

*Nescire autem,
quid ante quam natus sis,
acciderit,
id est semper esse puerum.
/Cic. Or. 34/*

*/Nevědět, co se událo před
tvým narozením, znamená být
stále dítětem./*

MICHAL SKŘEJPEK

IUS ET RELIGIO

PRÁVO
A NÁBOŽENSTVÍ
VE STAROVĚKÉM
ŘÍMĚ

VYDAVATELSTVÍ 999
1999

*Tuto knihu věnuji své manželce Petře,
bez jejíž pomoci a pochopení by nikdy
nemohla vzniknout.*

KAPITOLA I.

ÚVOD

*Iurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum
notitia, iusti atque iniusti scientia.*

/Ulp. Dig. 1, 1, 10, 2/

Ulpianova definice, že „právní věda je znalost věcí božských a lidských, věda o tom co je a co není správné“, již dávno neplatí. Popravdě je třeba říci, že tato charakteristika neplatila ani na počátku 3. století n. l., kdy tento proslulý římský právník působil na dvoře císaře Alexandra Severa. Již tehdy byla pouhou reminiscencí na staré doby, na poměry a vztahy, které dávno a dávno odnesl do nenávratna čas. Tradice nicméně pracovala v Římě více než spolehlivě, jak bylo pro Římány ostatně typické, a tak zdůrazňování znalostí tzv. božského práva (*ius divinum*) ani tolik nepřekvapí. Tradice ostatně mívá hodně tuhý kořínek, připomeňme si jen (dnes opět zavedený) titul JUDr. (*iuris utrisque doctor*), který mohou získat absolventi právnických fakult. O doktory obojího práva se již dávno nejedná a vysvětlovat význam druhého písmene zkratky jako „veškerého“ je jen neopodstatněnou, byť hezkou, hříčkou.

Podtitul této knihy by také mohl znít „Tradice, pověra, setrvačnost nebo pohodlnost“. Vztah práva a náboženství v republikánském Římě totiž obsahoval všechny uvedené prvky. Dnes již nelze s určitostí stanovit, který z těchto elementů u jednotlivých právních institutů převažoval.

Snem každého, kdo se zabývá historií, v jakékoli její podobě, je proniknout do myšlení lidí určité epochy. Toto přání lze naplnit jen zčásti, jako výsledek často úmorné mravenčí práce, díky skládání jednotlivých střípků, které nakonec vytvoří tu více, tu méně věrohodný obraz.

Římské právo jako celek, jak se vyvinulo v průběhu dlouhých staletí své existence za neustálého zdokonalování a obohacování, je velmi obšírným a zároveň i komplikovaným souborem právních norem nejrůzněj-

ší povahy i právní síly – jak bychom dnes řekli. Díky svému dlouhému a nenarušenému vývoji představuje nesmírně bohatý a rozsáhlý materiál, a to i co se týče staršího a dokonce také nejstaršího období své existence. Římských náboženských představ nebyla pochopitelně „ušetřena“ žádná oblast římského práva a promítaly se tedy jak do práva soukromého, tak i veřejného, které je reprezentováno především právem státním, správním a trestním. Není snad proto ani dost dobře možné postihnout a podrobně analyzovat všechny styčné plochy a plošky, které se mezi římským právem a náboženstvím v jeho staletém vývoji objevily. Proto by také nebylo správné ani odpovědné vzbuzovat v čtenáři dojem, že se mu dostává do rukou zcela vyčerpávající a komplexní výklad dané problematiky, v kterém najde podrobné vylíčení všech aspektů tohoto problému. Bylo proto třeba upřednostnit jednu z oblastí práva, v níž by bylo na jednotlivých institucích poukázáno na typické případy a způsoby ovlivňování práva náboženskými představami starých Římanů.

Právní romanistika se od svého vzniku v minulém století zabývala především soukromým právem. Díky zájmu o římské politické dějiny byla dostatečně zpracována také oblast práva státního, či ústavního, a stejně tak i problematika správy římského státu, tedy administrativní problémy. Částečně na okraji pozornosti většiny autorů pak vždy stálo římské trestní právo. Důvodem je především to, že jeho vliv na pozdější evropský právní vývoj byl podstatně menší, než tomu bylo u práva soukromého. Primárním předmětem zkoumání v této práci tedy bylo zvoleno právě právo trestní, které může i dnes nabídnout celou řadu podnětů k zamyšlení. Vzhledem k rozsáhlosti tématu byla zvolena metoda analýzy jednotlivých charakteristických rysů vztahu náboženství – právo i vlivů práva na náboženství. Některé zvlášť typické či zajímavé případy pak jsou předmětem samostatného výkladu.

Jistě nebude pochyb o tom, že římské právo náboženskými představami ovlivněno bylo, jinak tomu ostatně ani, vzhledem k době kdy vzniklo a podmínkám za nichž se rozvíjelo, být nemohlo. Jakkoli je právo antického Říma považováno za právo v jistém smyslu „moderní“ a samotní Římané jsou pravidelně označováni za vysoce racionální národ, bylo to právo starověké společnosti se všim všudy, tedy i s jeho, z našeho pohledu, omezeními a nedostatky. Racionalita starověkých Římanů, samozřejmě relativní ve vztahu k tehdejší době, byla jistě jedním z důvodů, jenž pozitivně ovlivnil rozvoj římského práva, které je jedním z duchovních

východisek právního vývoje moderní Evropy. Bylo by proto jistě nespravedlivé vyčítat Římanům potlačení spirituality a označovat tuto skutečnost za jeden ze záporů jejich duchovního světa, jak to činí H. Salman.¹⁾ V této souvislosti je na místě připomenout jednu podstatnou okolnost. Veškeré původní římské náboženské představy, stejně jako tomu bylo u dalších italských kmenů Osků nebo Umbrů, byly chudé na etické prvky a duchovní obsah vůbec. Byly totiž odrazem každodenního, často tvrdého, života, který si ani „přepych“ náboženského vytržení nemohl dovolit a takovým také zůstalo i v pozdějších staletích.

V zásadě tedy římské právo mělo stejné charakterové vlastnosti jako právní řády národů a kmenů na obdobném stupni vývoje. O tom, do jaké míry a jak hluboce bylo římské právo náboženskými představami ovlivněno, se však již autoři neshodují. Názory na tento problém kolísají od téměř úplné bagatelizace vlivu náboženství, až po jeho téměř nekritické přeceňování a hledání jeho stop i tam, kde je opravdu nalézt nelze.

Římská archaická mentalita se skládala ze dvou oblastí. Vedle magicko-náboženské, reprezentované v právu okruhem norem nazývaných *fas*, to byla část profánní, která našla svůj odraz v právu (*ius*). Obě složky byly integrované i specializované zároveň. Byly v tak těsném vztahu, že onu pomyslnou dělící čáru mezi nimi ani nelze ve starých dobách, přesně stanovit. Úzké vztahy mezi oběma oblastmi byly dány především tím, že *ius* vyrůstalo z *fas*, bylo jím proto velmi silně ovlivněno, a to v průběhu celého historického vývoje. Tomuto vzájemnému vztahu však byla vždy vlastní asymetrie. Zpočátku totiž převažoval magicko-náboženský prvek a posléze laický, který nakonec nabyl zcela jednoznačné převahy. Zvlášť patrné to je v „majetkové“ povaze římského práva, která je pro něj ostatně tak typická.

Jak již bylo řečeno, nemůžeme při zkoumání vztahů náboženství a právo v Římě hovořit o boji mezi oběma oblastmi. Rozdíly zde nicméně existovaly, a někdy velmi podstatné. Tyto vnitřní rozpory se odráží například v rozdílu mezi, v právních textech často užívaným termínem, *prudentia* (zkušenost, znalost, zručnost) a slovem *clementia* (mírnost, shovívavost), který je běžný pro náboženskou oblast. Ještě výraznější to je patrné v rámci soukromého práva při bližším pohledu na vývoj *ius civile*, které bylo téměř celé založeno na striktním dodržování nejrůznějších formalit, jež měly svůj původ v římském archaickém ritu. Činnost magistrátů pak tyto fosilie odstraňovala a nahrazovala jinými, pružnějšími, po-

stupy. Lze proto také říci, že tzv. civilní právo vycházelo z náboženských norem, bylo velmi silně ovlivněno *fas*, kdežto právo honorární stálo již plně na pozicích *ius*.

Římské náboženství bylo na počátku Říma v právu téměř všudypřítomné a nebylo okamžik života starých Římanů, který by byl prost jeho vlivu. Archaické právo mělo tedy zcela sakrální charakter. Dáno to bylo především tím, že Římané vycházeli z toho, že řád jejich života jim byl dán samotnými bohy, a proto byl nejen věčný, ale zároveň také nezrušitelný. Každé jeho přestoupení bylo proto považováno za svého druhu zločin proti náboženství (*sacrilegium*). Vždyť i forma uzavírání smluv byla přímo odvozena od znění formulí modliteb, a to se všemi důsledky. Stejně jako při vzývání božstva, stačil také při vzniku smlouvy, nebo zahajování soudního sporu, sebemenší formální nedostatek a zamýšleného cíle nebylo dosaženo. Důraz kladený na formální stránku právních jednání se přitom netýká jen práva soukromého, ale také veřejného, trestní v to počítaje, i když zde mechanismus tohoto vztahu fungoval pochopitelně poněkud odlišně.

V historické době však Římané nikdy, na rozdíl od Řeků, nevěřili v úplnou podřízenost lidí vůli bohů. Navíc s touto vůlí bohů bylo možné „manipulovat“ pomocí „technických“ prostředků – tedy ritu, jako byly například vhodně zvolené usmiřovací oběti atp. Teprve pokud bylo toto opominuto, nebo dokonce úmyslně nekonáno, či ignorováno, nastupovala vůle bohů v podobě jejich hněvu (*ira deorum*). I ten však bylo možné odvrátit opět pomocí vhodných očištných rituálů, nebo „vydáním“ pachatele. Otázkou však je, kdo byl vlastně dotčen takovýmto jednáním.

