus, *Apol.* 48 / PL, 1, 527a.)

<sup>388</sup> „*... accepit a Deo hanc potentiam, ut impios urat, justis obtemperet.*“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 21 / PL, 6, 802a.)

<sup>389</sup> Srov.: Sir 2, 5; Dan 3, 50. K dalším biblickým významům ohně viz LÉON-DUFOUR, X. *Slovník biblické teologie*. Řím: Velehrad, 1981, s. 296-298.

jeho žár.<sup>390</sup> Historik středověku Jacques Le Goff považuje toto pojetí za doklad „prehistorie“ víry v očistec na půdě latinského křesťanství.<sup>391</sup>

Pozastavme se ještě u výše zmíněné Lactantiovy zmínky o odlišnosti těla vzkříšeného a těla pozemského. Lze z ní jednoznačně usuzovat na to, že autor neuznává identitu obou těl? Z některých míst by se snad dalo soudit na jejich radikální odlišnost,<sup>392</sup> z jiných míst lze odvozovat přesný opak.<sup>393</sup> Odvolává se totiž na výrok Chrýsippův zprostředkovaný Ciceronem<sup>394</sup>, že se vrátíme do stejné podoby, v níž jsme zemřeli.<sup>395</sup> Ačkoli Lactantiovy výroky v této otázce nejsou jednoznačné, máme dobré důvody se domnívat, že spíše než ve vzkříšení v novém těle věří v jeho obnovu s odlišnými vlastnostmi. To je patrné zejména z toho, že Lactantius vedle sebe klade stvoření a vzkříšení. Zatímco ve stvoření se jedná o vznik nového člověka, ve vzkříšení v obnovu starého.<sup>396</sup>

Lactantiovy názory na osud jednotlivých duší po smrti se zde splétají v jen stěží rozvazatelný uzel. Setkáváme se tu s takovým množstvím navzájem stěží slučitelných, či přímo protichůdných tvrzení, že pokusit se o syntézu autorových představ je takřka nemožné. Z valné části je to dáno i jeho nekonsistentním slovníkem.

Na počátku 20. kapitoly, kde Lactantius píše o prvním vzkříšení po příchodu Kristově, cituje ze Sibillíných proroctví, z nichž jasně zaznívá, že všichni, zbožní i bezbožní, vstanou z mrtvých a budou souzeni podle svých skutků.<sup>397</sup> Vzápětí však s neurčitým odvoláním na Písmo tvrdí, že bezbožní („*inpii*“) nebudou vzkříšeni k tomuto soudu, protože jsou již odsouzeni a zavrženi. Z tohoto konceptu se však zcela

<sup>390</sup> „... *habent enim aliquid in se Dei, quod vim flammae repellat, ac respuat.*“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 21 / PL, 6, 802a.)

<sup>391</sup> LE GOFF, J. *Zrození očistce*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 69.

<sup>392</sup> „...*non erit caro illa, quam Deus homini superjecerit, huic terrena similis...*“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 21 / PL, 6, 801a.) Lactantius zde má však spíše na mysli jejich odlišné vlastnosti.

<sup>393</sup> „*Nobis autem de resurrectione affirmantibus, et docentibus animas ad alteram vitam non oblitas sui, sed in eodem sensu ac figura esse redituras...*“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 22 / PL, 6, 805a.) Jinde hovoří o obnovených tělech: „*Deus enim veniet, ut orbe hoc ab omni labe purgato, redivivas justorum animas, corporibus innovatis...*“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 22 / PL, 6, 804b.)

<sup>394</sup> Srov.: Cicero, *Ac.* 2, 27. Chrýsippos, od r. 232 třetí scholarcha staré stoické školy. V antice pokládán za nejvýznamnějšího představitele této filosofické školy.

<sup>395</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 23 / PL, 6, 807a.

<sup>396</sup> „*Sed si a principio Deus hominem nescio quo inenarrabili modo instituit; credamus ab eodem restitui veterem posse, qui novum feci.*“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 23 / PL, 6, 807b.)

<sup>397</sup> „...*dokonce vzkřísím i mrtvé a prokletí jejich zruším, / zlomím i žihadlo smrti a nakonec přistoupím k soudu, / rozsoudím zbožné i bezbožné lidi dle života jejich.*“ (Orac. Sib. VIII, 413-416. In DUS, J. (ed.) *Proroctví a apokalypsy*, s. 413. Přel. J. Dus.

vymyká Lactantiova dalekosáhle rozvíjená teze, že bezbožní budou znovu oděni v tělo, tedy vzkříšení, aby v tomto těle mohli snášet trest. Paradoxně i v tomto výroku se Lactantius nekonkrétně odvolává na učení Písma.<sup>398</sup>

Třebaže autor prve tvrdil, že znovunabytí těla je nutné pro to, aby duše mohly pocítit žár ohně, buď jako trest, nebo jako zkoušku, v závěru 21. kapitoly pronáší výrok, že vzkříšení budou jen ti, kteří se projeví ve ctnosti, nebude však vzkříšení pro ty, jejichž hříchy se projeví. Ti budou svrženi spolu s bezbožnými do temnot.<sup>399</sup> Očividným způsobem se zde tedy střetávají dvě pojetí vzkříšení. Jedno, jež je chápáno jako podmínku k vykonání Božího soudu, jedno, jež je chápáno jako zaslouženou odměnu.

Další problém pak vyvstává ve chvíli, kdy Lactantius ve 26. kapitole pojednává o druhém, všeobecném vzkříšení na konci časů. Není zde totiž jisté, kdo jsou ti, kteří v tomto vzkříšení budou povoláni k životu. K prvnímu zmrtvýchvstání, jak bylo výše řečeno, povstali vyznavači pravého náboženství. Ti pak byli rozděleni na spravedlivé, kteří získali odměnu věčného života a panovali spolu s Kristem na zemi po tisíc let a nespravedlivé, kteří byli zavrženi spolu s bezbožníky. Při druhém zmrtvýchvstání, praví Lactantius, budou k věčnému ohni odsouzeni ti, kteří ctili modly a nepoznali nebo odmítali Pána světa.<sup>400</sup> De facto tak pouze potvrzuje zavržení těch, o nichž již v souvislosti s prvním vzkříšením jednou prohlásil, že jsou zavrženi, a že pro ně žádného zmrtvýchvstání není. Pakliže výrok, že pro bezbožné není zmrtvýchvstání vztahoval pouze na první vzkříšení, je možné, že jim vymezuje toto druhé zmrtvýchvstání, aby v znovuzískaném těle mohli pocítit trest ohně, jak o něm hovořil ve 21. kapitole.

Tento rozpor je způsoben tím, že Lactantius sice základní osu eschatologických událostí čerpá z Janovy Apokalypsy, ale zároveň se snaží potvrdit její výpovědi pohanskými autoritami. Zaplétá se však do svých pramenů a ztrácí se, a s ním i jeho

<sup>398</sup> „*Sed tamen docent nos sanctae Litterae, quemadmodum poenas impii sint daturi. Nam quia peccata in corporibus contraxerunt, rursus carne induentur, ut in corporibus piaculum solvant.*“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 21 / PL, 6, 802a.). Lactantius zde navíc volí formulaci, jenž by mohla naznačovat, že se nejedná o věčný trest, nýbrž o očistění od hříchů („*ut piaculum solvant*“). Protože však myšlenku posmrtného očistění od hříchů Lactantius nikde dále nerozvíjí, bylo by unáhlené v ní hledat náznak víry v očistec.

<sup>399</sup> „*Tum quorum fuerit probata justitia, ii praemium immortalitatis accipient: quorum autem peccata et scelera detecta fuerint, non resurgent, sed cum impiis in easdem tenebras recondentur, ad certa supplicia destinati.*“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 21 / PL, 6, 802b-803a.)

<sup>400</sup> „*Eodem tempore fiet secunda illa et publica omnium resurrectio, in qua excitabuntur injusti ad cruciatus sempiternos. Ii sunt qui manu facta coluerunt; qui Dominum mundi ac parentem vel nescierunt, vel abnegaverunt.*“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 26 / PL, 6, 814b.)

čtenář, v nepřehledném labyrintu. Když se např. snaží doložit víru ve vzkříšení ze Sybilliných proroctví a Vergiliových veršů, cituje tyto prameny ve vazbě na „první zmrtvýchvstání“, přičemž tyto prameny žádné dvojí zmrtvýchvstání neznají. Vztáhl-li všechna svědectví na podporu víry ve vzkříšení z mrtvých k prvnímu zmrtvýchvstání, takřikajíc vystřílel všechnu municí hned na počátku, takže pak není schopen náležitě vysvětlit, komu je toto druhé zmrtvýchvstání určeno. To zde figuruje jen jakási dramatická tečka za dějinami světa, v níž bude definitivně zúčtováno se Satanem, jeho posluhovači a všemi bezbožnými.

Tato skutečnost je přímým důsledkem chiliastického ražení Lactantiovy eschatologie. Tisíciletá pozemská vláda Kristova je vrcholem dějin. Jejím barvitému líčení autor věnuje podstatnou část 24. kapitoly, zatímco u Jana samotnému popisu tisíciletého panování není v podstatě věnován ani verš.<sup>401</sup> Jak píše Molnár, Lactantius ve svém očekávání tisícileté říše opustil „novozákonní střízlivost.“<sup>402</sup> Dobře je to patrné také z toho, že zatímco Apokalypsa vypráví o přebývání v nebeském Jeruzalémě až po konečné obnově po druhém zmrtvýchvstání<sup>403</sup>, Lactantius zmiňuje přebývání spravedlivých ve svatém městě v období tisíciletého Kristova panování. Právě toto tisícileté království Lactantius vztahuje k bájnému zlatému věku římských básníků a v jeho popisu čerpá vedle starozákonních proročků spisů a Sibyll převážně ze známé Vergiliový čtvrté eklogy.<sup>404</sup> Už toto samo vypovídá o tom, jaký význam měla v mysli autora díla pohanské literatury, která jinde tolik kritizoval a myšlenky starověkých filosofů, jejichž teze tak usilovně potíral na jiných místech svého díla. Lactantius je uchvácen přinejmenším stejně popisem zlatého věku básníků augustovské epochy jako eschatologickými obrazy Písma. To, jak Lactantius nadšeně přejímá Vergiliův popis materiální hojnosti zlatého věku dává tušit, že je patrně nevnímá pouze v symbolické či alegorické rovině.<sup>405</sup>

V souvislosti s nejasnostmi ohledně autorova pojetí dvojího zmrtvýchvstání jsme se též dotkli problematiky eschatologického soudu nad zemřelými. Lactantius nezná,

<sup>401</sup> „...a Kristus je učiní svými kněžími a budou s ním kralovat po tisíc let. Až se dovrší těch tisíc let, bude satan propuštěn ze svého žaláře ...“ (Zj 20, 6b-7).

<sup>402</sup> MOLNÁR, A. *Pohyb teologického myšlení: Přehledné dějiny dogmatu*. Praha: Kalich, 1982, s. 51.

<sup>403</sup> Zj 21.

<sup>404</sup> Vergilius, *Ecl.* 4, 38-41; 28-30; 42-45; 21-22. Ze starozákonních pramenů je to převážně Iz 30, 26; 11, 6-8; 65, 25. Rovněž je takřka doslovně citováno *Orac. Sib.* 3, 619-623; 788-791; 5, 281-283.

<sup>405</sup> WOJTZAK, J. *Eschatologické koncepty Laktanciusa*, s. 616-617.

respektive neuznává, individuální soud duše po smrti, a proti tomuto pojetí se velmi důrazně ohrazuje: „*Nec tamen quisquam putet animas post mortem protinus judicari.*“<sup>406</sup> Všechny duše po opuštění těla podle něj přebývají až do soudného dne na jednom místě, doslova ve vězení, či ve vazbě („*in custodia*“) v očekávání Bohem vynesného rozsudku.<sup>407</sup> I v tomto tvrzení je ovšem rozpor. Ti, kteří pravého Boha neznali či neuznávali jsou, jak jsme výše ukázali, podle Lactantia již před prvním vzkříšením zavrženi. Museli tedy být již po smrti odsouzeni a zavrženi, nebo i oni spolu s vyznavači pravého náboženství očekávají soudného dne, při němž však nebudou vzkříšeni, nýbrž bez soudu zavrženi. Soud při prvním zmrtnýchvstání tedy bude určen vyznavačům pravého náboženství, kteří budou na základě svých skutků buď spaseni nebo zavrženi.

V souvislosti se soudem po druhém zmrtnýchvstání se Lactantius pouze zmiňuje o odsouzení bezbožných, kteří ctili modly a nepoznali nebo popřeli Pána. Ti budou odsouzeni spolu se Satanem a jeho posluhovači. Nic se nestará o to, že o jejich osudu bylo již rozhodováno při prvním vzkříšení. Při druhém zmrtnýchvstání rovněž Lactantiovi zcela chybí zmínka o těch, kteří budou spaseni. Ti, kteří toho byli hodni, povstali již při prvním zmrtnýchvstání, ostatní již před ním, nebo po něm byli zavrženi. Lactantius sice druhé vzkříšení nazývá „*publica omnium resurrectio*“, ale v jeho podání již vlastně není koho soudit. Rozhodnutí o spásě či zavržení proběhlo již při parusii na počátku milénia. Tím se zcela rozchází s podáním Apokalypsy, kde k soudu dochází až po zmrtnýchvstání všech na konci časů.<sup>408</sup>

Dosud jsme hovořili pouze o soudu nad mrtvými. Lactantius se sice v souvislosti s prvním vzkříšením zmiňuje o soudu nad živými i mrtvými (přičemž se opět opírá o autoritu Sibylly), avšak dále již toto téma podrobněji nerozvíjí. Veškeré výroky o eschatologickém soudu, jak jsme viděli, směřují k soudu nad vzkříšenými z mrtvých. Jaký osud tedy předpovídá těm, kteří v době druhého příchodu Kristova budou naživu? Protože Lactantius konec světa vnímá jako paralelu k izraelskému exodu z Egypta, předchází mu velké utrpení spravedlivých a jejich pronásledování ze strany

<sup>406</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 26 / PL, 6, 802b.

<sup>407</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 26 / PL, 6, 803a.

<sup>408</sup> Zj 20, 11-15.

bezbožných.<sup>409</sup> Jako byl stížen Egypt deseti ranami, aby byl osvobozen Izrael, budou na konci časů ranami bity všechny národy, aby byli potrestáni bezbožní a osvobozeni spravedliví.<sup>410</sup> Z celkového počtu lidstva přežije pouze desetina, dokonce zahynou dvě třetiny vyznávačů pravého Boha<sup>411</sup>. Přeživší třetina bude zachráněna, aby byla podrobena zkoušce.<sup>412</sup> Onou zkouškou je jistě míněna krutovláda Antikristova („druhý Antikrist“), kdy spravedliví, kteří odmítnou jeho znamení, budou buď zaživa upáleni, zabaleni do spisů proroků, nebo utečou do hor (nebo na poušť), kde je Antikristova vojska obklíčí. Budou pak zachráněni s Kristem, který přijde, aby je osvobodil a všechny bezbožné zničil ohněm a mečem.<sup>413</sup> Soud je zde tedy v podstatě vykreslen jako válečná vřava, v níž Kristus pobije bezbožné a osvobodí od jejich útlaku spravedlivé. Doslovně se o soudu hovoří pouze v okamžiku, kdy po konečné porážce Antikrista budou ostatní králové, kteří ničili zemi, předvedeni před Krista, který je odsoudí ke spravedlivému trestu.<sup>414</sup> Pak se již Lactantius ve 20. kapitole věnuje otázce prvního vzkříšení a soudu nad zmrtvýchvstalými. K osudu žijících v době Kristova druhého příchodu se vrací až ve 24. kapitole. Hned na jejím počátku praví: „*Veniet igitur summi et maximi Dei Filius, ut vivos ac mortuos judicet...*“<sup>415</sup> Třebaže zde mluví o Božím Synu jako o soudci nad živými i mrtvými, o několik řádků níže se objevuje záhadná zmínka o tom, že zmrtvýchvstalí budou soudci nad živými.<sup>416</sup> Patrně zde má na mysli ty, jejichž dobré skutky převážily nad vinami, o nichž výše pravil, že budou spolu s Kristem vládnout tisíc let. Těžko by totiž ti, nad nimiž bude vyčten odsuzující ortel, mohli rozhodovat o spáse či zavržení žijících, jak poznamenává Wojtzak.<sup>417</sup> Snad chtěl autor touto zmínkou o participaci zmrtvýchvstalých na Kristově soudu konkretizovat

<sup>409</sup> „...ut si qui tum forte fuerint boni, praedae sint sceleratis, ac divexentur undique ab injustis; soli autem mali opulenti sint: boni vero in omnibus contumeliis atque in egestate jactentur.“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 15 / PL, 6, 786a.)