Například M. Kaser se domnívá, že nábožensko-právní vztah se vždy týkal pouze určitého božstva.²⁾ Je sice představitelné, že porušení povinnosti v konkrétním případě nevyvolávalo hněv pouze jednoho boha, ale všech. Vždy však došlo k porušení souladu mezi bohy jako takovými a lidmi, byl narušen tzv. *pax deorum*. Tento stav však byl interpretován lidmi a nikoli bohy samotnými. Jakýmsi regulátorem vztahů mezi lidmi a bohy pak bylo *ius sacrum* – souhrn norem upravujících právě tuto oblast. Třeba rovněž připomenout, že strach a náboženství jsou neoddelitelně spojeny, a proto má náboženství, mimo jiné, také tak mnoho společného s právem. Je to strach, strach z trestu, který nemine pachatele svatokrádeže, strach z následků porušeného slibu atp. Bohové totiž nemohli

například ignorovat nedodržení přísahy pronesené jejich jménem, nebo způsobem, na který „byly zvyklí“ z modliteb.

Římští bohové také nenahlížejí do srdcí věřících, nebo řekněme raději uctívačů, ale zkoumají a všímají si pouze vnějších projevů zbožnosti, ať již provedených, nebo opominutých. Staří Římané sice proto možná byli více „osamoceni“, než vyznavači jiných náboženství, ale v jistém smyslu také svobodnější, mimo jiné také z hlediska vytváření si vlastních pravidel chování – práva.

Vztahy mezi bohy a lidmi měly v zásadě dvojí podobu. Jednak to byl vztah individuální mezi bohem/bohy a jednotlivcem (*cives romanus*) a jednak širší – skupinový – s celým římským státem (*civitas*). Přese všechny podmíněnosti dané dobou, a tedy stupněm rozvoje tehdejší společnosti, byly vztahy mezi lidmi a bohy ve starém Římě ve své podstatě velmi realistické, až utilitární. Snad nejstručněji je můžeme shrnout do krátkého pořekadla, které v justiniánské době označuje jeden z možných typů reálného závazku – *do ut des*³⁾ (dám abys dal). Aby bůh splnil, co se od něj očekávalo, o co bylo v modlitbě žádáno, představovali si Římané, že je třeba nabídnout nějakou odpovídající protihodnotu. Tato protihodnota však již byla regulována náboženskými pravidly a přesně stanovena v rámci daného rituálu. Takto tedy vypadal obsah proseb a žádostí členů staré římské obce, jimiž se obraceli na své božské ochránce.

Interakce s bohy se však odehrávají také v jiné rovině. Nejen že bohy splňují přání a ochraňují, ale také dovedou trestat. Svůj hněv (jehož výrazem je odpovídající postih) pak projevují tehdy, pokud je nějakým způsobem porušeno pravidlo, které buď chrání je samotné, anebo jestli je nějakým jednáním narušen takový společenský vztah, který vzbuzuje jejich nelibost. Zde již pochopitelně nelze aplikovat výše uvedený jednoduchý typ vztahů. Pokud bychom pak chtěli použít některé z dalších typizovaných jednání, které dávají v justiniánském právu vzniknout reálným kontraktům: *do ut facias* (dám abys udělal), *facio ut des* (udělám abys dal), *facio ut facias* (udělám abys udělal), nenašli bychom ani jedno, které by tuto situaci vystihovalo. V rámci trestního práva by však bylo možné použít pozměněné formy posledně zmíněného typizovaného jednání: *non facio ut non facias* (neudělám abys neudělal). Tedy nespáchá-li někdo trestný čin, který stíhají bohové, nebude jimi potrestán.

Může se zdát, že nejzákladnějším problémem vztahu náboženství a práva je určení, který z obou elementů byl dominantní. Tato otázka

však není položena nejšťastněji, neboť v Římě nikdy neexistoval boj mezi světem laickým a náboženským. O supremaci náboženství pak nemůžeme hovořit ani v nejstarších dobách. V Římě se totiž nikdy nevyvinula vrstva kněží jako stav, ale ve své podstatě to byli spíše úředníci *sui generis* – zástupci státu v této oblasti.

Jinou obecnou otázkou je, proč některé normy mají náboženský původ a jiné profánní. Odpověď nemůžeme hledat pouze v tom, že náboženství určuje normy týkající se jen základů spoluzití lidí a netýkají se proto regulace konfliktů mezi soukromníky,⁴⁾ protože celá řada takovýchto pravidel má k náboženství velmi úzký vztah. Zcela profánní původ totiž měla pouze ta pravidla, která vznikla v době, kdy již vliv náboženství na život římské společnosti upadal a ta se laicizovala jako celek. Tím však není řečeno, že se i v této době neobjevují normy, jež mají svůj původ v náboženských pravidlech, ale spíše se jedná o výjimky, často politicky motivované.

Do jaké míry bylo tedy vlastně římské právo „zasaženo“ náboženstvím? V archaických dobách náboženství prostupovalo celý život starých Římanů a v tomto ohledu je celé tehdejší právo náboženstvím proniknuto. Neomezovalo se tudíž na případy, kdy jsou jeho stopy patrné na první pohled. Ke sledování těchto otázek lze přistupovat dvěma způsoby. Jednak s pozice ryze dogmatické – pak se vliv náboženství pochopitelně omezi pouze na jeho formální projevy. Druhou možností je pokusit se o pochopení tehdejší mentality, vcítit se do myšlení starých Římanů, kteří zejména v nejstarších dobách, byli s bohy v každodenním styku – bohové „žili“ mezi nimi.

Pravda však je, že některé oblasti práva byly náboženstvím „zasaženy“ více a jiná méně. Na první pohled se snad může zdát, že soukromé právo patří právě k těm, kterých se náboženská pravidla dotkla poměrně málo. Snad právě proto M. Kaser říká, že zde „bohové nebyli přímo zainteresováni“.⁵⁾ Jak však bude dále ukázáno, není Kaserovo tvrzení v tomto případě příliš šťastné.

Jaký však vlastně byl vztah mezi náboženstvím a právem? Již bylo řečeno, že obě složky spolu velmi úzce souvisely. Nejenže v sobě právo neslo náboženské prvky, ale také náboženství obsahovalo právní aspekty. Nebyly to tedy od sebe oddělené sféry, jak by vyplývalo z tvrzení L. Mitteis,⁶⁾ že náboženské normy pouze vyplňují mezery v právním řádu.

Vztahy mezi náboženstvím a římským právem měly mnoho podob a nebyly vždy jen „jednosměrné“ v tom smyslu, že by náboženství pouze ovlivňovalo římské právo. Nejčastěji se samozřejmě jednalo o případy, kdy určité pravidlo chování vzniklo jako norma náboženská. Postupem času pak docházelo k jeho někdy větší, tu k menší, laicizaci. Po relativně velmi dlouhé době, kdy docházelo k postupnému splývání obou sfér, spojeného s potlačováním sakrality, nakonec „vítězí“ právo laické, kterému zůstává pouze jakýsi náboženský „nátěr“.

Pro ilustraci se nyní pokusme na jednom konkrétním institutu římského soukromého práva přiblížit příčiny změn, které ve vztahu práva k náboženství probíhaly. Počátky celého římského závazkového práva leží v oblasti deliktů obligací, kde byl pochopitelně vliv náboženských představ velmi silný. Původní postih protiprávního jednání byl totiž ponechán na soukromé pomstě (*talio*), která byla jen velmi pozvolna regulována a posléze omezována státními zásahy. Předtím, než začal do této oblasti zasahovat stát, nebyla *talio* regulována vůbec, respektive její výkon byl „upraven“ jen obyčejem, který má svůj původ v náboženských představách. Pouze prastaré představy o tom, že by se bohové rozhněvali, kdyby vykonavatelé msty překročili určité hranice, mírnily způsob jejího výkonu. *Talio* byla posléze nahrazena regulovaným řešením sporů – soudním řízením. I toto staré soudní řízení však bylo přímo prostoupeno náboženstvím. Nejstarší žaloba tzv. legisakčního procesu (*legis actio sacramento*) totiž nebyla ve své podstatě ničím jiným než přísahou učiněnou bohům, že nárok sporové strany je oprávněný. Kromě toho k podání nejen této žaloby, ale i ostatních žalob nejstaršího římského soukromého procesu, se vyžadovalo dodržení stejných formalit, jako při náboženském úkonu. Znění žaloby bylo třeba formálně přednést zcela bezchybně, bez zakotání, nebo opakování slov – jinak magistrát nemohl vlastní projednávání případu zahájit.

Je proto zajímavé, že právě zde – v oblasti, která vycházela ze sakrality představ – dochází, jako v první, k výrazné laicizaci práva. V okamžiku, kdy se ukázalo jako nezbytné zavést odpovídající ochranu závazkům *ex fide bona* (s volným projednávacím režimem na soudech), již totiž staré sacramentum nestačilo. *Legis actio sacramento* muselo být nahrazeno nejen účinnějším, ale především vhodnějším procesním institutem. Obecně se totiž vyžadovalo, aby žalobní nárok zněl pouze na určitou věc (*res certa*) a předmět žalob projednávaných v dobré víře byl čas-

to specifikován až v průběhu řízení. Při stanovení kondemnační sumy se totiž nevycházelo pouze z výše nároku obsaženého přímo ve smlouvě, ale rovněž se přihlíželo k nejrůznějším okolnostem.

Prvními normami, které prolomily monopol staré *legis actio sacramento* byla *lex Silia* a *lex Calpurnia*.⁷⁾ *Lex Silia*, patrně z roku 244 př. n. l., totiž zavedla nové a zároveň i jednodušší řízení pro vymáhání peněz (*obligatio certae pecuniae*). *Lex Calpurnia* (přijata po r. 204 př. n. l.) pak rozšířila tento nový typ soudního řízení i na případy, kdy se strany soudily o každé určité množství věcí (*obligatio de omni certa rei*).

Důvody těchto změn souvisí s kontrastem mezi starou římskou agrární společností založenou na rodových vztazích a spojenou úzce s tradičními náboženskými představami a společností novou, založenou na peněžním hospodářství. Obecně lze říci, že od konce archaické doby můžeme pozorovat stále výraznější oddělování „světského“ práva (*ius*) od regulí náboženských (*fas*), což nepochybně souviselo s rostoucím utilitarismem římské společnosti provázeným stále méně a méně emotivním přístupem k náboženství jako takovému. S tím souvisel také „vliv“ římských bohů na život tehdejší společnosti. Nakonec i základní vztah s bohy, soulad s nimi (již zmíněný *pax deorum*), je svou povahou smluvní, a to jak ve sféře soukromé, tak i veřejné. Existovala však také „zpětná“ vazba, jako bylo například použití náboženského trestu na případy, které dříve neexistovaly, a proto takto ani nemohly být trestány. Jinými slovy se jednalo o využití sakrálního trestu na profánní trestný čin. Tyto případy zaznamenáváme velmi brzy. Již na počátku republiky byla snaha o znovunastolení královské moci v Římě postihována trestem označovaným jako *consecratio capitis et bonorum* (zasvěcení osoby a majetku pachatele), a stejně tak byli chráněni i tribuní lidu.

Profánní společnost byla tedy vlastně inspirována modelem jednání, majícím svůj původ v náboženství, nebo se spíše jednalo o okopírování takovéto normy. Důvod byl často zcela prozaický: náboženské tresty totiž byly nejen daleko přísnější, než tresty „obyčejné“, ale působily silně preventivně také z toho důvodu, že navozovaly v případných pachatelích pocit, že by se provinili proti vůli bohů. Snad proto můžeme také říci, že se jednalo o jakousi prevenci emotivní. Vyloučit samozřejmě nelze ještě jeden motiv, který se dokonce, vzhledem k době, kdy se takovéto tresty objevují, zdá být patrně nejpravděpodobnějším. Římanům zřejmě přišlo zcela přirozené, že samotné základy republikánského zřízení stojí pod

ochranou bohů jako patronů Říma, a proto náboženskou sankci přiřadily k případům takovýchto zvláště závažných provinění.

Jedním z dalších důležitých prvků staré římské mentality, která se promítla rovněž do práva je magie.⁸⁾ Ta předpokládá existenci neosobní síly, jejíž působení může být usměřováno lidmi. K tomu se užívá různých postupů či praktik, jež umožňují využívat tyto síly k veřejnému nebo soukromému prospěchu – přivolávání/odvracení dobra i zla. Přestože má magie s náboženstvím mnoho společného – vždyť z ní náboženství dokonce nejen vyrůstalo, ale i staří římscí bohové měli původně podobu neosobních sil zvaných *numina*, některé rozdílů nalezneme. Zejména jsou magii neznámé otázky morálky, stejně jako odpovědnosti. Na prvním místě se totiž magie zabývala odvracením důsledků porušení tabu.

O jejich specifických projevech, jako magie nedovolené, jejíž praktikování zakládalo spáchání trestného činu, bude pojednáno v druhé části této práce. Připomeňme si však, že magické představy, zejména názory na to co je a co není tabu, našly svůj odraz nejen v některých náboženských předpisech, ale i v soukromém právu. Zvláště typickým případem jsou nejrůznější zákazy týkající se manželství⁹⁾ a stejně tak postavení ženy v římské rodině. Uvedme na tomto místě alespoň jeden příklad. Hospodyně neměly ve starých dobách správu nad vinným sklepem (*potestas et libera administratio*).¹⁰⁾ Nesměly tedy volně nakládat se zásobami vína. V Ciceronových *Topikách*¹¹⁾ je pak uvedeno, že stejný zákaz se vztahoval i na vstup do sklepa s olejem. Racionální vysvětlení tohoto zákazu nepřichází příliš v úvahu, protože ženy se vždy staraly o domácnost, a to včetně péče o jídlo. Tuto skutečnost tedy nelze objasnit jinak, než že se jednalo o starobylé tabu, které je ostatně známo nejen z římského prostředí, ale také z řeckých měst západního Středomoří, jako bylo například Lokroi či Massilia.¹²⁾ Jistou zajímavost pak v těchto souvislostech představuje Suetoniova zpráva o tom, že Augustus zakázal své dceři Iulii pít víno.¹³⁾ Uvedené rozhodnutí však asi nemůžeme zařadit do kontextu jeho celkové snahy o obnovu starých mravů, ale bylo spíše vyvoláno situací v jeho domácnosti.

Vztah náboženství a práva se může projevovat dvěma způsoby. Náboženství se může obracet pouze ke svědomí jednotlivce, nařizovat jednání v souladu s pravidly pozitivního práva a tehdy je od platného práva odděleno. Jindy se projevuje ve státním životě bezprostředně. O Římanech je známo, že jejich náboženská norma obsahovala prvky normy právní

a proto se na starověký Řím hodí způsob druhý. Římské náboženství mělo, stejně jako u všech archaických populací, donucovací účinnost, existuje zde tedy jakási směs práva a náboženství. Kromě toho římské náboženství mělo vzhledem k právu integrační a podpůrnou funkci, zasahovalo výrazně do života tehdejších lidí mimoprávními normami a v jistém ohledu mělo povahu obyčejů. Každá zobecnění však v sobě skrývají nebezpečí neúplnosti a tím i nesprávnosti, nebo alespoň přílišného zdůraznění pouze některého aspektu zkoumaného jevu. Opustíme proto tuto poněkud nejistou půdu a věnujme se konkrétním projevům římského „pohanského“ náboženství v římském právním řádu.

ČÁST I.

POZNÁMKY KE KAPITOLE I.

- 1) Evropa v novém světle. Evropská kultura jako střed mezi Východem a Západem. (Praha, 1994, ss. 51–52).
- 2) Religione e diritto in Roma archaica. (in *Ars boni et aequi. Festschrift für Wolfgang Waldstein zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, 1993, s. 153).
- 3) G. Nocera, *Reddere ius*. (Roma, 1976, s. 56).
- 4) R. von Jhering, *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*. 1. (Leipzig, 1878, ss. 271 a 289).
- 5) *Op. cit.*, s. 160.
- 6) *Römisches Privatrecht bis auf die Zeit Diokletians*. 1. (Leipzig, 1908, s. 22).
- 7) *Gaius IV 19*.
- 8) O magii obecně např. H. Webster, *Magic. A Sociological Study*. (Stanford/Calif., 1948).
- 9) K tomu např. P. Noailles, *Les tabous du mariage dans le droit primitif des Romains*. (in *Annales sociologiques*, Sér. 6, fasc. 2).
- 10) *Plut. Rom. 22; Cato, De dote, frag. 221; Plin. NH XIV 89*.
- 11) *III 17*.
- 12) Doklady viz G. Crifò, *Elementi „religiosi“ in Cic. Top. 3. 17*. (in *Estudios de derecho romano, Homenaje C. Sánchez del Río y Peguero*, Zaragoza, 1967, s. 120, pozn. 28).
- 13) *Suet. Aug. 65*.

KAPITOLA II.

EGERIIN DAR

Snahou snad každého historika je nejen správně popsat minulé, či často dávno minulé, události, ale také pochopit jejich příčiny. Ne všechny jsou pouze „materiální povahy“, jako jsou hospodářské podmínky, důsledky vojenských střetnutí, demografické či zeměpisné podmínky. Značná část z nich leží zcela jinde – v myšlení lidí. Pochopení právě těchto faktorů pak bezesporu významně napomáhá poznání historie. Nelze však zcela vstoupit do myšlenkových pochodů dříve žijících lidí a navíc čím dále do minulosti, tím je to nesnadnější. Napomoci k tomu totiž mohou především hmotné památky, kterých zákonitě směrem do minulosti ubývá.

Bylo by s podivem, kdyby se vliv náboženských představ na právo nepromítl také do římských národních bájí. Jejich klíčovou postavou je v tomto ohledu legendární druhý římský král Numa Pompilius, který je podle římské tradice označován za druhého zakladatele Říma.¹⁾ Romulus jej založil zbraněmi a jeho nástupce vybavil Řím zákony a formuloval jeho náboženství. U Plútarcha i Livia²⁾ nalezneme vyličení vztahu Numy Pompilia, rodem Sabina, k nymfě Egerii. U Etrusků byla známá pod jménem Vegoria a řadila se mezi bohyně zpěvu a věštění nazývané Kameny, které byly v pozdější době ztotožněny s řeckými Múzami. V Římě jí byl zasvěcen pramen u Porta Capena a Římanky ji uctívaly jako ochránkyni porodu. Původně byla božstvem vod a porodu v Aricii, kde se s ní podle pověsti Numa také seznámil. Teprve poté, co mu vysvětlila význam Martových štítů (*ancilia*), přenesl její kult do Říma. Její vztah k Numovi je v římských legendách vždy podáván jako velmi blízký, snad se dokonce jednalo o jeho manželku. Scházeli se v háji zvaném Silva Laurentina, který dodnes můžeme navštívit poblíž Castel Porziano. Byla jeho rádčíní v právních i náboženských otázkách – především mu poradila jak uspořádat kult bohů a zřídit kněžské sbory.³⁾ Obecně je Numa Pompilius pova-

žován za zakladatele nových kultů, ritů a kněžských hodností. Upravil pravidla obětování, reformoval kalendář – zavedl rozdíl mezi *dies fasti* a *dies nefasti*, zřídil kněžský úřad flamina Dialis a Quirinalis, ustavil kolegia pontifiků, salíů i vestálky. Zároveň zavedl uctívání nových božstev, případně bohům již zdomácnělým přiřadil nové vlastnosti (např. Iuppiter Elicius, Fides, Terminus, Janus, Quirinus).⁴⁾ Vyhlásil také celou řadu právních nařízení, která měla náboženský obsah.⁵⁾ Král Numa však nebyl jediným vládcem, který se výrazně zapsal do dějin římského náboženství. Například Tullus Hostilius zavedl tzv. *ius fetialum* a se sakralitou (tj. náboženským obsahem) se setkáváme ve všech královských nařízeních (tzv. *leges regiae*). Obecně pak lze říci, že se v nich sbíhají a zároveň navzájem prorůstají dva aspekty: nábožensko-rituální a eticko-právní.

V této souvislosti je na místě připomenout jednu zajímavou skutečnost. Právě uvedená pověst o Egerii představuje totiž v římském prostředí téměř naprostou výjimku přímé božské inspirace zákonodárství. Ani zdaleka se tedy v římských národních legendách nesetkáme s postavou, jakou byl například Mojžíš, jejímž prostřednictvím by bohové Římanům zjevili základní normy chování – zákony.

Studium práva, právních řádů, ať dávno minulých či téměř současných, nelze izolovat od prostředí v němž vznikaly. Bez poukázání na nejrůznější faktory, které měly vliv na jejich formování, je pak nelze ani zcela pochopit. Poznání fenoménů, které stály u kolébky římského práva, tedy právního řádu, který je dodnes inspirující, i forem a postupů, které ovlivňovaly jeho vznik a vývoj, pak může napomoci pochopení jedné z nejkomplicovanějších lidských duševních aktivit vyžadující skutečně vysoký stupeň schopnosti abstrakce a zevšeobecnění – tvorby a aplikace práva v celé jeho šíři.