<sup>410</sup> „Nunc autem, quia Dei populus ex omnibus linguis congregatus apud omnes gentes commoratur, et ab his dominantibus premitur; necesse est universas nationes, id est orbem totum, coelestibus plagis verberari, ut justus et cultor Dei populus liberetur.“<sup>410</sup> (Lactantius, *Div. inst.* VII, 15 / PL, 6, 785a.)

<sup>411</sup> Srov.: Iz 6, 12.

<sup>412</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 16 / PL, 6, 793a.

<sup>413</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 17 / PL, 6, 794b-795a.

<sup>414</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 17 / PL, 6, 797b-798a.

<sup>415</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 24 / PL, 6, 808a.

<sup>416</sup> „*Qui autem ab inferis suscitabuntur, ii praeerunt viventibus velut iudices.*“

<sup>417</sup> WOJTZAK, J. Eschatologiczne koncepcje Laktancjusza, s. 614.

své tvrzení o spoluúčasti spravedlivých na Kristově tisícileté pozemské vládě.<sup>418</sup> Může zde vycházet z veršů Apokalypsy: „*Viděl jsem trůny a na nich usedli ti, jimž byl svěřen soud*“, korespondující s knihou Daniel.<sup>419</sup> Podle Giesena však v žádném případě z tohoto místa ve Zjevení nelze usuzovat na soudcovskou úlohu vzkříšených křesťanů. Neznamená to nic jiného, než účast na Kristově vládě.<sup>420</sup>

Bez jakékoli vysvětlující návaznosti též zůstává Lactantiova zmínka o tom, že lidé, kteří budou v době tisícileté vlády Kristovy naživu, již nebudou umírat, ale zplodí „*infinitam multitudinem*“ svatých a Bohu milých lidí. Tuto výpověď patrně vztahuje na spravedlivé, protože následuje zmínka o tom, že pohané („*gentes*“) nebudou zcela vyhlazeni, ale budou zachováni pro závěrečné triumfální vítězství spravedlivých.<sup>421</sup> Nad nimi tedy patrně rozsudek doposud pronesen nebyl. Přestože soud nad živými spravedlivými není nikde blíže specifikován, Lactantius s ním jistě počítá, když ve 24. kapitole mluví o svatém městu, v němž budou po soudu přebývat spravedliví, kteří byli shromážděni z celého světa.<sup>422</sup>

Výraz poslední soud („*extremum iudicium*“) rezervuje Lactantius pro chvíli, kdy budou hněvem Božím definitivně vyhlazeni pohané, kteří pod velením znovu propuštěného Satana na konci tisíciletého království vytáhnou proti svatému městu. Po tomto soudu bude Boží lid jediným národem, jenž bude sedm závěrečných let přebývat na světě zproštěn jakéhokoli protiventství.<sup>423</sup> Na konec tohoto sedmiletí Lactantius zařazuje i motiv andělské transformace člověka, jenž se v apokalyptické literatuře objevuje poměrně často. Představy o andělské transformaci patrně ovlivnily i apoštola Pavla, když psal do Korintu o duchovním proměněném těle: „*Ne všichni zemřeme, ale všichni budeme proměněni, naráz, v okamžiku, až se naposled ozve polnice. Až zazní, mrtví budou vzkříšeni k nepomíjitelnosti a my živí proměněni.*“<sup>424</sup> Patrně odsud čerpá

<sup>418</sup> „...*ut restituti rursus in vitam, mille annis cum Deo regnent.*“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 22 / PL, 6, 804b.)

<sup>419</sup> Zj 20, 4, Srov.: Dan 7, 22.27.

<sup>420</sup> GIESEN, H. *Knihy Zjevení apoštola Jana*, s. 146-147.

<sup>421</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 24 / PL, 6, 808b-809a. „*Gentes*“: ve staré církevní latině doslovný překlad novozákonního τὰ ἔθνη ve smyslu pohané.

<sup>422</sup> „*Post cuius adventum congregabuntur iusti ex omni terra; peractoque iudicio, civitas sancta constituetur in medio terrae, in qua ipse conditor Deus cum iustis dominantibus commoretur.*“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 24 / PL, 6, 809a.)

<sup>423</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 24 / PL, 6, 813b-814a.

<sup>424</sup> 1Kor 15, 51n. Srov.: HORŇANOVÁ, S. Fenomén apokalyptiky od židovství po křesťanství, s. 53.



Lactantius, když tuto proměnu nepojímá jako důsledek vzkříšení, ale vztahuje ji k žijícím spravedlivým. O druhém, závěrečném, vzkříšení (viz výše) totiž hovoří až poté.<sup>425</sup>

#### 4.5.5 Shrnutí eschatologie

V úvodu této kapitoly jsme zmínili základní okruhy otázek patristické eschatologie. Poté, co jsme podrobili analýze eschatologický obsah druhé části Lactantiovy knihy *De vita beata*, zbývá sumarizovat Lactantiovu pozici v těchto tématech:

- 1) Lactantius jednoznačně věří v nesmrtelnost duše i v tělesné vzkříšení mrtvých na konci časů.
- 2) Lactantius explicitně tvrdí, že k soudu nedochází ihned po smrti. Mezistav chápe jako „*custodia*“, v níž jsou všechny duše až do zmrtnýchvstání společně sřeženy. Na několika místech je však naznačena i možnost individuálního soudu duše po smrti.
- 3) Očistec Lactantius nezná. Nejistý náznak lze spatřovat v pojetí ohně, v němž jsou zkoušeni spravedliví.
- 4) Lactantius učí o věčném zavržení Satana a jeho posluhovačů, bezbožných a hříšných.
- 5) Lactantius doslovně věří v tisícileté pozemské panování Kristovo a spravedlivých.
- 6) Lactantius věří, že člověk bude vzkříšen ve svém pozemském těle. Není v tom však důsledný, některým výrokům lze přiřkládat i opačný význam.

VII. kniha *Divinarum institutionum* nám skýtá obraz nejen o Lactantiově eschatologii, ale i o eschatologických představách jeho současníků. Čtenář je nejprve zaskočen tím, že autorovy myšlenky nemají žádný jednotný plán a vzájemnou kontinuitu, a tak přichází na mysl otázka, zda vůbec mohou mít hodnotu pro poznání eschatologických názorů té doby v rámci rozvoje křesťanského myšlení. Jak praví

<sup>425</sup> „...*et transfor mabit Deus homines in similitudinem angelorum; et erunt candidi sicut nix; et versabuntur semper in conspectu Omnipotentis, et Domino suo sacrificabunt, et servient in aeternum. Eodem tempore fiet secunda illa et publica omnium resurrectio...*“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 24 / PL, 6, 814b.)

Dulles, v této kapitole se snad nejvíce projevuje slabost Lactantia jakožto teologa.<sup>426</sup> Je však třeba mít na paměti, že křesťanská dogmatika nebyla tehdy ještě ve vztahu (nejen) k této problematice jasně vyprofilována. I mnozí další církevní Otcové hovořili o eschatologii velmi rétoricky, čímž se vyhnuli přesnějším informacím.<sup>427</sup> A. Molnár oceňuje eschatologický akcent Lactantiova díla, v němž spatřuje oprávněné zdůrazňování křesťanské naděje. Přirovnává v tomto ohledu Lactantiův přínos pro latinské křesťanské písemnictví s přínosem Methodia z Olympu k písemnictví řeckému.<sup>428</sup>

Lactantius je dobrým příkladem toho, jak se výroky a obrazy převzaté z Písma v myslích lidí, a to nejen prostých, ale i učených, mísily s lidovými a mytologickými představami. To, co bylo pro Lactantia výsledkem studia antické filosofie a četby klasických autorů, mohlo být v rozmělněné a okleštěné formě ve vědomí prostého lidu už pouze pověrou nebo prvkem magických praktik. Každopádně byl vliv prvků pohanského náboženství a filosofie na vývoj Lactantiových eschatologických názorů velký a neopominutelný. Vrhá to zároveň hodně světla na myšlení kruhů, ze kterých pocházel, proto můžeme na jeho příkladu spekulovat, jak si i ostatní křesťané pocházející z těchto kruhů, představovali poslední věci člověka. Pokud antické mytologické představy měly takový vliv na vzdělaného spisovatele, o co větší vliv musely mít na lidi jen s malým vzděláním, či zcela negramotné, kteří tvořili nemalou část křesťanských komunit.<sup>429</sup>

Třebaže Lactantius čerpá základní osu eschatologických událostí z Janovy Apokalypsy, prezentuje je prvoplánově ve zcela materiální rovině, bez sebemenšího pokusu o metaforu, symbol, alegorii, případně aktualizaci. Místo interpretace Janova Zjevení nabaluje na jeho text další více či méně související aluze pro zdůvěryhodnění jejího obsahu. Apokalypsa tak v Lactantiovy nachází obratného vypravěče, nikoli však vykladače.<sup>430</sup>

V popisech událostí budoucího věku můžeme u Lactantia pozorovat touhu exponovat poslední triumf církve nad nevěřícími a pronásledovateli církve a tento

---

<sup>426</sup> DULLES, A. *A History of Apologetics*. San Francisco: Ignatius Press, 2005, s. 49.

<sup>427</sup> BERKHOF, L. *Dějiny dogmatu*, s. 224.

<sup>428</sup> MOLNÁR, A. *Pohyb teologického myšlení*, s. 51.

<sup>429</sup> WOJTZAK, J. Eschatologiczne koncepcje Laktancjusza, s. 617-618.

<sup>430</sup> Tamtéž, s. 610.

aspekt mu poněkud zaclání jiné obsahy, které by bylo třeba zdůraznit. Touha po vítězství, které je chápáno v kategoriích pouze lidských, tu zatemňuje to, co má být základním eschatologickým poselstvím, totiž společenství člověka s Bohem v budoucím životě, a tím mimovolně snižuje jeho hodnotu a zastiňuje tak skutečnosti v kategoriích času a prostoru nepředstavitelné.<sup>431</sup>

Můžeme se proto ptát, proč kniha, kterou autor sám zamýšlel jako završení svého životního díla, k jejímuž sepsání, jak sám uvádí nastudoval všechny dostupné prameny,<sup>432</sup> vykazuje z našeho pohledu tak hrubé nedostatky. Odpovědí nám může být celá Lactantiova apologetická strategie spisu *Divinae institutiones*, jež lze myšlenkově rozdělit na tři části: 1) negativní – odmítnutí polyteismu a filosofických nauk (I. – III. kn.), 2) pozitivní – výklad křesťanské nauky (IV. kn.) a aplikační – morální aplikace křesťanství (V. – VII. kn.).<sup>433</sup> Prvotním cílem sedmé knihy tedy není podat výklad křesťanské eschatologie, nýbrž poukázat na to, že zavržení pohanského náboženství a přijetí víry v jediného pravého Boha a život naplněný dobrými skutky vede k věčné blaženosti, kdežto na ty, kteří setrvali v pověrách a bludech, a na ty, kteří páchali nepravostí, čeká trest věčného ohně. Autor sám to jasně ukazuje v závěrečné 27. kapitole VII. knihy, kde praví: „... *cum liqueat conscientiae nostrae, nec fragilem istam voluptatem sine poena, nec virtutem sine divino praemio fore.*“<sup>434</sup> Proto s veškerou naléhavostí povzbuzuje svého čtenáře k neodkladnému obrácení a vydání se na cestu ctnosti, dokud je čas: „...*quamprimum omittendae sunt hujus praesentis vitae illicibiles voluptates, quae animas hominum perniciose suavitate deliniunt ... Universos igitur oportet operam dare, ut se quamprimum ad rectam viam dirigant ... . Deseratur (si fieri potest) via perditionis et fraudis, in qua mors voluptatis illecebris adopena celatur ... seque ad Deum tota mente convertat; ut illum diem securus expectet, quo praeses dominusque mundi Deus de singulorum factis cogitationibusque judicabit.*“<sup>435</sup>

Lactantiovým záměrem bylo v první řadě burcovat čtenářovu fantazii, a tím je přivést ke změně dosavadního života a povzbudit je v ctnosti. Vše ostatní leží ve stínu tohoto záměru a není zřejmě pro autora důležité. Intelektuál Lactantiova formátu si jistě

<sup>431</sup> Tamtéž, s. 619.

<sup>432</sup> „...*ex omnibus collecta et translata...*“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 25 / PL, 6, 812a.)

<sup>433</sup> BALÍK, V. *Řecko-římská božstva v díle Lactantiově*. Praha, 1970. Diplomová práce na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze, s. 8.

<sup>434</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 27 / PL, 6, 819a.

<sup>435</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 27 / PL, 6, 818b., 819b.-820a.

byl vědom rozporuplností v obsahu této knihy, neviděl v tom však zásadní problém. Vše podřídil svému moralistnímu cíli. Jak píše Monceaux, „zajímala ho pouze mravnost a k ní směřoval celé své dílo.“<sup>436</sup>

Lactantius je sice, slovy McGrinna, více kompilátor než tvůrce, více obratný řečník než vizionář. Nicméně důležitost, jakou dal křesťanské apokalyptice a jeho touha ukázat, že stejně smýšleli i „proroci“ jiných náboženství, nám poskytuje pozoruhodný vhled do přetrvávající síly apokalyptického myšlení ve spiritualitě rané církve.<sup>437</sup>

---

<sup>436</sup> MONCEAUX, P. *Dějiny latinské křesťanské literatury*. Praha: Evangelická církev metodistická, 1997, s. 45.

<sup>437</sup> McGRINN, B.: *Apocalyptic Spirituality*, s. 24.

## 4.6 „Hominem velut simulacrum suum fecit“ – Lactantiova antropologie

### 4.6.1 Biblické a antické vlivy v raně křesťanské antropologii

V předchozích kapitolách jsme se pokusili nastínit, jaké stopy zanechala základní teologická témata v Lactantiově díle. Nebylo by však skutečné křesťanské teologie bez teologické antropologie. Vždyť Kristus na sebe vzal přirozenost člověka a stal se jedním z lidí; v něm se Slovo stalo tělem.<sup>438</sup> Naše pojednání o Lactantiových teologických názorech by proto bylo neúplné, kdybychom zde více nerozvedli jeho nazírání na člověka.

Obecně se uznává, že v evropské kulturní tradici můžeme vystopovat dvojí kořeny – kořeny klasické kultury řecko-římské a kořeny biblické, které v evropské kultuře zprostředkovaly dědictví starověkých civilizací Předního východu. Každý z těchto velkých kulturních okruhů pochopitelně vnímal svět odlišně. K tomuto odlišnému vnímání světa patří i odlišné chápání člověka, jeho podstaty a jeho role. Protože většina patristických autorů pocházela z klasického řecko-římského prostředí, můžeme v raně křesťanské literatuře a tedy i v díle Lactantiově bezprostředně sledovat proces prolínání těchto dvou světů a syntézy prvků biblických s antickými.

Základní Lactantiovy antropologické výpovědi jsme již zmínili v souvislosti s jeho naukou o stvoření, kde hovoří o člověku jako Božím obrazu<sup>439</sup>, v němž se zároveň zrcadlí kosmická polarita dobrého a zlého. Tato polarita se v člověku uskutečňuje v jeho tělesné a duchovní složce. Jak tělo, tak duše jsou ovšem dílem Božím: „*Ipsa corpus effinxit; ipse animam qua spiramus infudit.*“<sup>440</sup> V antagonismu duše a těla je klíč k Lactantiovu nazírání na člověka. Je jednak bytostí duchovní, směřující k nebi, zároveň však je stvořen z hlíny země a podléhá své tělesnosti. Tyto dvě složky v člověku neustále zápasí o nadvládu a vítězství jedné či druhé má za následek věčný život, či věčný trest.

Jak biblický tak i antický svět, vložily evropskému myšlení do vínku ambivalentní postoj k lidskému tělu. Je častým omylem domnívat se, že antika díky

<sup>438</sup> Fp 2, 7; J 1, 14.

<sup>439</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 11 / PL, 6, 312a; 319b.

<sup>440</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 12 / PL, 6, 319a.

svému ideálu *kalokagathia*, zrcadlícímu se v harmonické kráse řeckých soch klasického období měla lidské tělo v nějaké zvláštní úctě. Stejně tak je zakořeněnou fikcí, že křesťanství se stavělo a staví k lidskému tělu zcela odmítavě a chápe jej jen jako nějaký nezbytný appendix lidské duše. Při pozornějším studiu vidíme, že tomu mnohdy bylo právě naopak. Křesťanství ve svých hebrejských kořenech nikdy nechápalo člověka jako nějakou sloučeninu těla a duše, ale prostě jako celého člověka, stojícího jako tvor s tělem i duší před tvořící Stvořitelovou. Naopak antická tradice vyslovila ústy Platónovými známý výrok, že tělo je vězením duše.<sup>441</sup> „Křesťanská zvěst přijala pro své sebepochopení mnoho z Platónova pojetí duše, ale její vlastní pojetí duše je jiné – nebo alespoň má být jiné.“<sup>442</sup> Opatrný, nedůvěřivý, až odmítavý postoj k lidskému tělu vešel proto do křesťanství zadními vrátky, díky jeho setkání se stoickou a platónskou filosofií. Ono odmítavé chápání lidského těla však bylo pouhým vedlejším produktem obdivuhodné kulturní syntézy, která otevřela křesťanství duši antického člověka.

Zaměřme proto nyní svou pozornost na podrobnější zkoumání toho, jak tyto dvě základní antropologické veličiny – tělo a duše – Lactantius nahlíží ve spise *Divinae institutiones* a pak zejména v jeho ryze antropologicky zaměřeném textu *De opificio Dei*.

#### 4.6.2 Tělo jako „*vas animae*“

Pojem *tělo* náleží mezi základní termíny biblické, potažmo křesťanské antropologie. V biblických knihách najdeme celou řadu termínů, které by bylo možno přeložit jako tělo, či se k tělesnosti (nejen) člověka bezprostředně vztahují. Nicméně v biblických knihách nenajdeme termín *tělo* ve významu řeckého *sóma* či latinského *corpus*. Nejčastěji se ve starozákonních knihách setkáváme s hebrejským výrazem *básár*, znamenajícím maso na rozdíl od kůže, kostí a žil, v rozšířeném významu označuje však celé tělo člověka s kostmi vnitřnostmi a masem. Tento termín se snaží vyjádřit tělesnost člověka a tvorů, tedy jejich podstatnou odlišnost od Boha, který je duch. Podstatným znakem této tělesnosti je pomíjivost a hříšnost.<sup>443</sup>

<sup>441</sup> TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice. Esej o hebrejském myšlení*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 85.

<sup>442</sup> KRATOCHVÍL, Z. *Studie o křesťanství a řecké filosofii*. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994, s. 86.

<sup>443</sup> NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník I*. Praha: Kalich, 1956, s. 1088.

Hebrejské myšlení však nerozlišovalo mezi tělem a duší tak, jak to bylo běžné u Řeků. Starozákonní texty chápou člověka jako celek, nikoli jako složeninu několika částí. Izraelec mluví sice o duši a těle, ale duše a tělo byly pro něj tak nerozlučně spojeny, že mezi nimi nemůže být činěn podstatný rozdíl.<sup>444</sup> Termín *básár* vyskytující se v textu Starého zákona tedy nemůže být chápán jako opozitum k duchovní stránce lidské existence, ale vyjadřuje bytostnou podstatu člověka jako takového. Hebrejská Bible nechápe tento pojem jako „to, co se biologicky označuje jako *corpus humanum*, tedy jako soubor orgánů a orgánových soustav, ať už jde o tělo lidské nebo zvířecí.“<sup>445</sup> Nezná tedy rozlišení člověka na tělesnou a duchovní složku. Starý i Nový zákon chápou člověka jako jednotnou bytost, a lidskou přirozenost včetně těla považují za dobrou.<sup>446</sup> Hebrejskému myšlení jednak chybí schopnost chápat tělo jako objektivně evidovaný a deskribovaný biologický celek, ale je mu též bytostně cizí jakýkoli dualismus tělo - duše.<sup>447</sup> Teprve vlivem řeckého myšlení se také u Izraelců začalo přesněji odlišovat mezi tělem a duší.<sup>448</sup>

Termín *básár* překládá septuaginta dvěma řeckými výrazy: *sóma* a *sarx*. *Sóma* označuje především tělo ve smyslu celku a organizované struktury, tedy tělo spíše v chápání biologickém. *Sarx* označovalo původně maso, později tělo a vše co je na člověku smrtelné a pomíjivé. Je namnoze chápáno jako doplněk či protějšek termínu duše, nese proto jistý hodnotící charakter. Septuaginta překládá hebrejské *básár* 145 krát jako *sarx* a jen 23 krát jako *sóma*.<sup>449</sup> Řecká tradice rozumí pojmu *sarx* jen jako hmotné schránce primárně duchovní podstaty člověka. Je to stránka člověka, která pomíjí, opouští-li ji duše. Ta je v Platónově pojetí styčným bodem mezi člověkem a světem idejí, tedy tím, co je na člověku podstatné, tělo je pak žalářem duše. Také latina užívá pro *tělo* dva termíny. Kde řečtina užívá *sarx*, tam jej latina alternuje výrazem *caro*, namísto řeckého *sóma* pak stojí latinské *corpus*.

V hebrejském myšlení se však také slovem duše chápe člověk jako celek a ne jen jeho část. „Řecká tradice se orientuje na protikladu duše a těla jakožto protikladu

<sup>444</sup> Tamtéž, s. 1089.

<sup>445</sup> BALABÁN, M. Tělo ve Starém zákoně. *Religio: revue pro religionistiku* 2/ 1998, s. 147.

<sup>446</sup> LÉON-DUFOUR, X. *Slovník biblické teologie*, s. 512.

<sup>447</sup> BALABÁN, M. Tělo ve Starém zákoně, s. 147.

<sup>448</sup> NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník I.*, s. 1088.

<sup>449</sup> HELLER, J. Základní antropologické termíny u Hebrejců a Řeků (tělo a duše). In: *Pozdní sklizeň. Sborník k 80. narozeninám J. Hellera*. Praha: Advent-Orion, 2000, s. 127.

ducha a hmoty. Liší vnější, tělesnou, a vnitřní, duševní či duchovní stránku člověka.<sup>450</sup> Tradice hebrejská naproti tomu směřuje k celostnímu chápání člověka.

Terminologickou distinkci mezi *corpus* a *caro* užívají již nejstarší latinské překlady Písma *Vetus Latina - Itala* i *Vulgata* a vyskytují se rovněž v latinské patristické literatuře. Rovněž Lactantius užívá ve svých spisech oba latinské výrazy *corpus* i *caro*. Slova *corpus* užívá téměř výhradně k prvoplánovému označení biologického těla živých bytostí – živočichů a člověka. Výjimku tvoří pouze nemnoho míst, kde termínu *corpus* užívá v ciceronském významu společnost - *societas* či *universitas*. Ve stejném významu sledujeme termín *corpus* též u Vergilia, Ovidia, Livia a Tacita. U křesťanských autorů se pak s výrazem *corpus* rovněž setkáváme ve významu církve jako „těla Kristova“ a křesťanů jako „těla církve.“ Lactantius na jedné straně užívá významu pojmu *corpus* v konvenční rovině („*corpus hukaným*“, „*corpus animalium*“, etc.), na straně druhé u něj tvoří klasicky dualistický antitetický pól k výrazům jako *anima* (duše), *animus* (duch), *caput* (hlava, osoba, duše) a *mens* (mysl, rozum).<sup>451</sup>

M. Perrin vypočítává, že v celém Lactantiově díle značně převažuje užití výrazu *corpus* před *caro* a to v poměru 8:1. Ve srovnání s užitím výrazu *corpus*, které Lactantius volí na úrovni popisné se zdá, že autor užívá slova *caro* spíše v rovině morální a hodnotící, např. ve výrazech „*induere carnem*“ či „*caro mortalis*“. Autor nejvíce užívá termínu *caro* ve IV. knize *Institucí*. Zde je termínu *corpus* užito 33krát a výrazu *caro* 24krát. Kdybychom tedy nebrali v úvahu výskyt obou termínů v této knize, nečinil by poměr mezi *corpus* a *caro* 8:1, ale 20:1. Za touto výjimečností čtvrté knihy stojí její náplň, jež je převážně christologická. Hovoří-li Lactantius o Kristu a jeho těle, je poměr užití *corpus* a *caro* opačný než ve zbývajících pasážích jeho díla. Zdá se, že pro označení Krista preferuje *caro* před *corpus*, protože *corpus* se mu zdá být příliš neutrální nebo banální.<sup>452</sup>

Tento terminologický výběr je odlišný, když slouží pro označení těla lidského. Přesto i v této knize je výskyt termínu *caro* pro tělo člověka značně četnější než na jiných místech. Lidské tělo zde totiž není chápáno neutrálním způsobem, ale jako

<sup>450</sup> Tamtéž, s. 128.

<sup>451</sup> PERRIN, M. *Homo christianus. Christianisme et tradition antique dans l'antropologie de Lactance*. Lille : Université de Lille, 1979, s. 24.

<sup>452</sup> Tamtéž, s. 25-26.



Bohem stvořené, podobné tělu Kristovu. Ačkoli tato perspektiva samozřejmě není zcela nepřítomná ve zbytku Lactantiova díla, je přesto nejcitelnější a nejzjevnější právě ve IV. knize *Divinarum institutionum*. Tento oproti ostatním Lactantiovým knihám abnormální poměr užití obou termínů může být rovněž vysvětlen bezprostředním vlivem Bible, protože v této knize je obsaženo největší množství biblických citací převzatých převážně od Cypriana.

Výrazu *caro* užívá Lactantius převážně na místech, kde chce jasně odlišit tělesný prvek od prvku duchovního, neboť člověka chápe jako složeninu těla (*caro*) a ducha (*spiritus*).<sup>453</sup> Tyto dva antitetické pojmy jsou u něj nejčastější v již zmíněné IV. knize *Institucí* kde je křesťanské zaměření slovníku nejcitelnější a zatlačuje do pozadí opozita *corpus* a *anima*, vyskytující se na jiných místech.

Lactantius, se na rozdíl od jiných křesťanských autorů zdráhá používat terminologie, která by tělo přímo urážela či ponižovala. Chápe jej sice jako sekundární skutečnost, která je ve srovnání s duší nicotná, přesto však ustupuje od představ, které lidské tělo degradují. Naopak obdivný popis těla, jak jej nacházíme v *De opificio Dei*, těmto negativním představám zřetelně protiřečí. Pro Lactantia je člověk stvořený Bohem jako celek, a proto je i jeho tělo ve své podstatě krásné a dobré. Termínu tělo, ať už jako *corpus* či jako *caro*, užívá Lactantius v několika významových odstínech, a to jako: příbytek, vězení, oblek a nádoba. Všechny tyto metafory naznačují vztah těla k duši, tedy „vlastnímu pravému člověku.“

Pro označení těla jako příbytku užívá Lactantius výrazů *hospitium*, *habitaculum* a *domicilium*. Termín *hospitium* nejvíce vyjadřuje provizorní charakter pobývání duše v těle. Lidské tělo není domem, jehož by byl člověk majitelem, ale spíše přístřeškem, v němž přijímáme dočasné pohostinství.<sup>454</sup> Ve stejném významu nacházíme tento výraz též u Cicerona a Seneky, z nichž Lactantius často čerpá.<sup>455</sup> Deminutivum *habitaculum* užívá Lactantius tehdy, chce-li vyjádřit nepatrnost a časovou omezenost existence

<sup>453</sup> „Etenim cum constet homo ex carne et spiritu, et oporteat spiritum justitiae operibus emereri, ut fiat aeternus; caro quoniam terrena est, ideoque mortalis, copulatum sibi spiritum trahit secum, et ab immortalitate ducit ad mortem.“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 25 / PL, 6, 524b-525a.)

<sup>454</sup> „...corpus ipsum, cuius hospitio utimur, terra est.“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 2 / PL, 6, 262b.)

<sup>455</sup> „...ex vita ita discedo tamquam ex hospitio, non tamquam ex domo“ (Cicero, *Cato maior de senectute* 84): „...nec domum esse hoc corpus, sed hospitium, et quidem breve hospitium animace.“ (Seneca, *Epist.* 120, 4)

lidského těla.<sup>456</sup> Jednoznačně nejčastějším Lactantiovým termínem pro tělo jako příbytek je *domicilium*. Tento termín již více akcentuje skutečnost přebývání.<sup>457</sup> Tělo je sice pro člověka pozemským domem v němž bydlí, avšak domem, který bude jednou opuštěn a zbořen.<sup>458</sup> Nejen, že je tento dům pro Lactantia domovem dočasným, ale je i domovem temným a nehostinným, jak naznačuje spojení „*domicilium tenebrosum*“.<sup>459</sup> Metaforické označení těla jako příbytku bývá v antické literatuře poměrně běžné, ale nacházíme jej i v textu Vulgaty: „*Scimus enim quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur quod aedificationem ex Deo habeamus domum non manufactam aeternam in caelis.*“<sup>460</sup>

Další Lactantiovou metaforou pro tělo jsou výrazy označující vězení. Objevují se zde nejčastěji slova *carcer*, *claustrum* a *custodia*. Ze všech metafor pro tělo se zde nejvíce projevuje Lactantiova zakořeněnost v klasické kultuře a vliv platónské filosofie, která se silně podepsala na křesťanském chápání duše a těla. Lactantius sám užívá výrazu *carcer*, když předkládá Platónův výklad o duši, která se ve smrti osvobozuje od vězení těla.<sup>461</sup> Podobně, byť již o něco méně radikálně znějí výrazy *claustrum*<sup>462</sup> a *custodia*.<sup>463</sup> Rovněž etymologicky příbuzné sloveso *includere* nepřímou poukazuje na uvěznění duše v lidském těle.<sup>464</sup>

Dále se v Lactantiových textech setkáváme s výrazy, které tělo připodobňují k oděvu. Narozdíl od výrazů ve významu vězení tolik neznevažují hodnotu lidského těla, byť i zde je duše stále na pomyslném hodnotovém žebříčku výše, neboť pro ni je

<sup>456</sup> „...ille nobis temporale corporis habitaculum dedit, ut incolamus quamdiu idem voluerit.“ (Lactantius, *Epit.* 34 / PL, 6, 1047b.)

<sup>457</sup> „Est enim quasi vasculum, quo tamquam domicilio temporali spiritus hic coelestis utatur.“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 13 / PL, 6, 321b.)

<sup>458</sup> „Nam sicut in hanc vitam non nostra sponte venimus, ita rursus ex hoc domicilio corporis, quod tuendum nobis assignatum est, ejusdem jussu recedendum est...“ (Lactantius, *Div. inst.* III, 18 / PL, 6, 407a.)

<sup>459</sup> „...mens hominis cum fragili corpore illigata, et in tenebroso domicilio inclusa...“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 2 / PL, 6, 740b.)

<sup>460</sup> 2Cor 5, 1.

<sup>461</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 8 / PL, 6, 763a. Lactantius zde přebírá Platónův výklad o duši od Cicerona (Srov.: Cicero, *Tusculanae disputationes* I, 66.)