Problém, s nímž se musí vypořádat každý, kdo se v historické perspektivě věnuje zkoumání jakékoli oblasti společenského života, je oproštění se od současného pohledu na věc. Je třeba odhlédnout od nejrůznějších předsudků negativních, ale i opačných pocitů, které nutně zkreslují i přímo deformují vytvářený obraz. Jde vlastně o neustálý zápas mezi relativně objektivními fakty a jejich subjektivním hodnocením. Je o to těžší, že si ony subjektivní vlivy často ani přímo neuvědomujeme, a proto je jen velmi nesnadné jim čelit. Tyto obecné závěry se pochopitelně týkají rovněž vztahů práva k náboženství. Abychom si mohli vytvořit alespoň částečně správný obraz o starých právních institutech a úloze římských

náboženských představ při jejich vytváření a proměnách, musí se k tomuto problému přistoupit *sine ira et studio*. Jakkoli se může zdát, že římské náboženské představy již dávno nenávratně a beze stop zmizely v propadlišti dějin, měl by k nim přihlížet každý, kdo se římským právem hlouběji zabývá. Objasnění zrodu římského práva totiž není možné aniž by byly pochopeny mechanismy, které stály u jeho vzniku – u jeho kořenů. Bez toho se bude vždy jednat o zjednodušený a nikoli plastický obrázek, v němž budou chybět příslušné souvislosti.

Přebohatá romanistická literatura je ve své převážné většině orientována na objasňování jednotlivých, často dílčích problémů, přičemž k jejich řešení se nejčastěji používá metody exegeze římskoprávních textů. Mnoho speciálních prací o římském právu (ať již soukromém či veřejném) se o náboženských aspektech římského práva vůbec nezmiňuje. Málo to překvapí u děl východoevropských autorů, kde toto téma bylo po dlouhou dobu téměř tabu a římské právo samotné se netěšilo obzvláštní přízni, o čemž svědčí i rozsah jeho výuky na právnických fakultách v nedávné minulosti. Místo římského práva ve výukových plánech však není v těchto souvislostech ukazatelem pinohodnotným, protože ani ve všech zemích „západní“ Evropy není zcela běžné vyžadovat od studentů velké objemy znalostí o římském právu.

O to více to je zarážející u autorů německých či italských 20. století, u nichž politická omezení, ať již cenzurou vnější nebo vnitřní, nepřicházela v úvahu. Nejpravděpodobnějším, i když nikoli jediným, vysvětlením je jejich ryze dogmatický přístup ke zkoumání římského práva, kdy čistě právní tematika a rozbor normy jsou nejen nejdůležitějším, ale zároveň také často jediným zájmem autora. Je či možná spíše přesněji, to byl převládající způsob práce romanistů, dovedený až téměř k dokonalosti, pomocí kterého bylo římské právo „zmapováno“ bezmála úplně a bílá místa již proto, alespoň v oblasti práva soukromého, neexistují. Jinou příčinu představují důvody veskrze ideologické. Znamý a bezesporu vysoce erudovaný italský marxistický romanista F. De Martino např. ve své práci „Storia arcaica e diritto privato“ uvádí pouze, že římské primitivní právo bylo produktem společnosti determinované ekonomickými podmínkami⁶⁾ a o vlivu náboženských představ neztrácí ani slovo.

Absence výkladů o vlivu náboženství na římské právo je zcela pochopitelná u vysokoškolských učebních pomůcek, kde pro pedagogické potřeby zcela postačí drobná připomenutí, která se však i přesto objevují

pouze sporadicky. Někteří autoři učebnic se o tomto jevu vůbec nezmiňují,⁷⁾ jiní velmi stručně⁸⁾ a pouze výjimečně je danému problému věnována samostatná kapitola.⁹⁾ Zařazení výkladů o těchto skutečnostech je však jedním ze základních předpokladů pro pochopení vzniku i samotné podstaty právního řádu antického Říma.

Obecně lze říci, že přístup jednotlivých autorů k tomuto tématu se značně různí. Také někteří významní romanisté se mu přímo vyhýbali. Především se jedná o Ludwiga Mittheise,¹⁰⁾ který dokonce přímo odmítl náboženský charakter a původ starobylé procesní přísahy (*sacramentum*) a stejně tak zpochybnil vliv náboženství na instituty práva rodinného i dědického.¹¹⁾ Jindy je pak vliv náboženství a magických praktik pocházejících z „přednáboženského“ období přeceňován a nacházen téměř všude, přičemž je jim připisován rozhodující vliv na formování práva a celého římského právního myšlení. Tyto vlivy samozřejmě existovaly, jak ve svých pracích doložila celá řada autorů,¹²⁾ jejich působení však nelze přeceňovat. V souhrnných pojednáních o římském právu nejsou tyto pasáže tedy úplnou samozřejmostí, i když se v různých podobách romanisté tohoto problému dotýkali téměř odjakživa. Relativně obsáhlý výklad o vztahu římského archaického práva a náboženství podal již Rudolf von Jhering ve svém díle „Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung“ v kapitole nazvané „Das religiöse Princip mit seinem Einfluß auf Staat und Recht“.¹³⁾ Díky určité vyčerpanosti tradičních romanistických témat se někteří autoři obracují stále častěji k námětům, které dříve nebyly považovány za „klasické“ a stály proto poněkud na okraji zájmu. Jmenovat je třeba celou velkou oblast veřejného práva nebo využívání epigrafických a papyrologických památek. V poslední době se pak objevují některé práce, které se blíže zamýšlejí nad vlivem náboženství na právní vývoj antického Říma.

V této souvislosti je třeba připomenout speciální práci Maxe Kasera „Religione e diritto in Roma arcaica“,¹⁴⁾ nebo obsáhlou studii Pasquale Vociho „Diritto sacro romano in età arcaica“.¹⁵⁾ V zásadě však dosud v romanistické literatuře chybí komplexní dílo o všech aspektech tohoto vztahu. Voci se totiž zaměřil pouze na nejstarší doby a také jedna z nejnovějších prací na toto téma, kniha Alana Watsona „The State, Law and Religion. Pagan Rome“¹⁶⁾ nepostihuje téma v celé šíři, i když název by tomu možná napovídala. Předmětem zkoumání je zde téměř výhradně právo soukromé. Ze zcela nedávné doby je pak možné uvést knihu „Religija

i občina v drevnem Rime“.¹⁷⁾ Význam náboženství pro rozvoj římského práva si uvědomují také autoři, kteří nejsou školenými romanisty. Tak například H. Salinan,¹⁸⁾ ve své krátké zmínce o starověku, věnuje právě vztahu náboženství a římského práva značný prostor a dokonce je to podle něj snad nejdůležitější rys římské kultury: „Vztah člověka k bližnímu získává nové základy teprve v římské kultuře. Sakrální právo se částečně mění v občanské právo, které vychází ze základní ideje: poskytnout lidské osobnosti nejvýše možný prostor k jeho svobodné aktivitě, aniž by byli jiní omezováni ve svém právu.“ Ocenit je ovšem třeba spíše to, že autor na tuto problematiku vůbec upozornil, než jeho závěry. H. Salinan sice nepřímou zmiňuje rovnost občanů před zákonem zavedenou již Zákonem XII desek, ale v té době ještě ke změně sakrálního práva v právo laické, oproštěné od náboženských vlivů, nedošlo, respektive byl tento vývoj (jak bude dále ukázáno) daleko složitější.

Vznik práva, tvorba právních norem, stejně jako jejich aplikace na konkrétní případ, je a byla ovlivňována celou řadou skutečností. Je samozřejmé, že tyto faktory nejsou konstantní, avšak podléhají proměnám nejen v závislosti na čase, ale stejně tak i na nejrůznějších dalších okolnostech. Některé z nich mají v určitých obdobích význam stěžejní, jindy je jejich vliv téměř nezatelný a některé dokonce postupem doby mizí zcela, případně se v pozmeněné podobě objevují později. V různých dobách přitom existují pouze některé z nich a také význam jejich vlivu je různý.

Pozornost bude dále zaměřena pouze na náboženství antické, či jinak řečeno „pohanské“. Jádrem práce tedy bude především analýza republikánského práva i když nemálo výkladů se bude týkat rovněž období pozdějšího – císařského. Nelze pochopitelně vést zcela striktní časovou hranici mezi oběma etapami vývoje římského státu. Právo první vývojové fáze římského císařství (tzv. principátu) v mnoha směrech více méně plynule navazovalo a především vycházelo z republikánských norem, vzorů a tradic. Konečně snad ani není třeba zdůrazňovat, že „původní“ římské náboženství se neomezovalo pouze na dobu prvních pěti století existence římského státu, přičemž toto časové určení vychází pro zjednodušení z tradičního datování vzniku římské republiky.

Projevem náboženství je religiozita, kterou můžeme charakterizovat jako víru v nadpřirozené síly. Ta přitom není pochopitelně konstantní, její konkrétní projevy se liší nejen u jednotlivých lidí, ale také u jednotlivých

národů či kmenů. Religiozita intenzívně prostupovala po celá staletí veškerou římskou společnost, celý život antických lidí, a to zcela jistě více, než si dnes můžeme představit. Proto se také zcela zákonitě promítla i do práva. O závažnosti tohoto prvku římského právního řádu svědčí i to, že na něj poukazovali již starověcí autoři. Například řecký historik Polybios, žijící někdy mezi roky 201 až 120 př. n. l., říká ve své „Historii“, že náboženství v Římě pronikalo do soukromého i veřejného života způsobem, který nemůže být překonán.¹⁹⁾ Jinými slovy pak stejnou skutečnost připomíná také Cicero, když uvádí, že význam náboženství je u Římanů značně větší než u všech ostatních kmenů a národů.²⁰⁾ Pro další výklad nebude bez užitku pokusit se zobecnit právě tento fenomén u starověkých Římanů. Velmi výstižnou charakteristiku tohoto jevu podal A. Guarino ve své vynikající práci „L'ordinamento giuridico romano“, kde říká, že tato víra u Římanů neznamenalala vždy nutně identifikaci těchto nadpřirozených sil s bohy. Lidé těmito silám nemohli uniknout, a proto si je snažili naklonit. Ona religiozita se promítala do soukromého i veřejného života a našla svůj odraz také v právu, přičemž takto cítili Římané nejen v nejstarších dobách, ale i prvních stoletích našeho letopočtu.²¹⁾ Z dnešního pohledu se jednalo o religiozitu přepjatou – ovšem pouze z nadhledu mnoha staletí. Ostatně samotní Římané tento fenomén znali také a označovali ho jako *superstitio*. Rozuměli pod ním však něco jiného – především výkon východních kultů, které i v tehdejší době měly výjimečný charakter.