<sup>462</sup> „Anima in statu suo semper est, et ex quo tempore spirandi accipit facultatem, eadem usque ad ultimum durat, donec emissa corporis claustris, ad sedem suam revolet.“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 12 / PL, 6, 773b.)

<sup>463</sup> „Et ideo terrenum adhuc animal rerum coelestium perspectionem non capit, quia corpore quasi custodia septum tenetur...“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 9 / PL, 6, 306a.)

<sup>464</sup> „...mens terrenis visceribus inclusa, et tabe corporis impedita...“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 24 / PL, 6, 521a.)

tento oděv určen. Ve významu těla jako oděvu duše se u Lactantia objevuje substantivum *indumentum*<sup>465</sup> a sloveso *induere*<sup>466</sup>. Je možné, že v této metafoře byla Lactantiovi inspirací Bible, neboť tělo k oděvu nejvíce přirovnává ve IV. knize *Institucí*, která je Bibli nejvíce ovlivněna.<sup>467</sup>

Častěji než k oděvu přirovnává Lactantius tělo k nádobě, což bylo běžnou metaforou nejen v pohanském, ale i křesťanském prostředí. Frekvence tohoto výrazu u Lactantia je pochopitelná právě s ohledem na to, že se vždy snažil užívat výrazů vyskytujících se u klasických autorů, které by mohly být nositeli křesťanského významu. Pro tělo jako nádobu užívá termínů nádoby *vas*, *vasculum* či *receptaculum* byť u posledně uvedeného termínu jeho význam osciluje na pomezí chápání těla jako nádoby a příbytku, neboť výraz *receptaculum* je možné též překládat jako útulek či útočiště.<sup>468</sup>

Lactantiovo nazírání na tělo nejzřetelněji vysvítá z jeho spisu *De opificio Dei*, jenž můžeme označit (např. vedle Tertullianova *De anima*) za jeden z prvních latinských ryze antropologických textů. V tomto antropologickém díle nalzáme termín *corpus* 89krát a *caro* jen 6krát, přičemž pouze dvakrát je zde *caro* užito ve vlastním významu těla.<sup>469</sup> Obě místa nalzáme v 19. kapitole, která pojednává o duši a výraz *caro* zde figuruje jako její protipól.<sup>470</sup> Ve zbývajících případech *caro* poukazuje na maso či tkáň tvořící části těla.<sup>471</sup> Daleko četnější je i v tomto díle výskyt slova *corpus*, jenž ve většině případů autor užívá pro označení tělesné soustavy člověka a živočichů.

<sup>465</sup> „*Eo accedit, quod nemo esse sine delicto potest, quandiu indumento carnis oneratus est.*“ (Lactantius, *Div. inst.* VI, 13 / PL, 6, 685a.)

<sup>466</sup> „... *indutus sum enim carne fragili, et imbecila...*“ „*At ego carne indutus sum, cujus est peccare proprium.*“ (Lactantius, *Div. inst.* IV, 24 / PL, 6, 522a,c.)

<sup>467</sup> Příklad těla k oděvu duše se objevuje též ve známém Órigenově alegorickém výkladu Gn 3,21, v němž odění člověka do kožených suknic přirovnává k „odění“ duši do těl. (Órigenés, *Cels.* 4, 40.) Srov.: MACHULA, T. *Prvotní a dědičný hřích v tradici církve, v současné teologii a v nárysu základů pro budoucí adekvátní naukovou syntézu.* České Budějovice, 2008. Disertační práce na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, s. 42.

<sup>468</sup> *Sicut id, quod vase continetur, vasis pars non est, nec ea quae in domo sunt, partes domus esse dicuntur: ita nec anima pars est corporis, quia corpus vel vas animae est, vel receptaculum.*“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 12 / PL, 6, 775b.) „*Hoc enim quod oculis subjectum est, non homo, sed hominis receptaculum est.*“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 3 / PL, 6, 264b-265a.)

<sup>469</sup> PERRIN, M. *Homo Christianus*, s. 27.

<sup>470</sup> „*Errat enim quisquis hominem carne metitur.*“ „*Qui si delicatus magis ac tener in hac vita fuerit, quam ratio ejus exposcit, si virtute contempta, desiderii se carnis addixerit, cadet, et premetur in terram.*“ (Lactantius, *De opif.* 19 / PL, 7, 75a.)

<sup>471</sup> „...*crescentes ex vulneribus cannes...*“ (Lactantius, *De opif.* 8 / PL, 7, 38a.) „...*ne mollitudo carnis in tenendo cederet...*“ (*De opif.* 10 / PL, 7, 46a.) „*Conglobata in nates caro.*“ (*De opif.* 13 / PL, 7, 58b.)

Podstatným aspektem tohoto těla je rozumné uspořádání („*ratio corporis*“), ucelený funkční systém, jenž svou krásou a užitečností svědčí o velikosti prozřetelnosti tvůrce.<sup>472</sup> Lactantius velmi často hovoří o kráse (*pulchritudo*) těla. Vedlejším důvodem proč Bůh neobdařil člověka tělesnou zbrojí (ostrými zuby, drápy apod.) jako některé živočichy, je nejen to, že mu místo ní byla dána duše, ale rovněž to, že by tyto „ochranné prostředky“ byly na úkor krásy lidského těla.<sup>473</sup> Krásu lidského těla Lactantius často ztotožňuje s jeho rozumným uspořádáním a užitečností, jenž vidí nejen v jeho celku, ale i v jednotlivých údech.<sup>474</sup> Krásu a užitečnost hledá i v doslova nejzazších tělesných částech, jako jsou například hýždě či pohlavní orgány.<sup>475</sup> Samotné rozlišení člověka i ostatních živočichů na dvě pohlaví, která spojena vzájemnou sexuální náklonností plodí potomstvo, je rovněž podivuhodným a rozumným dílem Božím.<sup>476</sup> Není-li možné některé části těla označit jako krásné, jako např. vnitřní orgány zažívací soustavy, pak jim zcela jistě nechybí alespoň rozumnost a užitečnost.<sup>477</sup>

Lactantius však opakovaně zdůrazňuje, že lidské tělo je však i přes jeho krásu, rozumné a účelné uspořádání tělem smrtelným a pomíjivým („*corpus solubile atque mortale*“). Příčinou této časové omezenosti je právě jeho hmotná podstata vycházející z jeho spjatosti se zemí.<sup>478</sup> Všechny součásti a složky těla jsou hmotné, a tak v něm není

<sup>472</sup> „*Quae plane obscura non est; quia ex ipsis membrorum officiis, et usibus partium singularum, quanta vi providentiae quidque factum sit, intelligere nobis licet.*“ (Lactantius, *De opif.* 1 / PL, 7, 13b-14a.)

<sup>473</sup> „*Hominem ... non forinsecus, ut caetera, sed interius armavit; nec munimentum ejus in corpore, sed in animo posuit: quoniam supervacuum fuit, cum illi, quod erat maximum, tribuisset, corporalibus eum tegere munimentis; cum praesertim pulchritudinem humani corporis impedirent.*“ (Lactantius, *De opif.* 2 / PL, 7, 15b-16a.)

<sup>474</sup> „*Nunc rationem totius hominis ostendam, singulorumque membrorum, quae in corpore aperta, aut operta sunt, utilitates et habitus explicabo.*“ (Lactantius, *De opif.* 8 / PL, 7, 33b-34a.)

<sup>475</sup> „*Poteram nunc ego ipsorum quoque genitalium membrorum mirificam rationem tibi exponere... „Quid reliquae corporis partes, num carent ratione, ac pulchitudine? Conglobata in nates caro, quam sedendi officio apta!“* (Lactantius, *De opif.* 13 / PL, 7, 58a-b.)

<sup>476</sup> „*Istud vero ipsum quam mirabile institutum Dei, quod ad conservationem generum singulorum, duos sexus maris ac foeminae machinatus est; quibus inter se per voluptatis illecebras copulatis, successiva soboles pareretur...*“ (Lactantius, *De opif.* 12 / PL, 7, 57b.)

<sup>477</sup> „*...de internis quoque visceribus dicere incipiam: quibus non pulchritudo, quia sunt abdita, sed utilitas incredibilis attributa est...*“ (Lactantius, *De opif.* 12 / PL, 7, 48a.)

<sup>478</sup> „*...quoniam in terra nihil est, quod non sit infirmum. Cum ergo homo sic formandus esset a Deo, ut mortalis esset aliquando, res ipsa exigebat, ut terreno et fragili corpore fingeretur. Necessae est igitur, ut mortem recipiat quandolibet, quoniam corporalis est; corpus enim quodlibet solubile atque mortale est.*“ (Lactantius, *De opif.* 4 / PL, 7, 21b.)

nic, co by nepodléhalo zkáze.<sup>479</sup> To je také příčinou toho, že je člověk díky své tělesnosti náchylný k různým nemocem.<sup>480</sup>

Smrtelnost a křehkost těla však neubírá člověku na důstojnosti. Ačkoli lidské tělo neoplývá přílišnou tělesnou silou („*robur ac firmitas corporis*“), přijalo od Boha rozum („*ratio*“), jenž Lactantius označuje jako „to důležitější“.<sup>481</sup> Proto Bůh neopatřil člověka tělesnou „zbrojí“ (drápy, zuby, rohy), jako ostatní zvířata, protože jeho „zbrojí“ jsou duševní schopnosti.<sup>482</sup> Od zvířat se člověk též odlišuje vzpřímenou postavou, která poukazuje na to, že člověk je stvořen pro nesmrtelnost. Jeho zrak tedy není skloněn k zemi, ale vyhlíží vzhůru k nebi, ke svému Pánu a Stvořiteli.<sup>483</sup>

#### 4.6.3 Duše jako „*homo verus*“

Jakkoli Lactantius přiznává lidskému tělu jeho účelnost, ba i krásu, netkví pravá podstata člověka v jeho těle, nýbrž v duši, jíž se člověk liší od zvířat a je převyšuje. Duše je pravým člověkem („*homo verus*“), pro níž je tělo pouhou viditelnou nádobou.<sup>484</sup> Vlastní pojednání o duši nacházíme v 16. – 19. kapitole *De opificio Dei*. Ve srovnání s pojednáním o lidském těle je látka o duši nejen významně kratší, ale i citelně méně propracovaná, což se odráží mimo jiné ve značné terminologické nejasnosti. Jak jsme již výše naznačili, v opozici vůči tělu (*corpus*) nestojí jen duše (*anima*) a duch (*animus*), ale též mysl (*mens*). Ačkoli se autor snaží tyto pojmy od sebe odlišovat, dochází mezi nimi k častým významovým fúzím. Tělu vládne jednak *anima*, jednak *animus* či *mens*. Nejzřetelněji se o rozdílu mezi *animus* a *anima* autor vyjadřuje v 18. kapitole *De opificio Dei*, ačkoli ani zde není Lactantiův výklad zcela jednoznačný.

<sup>479</sup> „*Cum enim constet ex ossibus, et nervis, et visceribus, et sanguine, quid horum potest esse tam firmum, ut fragilitatem repellat ac mortem?*“ (Lactantius, *De opif.* 4 / PL, 7, 21a.)

<sup>480</sup> „*Ita consequens erit, ut morbis quoque subjectus sit; neque enim patitur natura, ut abesse possit infirmitas ab eo corpore, quod aliquando solvendum est.*“ (Lactantius, *De opif.* 4 / PL, 7, 21b.)

<sup>481</sup> „*Denique cum et corporis non magni homo, et exiguarum virium, et valetudinis sit infirmae, tamen quoniam id, quod est majus accepit, et instructor est caeteris animalibus, et ornator.*“ (Lactantius, *De opif.* 3 / PL, 7, 19b.)

<sup>482</sup> „*Hominem vero, quem aeternum animal atque immortale fingebat, non forinsecus, ut caetera, sed interius armavit; nec munimentum ejus in corpore, sed in animo posuit...*“ (Lactantius, *De opif.* 2 / PL, 7, 15b-16a.)

<sup>483</sup> „*Cum igitur statuisset Deus ex omnibus animalibus solum hominem facere coelestem, caetera universa terrena, hunc ad coeli contemplationem rigidum erexit, bipedemque constituit, scilicet ut eodem spectaret, unde illi origo est; illa vero depressit ad terram, ut quia nulla his immortalitatis expectatio est.*“ (Lactantius, *De opif.* 8 / PL, 7, 34a.)

<sup>484</sup> „*Vas est quidem corpus quodammodo fictile, quo animus, id est homo ipse verus continetur...*“ (Lactantius, *De opif.* 1 / PL, 7, 12a.)

Protože zde rozvíjí myšlenku, že „*anima morte sopiatur, animus somno*“<sup>485</sup>, lze vyvodit, že pro Lactantia je *anima* Bohem stvořená nesmrtelná substance, výrazem *animus* pak označuje činnost této substance. V tomto významu má výraz *animus* blízko k *mens* a lidské duševní činnosti, včetně smyslů (*sensus*).<sup>486</sup> To naznačuje i úvodní Lactantiova otázka „*idemne sit anima, et animus; an vero aliud sit illud, quo vivimus, aliud autem, quo sentimus et sapimus*“<sup>487</sup>, z níž vyplývá, že pojmem *anima* autor označuje životní sílu („*quo vivimus*“), kdežto *animus* je pro něj prostředkem vnímání a myšlení („*quo sentimus et sapimus*“).

Důvod Lactantiovy terminologické neukotvenosti lze spatřovat především v tom, že smyslem jeho textu není pojednat o rozdílnosti ducha a duše a jejich vzájemném vztahu, ale poukázat na to, že člověk se svou tělesnou i duševní stránkou odráží velikost Boží, přičemž duše vše tělesné daleko převyšuje.

V učení o duši se Lactantius nevyvaroval materialistických představ. Odmítá sice některé filosofické názory ztotožňující duši s krví, ohněm, nebo vzduchem, přesto však vidí mezi nimi a duší jistou spojitost. Třebaže tyto elementy nejsou přímou podstatou duše, nějakým způsobem k ní přesto náleží – krev jako její výživa, oheň jako životní teplo a dech jako to, co udržuje život.<sup>488</sup>

Ačkoli Lactantius lidskou duši v těle s jistotou nelokalizuje, sama otázka po jejím umístění prozrazuje materialistický nádech Lactantiových názorů. Autor se snaží sloučit tehdejší obvyklé názory, že duše sídlí v hlavě nebo v hrudi, případně že je podle učení Xenokrata volně rozptýlena po celém těle.<sup>489</sup>

Mysl (*mens*) sídlí podle Lactantia patně v mozku, aby z nejvyššího místa těla panovala celému tělu, jako Bůh vládne z nebe světu, ale při každém duševním pohroužení sestupuje do hrudi, aby z jejích hlubin vynášela skryté věci.<sup>490</sup> Duše

<sup>485</sup> Lactantius, *De opif.* 18 / PL, 7, 71a.

<sup>486</sup> Na provázanost termínu *animus* s *mens* a *sensus* poukazuje např. tvrzením: „...*sensus ille vivus atque coelestis, qui mens, vel animus nuncupatur.*“ (Lactantius, *De opif.* 16 / PL, 7, 65b.)

<sup>487</sup> Lactantius, *De opif.* 18 / PL, 7, 70a.

<sup>488</sup> KARPP, H. *Probleme altchristlicher Anthropologie*, s. 133.

<sup>489</sup> Tamtéž, s. 132.

<sup>490</sup> „*Ejus prope divina mens, quia non tantum animantium, quae sunt in terra, sed etiam sui corporis est sortita dominatum, in summo capite collocata, tanquam in arce sublimis speculatur omnia, et contuetur.*“ (Lactantius, *De opif.* 8 / PL, 7, 34a.) „*Videtur enim mens, quae dominatum corporis tenet, in summo capite constituta, tamquam in coelo Deus: sed cum in aliqua sit cogitatione, commeare ad pectus, et quasi ad secretum aliquod penetrare secedere, ut consilium, tamquam ex thesauro recondito, eliciat ac proferat*“ (Lactantius, *De opif.* 16 / PL, 7, 65a-b.)