Je však třeba zdůraznit, že v případě starověkého Říma je velmi obtížné říci, kdy končí víra v magii a začíná „skutečné“ náboženství. Stejný problém ostatně představuje také přesnější časové určení vzniku samostatného práva (*ius*).²²⁾

Jakýmsi ústředním tématem vztahu římského náboženství a práva, od něhož se odvíjí další skutečnosti, je nepochybně vznik právních norem. V literatuře, a nutno dodat neprávnické, je možné se setkat s názory, že mýticky založená právní norma byla později racionalizována do soustavy právních norem, které pamatují na všechny myslitelné případy.²³⁾ Jisté a nezpochybnitelné je, jak bude ostatně na konkrétních případech dále ukázáno, že vliv náboženství v římském právu neustále klesal a jeho stopy postupně mizely. Říci však, že ony „racionalizované“ normy byly natolik dokonalé, že tvořily systém dokonalejší než moderní právní řády, je již poněkud zavádějící. Snad ani není třeba připomínat, že právě pomocí

vyplňování „mezer“ v právu, a to především činností magistrátů, nyní přitom již nehovoříme o 3. století př. n. l., ale o dobách daleko pozdějších, dostalo římské právo tu podobu, která z něj udělala onen „věcně bujarý kmen“, jak výstižně napsal A. Randa.²⁴⁾ H. Salman pak uvažuje o možnosti potlačení římských a arabských vlivů, jako o pozitivním momentu duchovního rozvoje Evropy.²⁵⁾ Alternativa evropského kulturního vývoje, v tom nejširším slova smyslu, je jistě představitelná (i když se musím přiznat, že historický posibilismus mě nikdy nepřitahoval), ale proč vidět kladný prvek v tom, že by naše znalosti byly ochuzeny například o vědomosti z římského práva, o římské architektuře či arabské medicíně.

Pokusme se nyní alespoň načrtnout pravděpodobné schéma vzniku a vývoje římské právní normy. Na počátku stála norma obyčejová, která se stala obecně závaznou díky přesvědčení většiny členů společnosti o její správnosti spolu s tím, že toto přesvědčení trvalo dlouhou dobu. Tato norma měla často přímo náboženský obsah, nebo se její porušení „alespoň“ považovalo za přestoupení náboženského příkazu či zákazu. Kromě toho obsahovala i prvky etické, které někdy převažovaly, jindy její základní obsah pouze doplňovaly. Díky dlouhodobé platnosti takovéto normy byla označována jako *consuetudo* (obyčej), nebo jak ji označovali Římané „zvyky předků“ (*mores maiorum*).

Tyto normy, které byly ve své podstatě původně náboženskými příkazy a zákazy (tabu) se postupně své sakrální povahy zbavovaly, a to dvěma způsoby:

- 1) V některých případech byly přímo nahrazovány normami novými, nyní již zcela profánními. Častěji však vedle nich vznikaly normy nové, které upravovaly stejné, nebo velmi obdobné vztahy, jakých se týkaly původní normy. V průběhu jejich aplikace, při konkrétním rozhodování při přípravě soudního řízení úředníky (především praetory), pak byla dáвана přednost normám novým, které tak staré normy faktickou cestou nahrazovaly nebo, možná lépe a přesněji řečeno, vytlačovaly. Tento případ se vlastně shoduje s mechanismem vzniku a prosazování tzv. praetorského práva (*ius praetorium*, *honorarium*) na úkor, nebo spíše vedle práva civilního (*ius civile*).
- 2) V jiných případech byl náboženský obsah normy formálně zachován. Zůstával zde tedy pouze jakýsi náboženský „nátěr“ v podobě formy provedení příslušného právního úkonu (ceremonie) či jeho názvu, při-

čemž postupně byl původní náboženský obsah stále více potlačován. Jindy změna spočívala v tom, že sankce za její nedodržení ztrácela svůj původní sakrální charakter a byla nahrazena sankcí novou – „normální“, profánní. Obdobný charakter mají případy, kdy z původního náboženského charakteru právní normy zůstával „pouze“ předmět, který měl být chráněn.

Spíše než o právu bychom asi měli, pokud se týká nejstarších dob, hovořit o nepsaných mravních principech – snad je i můžeme označit za „božské zákony“, jak je nazývá L. Vidman.²⁶⁾ Přesnější by však patrně bylo, kdybychom slovo „zákony“ nahradili pojmem „normy“ či „imperativy“. Tyto obecné příkazy a zákazy přímo vložené, či snad zakódované, bohy do myšlení lidí, představují jejich svědomí, cit pro to co je správné a co nikoli, co je mravné, co je povinností řádného člověka i občana. Snad ani není třeba zvláště zdůrazňovat, že tyto skutečnosti více než silně ovlivňovaly nejen tvorbu konkrétních právních norem, ale stejně tak i jejich respektování a aplikaci.

Právě na poctivosti, neposkvrněné občanské cti, si Římané vždy velmi zakládali. Není vůbec náhodné, že *fides* (čest) psali brzy s velkým počátečním písmenem a začali ji uctívat – došlo k její personifikaci v bohyni *Fides*. Doprovázela ji *virtus* (zmužilost, statečnost, posléze chápána jako ctnost obecně) a *pietas* – zbožnost, spíše ale ve významu úcty k bohům, plnění povinností vůči nim (*iustitia adversus deos*),²⁷⁾ ale také k rodičům (předkům) i tradici. Je třeba zdůraznit, že *pietas* je často kolektivním stavem, protože kult není prováděn jednotlivci, ale celou komunitou a osobní zbožnost má v Římě relativně malou důležitost. Jejím významným znakem je tedy solidarita, neboť akt jednotlivce může narušit soulad s bohy (*pax deorum*), což již nepostihuje osobu pachatele, ale celou *civitas*. Snad dokonce můžeme říci, že v tomto ohledu nalézáme kolektivní odpovědnost, a to v podobě odpovědnosti za dodržování náboženských, mravních i právních pravidel. Proto je také římské náboženství náboženstvím státu (nikoli však státním) a společenský zájem je státem chráněn. Vyskytuje se zde však značná variabilita vztahů, protože existuje řada bohů uctívaných pouze minoritami – především a na prvním místě se jedná o bůžky rodinné (např. Lares, Manes). V tomto případě stát prostřednictvím svých orgánů (kněží) pouze dohlížel, aby byly řádně zachovávány všechny náležitosti. Připomeňme jen úlohu pontifiků při přechodech Římanů z jedné rodiny do druhé (*adrogatio*), které auto-

matically znamenaly také změnu domácích bohů. Proto také nelze říci, že by v Římě bylo odděleno náboženství veřejné (státní) od soukromého (rodinného).

Tři výše uvedené pojmy (bohyně – *Virtus, Fides, Pietas*) tvořily souhrn základních kladných vlastností Římana. Nebude asi náhodou, že v době, kdy poznenáhlu začíná upadat víra ve staré bohy, kdy do Říma pronikají východní kultury, mizí téměř úplně z praktické politiky *fides*, že čest a poctivost umírají a na jejich místo nastupuje dravost politiků, osobní ambice a vláda bohatství.

V časové perspektivě starověkého Říma stojí náboženské představy, a z nich vyplývající různé příkazy a zákazy, před právem. Existovaly tedy ještě předtím, než jejich souhrn vůbec můžeme považovat za, poněkud ucelený, soubor právních pravidel. Hovořit v souvislosti s nejstaršími dobami o právním řádu v moderním významu, totiž jistě nelze. Bohužel nemáme k dispozici přímé doklady o rodovém životě, nepochybně bohatém na náboženské příkazy a zákazy všeho druhu. Zpravení jsme pouze o ingerenci státu do této oblasti. Z tohoto důvodu by také v názvu práce mělo správně stát na prvním místě *religio*. Nikoli proto, že by bylo důležitější a římské právo bylo po celé republikánské období v jeho područí. Toto řazení by pouze vyjadřovalo chronologický aspekt a nic jiného.

Propojenost římského náboženství se společenským životem i právem vystupuje zcela zřetelně při označení samotného římského národa. Římané se totiž nazývali *populus Romanus Quirites*. Ty právní instituty, které měly prastarý původ byly označovány jako *ius Quiritium*, což bylo synonymem pro staré římské národní právo. Jeho název je pak odvozen od jména legendárního zakladatele města Říma Romula, který po svém zbožnění obdržel jméno Quirinus.

Zajímavé je, že v Justiniánových Institucích můžeme číst:

... *populus Romanus utitur, ius civile Romanorum appellamus: vel ius Quiritium, quo Quirites utuntur: Romani enim a Quirino Quirites appellantur.*²⁸⁾

/...jež užívá římský národ, nazýváme římské civilní právo, nebo právo kviritské, jež je užíváno Quirity, neboť Římané jsou nazýváni Quirity podle Quirina/.

Gaius však ve stejné souvislosti používá jiných slov:

*Populus itaque Romanus partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utitur.*²⁹⁾

/Také římský národ užívá dílem svého vlastního, dílem všem lidem společného práva./

Justinianus tedy evidentně užívá archaismu, který v 6. století n. l. již dávno nebyl živý. Nepochybně proto, aby zdůraznil návaznost na starobylé římské právo. Tento fakt je o to zajímavější, když si uvědomíme, že ortodoxně křesťanský panovník, který postavil Hagia Sofia, se paradoxně dovolával pohanského boha Quirina.

Římské právo tedy bylo právem Quiritů – právo národa Quirinova. Jinak řečeno se jednalo o právo skutečně národní, které mohou používat pouze Římané. *Ius Quiritium* je tudíž pojmenováním římského národního práva. Toto technické označení se nejčastěji objevuje v podobě „*ex iure Quiritium*“ (podle práva kviritského – rozumějme římského), a to ve spojení s typicky římskými právními instituty. Pro ilustraci se jistě sluší uvést formální a abstraktní způsoby převodu vlastnického práva v jejichž formulích se setkáváme se zmíněným obratem:

Mancipatio:

*HUNC EGO HOMINEM EX IURE QUIRITIUM MEUM ESSE AIO ISQUE MIHI EMPTUS ESTO HOC AERE AENEAEQUE LIBRA.*³⁰⁾

/Já říkám, že tento otrok je podle kviritského práva můj a ten budiž mnou koupen pomocí této mědi a bronzové váhy./

In iure cessio:

*HUNC EGO HOMINEM EX IURE QUIRITIUM MEUM ESSE AIO.*³¹⁾

/Prohlašuji, že podle kviritského práva je tento otrok můj./

Nebo to byla starobylá žaloba *actio per sacramentum*:

*HUNC EGO HOMINEM EX IURE QUIRITIUM MEUM
ESSE AIO SECUNDUM SUAM CAUSAM.*³²⁾

/Já prohlašuji, že tento otrok mě patří z řádného důvodu
podle kviritského práva./

S výše uvedeným obratem se však nesetkáváme pouze v Gaiově učebnici, ale také u dalších autorů. Nebylo by jistě účelné uvádět všechny a tak připomeňme alespoň Cicerona, Frontona či Ulpiana.³³⁾ Nezapomínejme však také, že výraz „podle kviritského práva“ se posléze stal synonymem pro archaická pravidla, která v klasické době již byla často překonána díky novotám zavedených v soudních ediktech magistrátů.³⁴⁾

Bude jistě správné, když se nyní alespoň na chvíli zastavíme u náboženství jako takového a pokusíme se na tomto místě nastínit jeho obsah. Každá definice je ošidná a nikdy nemůže vystihnout podstatu jevu v celé jeho šíři a hloubce. Proto si dovoluji přesunout odpovědnost na Ladislava Vidmana, odborníka nad jiné povolaného, který v Úvodu ke své vynikající srovnávací práci o antických náboženstvích „Od Olympu k Pantheonu“ říká, že pod náboženstvím můžeme rozumět vztah člověka k božstvu, který se projevuje nejen ve veřejných obřadech a soukromé modlitbě, ale i v niterném prožitku.³⁵⁾ Dodejme jen, že tato intimní stránka náboženství nachází opět svůj odraz v myšlení a jednání jím vyvolaných a ovlivněných.

Slovu „náboženství“ asi nejvíce odpovídá latinský termín *religio*, přičemž jeho původ je vykládán různými autory odlišně. Nejčastěji je vysvětlován jako „pouto“, „závazek“ či „povinnost“ a odvozován je od slovesa *religare*, tedy „pevně spojovat“. V přeneseném významu slova se pak uvádí, že to je to, „co dává vazbu s bohy i se světem“.³⁶⁾ *Religio* tedy zahrnuje vztahy mezi člověkem a božstvem včetně jeho projevů. Uvedená etymologie však nevychází z myšlení antického, ale opírá se o Lactantiovy a Augustinovy představy, pochopitelně zkreslené vírou v boha jiného.

Základ slova *religio* je správnější hledat u „pohanských“ autorů ve slovesu *religere*,³⁷⁾ tedy „ohled“, „dbaní“ na něco,³⁸⁾ stále mít na paměti. Opakem pak je *neglegere* (zanedbávat). Bylo to přitom nejen zachovávání kultovních předpisů, ale i braní ohledu na vůli bohů v její celistvosti,

zahrnující také úctu k nim. Byla to péče o to, aby se bohové nerozhněvali, aby lidé nevzbudili jejich hněv (*ira deorum*), nebo také můžeme říci, aby lidé žili s bohy v souladu. A hněv bohů býval někdy skutečně strašný, přičemž nemusel být na jeho počátku úmysl, ale stačilo i pouhé opomenutí, byť objektivně omluvitelné. Když Římané například jednou zapomněli z důvodu právě probíhající války provést o svátku Feriálii obvyklé oběti, zachvátil město oheň z pohřebních hranic.³⁹⁾ Oba výše uvedené základy „náboženství“ našly svůj odraz také v římském právu. Stejně jako bylo římské náboženství svázáno celou řadou předpisů, postupů a formálních příkazů i zákazů, bylo tomu stejně s římským právem. Římané pak museli dbát na to, aby jejich jednání bylo nejen v souladu s vůlí bohů, aby tedy nepřestupovali nejrůznější náboženské příkazy a samozřejmě aby zároveň jejich nedodržení bylo odpovídajícím způsobem potrestáno, ale rovněž aby slib daný bohům, či obecněji právní jednání uzavřené pod jejich dohledem, byl dodržen.

Jestliže bychom chtěli stručně a obecně charakterizovat římské náboženství, je možné ho označit za téměř ryzí polyteismus. Důraz v něm byl přitom vždy kladen na ritus, tedy na jeho formální stránku. Latinský svět je pak světem institucí, a to nejen v právu, ale i v oblasti náboženské. Obřadně se tedy zakládají města, za republiky se formálně přijímají zákony i udělují pravomoc úředníkům. Římské *religio* obsahuje dvě spolu spojené stránky: *auctoritas* a *oboedientia*, přičemž obě se nejen odrážejí v právu, ale jsou do jisté míry vlastní i samotnému římskému právu. Z mnoha možných významů prvního termínu se v této souvislosti asi nejvíce hodí „pravomoc“ ve smyslu vlády římských tradičních bohů nad Římem, kteří zároveň městu (státu) i jeho obyvatelům poskytují i ochranu. *Oboedientia* – poslušnost – pak je poslušností v pravém slova smyslu.

Často diskutovanou otázkou je, do jaké míry byly římské reálie závislé na etruských vlivech. Nepochybné to je v architektuře (klenutý oblouk), či v některých institutech státního života (např. *fascēs* – svazky prutů s vetknutou sekerou jako symbol moci nejvyšších úředníků). V žádném případě však nelze generalizovat. Přestože byl Řím ovládnut etruskými králi a část aristokracie byla etruského původu, interpretovat tuto skutečnost tak, že „z etruského náboženství a práva vytvářejí Latinové římské právo“⁴⁰⁾ by bylo až příliš zjednodušené tvrzení a zároveň také zavádějící. Jak ukazují některé výzkumy poslední doby, omezoval se totiž etruský vliv na římské náboženství především na přijetí jmen někte-

rých božstev, případně jejich zařazení do římského pantheonu, protože byla uctívána Etrusky usedlými v Římě. Více spojitostí pak rozhodně nalezneme mezi náboženstvími jiných kmenů obývajících starověkou Itálii a samozřejmě, díky pozdějším intenzivním stykům s helénistickým světem, s božstvy řeckými. Pozoruhodné přitom je, že zatímco náboženství jako takové hrálo v životě Římanů velkou roli, kněžský stav neměl ani zdaleka takové postavení jako v jiných starověkých státech. Římské náboženství nebylo nikdy systémem, který by byl uzavřen sám do sebe. Od 2. století př. n. l., v souvislosti s územním růstem říše, „přicházelo“ navíc do Říma mnoho nových náboženství. Dokonce lze říci, že tehdy vzniká konglomerát mnoha náboženství, mystérií i kultů, které se sice ve své většině nestávají přímo součástí „původního“ (nebo lze také použít jiná adjektiva jako „římské“, „tradiční“ či „národní“) náboženství, ale jsou rozhodně nejen trpěny, ale i tolerovány v pravém slova smyslu.

Vnější projev náboženského života byly nejrůznější rity: věštec-ké, zajišťující přízeň bohů, očištné i ty, které sloužily k potrestání osoby přestoupivší některý z náboženských zákazů (tabu). Pokud nebyl ritus přesně dodržen, byl celý úkon neúčinný a vše bylo nejen podniknuto nadarmo, ale mohlo navíc vyvolat ještě také nepřízeň bohů. Je však třeba zdůraznit, že toto tvrzení, se vztahuje pouze na poměry v nejstarších dobách.

Římské náboženství nebylo založené pouze na vnitřním prožitku, ale kladlo také velký důraz na formální stránku, na projevy vztahu lidí a bohů. Z toho také pramenila propracovanost jednotlivých náboženských úkonů a s tím spojený a zároveň z toho vyplývající i vysoký stupeň formalismu. Úzkostlivé dodržování předepsaných rituálních i právních forem se tak stalo charakteristickým rysem každodenního života Římanů. V oblasti práva se pak s jeho překonáváním vyrovnávali jen postupně a po velmi dlouhou dobu.

Sakrální charakter římského práva se projevoval v mnoha podobách. Zejména u značného počtu soukromoprávních institutů zaznamenáváme sakrální prvky, což je však něco jiného než jejich případný náboženský původ. Římské právo, již tak dost svázané s náboženskými představami, což se projevovalo v jeho rigoróznosti a slavnostnosti, bylo nadto vykládáno kněžskými – pontifiky.

Další, a neméně výraznou, souvislost představuje jeden ze známých rysů římského práva, který má svůj původ v rituálních pravidlech – jeho

formalismus. Za všechny případy uvedme jeden, a to z oblasti, kde se formalismus projevoval zvláště výrazně, v rámci nejstaršího typu soukromého procesního řízení – v procesu legisakčním:

„... qui de vitibus succisis ita egeset, ut in actione vites nominaret, responsum est rem perdidisse, cum debuisset arbores nominare eo, quod lex XII tabularum, ex qua de vitibus succisis actio conteperet, generaliter de arboribus succisis loqueretur.“⁴¹⁾

/... ten, kdo by pro prořezání vinných keřů použil v žalobě slova „vinné keře“, ztratil by nárok, protože jeho povinností bylo jmenovat „stromy“, neboť zákon dvanácti desek, z něhož žaloba na prořezání vinných keřů příslušela, hovořil obecně pouze o „pořezaných stromech.“

Nepřeceňujme však náboženské důvody, které vedly k otrockému zachování starých formulí a postupů při právních jednáních. V některých případech svou roli zcela jistě sehrály podobnosti se sakrálními úkony (typicky se jedná o slavnostní slib – *stipulatio*, který má mnoho podobného s přísahou bohům – *votum*). Mnohdy úcta k tradici, či pouze nechť k novotám, však byly těmi hlavními důvody, proč se tak lpělo na starých postupech a slovních formulích.