(*anima*), která sídlí v těle, bez ohledu na její umístění, musí být podle Lactantiova chápání rovněž něčím vyživována. Výživou duše je dech (*spiritus*), a jako se potrava těla shromažďuje v žaludku, tak potrava duše v plicích.<sup>491</sup> Avšak nejen plíce, které zajišťují duši „obživu“, ale i tělo ve svém celku má jediné opodstatnění, totiž být schránkou, která pojme duši.<sup>492</sup> Jak poznamenává Heinrich Karpp, ačkoli se Lactantius snaží zajistit duši její zvláštní existenci a neumísťovat ji přitom do určité části těla, opakovaně upadá díky své nesystematičnosti do materialistických představ, když v *Divinae institutiones* praví např. „*materia corporis in humore est, animae in calore*“ nebo „*anima ignis est*“.<sup>493</sup>

V 19. kapitole *De opificio Dei* si Lactantius klade otázku po původu duše (*anima*), totiž zda-li na nově počatého člověka přechází od matky, od otce, nebo od obou. Velmi rozhodně zastává tvrzení, že ani jedna z uvedených možností není pravdivá, protože každá duše pochází přímo a bezprostředně od Boha. Traducianistické<sup>494</sup> chápání vzniku duše odmítá ze tří důvodů: 1) Jemnohmotnost duše neumožňuje žádné její další dělení, 2) nelze vypožorovat předávání duše při plození, 3) inteligence rodičů a dětí bývá rozdílná, z čehož plyne, že rozumové schopnosti jsou dány bezprostředně Bohem a nepocházejí od rodičů.<sup>495</sup> Otázku, v jakém okamžiku je lidská duše stvořena, zda při početí, či v průběhu nitroděložního vývoje, Lactantius neřeší. Konstatuje pouze, že čtyřicátý den od početí je vývoj plodu ukončen.<sup>496</sup> O tom, že by v této době došlo zároveň k vdechnutí duše, Lactantius mlčí. Není rovněž jisté, zda Lactantius uvažuje přísně kreacionisticky, tedy věří přímo ve stvoření duše Bohem, nebo spíše emanatianisticky, tedy věří v její vyvěrání (emanaci) z Božího Ducha (*spiritus*). Pro obě pojetí bychom našli v jeho dílech oporu.<sup>497</sup>

<sup>491</sup> „*Sed cum homo constet ex corpore atque anima, illud quod supra dixi receptaculum, soli corpori praestat alimentum: animae vero aliam sedem dedit. Fecit enim genus quoddam viscerum molle atque rarum, quod pulmonem vocamus...*“ (Lactantius, *De opif.* 11 / PL, 7, 48a-b.)

<sup>492</sup> „*Id tamen certum et indubitatum esse debet, tot res, tot viscerum genera, unum et idem habere officium, ut animam contineant in corpore.*“ (Lactantius, *De opif.* 14 / PL, 7, 62a.)

<sup>493</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 9 / PL, 6, 310a; *Div. inst.* II, 12 / PL, 6, 322a. Srov.: KARPP, H. *Probleme altchristlicher Anthropologie*, s. 133.

<sup>494</sup> Traducianismus - směr v teologickém učení o duši, podle něhož (na rozdíl od kreacionismu) vytvořil duši Bůh při stvoření prvního člověka a tato duše dále přechází z rodičů na děti při početí. Mezi významným přívrženci traducianismu náleží např. Tertullianus.

<sup>495</sup> Lactantius, *De opif.* 19 / PL, 7, 73a-74a.

<sup>496</sup> Lactantius, *De opif.* 12 / PL, 7, 55a.

<sup>497</sup> „*Ficto enim corpore, spiravit ei animam de vitali fonte spiritus sui.*“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 13 / PL, 6, 319b.) Oproti tomu stojí: „*Cum posset semper spiritibus suis immortalibus innumerabiles animas*

Lactantius přejímá platónské pochopení duše (*anima*) jako věčné nesmrtelné substance, jenž je neviditelná a sama se pohybuje.<sup>498</sup> Na rozdíl od duše zvířat, která je složena ze vzduchu a spolu s tělem umírá<sup>499</sup>, se lidská duše ve smrti odděluje od těla a žije dále. V pojetí nesmrtelnosti duše však není Lactantius jednoznačný. Jak popisuje v závěrečné knize *Institucí*, všechny duše jsou po smrti shromážděny na jednom místě (doslova „*in custodia*“) až do soudného dne, kdy se jim dostane věčné odměny či věčného trestu.<sup>500</sup> Samotnou tuto existenci duše po smrti však autor ještě nepovažuje v pravém slova smyslu za nesmrtelnost. Tou je až odměna spravedlivých po posledním soudu. Proto Lactantius hovoří o dvojí smrti, jež definuje následujícími slovy: „*Primum sic definimus: Mors est naturae animantium dissolutio; vel ita: Mors est corporis animaeque seductio. Secundam vero sic: Mors est aeterni doloris perpessio; vel ita: Mors est animarum pro meritis ad aeterna supplicia damnatio.*“<sup>501</sup> Nesmrtelnost tedy není v tomto ohledu jakousi přirozenou vlastností duše, nýbrž Boží odplatou za ctnostný život.

Jako v celém svém díle, tak i v kontextu učení o duši je Lactantius moralistou. Bůh dává člověku nesmrtelnou duši, aby mu mohl na základě jeho života udělit věčnou odměnu, nebo věčný trest. Proto Lactantius odmítá jakoukoli představu o preexistenci duší a jejich stěhování, kteréžto učení považuje přímo za bláznivé.<sup>502</sup> Celé Lactantiovo myšlení je jednoznačně zaměřeno na završení lidského života v odměně či trestu, jenž je poslední tečkou za životním příběhem jedince, a v tomto pojetí nemá učení o stěhování duší žádné místo. Ani víru v preexistenci duší bez nutnosti jejich reinkarnací, jak učil např. Órigenés, Lactantius nepřijímá, neboť se neslučuje s neustálou tvůrčí aktivitou Boží: „*...necesse non fuit veteres animas in nova corpora inducere, cum idem artifex, qui primas aliquando fecerat, potuerit semper novas facere.*“<sup>503</sup>

---

*procreare... „...quemadmodum infinitam multitudinem crearet animarum...“ (Lactantius, Div. inst. VII, 5 / PL, 6, 750b.)*

<sup>498</sup> „*Nec ideo tamen immortalem esse animam non intelligimus; quoniam quidquid viget, moveturque per se semper, nec videri, aut tangi potest, aeternum sit necesse est.*“ (Lactantius, *De opif.* 17 / PL, 7, 68a.)

<sup>499</sup> „*Haec mutas pecudes non attingit, quarum animae non ex Deo constantes, sed ex communi aere, morte solvuntur.*“ (Lactantius, *Div. inst.* II, 13 / PL, 6, 321a.)

<sup>500</sup> Lactantius, *Div. inst.* VII, 26 / PL, 6, 803a. Srov. kapitola 4.5.

<sup>501</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 13 / PL, 6, 321a.

<sup>502</sup> „*Quae sententia deliri hominis, quoniam ridicula est, et mimo dignior quam schola fuit...*“ (Lactantius, *Div. inst.* VII, 12 / PL, 6, 777a.)

<sup>503</sup> Lactantius, *Div. inst.* III, 19 / PL, 6, 413a.



#### 4.6.4 Vztah těla a duše k lidské hříšnosti

Ačkoli v Lactantiově antropologii nacházíme jasné rozlišení tělesné a dušení stránky lidské bytosti, není jeho myšlení ryze dualistické v tom smyslu, že by všemu tělesnému připisoval zápornou hodnotu a všemu duševnímu hodnotu kladnou. Lactantius sice vnímá tělo, kvůli své spjatosti se zemí jako slabé, smrtelné a hříšné, nicméně Bohem stvořené jako krásné a účelně uspořádané. Naproti tomu duše, třebaže je „nalita“ do křehké nádoby těla a je vystavována jeho svodům, neztrácí svobodnou vůli tělu nepodlehnout. Její spjatost s tělem jí neubírá na její odpovědnosti za lidské skutky: „*Mens est enim profecto quae peccat ... in hac crimen est, in hac omne delictum.*“<sup>504</sup> Z toho pro Lactantia vyplývá, jak poznamenává Karpp, že člověk není ani jako duševně-duchovní bytost zcela dobrý, tak ani jako bytost tělesná není zcela špatný.<sup>505</sup>

Jak jsme již zmínili v kapitole 4.2 o stvoření, nezná Lactantius pojem dědičného hříchu a z něj plynoucí porušenosti lidské přirozenosti. Podobně, jako je pro každého lidského jedince Bohem stvořena duše, jež představuje sílu dobra, vytváří ďábel stále nové a nové zlo, jemuž člověk díky své tělesné slabosti podléhá.<sup>506</sup> Proto Lactantius hovoří o „*naturae depravatio*“<sup>507</sup> v důsledku tělesně-duševní podstaty člověka. V tomto *depravatio* však nelze spatřovat jakýsi počátek nauky o porušení lidské přirozenosti v důsledku prvotního hříchu, spíše naopak, hřích je logickým důsledkem antagonismu mezi duší a tělem, ovšem antagonismu Bohem chtěného a zamýšleného. Nikoli tedy tak, jak smýšlel Órigenés, že spojení duše s tělem je zaviněno jejím hříchem.<sup>508</sup>

Odmítnutí traducianismu a příklon ke kreacionismu vede Lactantia k pojetí, že každá lidská duše pocházející bezprostředně od Boha je stvořena jako dobrá. Původní čistota nebyla výsadou pouze prvních lidí, ale náleží každé lidské bytosti před uskutečněním prvního hříchu.<sup>509</sup>

K tomu, aby byl člověk schopen správně volit mezi dobrem a zlem, obdařil jej Bůh darem rozumu. Smyslem pozemského života pak je, aby člověk Boha ctil jako Otce

<sup>504</sup> Lactantius, *Div. inst.* VI, 23 / PL, 6, 720b-721a.

<sup>505</sup> KARPP, H. *Probleme altchristlicher Anthropologie*, s. 138.

<sup>506</sup> „*Adeo subjecta est peccato fragilitas carnis, qua induti sumus...*“ (Lactantius, *De ira.* 20 / PL, 7, 138a.

<sup>507</sup> Lactantius, *De ira.* 15 / PL, 7, 123b.)

<sup>508</sup> Origenés, *Cels.* 4, 40.

<sup>509</sup> KARPP, H. *Probleme altchristlicher Anthropologie*, s. 146.

a obával se jej jako Pána, aby tak skrze pravou zbožnost dosáhl odměny nesmrtelnosti.<sup>510</sup> Toto vědomí nadpozemského původu a transcendentního směřování označuje Lactantius jako „*verum divinumque mysterium*“<sup>511</sup>, nebo též na jiných místech jako „*sacramentum hominis*“<sup>512</sup>.

#### 4.6.5 Shrnutí antropologie

V Lactantiově náhledu na člověka se kombinují vlivy antické filosofie s biblickými motivy. Zásadní vliv biblického chápání se projevuje zejména ve volbě terminologie označující tělo. Zatímco v klasické latinské literatuře se v souvislosti s lidským tělem téměř výhradně setkáváme s výrazem *corpus*, proniká do Lactantiovy tvorby i pojem *caro*. Oba tyto termíny jsou překladem řeckých slov *sóma* a *sarx*, jak je užívá Septuaginta i Nový zákon. Zatímco se však v biblických textech setkáváme převážně s pojmem *sarx* (*caro*), u Lactantia je tento poměr přesně opačný, v čemž se jasně projevuje vliv platónské filosofie. Výjimku tvoří pouze IV. kniha Lactantiova *Divinae institutiones*, kde výraz *caro* převažuje nad *corpus*. To je dáno právě bezprostředním biblickým vlivem na vznik této knihy.

Jinak se Lactantiovo chápání lidského těla plně pohybuje v intencích stoické a platónské filosofie a vykazuje zejména Ciceronův a Senekův vliv. Pro Lactantia je samozřejmostí rozlišovat člověka v řeckém slova smyslu na tělo a duši, lhostejno přitom, jaké terminologie volí. Tělo je pouze schránkou, nádobou či oděvem onoho pravého člověka („*homo verus*“), který v něm přebývá, tedy duše. Tělem však nepohrdá, naopak, zvláště ve spisu *De opificio Dei*, nešetří chválou jeho krásy a dokonalosti, která vypovídá o Boží prozřetelnosti. V Lactantiově díle nenajdeme termíny, které lidským tělem pohrdají a které je jinak možné najít v dílech autorů, z nichž Lactantius obvykle čerpá. Dokonce i platónské chápání těla jako vězení duše se u Lactantia vyskytuje minimálně. Naopak metafora těla jako domu či jako oděvu je Lactantiovi blízká a kromě antických zdrojů má i jasné biblické konotace. Právě takovýchto příměrů užívá Lactantius nejraději, kdy biblické pojetí má oporu u klasiků.

<sup>510</sup> „*Ille enim summus et conditor rerum Deus est, qui hominem velut simulacrum suum fecit. Idcirco utique soli ex omnibus animalibus rationem dedit, ut honorem sibi tanquam patri, et tanquam domino referret, et hac pietate atque obsequio immortalitatis praemium mereretur.*“ (Lactantius, *Epit.* 41 / PL, 6, 1048b.)

<sup>511</sup> Lactantius, *Epit.* 41 / PL, 6, 1048b.

<sup>512</sup> Lactantius, *Div. inst.* II, 19 / PL, 6, 344a; V, 18 / PL, 6, 606a; VII, 3 / PL, 6, 744a.

Na jedné straně tak cenzuruje biblický slovník některých apologetů, který by zněl uchu pohanského čtenáře nesrozumitelně, na straně vybírá u klasiků tu terminologii, která by nebyla v přímém protikladu ke křesťanskému chápání. Setkáváme se u něj tedy s oboustrannou apologetickou cenzurou.

Přes veškeré ocenění, které se lidskému tělu v Lactantiově díle dostává, je skutečností pomíjivou a smrtelnou a pro jeho spjatost se zemí též hříšnou. Pravá podstata člověka, ba dokonce „pravý člověk“ („*homo verus*“) se projevuje v jeho duchovní složce. Ve srovnání s pojednáním o těle je však Lactantiovo pojednání o duši paradoxně daleko méně propracované a provázené četnými, zejména terminologickými, nejasnostmi. Pro duchovní stránku člověka autor volí celou řadu termínů, nejčastěji *anima*, *animus*, ale též *mens* a *spiritus*, přičemž vztahy mezi těmito pojmy nejsou zcela jednoznačné. Obecně lze však konstatovat, že pojmem *anima* označuje Lactantius duchovní podstatu lidského bytí, lidskou duši, zatímco termíny *animus* či *mens* spíše duševní činnost. Problematické zůstává postavení pojmu *spiritus*, jímž někdy označuje lidskou duši jako takovou, jinde dech, jímž je duše vyživována, jinde tímto pojmem odkazuje na přítomnost Božího ducha v člověku.

Lactantiovo učení o duši je v některých ohledech pod vlivem materialistických představ, což se projevuje především ve snaze po její lokalizaci, či v jejím pojetí jako čehosi jemnohmotného, co není možno přenášet z rodičů na děti (traducianismus). Lactantius zastává kreacionistický typ starokřesťanské antropologie. Hájí stanovisko, že lidská duše je bezprostředně stvořena Bohem. Některé formulace však mají poněkud emanacionistický nádech. Bez otázek nezůstává ani Lactantiovo pojetí nesmrtnosti duše. Střetává se u něj pojem nesmrtnosti jako její přirozené vlastnosti s pojetím nesmrtnosti jakožto odměny za ctnostný život. Vzhledem k moralistické tendenci celého díla druhé pojetí převažuje.

Přestože je Lactantius ve své antropologii zaměřen dualisticky, chápe celého člověka jako bytost stvořenou Bohem, jenž na svém těle i duši nese obraz a podobnoství Boží. Celostní vnímání člověka se projevuje především v tom, že ačkoli hřích ovládá člověka skrze tělo, přesto nese vinu celý člověk. Smyslem lidského života je vědomí jeho Božského původu a směřování k odměně nesmrtnosti. To je základním poselstvím Lactantiovy antropologie a vše ostatní je podřízeno tomuto cíli. Četné

nejasnosti a nedostatečná koherence Lactantiových názorů stojí ve stínu etického zaměření jeho apologie, které měl autor především na zřeteli.

## ZÁVĚR

Cílem této práce bylo poukázat na Lactantiovo místo mezi ostatními autory křesťanského starověku a pokusit se analyzovat a zhodnotit jeho názory na vybraná témata křesťanské teologie. Závěrem nezbyvá než se ohlédnout, podařilo-li se nám tento cíl naplnit a současně také shrnout nejdůležitější poznatky, k nimž jsme dospěli. Lactantiovy názory na konkrétní teologické otázky jsme se snažili průběžně sumarizovat v závěru každé podkapitoly. Proto se nyní pokusíme podstoupit několik kroků zpět a charakterizovat Lactantiovo teologické smýšlení v jeho celistvosti, aby nám snad v přespřílišném zaměření na detail neunikl celek.

Ačkoli je již překonáno tradiční pojetí patrologie jako disciplíny obhajující kontinuitu pravověří, nadále zůstávají někteří starokřesťanští autoři stranou obecného zájmu, snad z jisté setrvačnosti stále ještě zastíněni „velkými“ církevními otci. Snažili jsme se v této práci na příkladu Caecilia Firmiana Lactantia poukázat na to, že i „malí“ autoři poskytují cenné svědectví o době postupné formace křesťanské teologie a o myšlení společenské vrstvy, z níž pocházejí. Lactantiovi bývá často vytýkána „průměrnost“.<sup>1</sup> Odložme však stranou záporné konotace takového hodnocení a zkusme zpětně nahlédnout na Lactantia jako na typického reprezentanta vzdělaného „průměru“ a na jeho dílo jako na promítací plátno, na němž se zobrazuje myšlení tehdejší křesťanské „vyšší střední třídy“, k níž nejenže Lactantius patřil a která zároveň byla cílovou skupinou jeho apologií a předpokládanou čtenářskou obcí.

Lactantius byl, tak jako většina tehdejších křesťanů, konvertitou. V mládí dosáhl solidního klasického vzdělání, jež bylo nutnou propedeutikou jeho rétorické profese a tvořilo základní kulturní rámec, v němž se jeho myšlení pohybovalo. Ačkoli přesně nevíme, kdy došlo k jeho konverzi, patrně se řečnické a učitelské dráze věnoval už jako křesťan. Tedy samotná jeho životní situace jej postavila před nesnadný úkol skloubit ve svém myšlení tradici, v níž byl vychován a vzdělán, s vírou v Krista, v níž našel smysl svého života. Tato snaha se pochopitelně promítla i do jeho apologetického díla a tvoří fundament jeho teologických úvah.

---

<sup>1</sup> „To René Pichon, Lactantius is mediocre in the Latin sense of the word – and also a bit in the French sense; to Vincenzo Loi, Lactantius is neither a philosophical or theological genius nor linguistic genius.“ (McGINN, B. *Apocalyptic Spirituality: Treatises and Letters of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan spirituals, Savonarola*. Mahwah: Paulist Press, 1979, s. 17.)

Lactantius je jedním z prvních autorů latinského Západu, který se cíleně pokusil o asimilaci některých prvků pohanské kultury do křesťanského myšlení. V kontrastu k Tertullianovu přístupu, který odmítal vše pohanské, usiloval Lactantius o nalezení co největšího množství názorových paralel mezi pohanskými autoritami a křesťanstvím. Ačkoli tato snaha prolíná celým jeho dílem, je zvláště patrná v prvních třech knihách *Institucí*.

Logicky první, s čím se musel jako konvertita vypořádat a co bylo předpokladem dalších úvah o křesťanství, byl vztah k polyteismu a pohanskému kultu. Spolu s euhemeristicky pojatou kritikou mnohobožství a obhajobou víry v jediného Boha autor nejvíce odkrývá svůj vztah k pohanské kultuře, reprezentované zejména poezií a filosofií. Odmítnutí polyteismu pro Lactantia neznamena odmítnutí pohanské literární tradice. Připouští možnost, že verše básníků mohou obsahovat odlesk Boží pravdy, a že i v dílech pohanských filosofů je pravda částečně přítomná, ačkoli celá může být odhalena pouze na základě zjevení. Proto Lactantius může zůstat klasikem a nemusí se bát při obhajobě a výkladu křesťanské víry opírat o autoritu pohanských či domněle pohanských textů (Sibyly, Hermés Trismegistos), které mají pro jeho předpokládaného čtenáře větší argumentační váhu, než odvolávání se na biblické texty. Domníváme se však, že využití pohanských autorit v Lactantiově argumentaci není jen pragmatickým činem apologety, který se snaží nalákat svého čtenáře na „lep“, ale že u něj samotného požívají básníci a filosofové podobné vážnosti, jako starozákonní proroci a další biblické texty. Ve světle těchto předpokladů je třeba nazírat Lactantiovy teologické názory.

Jsou-li *Divinae institutiones* snahou o první latinskou systematiku, a je-li jejich smysl nejen apologetický, ale i katechetický, můžeme na jejich základě pozorovat, jaká teologická témata považuje autor za základ pro křesťanskou katechezi. Na prvním místě zde samozřejmě stojí obhajoba víry v jediného Boha. V této otázce se Lactantius může opírat o filosofické pojetí Prozřetelnosti, které podle něj hlásaly všechny významné filosofické školy. Souhlasným míněním starozákonních proroků, filosofů, básníků a věštců lze dokázat, že za touto Prozřetelností je jediný Bůh. Zároveň odmítá chápat Boha jako absolutní netečné a nehybné bytí, bez vztahu ke světu a k člověku. Proto zdůrazňuje křesťanské pojetí Boha jako Pána a Otce. Proti filosofickému pojetí Boha se vymezuje rovněž v otázce stvoření. Jednoznačně hájí biblickou nauku o *creatio ex*

*nihilo*, čímž ostře kontrastuje s antickou představou počátku světa jako uspořádání chaosu. Antickou filosofií, zejména platonismem, je ovšem ovlivněno jeho dualistické smýšlení, které se neobjevuje jen v jeho nauce o stvoření, ale prolíná i dalšími teologickými tématy. Lactantius sice nezastává radikální gnostický dualismus ve smyslu existence dvou odvěkých principů, jednoho dobrého a druhého zlého, nicméně vše ve světě je na Bohem chtěné polaritě těchto dvou principů založeno. Odpověď na otázku po původu dobra a zla ve světě je skryta v existenci dvou duchovních bytostí, v nichž je tento antagonismus personifikován – tedy Krista a ďábla. Lactantiovo dualistické myšlení má proto také citelný dopad do christologie a zejména pak do antropologie.

Tam, kde Lactantius interpretuje křesťanství jako svého druhu monoteistickou filosofickou nauku se silným morálním akcentem a k jeho obhajobě využívá všech svých rétorických schopností, literárního nadání a klasického vzdělání, lze jeho apologii sotva co vytknout. Pokud však opouští tuto pevnou půdu a bezhlavě se vrhá do rozboru hlubších teologických otázek, odhaluje své slabiny a nedostatek jistoty zakrývá množstvím slov. Zde se ovšem ukazuje jako myšlenkově nekonzistentní autor, který si dostatečně neuvědomuje důsledky svých tvrzení, v nejednom případě stojících proti sobě a umožňujících několikerou interpretaci. Zřetelně se to projevuje zejména v jeho christologii a eschatologii, které jsou spolu s dualismem nejčastějším předmětem kritických poznámek při hodnocení Lactantiových názorů. V Lactantiově teologii se zřetelně objevují prvky nauky, jež byla později církví přijata za ortodoxní. Jsou ovšem protkané množstvím dogmaticky „problematických“ tvrzení zjevně vyplývajících z již zmíněné Lactantiovy terminologické nedůslednosti a nejednoznačnosti.

Lactantiovy teologické názory nám dávají nahlédnout, jak se v myslích konvertitů z pohanství mísily křesťanské postoje a názory s myšlenkovým světem pozdní antiky. Nejmarkantněji se to projevuje na pozadí Lactantiovy eschatologie, kde jsme viděli, jak se výroky a obrazy převzaté z Písma kombinovaly s lidovými a mytologickými představami. I v jiných teologických traktátech bylo zjevné, že vliv pohanské kultury a filosofie na Lactantiovo myšlení byl velký a neopominutelný. A jistě ne jen na myšlení Lactantiovo. Každý člověk je ve vzájemné interakci se svým socio-kulturním prostředím. Můžeme si být jisti tím, že podobné názory sdílelo s naším autorem i množství jeho současníků. Lze už jen spekulovat o tom, jaký zmatek působilo

prolínání pohanství a křesťanství v myslích prostých a nevzdělaných lidí, kteří tvořili nemalou část církevních obcí, když vidíme, jak ovlivnilo křesťanského intelektuála.

Ačkoli Lactantius zcela jistě bezprostředně nezasáhl do vývoje teologického myšlení a těžko jím můžeme dokazovat starobylost toho kterého dogmatu, bylo by velmi laciné jej považovat za méněcenného autora, jehož teologické „omyly“ budeme shovívavě omlouvat tím, že nebyl teologicky vzdělán a pravdy víry nebyly v té době ještě jasně formulovány. Přinejmenším je však možné považovat Lactantiovy teologické názory za svědky procesu, ke kterému sám jejich autor nemalou měrou přispěl: procesu odvážného odívání křesťanského myšlení do tógy antické kultury, které na Západě doznala svého vrcholu u Augustina.

V úvodu jsme zmínili stať J. Kellyho *Proč studovat dějiny rané církve*, v níž se zabývá relevancí této disciplíny. Píše, že mnozí historikové se slovu „relevantní“ z dobrých důvodů vyhýbají, ve snaze odmítnout křečovitě snahy hledat za každou cenu souvislost mezi nějakou minulou událostí a dneškem ve stylu „Církevní otcové a ztenčování ozónové vrstvy.“ Přesto však je třeba uvažovat o dějinách jako o dějinách, nikoli jako o staromilectví. Narozdíl od staromilectví, které se obrací k minulosti pro ni samotnou, jsou dějiny „relevantní v nejlepší smyslu slova, tzn. že nám umožňují chápat současný svět.“<sup>2</sup> Jaké poselství tedy zanechal Lactantius nám, křesťanům postmoderního „věku úzkosti“? Tomáš Halík ve své knize *Co je bez chvění není pevné* působivě interpretuje evangelní příběh o proměnění Páně na hoře Tábor, jako obraz dialogu duchovních světů a kultur napříč dějinami. Píše, že již řečtí Otcové církve pochopili a přijali Platóna a další antické filosofy jako partnery „rozmluvy s Ježíšem“. Názorně na to ukazuje výzdoba některých pravoslavných chrámů. Zatímco jejich interiér zdobí ikony Krista a svatých, jsou na vnějších chrámových zdech vyobrazení „spravedliví před Kristem“. Ve společnosti starozákonních proroků vidíme též řecké myslitele např. Solón, Sókrata, Platón, Thúkýdida a další, kteří „připravovali cestu Pánu“.<sup>3</sup> Celá patristická literatura je proto „protkána odkazy na antickou kulturu, mytologii, básnictví a filosofii... Kdyby v prvních staletích u křesťanů převládl strach ze vstřícného otevření se kultuře a duchovnosti jejich doby, křesťanství by patrně zůstalo bezvýznamnou sektou na okraji židovství a nikdy by se nestalo duchovním a morálním

<sup>2</sup> KELLY, J. Proč studovat dějiny rané církve? In HAZLETT, I. (ed.). *Rané křesťanství: Počátky a vývoj církve do roku 600*. Brno: CDK, 2009, s. 15.

<sup>3</sup> Mt 3, 3; Mk 1, 3; Lk 3, 4.



proudem, který proměnil kulturní tvář Evropy a obrovské části této planety víc a trvaleji než jakékoliv jiné učení.“<sup>4</sup> Raně křesťanští otcové a s nimi i Lactantius se snažili vyjádřit křesťanskou víru ve vztahu k řeckému dědictví, tedy vyjádřit ji v řeckých pojmech a zároveň ji nezkreslit. To se jim do značné míry povedlo. Tvrzení, že výsledek nebyl dokonalý nijak nesnižuje jejich obrovské zásluhy a pouze potvrzuje fakt, že otcové rané církve byli lidmi.<sup>5</sup>

I Lactantius pro nás může být inspirací, že nutným předpokladem každé apologie křesťanství je otevřenost k dialogu se světem v němž žijeme. I současní křesťané, nechtějí-li zůstat bezvýznamnou sektou na okraji dnešního tržiště duchovních idejí, se musí zbavit strachu z této otevřenosti. To pochopitelně neznamená uvaření nepoživatelného postmoderního guláše, v němž se smíchá vše, co přijde pod ruku. Na Lactantiově příkladu jsme viděli, jak týž autor, který se na jedné straně ostře vymezuje vůči pohanské mytologii a jejímu kultu, vede na straně druhé odvážný dialog s pohanskou kulturou reprezentovanou filosofií a literaturou, aniž by však nekriticky přejímal vše, co tato kultura vytvořila. Takový přístup však vedle otevřenosti předpokládá i kvalitní intelektuální formaci vedoucí k hlubokému porozumění světu s nímž dialog vedeme. Toto v nejlepším slova smyslu katolické pojetí nalézá svůj odraz ve vztahu církve k ostatním náboženstvím, jak jej popsal 2. vatikánský koncil v deklaraci *Nostra aetate*: „Katolická církev neodmítá nic, co je v těchto náboženstvích pravdivé a svaté... Ačkoli se v mnohém rozcházejí s tím, co ona věří a k věření předkládá, přece jsou nezdárka odrazem Pravdy, která osvěcuje všechny lidi... Proto církev nabádá své věřící, aby s rozvážností a láskou, prostřednictvím dialogu a spolupráce se stoupenci jiných náboženství uznávali, chránili a podporovali duchovní a mravní dobro i společensko-kulturní hodnoty, které u nich jsou, a přitom aby svědčili o křesťanské víře a životě.“<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> HALÍK, T. *Co je bez chvění není pevné. Labyrintem světa s vírou a pochybností*. Praha: Lidové noviny 2002, s. 75-76.

<sup>5</sup> LANE, T. A *Concise History of Christian Thought*. Grand Rapids, Baker Academic, 2006, s. 7-8.

<sup>6</sup> *Nostra aetate* 2.

## SUMMARY

The goal of the dissertation *Beginnings of Theology and Theological Anthropology in the Works of Caecilius Firmianus Lactantius* is, firstly, to specify this early Christian writer's location among other authors of Christian antiquity and, secondly, to attempt an analysis and an assessment of Lactantius's views pertaining to selected theological topics. The traditional conception of patrology in terms of a division of early Christian authors onto so-called Church Fathers (orthodox) and so-called Christian writers (heretics and schismatics) is currently deemed as outdated since their written works contain theologically disputable claims. In spite of this, some old Christian authors remain in the shade of the great Church Fathers and thus beyond the scope of a more general interest. This is Caecilius Firmianus Lactantius's case as well. Lactantius was an author of the break of the 3<sup>rd</sup> and 4<sup>th</sup> centuries, whose work mirrors its times when persecuted Christianity became a religious belief respected by the state and when beginnings of Christian theology could be detected.

Lactantius's treatise *Divinae institutiones* represents the very first attempt of Latin patristic literature to introduce Christianity as a compact system which is not an antithesis of ancient philosophy but, on the contrary, its completion. The treatise can be characterized as a representative of first Latin catechism. Not only does it deal with critique of polytheism, idolatry and the interpretation of natural monotheism, the work also examines systematic Christology in which Christ is viewed as the incarnation of Logos.