Jistou zvláštností tohoto problému je to, že nejen procesní formule, ale i technika interpretace byly dlouho uchovávané jako jakési vyšší tajemství – mystérium. Pochopitelně nelze pominout důvod veskrze náboženské povahy, zejména odvozenost právních norem od pravidel sakrálních. Druhý důvod byl možná prozaičtější než se zdá. Nezanedbatelnou roli při uchování znalostí o právu jako tajné vědy sehrála jistě i touha pontifiků po uchování výlučnosti svých znalostí. Tato výjimečnost se odrážela nejen v obecné společenské prestiži, ale i značných materiálních a politických výhodách s tím úzce souvisejících, které exkluzivní vliv na aplikaci práva nepochybně přinášel. Přesto, nebo spíše právě proto, zasahovali pontifikové do „starého“ práva.

Římský stát zpočátku zasahoval do práva, stejně jako do náboženských záležitostí, prostřednictvím kněží. Některá kněžská kolegia přitom

měla zcela výlučný monopol na určité oblasti práva – *fetiales* na právo, dnes bychom řekli, mezinárodní a *pontifices* na právo soukromé. Výkon ritu byl přítom dlouho, až do *lex Ogulnia* z roku 300 př. n. l., vyhrazen pro kněze pocházející výlučně z řad patricijů. Proto byl také patricijům, v důsledku oné již mnohokrát zmiňované spojitosti náboženství s právem, vyhrazen vliv na aplikaci práva, a to v tom nejširším slova smyslu, tedy jak jeho interpretace, tak i vlastní výkon soudnictví. Tato výlučnost postavení pontifiků nebyla omezena pouze na nejstarší dobu, kdy náboženské a právní představy tvořily do jisté míry jednotu avšak přetrvala i poté. Pontifikové byli jedinými znalci práva, jen oni znali modely právních vztahů. Nebylo proto patrně nic mimořádného, když občan například před uzavřením smlouvy, či podáním žaloby, konzultoval pontifika, zda je jeho jednání *in iure nebo extra ius*.⁴²⁾

Již v samotných počátcích práva ve starém Římě, které jsou charakteristické prolínáním náboženských a posvátných prvků do nejstarších norem, můžeme vysledovat počátky procesu vydělování profánního práva jako zvláštní části tohoto primitivního práva, která je později nazvána *ius humanum* („právo lidské“).⁴³⁾ Jednalo se vlastně o laicizaci náboženských norem, které již tehdy byly ovlivňovány zcela čerstvě vytvářenými a na náboženství navíc nezávislými normami novými.⁴⁴⁾

Při bližším pohledu na římské právní instituty nalezneme celou řadu podobností mezi právem a postupy běžnými v římském ritu. Jen namátkou je možné uvést takové obecné principy jako bylo potrestání pachatele deliktu a sakrilegia. Ten kdo se dopustil deliktního jednání byl původně předán k potrestání rodině poškozeného a pachatel trestného činu proti náboženství byl předán k pomstě bohům. Je již jedno, že v prvním případě se jednalo o trest označovaný jako *poena* a ve druhém jako *piaculum* (očištění). Každý člověk je odpovědný za své jednání, není totiž rozhodné zda je „smluvní stranou“ bůh nebo člověk. Jestli je tedy vztah, a můžeme ho zcela klidně označit jako právní, založený jednostranným slibem božstvu (*votum*) nebo jinému člověku (*stipulatio*).

Vliv zde vždy existoval oboustranný, jak sakrální sféry na profánní, který se projevoval především právním formalismem, tak i naopak. Sakrální sféra se přitom stávala stále více a více, dalo by snad říci, realističtější. Je však pravda, že utilitarismus byl vlastní římskému náboženství od nepaměti a Římané vlastně vždy nakládali s bohy, tak trochu stejně jako s lidmi.

Přestože jsme o římských náboženských představách zpraveni poměrně dobře, chybí jeho dobové souhrnné zpracování. Kromě narativních pramenů lze však získat poučení také z epigrafických zpráv, mincí, nástěnných vyobrazení a z archeologických nálezů. V dochovaných literárních dílech však nacházíme, bohužel, jen jednotlivé odkazy a zlomky informací v citátech. Uvedme nyní alespoň některá z nich.

Snad nejstarším autorem, u něhož máme doloženo, že se ve svém díle zabýval náboženskou problematikou, je M. Porcius Cato Censorinus, autor *De die natali* (O zrození bohů). Polyhistor M. Terentius Varro, tvořící v 1. století př. n. l., sepsal dvě nedochovaná díla, v nichž se zabýval problematikou římského náboženství. *Logistoricon libri LXXVI* bylo populárním filosofickým pojednáním, v němž byla sledována rovněž mytologická témata. Zvláště přínosná mohla být kapitola nazvaná „Curio de cultu deorum“ (Curio o kultu bohů). Z našeho pohledu důležitějším byl jeho spis *Antiquitates rerum humanarum et divinarum libri XLI* (Starozitnosti lidské a božské), který využil Augustus při obnově starých ritů a kněžských kolegií.

Ve stejném období působil také básník T. Lucretius Carus, který ve svém dochovaném díle *De rerum natura* (O podstatě věcí), odmítl, jako přívrženec Epikúra, existenci antropomorfních bohů, kteří zasahují do života lidí. M. Tullius Cicero je pak znám jako autor spisů *De natura deorum* (O přirozenosti bohů) a *De fato* (O osudu) plných skepticismu, v nichž mimo jiné odmítl víru ve věštby. Zajímavé však je, že po smrti dcery Tullie se vyznal v dopise svému příteli Attikovi z víry ve zbožnění.⁴⁵⁾

Augustův propuštěnec a správce jeho knihovny C. Iulius Hyginus je autorem spisů *De proprietatibus deorum* (O vlastnictví bohů) a *De dis Penatis* (O Penátech). Mnoho pak nalezneme v Ovidiově Kalendáři (*Fastii*), z něhož však máme dochováno pouze prvních šest knih.

Obdobný, a dokonce ještě o něco více omezený pramenný základ existuje v oblasti literatury právníkové, přestože se problematikou tzv. božského práva (*ius divinum*) zabývala celá řada významných právníků. Jejich spisy však k dispozici nemáme a o jejich obsahu jsme zpraveni pouze nepřímou. Povšimněme si dvou zajímavých a o mnohém vypovídajících skutečností. Celá řada z těchto autorů, a lze dokonce říci, že většina, byli veřejně činní a zastávali často ty nejvyšší úřady, přičemž se téměř pravidelně věnovali problematice augurských nauk. Platí to již o dobyvateli

Syrákús za 2. punské války M. Claudiovi Marcellovi, který napsal pojednání o činnosti augurů (*Auguralis disciplina*). Konsul roku 142 př. n. Q. Fabius Maximus Servilianus je autorem *Iuris pontificii libri* (Kniha o pontifikálním právu). Ve druhém stol. př. n. l. působil rovněž Q. Fabius Pictor (*Ius pontificium*).

Dobou kdy bylo zpracováno snad nejvíce spisů týkajících se této problematiky je poněkud paradoxně sklonem republiky. L. Iulius Caesar (konsulát zastával v roce 64 př. n. l.) tehdy napsal *Augurales* (nebo možná *Auspiciarum*) *libri*. Ap. Claudius Pulcher, který zastával tentýž úřad o deset let později sestavil obdobnou příručku pod názvem *Auguralis disciplina*. V padesátých letech 1. století př. n. l. pak zastávali konsulát dva pro nás zajímaví autoři: M. Valerius Messala (cos. r. 53 př. n. l.) byl autorem díla nazvaného *De auspiciis* a Ser. Sulpicius Rufus (cos. r. 51 př. n. l.) napsal *De sacris detestandis* (O usmiřovacích úkonech). Posledně jmenovaný se také proslavil jako učitel vztahů mezi *ius civile* a právem pontifikálním.⁴⁶⁾ V době Caesarově pak napsal Grannius Flaccus komentáře k *De iure Papiriano* obsahující normy z královské doby se sakrálním obsahem.

Velké množství autorů zaměřených na danou problematiku působil rovněž na počátku principátu. Tato druhá vlna zvýšeného zájmu byla pak patrně vyvolána mimo jiné Augustovými snahami o reformu starého římského náboženství. Z množství právníků této doby, kteří se náboženským otázkám věnovali, jmenujme zakladatele školy Prokuliánů M. Antistia Labeona (*De iure pontificio, De officio augurum* – O úřadu augurů), nebo C. Trebatia Testu učitele „obojího“ práva,⁴⁷⁾ který napsal *De religionibus*. C. Atteia Capitona, který byl náhradním konsulem roku 5 n. l. (*De pontificio iure, De iure sacrificiorum* – O právu obětním), dokonce Tacitus označil za znalce lidského i božského práva (*humani diviniq[ue] iuris sciens*).⁴⁸⁾ Za panování císaře Tiberia pak působili znalci „božského práva“ Massurius Sabinus a Cocceius Nerva.⁴⁹⁾

Tato konjunktura zájmu o náboženské otázky spojené s právem na přelomu republiky a císařství je o to zajímavější, že k ní došlo v době, kdy se náboženské představy již přímo nepodílely na vytváření římského práva a laický prvek již dávno převládl. Patřilo však k dobrému tónu znát *ius divinum*.

Náboženství mělo v životě starých Římanů nezastupitelnou roli. Fungování státního mechanismu i práva bylo totiž limitováno mnoha omeze-

ními, jako byla zejména *auguria* (věštná znamení) nebo různá náboženská tabu. Tyto „nepříjemnosti“ byly na druhou stranu vyváženy jistotou, spočívající v tom, že správně provedený úkon je po formální (a tedy i náboženské) stránce v pořádku a proto stojí pod ochranou bohů a zakládá tedy vztah, který bude dodržen.

Náboženské představy Římanů, stejně jako takovéto cítění jiných starověkých národů, byly plně nejrůznějších, často primitivních, představ. Ty měly většinou svůj původ v dobách nejen předcházejících vzniku římského státu, ale i mnohem starších. Zajímavé přitom nepochybně je, že i když byli Římané národem vysoce racionálním, až pragmatickým – připomeňme jen skvěle zorganizovanou správu říše – různé předsudky a rituály byly v jejich vědomí pevně zakotveny. Velmi výstižně tuto skutečnost připomenul J. Hruša v předmluvě k Ciceronovu *De divinatione*, když napsal: „Víra a pověrčivost zápasily u nich spolu urputně i trvale. Jimi byl prostoupen všechen jejich život soukromý, ale také, což bylo horší, život veřejný.“⁵⁰⁾

Ve veřejném ani v soukromém životě nebylo možné vyhnout se nejrůznějším tradičním postupům, a to nejen v době archaické, ale stejně tak i později v historických dobách konce republiky a za císařství. Třebaže se přední mužové Říma s touto tradicí často vnitřně neztotožňovali, museli se této náboženské a národní tradici, alespoň navenek podrobit. Například Suetonius uvádí, že se Caesar nedal ve svých rozhodnutích ovlivňovat náboženskými příkazy a zákazy.⁵¹⁾ Postupem doby nebyly pak náboženské rituály používány, ale spíše využívány. Připomeňme jen povinnost vojevůdce zkoumat před bitvou přízeň bohů pomocí apetitu kuřat. Stačilo nedat jim předtím nazrat a vůle bohů musela být téměř jistě příznivá. Jiný případ pak zaznamenáváme při jednání lidových shromáždění, když k jejich přerušení stačilo, aby se u některého účastníka vyskytl záchvat padoucnice, či pouhé oznámení o tom, že někdo zahlédl nepříznivé věštné znamení. V tomto případě nikoli již využívání, ale i přímo zneužívání věštných „znamení“ je více než zřejmé.