In his work Lactantius broadly celebrates classical poetry which he perceives as an evidence of veracity of the Christian belief. In Lactantius's view, Pagan poets – especially Vergil – stand in a comparable position to biblical prophets. An example of such a positive reception of ancient culture among earlier Latin ecclesiastical writers can only be found in Minucius Felix. Although Lactantius is not considered one of the personae who shaped Christian theology and his work cannot be quoted as a source of the history of the doctrine, he notably contributed to rapprochement of ancient culture and Christian belief whereupon the origins of theology are founded.

*Divinae institutiones* shows what theological topics the author considers to be the fundamentals of Christian teaching. The defense of belief in a sole God takes the primary position which Lactantius supports by a philosophical conception of Providence. Based on assenting opinions of Old Testament prophets, philosophers, poets and visionaries, the author tries to prove that a sole God stands behind Providence. In contrast with the philosophical conception of God as an absolute, inert and stationary being, Lactantius puts an emphasis on a conception of God as a Lord and a Father. In terms of the question of creation, Lactantius supports the doctrine of *creatio ex nihilo*, which contrasts with an ancient idea of the world's beginning as a type of chaos-ordering. The influence of ancient philosophy, especially Platonism, can be, however, felt in Lactantius's dualistic thought that permeates also other theological issues and has considerable impact on his Christology and anthropology. Distinctly dualistic is the author's teaching on existence of two spiritual beings (Christ and Devil) which personify the antagonism of good and evil in the world.

Lactantius calls Jesus Christ the Son of God; however, the interpretation of the term remains unclear. It may seem that he regards Jesus to be a created being whose divinity is derived from the divinity of the Father. Although he claims the Father and the Son to be of identical essence, the expressions and examples used in the text insinuate rather conception of subordinationalism or modalism.

Lactantius makes no mention of the Holy Trinity and references to the Holy Spirit are only marginal. It is not therefore apparent whether the author understands the Holy Spirit as a member of the Trinity, or identifies him with Christ. Moreover, the issue of human and divine nature in Jesus is not clarified in a satisfactory manner. To Lactantius, Jesus is primarily a heavenly teacher indicating the journey to salvation. The author unambiguously prefers soteriological aspects of Christ's public activity to his messianic significance in terms of Christ's death and resurrection.

Lactantius's theological deficiency manifests itself predominantly in his eschatology with a clear chiliastic orientation. Despite the fact that the fundamental axis of ultimate events is adopted from John's Apocalypse, Lactantius's conception of eschatology is rather exquisitely staged, in which images taken up from the Holy Scripture are mixed with plebeian mythological fantasies.

Lactantius's depiction of ultimate things is not directed toward an explanation of Christian eschatology, but aims to instigate the reader's imagination and motivate him/her to accept faith in a sole God, which leads to eternal blessedness, whereas continual remaining in pagan belief steers one to eternal perdition.

Further, Lactantius's anthropology combines influences of ancient philosophy and biblical motives. In humans, he distinguishes between the body and mind – fully in correspondence with ancient philosophy. The body is a mere container, a receptacle or a garment of a real man, i.e. the soul. As to the origins of souls, Lactantius advocates the creationist conceptions and defends teachings about the soul's immortality. He views a full human as a being created by God that holds the divine parable in the body and the soul.

Generally, Lactantius proves to be an inconsistent author in terms of his reasoning. On the one hand, his treatises display elements of teaching that was later accepted as orthodox, on the other hand they are interwoven with myriads of dogmatically problematic contentions that clearly stem from the author's terminological negligence and ambiguity.

The influence of pagan culture and philosophy on Lactantius's thought is evident and undeniable. Therefore his theological views help one see how Christian attitudes were combined with convictions and ideas of late antiquity in the minds of those who converted from paganism.

## POUŽITÁ LITERATURA

### Edice a překlady Lactantiových děl:

MIGNE, J. P. (ed.) *Patrologiae latinae cursus completus*. Paris, 1855-1877.

*Patrologia Latina Database* Verze 3.3. [online]. Chadwyck – Healey, ©1993-2006. Dostupné z <<http://litterae.phil.muni.cz/>>.

LACTANCE. *Institutions divines I*. Sources Chrétiennes 326. Edice, překlad a komentář P. Monat. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.

LACTANCE. *Institutions divines II*. Sources Chrétiennes 337. Edice, překlad a komentář P. Monat. Paris: Les Éditions du Cerf, 1987.

LACTANCE. *Institutions divines IV*. Sources Chrétiennes 377. Edice, překlad a komentář P. Monat. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992.

LACTANCE. *Institutions divines V*. Sources Chrétiennes 204-205. Edice, překlad a komentář P. Monat. Paris: Les Éditions du Cerf, 1973.

LACTANCE. *L'ouvrage du dieu créateur*. Edice, překlad a komentář M. Perrin. Sources Chrétiennes 213-214. Paris: Les Éditions du Cerf, 1974.

LACTANTCE. *Épitomé des Institutions divines*. Edice, překlad a komentář M. Perrin. Sources Chrétiennes 335. Paris: Les Éditions du Cerf, 1987.

LACTANTIUS, *Divine Institutes*. Překlad, úvod, poznámky A. Bowen – P. Garnsey, Liverpool: Liverpool University Press, 2003.

*The Works of Lactantius I*, Překlad a komentář Flechter, W. Edinburgh: T. & T. Clark, 1871.

*Lucia Cecilia Lactantia Firmiana Spis k Donatovi, Vyznavači, jakými smrtmi za své vzali pronásledovníci církve*. Přeložil J. N. F. Desolda. *Blahověst*, 1872, roč. 22, č. 22, s. 339-344; š. 23, s. 357-361; č. 24, s. 372-376; č. 25, s. 387-393; č. 26, s. 404-406.

LACTANTIUS. *O hneve Božom. De ira Dei. Alebo o existenci dobra a zla vo svete*. Překlad, úvodní studie a komentář T. Bajus. Michlovce: Excel enterprise, 2005.

**Sekundární literatura:**

ALTANER, B. *Patrology*. Transl. by H. C. Graef. 2. vyd. New York : Herder & Herder, 1960. ISBN neuvedeno.

ARMSTRONG, A. H. (ed.) *Filosofie pozdní antiky: Od Staré Akademie po Jana Eriugenu*. Přel. M. Pokorný. Praha: OIKOYMENH, 2002. ISBN 80-7298-53-X.

BALABÁN, M. *Hebrejské člověkosloví*. Praha: Hermann & synové, 1996. ISBN neuvedeno.

BALABÁN, M. Tělo ve Starém zákoně. *Religio: revue pro religionistiku*, 1998, roč. 6, č. 2, s. 147-156.

BALÍK, V. *Řecko-římská božstva v díle Lactantiově*. Praha, 1970. Diplomová práce na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Vedoucí práce R. Hošek.

BAYLIS, H. J. *Minucius Felix and His Place Among Early Fathers of the Latin Church*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1928. ISBN neuvedeno.

BEINERT, W. (ed.) *Slovník katolické dogmatiky*. Přel. přeložili M. Altrichter a L. Hilech. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1994. ISBN neuvedeno.

BERKHOF, L. *Dějiny dogmatu*. Přel. R. Matulík. Praha: Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-077-2.

*Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Praha: Zvon, 1991. ISBN 80-7113-009-5.

*Bibliotheca Augustina* [online]. © 1996 [cit. 2010-01-25]. Dostupné z <<http://www2.hs-augsburg.de/~harsch/augustana.html>>.

BILCZEWSKI, J. *Archeologie křesťanská ve službách církevních dějin a věrouky*. Praha: Cyrilo-methodějská knihtiskárna a nakladatelství V. Kotrba, 1898. ISBN neuvedeno.

*Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* [online]. © 2008, poslední aktualizace 11. 12. 2009 [cit. 2010-01-27].

Dostupné z <<http://www.bautz.de/bbkl/l/Lactantius.shtml>>

BLÁHOVÁ, M. *Historická chronologie*. Praha: Libri, 2001. ISBN 80-7277-024-1.

BRYCE, J. *Bibliography of Lactantius* [online]. Northfield: Carleton College, 1999, poslední aktualizace 20. 8. 2007 [cit. 2010-03-10]. Dostupné z: <<http://apps.carleton.edu/curricular/clas/lactantiusbiblio/>>

BUCHHEIT, V. Vergil als Zeuge der natürlichen Gotteserkenntnis bei Minucius Felix und Lactanz. *Rheinisches Museum für Philologie*, 1996, č. 139, s. 254-259.

BUCHHEIT, V. Cicero inspiratus – Vergilius Propheta? Zur Wertung paganer Autoren bei Lactanz. *Hermes*, 1990, č. 118, s. 357-372.

BULTMANN, R. *Dějiny a eschatologie*. Přel. B. Horyna. Praha: OIKOYMENH, 1994. ISBN 80-85241-66-8.

CAMPENHAUSEN, H. *The Fathers of the Church*. Peabody: Hendrickson, 2000. ISBN 1-56563-095-5.

CANFORA, L. *Dějiny řecké literatury*. Přel. D. Bartoňková et al. Praha: KLP, 2001. ISBN 80-85917-69-6.

CASEY, S. Lactantius' Reaction to Pagan Philosophy. *Classica et Mediaevalia*, 1980, č. 32. s. 203-219.

CHADWICK, H. *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen*. Oxford: Clarendon Press, 1966. ISBN neuvedeno.

CHRISTENSEN, A. S. *Lactantius the Historian: An Analysis of the De Mortibus Persecutorum*. Kopenhagen: Museum Tusulanum Press, 1980. ISBN neuvedeno.

CONTE, G., B. *Dějiny římské literatury*. Přel. Přel. D. Bartoňková et al. Praha: KLP, 2003. ISBN 80-85917-87-4.

CROSS, F. F. (ed.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford, Oxford University Press, 1993. ISBN 0-19-211545-6.

CULDAUTOVÁ, F. *Nástin gnostické teologie*. Přel. J. Kranát. Praha: OIKOYMENE, 1999. ISBN 80-86005-87-9.

CURTIUS, E. R. *Evropská literatura a latinský středověk*. Přel. J. Pelán et al. Praha: Triáda, 1998. ISBN 80-86138-07-0.

CYTOWSKA, M. - SZELEST, H. *Literatura rzymska: Okres cesarstwa, autorzy chrześcianscy*. Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN, 1994. ISBN 83-01-11526-2.

ČEŠKA, J. *Zánik antického světa*. Praha: Vyšehrad, 2000. ISBN 80-7021-386-8.

DATTRINO, L. *Patrologie*. Přel. V. Polc. Praha: Katolická teologická fakulta UK, 1994

DAWSON, C. *Zrození Evropy. Úvod do dějin evropské jednoty*. Přel. M. Kratochvíl. Praha: Vyšehrad, 1994. ISBN 80-7021-114-8.

DENZINGER, H., SCHÖNMETZER, A. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Ed. 36. Freiburg im Breisgau: Herder, 1976. ISBN 84-254-086-2.

DIGESER, E. *The Making of Christian Empire: Lactantius and Rome*. Ithaca : Cornell University Press, 2000. ISBN 0-8014-3594-3.

DODDS, E. R. *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*. Přel. M. Pokorný. Praha: Rezek, 1997. ISBN 80-86027-08-2.

- Dokumenty 2. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-089-3.
- DOSKOČIL, O. „Křesťanský Seneca“ a „Křesťanský Cicero“ – dva pohledy do latinské apologetiky. *Auspicia*. 2004. roč. 1, č. 2. s. 30-34. ISSN 1214 – 4947.
- DOSKOČIL, O. M. Minucius Felix a jeho dialog Octavius jako „preapologie“ křesťanství. *Teologické studie*, 2003, č. 1, s. 31-41.
- DOSKOČIL, O. *Vliv raně křesťanské apologetiky Minucia Felixe na Lactantiovy teologické názory*. České Budějovice, 2003. Diplomová práce na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích. Vedoucí práce Z. Mareš, konzultant M. C. Putna.
- DOSKOČIL, O. *Filosofické a kulturní aspekty v díle Minucia Felixe*. České Budějovice, 2001. Diplomová práce na Pedagogické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích. Vedoucí práce H. Kurzová.
- DULLES, A. *A History of Apologetics*. San Francisco: Ignatius Press, 2005. ISBN 1-57910-224-7.
- DUNCAN, L. *Early African Apologists. A Note on Two African Apologists: Arnobius and Lactantius* [online]. Jackson, Mississippi: First Presbyterian Church, © 2004 [cit. 2010-01-25]. Dostupné z [http://www.fpcjackson.org/resources/church\\_history/earlyafrapolog.htm](http://www.fpcjackson.org/resources/church_history/earlyafrapolog.htm).
- DUS J. A. (ed.). *Proroctví a apokalypsy: Novozákonní apokryfy III*. Praha: Vyšehrad, 2007. ISBN 978-80-7021-814-3.
- DUS J. A. (ed.). *Příběhy apoštolů: Novozákonní apokryfy II*. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 978-80-7021-858-7.
- EBELING, F. *Tajemství Herma Trismegista: Dějiny hermetismu*. Přel. M. Žemla. Praha: Malvern, 2009. ISBN 978-80-86702-60-5.
- ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení II: Od Gautamy Buddha k triumfu křesťanství*. Přel. K. Dejmalová et. al. Praha, OIKOYMENH, 1996. ISBN 80-86005-19-4.
- Encyclopedia of Early Christianity*. Ferguson, E. (ed.), 2<sup>nd</sup> ed. New York: Garland Publ., 1998.
- EVANS, G. R. (ed) *The First Christian Theologians: An Introduction to Theology in the Early Church*. Malden: Blackwell, 2004. ISBN 0-631-23187-0.
- FIORENZA, F. S. – GALVIN, J. P. *Systematická teologie I: Římskokatolická perspektiva*. Přel. P. Dvořák et al. Brno: CDK, 1996. ISBN 80-85959-33-X.
- FIORENZA F. S. – GALVIN J. P. *Systematická teologie II: Římskokatolická perspektiva*. Přel. H. Webrová et al. Brno: CDK, 1998. ISBN 80-85959-26-7.



FROLÍKOVÁ, A. *Rané křesťanství očima pohanů: Svědectví řecky a latinsky píšících autorů I. – 2. stol.* Praha: H&H, 1992. ISBN 80-85467-22-4.

GAWLICK, G. Cicero in der Patristik. In *Studia Patristica* 9, Oxford, 1963, s. 57-68.

GIESEN, H. *Kniha Zjevení apoštola Jana*. Přel. J. Slabý. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999. Malý stuttgartský komentář, Nový zákon. Sv. 18. ISBN 80-7192-330-3.

GRANT, R. M. *Augustus to Constantine: The Rise and Triumph of Christianity in the Roman World*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2004. ISBN 0664227724.

HALÍK, T. *Co je bez chvění není pevné. Labyrintem světa s vírou a pochybností*. Praha: Lidové noviny, 2002. ISBN 80-7160-621-1.

HALÍK. *Noc zpovědníka. Paradoxy malé víry v postoptimistické době*. Praha: Lidové noviny, 2005. ISBN 80-7106-777-6.

HALL, C. A. *Learning Theology with the Church Fathers*. Downers Grove: Inter Varsity Press, 2002. ISBN 0-8308-2686-6.

HARNACK, A. *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius II.* 2. přeprac. vyd. Leipzig: Hinrichs, 1958. ISBN nevedeno.

HARNACK, A. *Stručné dějiny dogmy*. Přel. do češtiny F. Žilka, poslovenčil a upravil M. B. Benján. Zvolen : Bratia Sabovci, 2005. ISBN 80-89029-89-2.

HAZLETT, I. (ed.). *Rané křesťanství: Počátky a vývoj církve do roku 600*. Přel. P. Kitzler. Brno: CDK, 2009. ISBN 978-80-7325-159-8.

HELLER, J. *Symbolika čísel a její původ*. Praha: Pastorační středisko Praha, 2003. ISBN nevedeno.

HELLER, J. Základní antropologické termíny u Hebrejců a Řeků (tělo a duše). In: *Pozdní sklizeň. Sborník k 80. narozeninám J. Hellera*. Praha: Advent-Orion, 2000, s. 126 – 131. ISBN 80-7172-456-4.

JANOŠEK, J. *Víra a poznání v díle apologetů 2.-3.stol.* In *Problémy křesťanství. Sborník referátů z konference Problémy křesťanství*. Praha, 1986, s. 160 – 173. ISBN nevedeno.

KADLEC, J. *Dějiny katolické církve I.* 3. přeprac. vyd. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1993. ISBN 80-7067-285-4.

KELLY, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. Revised ed. San Francisco: Harper Collins, 1978. ISBN 0-06-064334-X.

KOPECKÝ, M. Lactantius Firmianus v českém humanismu. In *Nad meditacemi věků. Sborník k 110 výročí narození Josefa Kratochvíla*. Brno: Masarykova univerzita, 1992, s. 98-104. ISBN 80-210-0435-5.

KRAFT, H. *Slovník starokřesťanské literatury*. Přel. J. Kaplan. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-7192-516-0.

KRATOCHVÍL, J. *Meditace věků II: Filosofie středního věku*. Brno: Barvič & Novotný, 1929.

KRATOCHVÍL, Z. *Mýtus, filosofie, věda 1: Antická filosofie*. Praha: SPN, 1991. ISBN 80-7066-354-5.

KRATOCHVÍL, Z. *Studie o křesťanství a řecké filosofii*. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994. ISBN 80-85795-06-X.

KURZOVÁ, H. – AUROVÁ, M. et al. *Latinitatis christianae fundamenta I, II*. České Budějovice: Jihočeská univerzita, Pedagogická fakulta, 2000. ISBN 80-7040-448-5.

LANE, T. *A Concise History of Christian Thought*. Revised ed. Grand Rapids, Baker Academic, 2006. ISBN 978-0-8010-3159-5.

LE GOFF, J. *Zrození očištěnce*. Přel. V. Dvořáková. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-637-9.

LÉON-DUFOUR, X. *Slovník biblické teologie*. přel. P. Kolář. 5. vyd. Řím: Velehrad, 1981. ISBN nevedeno.

*Lexikon der Antiken christlichen literatur*. Freiburg im Brisgau: Herder, 1998. ISBN 3-451-23786-5.

LONG, A. A. *Hellénistická filosofie: Stoikové, epikurejci, skeptikové*. Přel. P. Kolev. Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-077-7.

MACHOVEC, M. *Svatý Augustin*. Praha: Orbis, 1967. ISBN nevedeno.

MACHULA, T. *Prvotní a dědičný hřích v tradici církve, v současné teologii a v nárysu základů pro budoucí adekvátní naukovou syntézu*. České Budějovice, 2008. Disertační práce na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích. Vedoucí práce K. Skalický.

*Marka Minúcia Felixa Oktávius*. Překlad, úvodní poznámky a komentář J. Marko. Tnava: Spol. sv. Vojtecha, 1950. ISBN nevedeno.

McGINN, B. *Apocalyptic Spirituality: Treatises and Letters of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan spirituals, Savonarola*. Mahwah: Paulist Press, 1979. ISBN 0-8091-2242-1.

MİODOŃSKI, A. ‚Quo vadis‘ Sienkiewicza a Minucyusza Feliksa ‚Oktavius‘. *Przeгляд powszechny*, 1904, č. 82, s. 346 – 370.

MOLNÁR, A. *Pohyb teologického myšlení: Přehledné dějiny dogmatu*. Praha: Kalich, 1982. ISBN nevedeno.

MONCEAUX, P. *Dějiny latinské křesťanské literatury*. Přel. L. Antalíková-Hunkařová. Praha: Evangelická církev metodistická, 1997. ISBN 80-85013-39-8.

MORDEL, Š. *Patrológia: Pojednanie o živote a diele starokresťanských cirkevných Otcov a spisovateľov*. Spišské Podhradie: Spišský kňazský seminár, 2001. ISBN 80-7142-085-9.

NAT, P. G. VAN DER. Zu den Voraussetzungen der christlichen lateinischen Literatur: Die Zeugnisse von Minucius Felix und Laktanz. *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, 1976, č. 23, s. 191 – 234.

NICHOLSON, O. Civitas Quae Adhuc Sustentat Omnia: Lactantius and the City of Rome. In KLINGSHIRN, W. E. – VESSEY, M. (edd.) *The Limit of Ancient Christianity: Essays on Late Antiquity Thought and Culture in Honor of R. A. Markus*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999, s. 7-25. ISBN 0-472-10997-9.

NOVÁK, J. J. *Patristická čítanka*. Praha: Česká katolická charita, 1983. ISBN neuvedeno.

NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník I*. Praha: Kalich, 1956, s. 1088. ISBN 80-7017-528-1.

OGILVIE, R. M. *The Library of Lactantius*. Oxford: Clarendon Press, 1978. ISBN 0-19-826645-6.

*Orbis Latinus* [databáze online]. 1996 [cit. 2008-06-02]. Dostuné z: <<http://litterae.phil.muni.cz>>. Databáze textů ke studiu a výzkumu řeckých a latinských autorů starověku, středověku a novověku. Přístupné registrovaným uživatelům.

PAVLICOVÁ, H. – HORYNA, B. (edd.). *Judaismus, křesťanství, islám*. Olomouc: Olomouc, 2001. ISBN 80-7182-165-9.

PERRIN, M. *Homo christianus. Christianisme et tradition antique dans l'antropologie de Lactance*. Lille : Université de Lille, 1979. ISBN neuvedeno.

PLÁTOVÁ, J. – HUŠEK, V. Česká bibliografie k patristickým autorům (1989 – 2006). *Adamantius*, 2007, č. 13, s. 327-340.

POSPÍŠIL, C. V. Nové pohledy na problematiku přednicejských trinitárních herezí. *Studia theologica*, 2007, roč. 9, č. 1, s. 20-41.

PRUŽINSKÝ, Š. *Patrológia: Úvod a počiatky patristickej literatúry I*. Bratislava: Cirkevné nakladateľstvo, 1990. ISBN 80-85128-08-X.

PUTNA, M. C. *Órigenés z Alexandrie: Kapitola z dějin vztahů mezi antikou a křesťanstvím, nebo též, pokus o pohled do tváře*. Praha: Torst, 2001. ISBN 80-7215-151-7.

PUTNA, M.C. *Kniha Kraft: Ein Bildungsroman*. Praha: Torst, 1995. ISBN 80-85639-73-4.

- PUTNA, M. C. *My poslední křesťané: hněvivé eseje a vlídné kritiky*. Praha: Hermann & synové, 1994. ISBN neuvedeno.
- QUASTEN, J. *Patrology I. The Beginnings of Patristic Literature from the Apostles Creed to Irenaeus*. ISBN 0-87061-084-8.
- QUASTEN, J. *Patrology II. The Ante-Nicene Literature After Irenaeus*. Allen: Christian Classics, [199?]. ISBN 0-87061-085-6.
- QUISPEL, G. *African Christianity before Minucius Felix and Tertullian*. In *Actus. Studies in Honour of H. L. W. Nelson*. Utrecht: Instituut vor Klassieke Talen, 1982, s. 257-309.
- RATZINGER, J. *Eschatologie: Smrt a věčný život*. Přeložili H. Kozlová a P. Váňa. Brno: Barrister & Principal, 1996. ISBN 80-85947-19-6.
- RATZINGER, J. *Úvod do křesťanství*. Brno: Petrov, 1991. ISBN 80-85247-13-5.
- SCOTT, J. M. *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008. ISBN 978-0-8122-4092-4.
- SCHEUCH, R. *Průvodce Apokalypsou*. Praha: Česká katolická charita, 1989. ISBN neuvedeno.
- SCHNEWEIS, E. *Angels and Demons according to Lactantius*. Washington: Catholic University of America Press, 1944. ISBN 0404184332.
- Slovník antické kultury*. Praha: Svoboda, 1994. ISBN neuvedeno.
- Slovník biblické teologie*. Řím: Velehrad, 1991. ISBN neuvedeno.
- SOUŠEK, Z. (ed.) *Knihy tajemství a moudrosti I.: Mimobiblické židovské spisy: pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1995. ISBN 80-7021-144-X.
- SOUŠEK, Z. (ed.) *Knihy tajemství a moudrosti III.: Mimobiblické židovské spisy: pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1999. ISBN 80-7021-300-0.
- STEVENSON, J. Aspects of the Relations between Lactantius and the Classics. In *Studia Patristica 4*. Oxford, 1959, s. 497-503.
- STEVENSON, J. The Life and Literary Activity of Lactantius. In *Studia Patristica 1*. Oxford, 1955, s. 661-677.
- STIEBITZ, F. *Stručné dějiny římské literatury*. 3. oprav. vyd. Praha: SPN, 1977. ISBN neuvedeno.
- STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*. Přel. M. Petříček et al. Praha: Zvon, 1996. ISBN 80-7113-175-X.
- SVOBODA, L. et al. *Encyklopedie antiky*. Praha: Academia, 1973. ISBN neuvedeno.

SWIFT, L. J. Arnobius and Lactantius: Two Views of the Pagan Poets. *Transaction and proceedings of American Philological Assosiatio*, 1965, č. 96, s. 439-448.

*The Octavius of Marcus Minucius Felix*. Překlad a poznámky G. W. Clarke. New York: Newman Press, 1974. ISBN-10 0809101890.

*The Oxford Classical Dictionary* [databáze online]. Oxford, New York: Oxford University Press, 1996 [cit. 2006-09-15]. Dostupné z <<http://litterae.phil.muni.cz>>. Databáze textů ke studiu a výzkumu řeckých a latinských autorů starověku, středověku a novověku. Přístupné registrovaným uživatelům.

TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice. Esej o hebrejském myšlení*. Přel. J. Sokol. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-270-5.

VIDMAN, L. *Od Olympu k Panteonu*. Praha: Vyšehrad, 1997. ISBN 80-7021-221-7.

VOUGA, F. *Dějiny raného křesťanství*. Přel. J. Štrochl. Brno: CDK, 1997. ISBN 80-85959-22-4.

VYSOKÝ, Z. K. Příspěvky k poznání pramenů spisů Tertullianových a vzájemných vztahů nejstarší apologetické literatury křesťanské. Praha: Filosofická fakulta University Karlovy, 1937.

WILKS, M. *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages: The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicist*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. ISBN 052107018X.

WLOSOK, A. Zur Bedeutung der nichtcyprianischen Bibelzitate bei Laktanz. *Studia Patristica* 4, 1961, s. 234-250.

WLOSOK, A. Zur lateinischen Apologetik der constantinischen Zeit (Arnobius, Lactantius, Firmicius Matrenus). *Gymnasium*, 1989, č. 96, s. 133-148.

WOJTZAK, J. Eschatologiczne koncepcje Laktancjusza w VII księdze Divinae institutiones. *Vox Patrum*, 1990, roč. 10, sv. 19, s. 609-620.

WOJTZAK, J. Pojęcie kultu Boga w Divinae institutiones Firmianusa Laktancjusza. *Studia Theologica Varsaviensia*, 1980, č. 18, s. 307-312.

YATESOVÁ, F. *Giodano Bruno a hermetická tradice*. Přel. E. Gajdoš. Praha: Vyšehrad, 2009. ISBN 978-80-7021-908-9.

ZVELEBIL, M. *Augustinova recepcje pojednání Asclepius*. Praha, 2000. Bakalářská práce na Institutu základů vzdělanosti Univerzity Karlovy v Praze. Vedoucí práce Z. Kratochvíl. [online]. [cit. 2010-15-01]. Dostupné z <<http://fysis.cz/hnauky/CH/Miroslav%20RecepcjeAA.htm>>.

## POUŽITÉ ZKRATKY

### Zkratky citovaných děl:

#### ARISTOTELES

*Met.* *Metaphysica*

#### AUGUSTINUS (sv. Augustin)

*Conf.* *Confessiones*  
*De civ.* *De civitate Dei*  
*De doct. christ.* *De doctrina christiana*

#### CICERO

*Tusc. disp.* *Tusculanae disputationes*  
*De nat.* *De natura deorum*  
*De leg.* *De legibus*  
*De divin.* *De divinatione*  
*Ac.* *Academica*

#### COMMODIANUS

*Carm.* *Carmen apologeticum*

#### DIOGENÉS LÁERTIOS

*Vitae* *Vitae philosophorum*

#### EIRÉNAIOS (sv. Irenej)

*Adv. hear.* *Adversus haereses*

#### EUCHERIUS

*Epist. paraen.* *Epistola paraenetica*

#### FLAVIUS LUCIUS DEXTER

*Chron.* *Chronicon*

#### HIERONYMUS (sv. Jeroným)

*De vir. ill.* *De viris illustribus*  
*Chron.* *Chronicon*  
*Epist.* *Epistolae*  
*Comm. Eph.* *Commentaria in Epistolam ad Ephesios*  
*Comm. Is.* *Commentaria in Isaiam*  
*Comm. Es.* *Commentaria in Ezechielem*  
*Comm. Gal.* *Commentaria in Epistolam ad Galates*  
*Adv. Jov.* *Adversus Jovinianum*  
*Adv. Ruf.* *Apologia adversus libros Rufini*

#### HIPPOLYTOS

*Comm. Dan.* *Commentaria in Daniele*  
*Antichr.* *Demonstratio de Christo et Antichristo*

**ISIDORUS (sv. Isidor ze Sevilly)**

*Differ.*                      *Differentiae*  
*De eccles. offic.*        *De ecclesiasticis officiis*

**IÚSTÍNOS (sv. Justin Mučedník)**

*Apol.*                         *Apologia*  
*Dial.*                         *Dialogus cum Tryphone Judeo*

**KLÉMÉNS (sv. Klement Římský)**

*Ad Cor.*                      *Ad Corinthios*

**LACTANTIUS**

*De opif.*                      *De opificio Dei*  
*De ira*                         *De ira Dei*  
*De mort.*                      *De mortibus persecutorum*  
*Div. inst.*                      *Divinae institutiones*  
*Epit.*                         *Epitome Divinarum institutionum*

**LEO I. MAGNUS (sv. Lev Veliký)**

*De haer. et histor. Manich.* - *De heresi et historia Manichaeorum*

**LUCRETIUS**

*De rer. nat.*                      *De rerum natura*

**MINUCIUS FELIX**

*Oct.*                         *Octavius*

**ÓRIGENÉS**

*Cels.*                         *Contra Celsum*

**OVIDIUS**

*Met.*                         *Metamorphoses*

**PETRUS ABAELARDUS**

*Epist.*                         *Epistolae*  
*Introd. ad theol.*        *Introductio ad theologiam*  
*Theol. christ.*                *Theologica christiana*

**PLATÓN**

*Resp.*                         *Respublica*  
*Phd.*                         *Phaedo*

**TACITUS**

*Ann.*                         *Annales*

**TERTULLIANUS**

*Apol.*                         *Apologeticus*  
*Adv. Prax.*                      *Adversus Praxeam*

**VERGILIUS**

<i>Aen.</i>	<i>Aeneis</i>
<i>Goerg.</i>	<i>Georgica</i>
<i>Ecl.</i>	<i>Eclogae (Bucolica)</i>

**SENECA**

<i>Epist.</i>	<i>Epistulae morales ad Lucilium</i>
---------------	--------------------------------------

**SUETONIUS**

<i>Vita caes.</i>	<i>De vita caesarum</i>
-------------------	-------------------------

**XENOFÓN**

<i>Mem.</i>	<i>Memorabilia</i>
-------------	--------------------

**Ostatní zkratky:**

<i>Corp. Herm.</i>	<i>Corpus Hermeticum</i>
<i>Orac. Apoll.</i>	<i>Oracula Apollinis</i>
<i>Orac. Sib.</i>	<i>Oracula Sibyllina</i>
DS	<i>Enchiridion symbolorum</i> (Denzinger – Schönmetzer)
PL	<i>Patrologia Latina</i> (Migne)
SC	<i>Sources Chrétiennes</i> (Les Éditions du Cerf, Paris)
cit.	citace
fr.	fragment
kn.	kniha
mss.	rukopisy
praef.	předmluva
s.	strana
srov.	srovnej