S postupující racionalizací myšlení římské společnosti konce republiky a uvědomování si možnosti zneužívání náboženských příkazů a zákazů k politickým cílům pak přicházela nutně také jejich regulace. Proto se v posledních dobách republiky setkáváme s normami zakazujícími zneužívání věštných znamení k rušení jednání komicií (lidových shromáždění) – tzv. *obnuntiatio*. Tyto normy zároveň svědčí jasně o tom, že pověry

byly i v těchto dobách ještě živé a masy prostých lidí jim nepochybně věřily. Jinak by přece nebylo možné jimi na lidových shromážděních takto manipulovat. Nelze totiž předpokládat, že by úcta k tradici – což je vedle náboženského cítění druhé možné vysvětlení – byla tak silná také u prostého lidu. Tradice, ale nepochybně sehrála značnou úlohu v myšlení aristokracie, kde však byla spojena nejen s nějakou obecnou úctou k předkům, ale především s konkrétními činy konkrétních osob – slavných příslušníků těchto rodin.

Jak již bylo řečeno, velmi mnoho státních úkonů bylo závislých na výkladu věštných znamení. Obracení se ke zcela iracionálním prostředkům bylo přitom vlastní nejen Římanům, ale pochopitelně i dalším starověkým národům. Tento, v antice tak rozšířený, fenomén nezůstal pochopitelně stranou pozornosti filosofických škol. Kdybychom chtěli, byť velmi stručně, shrnout jejich názory, bylo by možné říci, že zatímco stoikové věštění budoucnosti považovali za možné a příslušníci tzv. nové akademie o něm pochybovali, epikurovci je přímo odmítali. Zabýval se jím dokonce i Cicero, i když až na sklonku své kariéry. Bylo tomu tak v době, kdy procházel osobně velmi obtížným a smutným životním úsekem. Po smrti své dcery Tullie se stáhl do ústraní a věnoval se tématům více méně politicky neutrálním a tedy i méně nebezpečným. V letech 45 až 44 př. n. l. napsal pojednání „O přirozenosti bohů“ (*De natura deorum*) a v následujícím roce pak jeho pokračování „O věštění“ (*De divinatione*). Ve druhém uvedeném díle, ve formě rozpravy s bratrem Quintem na svém statku v Tusculu, vyjádřil své skeptické názory. Arpinský rodák totiž v zásadě říká, že je třeba rozlišovat víru v bohy od pověr. Zároveň se však ohrazuje proti podezření z případné neúcty k tradičnímu římskému náboženství a vysvětluje, že ten kdo bojuje proti pověrám náboženství neruší.

Velmi úzká propojenost římského práva s náboženstvím v nejstarších dobách je více než pochopitelná, když si poněkud více přiblížíme samotný charakter římského náboženství. Ve srovnání s ostatními antickými náboženstvími – především řeckým – bylo totiž velmi chudé na mýty a pověsti. Starořímské náboženství se totiž soustřeďovalo především na vztahy lidí k bohům a jakýkoli vztah je-li institucionalizován, dostává právní charakter. Vrchol představoval vztah celé římské společnosti, římského lidu jako celku, ke svým bohům, jehož ideální podoba – mír (soulad) s nimi je označován termínem *pax deorum*. Není to však „boží mír“, ale „mír s bohy“, život v souladu s nimi, stav kdy bohové žijí v přátelství

(*amicitia*) s lidmi. Proto bychom mohli římské náboženství charakterizovat jako náboženství rovnováhy a nikoli vzruchu. *Pax deorum* došel přitom svého vrcholného naplnění poněkud paradoxně teprve po zániku republiky. Roku 9 př. n. l. byl totiž na Martově poli zasvěcen chrám bohyni Míru. Jakkoli se snad může zdát, že mír je pouze jeden, zvláště mír chráněný bohy, nemusí tomu být zcela tak. Tento „augustovský“ mír byl totiž nejen chápán daleko širěji, ale zároveň i v poněkud jiné poloze, než byl starý soulad Římanů a jejich bohů. Jednalo se totiž o mír celoříšský, který přinesl tak potřebné uklidnění po občanských válkách.

Nyní je však již nejvyšší čas seznámit se základy římského archaického náboženství i s jeho dalšími osudy.

POZNÁMKY SE KAPITOLE II.:

- 1) Např. Cic. *De rep.* II 13; II 14; Liv. I 19; Verg. *Aen.* VI 809–811; Ovid. *Fasti* III 277–279; Tac. *Ann.* III 26.
- 2) Plut. *Numa* 4; Liv. I 19.
- 3) Liv. I 21.
- 4) Doklady viz P. Voci, *Diritto sacro romano in età arcaica*. (SDHI, 19, 1953, s. 72, pozn. 12).
- 5) O nich např. Liv. I 8–21.
- 6) RIDA, 3, 1950, s. 407.
- 7) Z poslední doby např. K. Rebro–P. Blaho, *Římské právo*. (2. vyd., Bratislava, 1997).
- 8) Např. D. Dožděv, *Římské občanské právo*. (Moskva, 1996).
- 9) J. Iglesias, *Derecho romano. Instituciones de derecho privado*. (Barcelona, 1965, ss. 83–84); L. Chiazzese, *Introduzione allo studio del diritto romano privato*. (Lezioni. Roma, 1931, § 5, ss. 43–47).
- 10) *Römisches Privatrecht bis auf die Zeit Diokletianus*. 1. (Leipzig, 1908, ss. 26nn.).
- 11) Se svými názory nebyl L. Mitteis osamocen, na stejných pozicích stáli např. Beseler, Schulz, Beck nebo Gioffredi. Doklady viz M. Kaser, *Ius, Lex, Praetor*. (SDHI, 13, 1947–1948).
- 12) Např. Lévy-Bruhl, Magdelain, Novailles, Maroi.
- 13) Leipzig, 1878, 1. díl, 4. vyd., ss. 265nn. Uvedme zde také např. studii A. Becka, *Zur Frage der religiösen Bestimmtheit des römischen Rechts*. (in *Festschrift P. Koschaker*, Weimar, 1939, ss. 1–15).

- 14) Poprvé publikováno in *Annali del Seminario giuridico dell'Università di Catania* (Vol. 3, Napoli, 1949, ss. 77–98), podruhé in *Ars boni et aequi, Festschrift für Wolfgang Waldstein zum 65. Geburtstag*, ed. J. Schermair–Z. Végh, (Stuttgart, 1993, ss. 151–166). Podle druhého vydání jsou uvedeny odkazy v celém textu.
- 15) SDHI, 19, 1953, ss. 38–103.
- 16) Athens–London, The University of Georgia Press, 1992.
- 17) Moskva, 1994.
- 18) Op. cit., s. 50.
- 19) *VI* 56.
- 20) *De har. resp. 9: pietas ac religione ... omnes gentes nationesque superavimus*. Obdobně píše také Plinius v *Naturalis historia (XVIII 5): omnibus negotiis horisque intercesse credebant deos*.
- 21) Napoli, 1980, s. 91.
- 22) M. Bartošek (Dějiny římského práva /ve třech fázích jeho vývoje/. Praha, 1988, s. 107) sice uvádí, že se tak stalo nejpozději v 5. století př. n. l., ale toto datum je tak zvané „pojistkové“, tedy nejzažší.
- 23) Z. Kratochvíl, *Mýtus, filosofie, věda. I a II. /filosofie mezi Homérem a Descartem/*. (Praha, 1996, s. 95).
- 24) *Právo vlastnické*. (6. vyd., Praha, 1917, s. III.).
- 25) Op. cit., s. 170.
- 26) *Od Olympu k Pantheonu*. (Praha, 1986, s. 123).
- 27) *Cic. De nat. deor. I 41*.
- 28) *I. I 2, 2*.
- 29) *Gaius I 1*.
- 30) *Gaius I 119*.
- 31) *Gaius II 24*.
- 32) *Gaius IV 16*.
- 33) *Cic. Pro Mur. 12; In Verr. II 2; Ulp. Dig. 6, 1, 1, 2*.
- 34) Tak již například L. Mitteis, *Römisches Privatrecht*, s. 67, pozn. 15.
- 35) Praha, 1986, s. 5.
- 36) Z. Kratochvíl, *Mýtus, filosofie, věda*, s. 94.
- 37) *Cic. De nat. deor. II 28*.
- 38) J. Pražák–F. Novotný–J. Sedláček, *Latinsko-český slovník*. (přepřacoval F. Novotný, Praha, 1955).
- 39) *Ovid. Fasti II 547–556*.
- 40) Z. Kratochvíl, *Mýtus, filosofie, věda*, s. 95.
- 41) *Gaius IV 11*.
- 42) Jak se domnívá L. Chiazzese, *Introduzione*, s. 72.
- 43) G. Grosso, *Schemi giuridici e società nella storia del diritto privato romano. Dall'epoca arcaica alla giurisprudenza classica: diritti reali e obbligazioni*. (Torino, 1970, s. 98).

- 44) A. Guarino (*Storia del diritto romano*. 4. vyd., Napoli, 1969, s. 242) používá v této souvislosti sice téměř nepřeložitelného, avšak velmi výstižného, termínu „giuridificazione“.
- 45) *Cic. Ad Att. XII 36*.
- 46) *Cic. Brutus 42*.
- 47) *Macrobius, Saturnal. lib. III 7; Verg. Aen. XI 316*.
- 48) *Tac. Ann. III 70*.
- 49) *Gell. NA X 15; Tac. Ann. VI 26*.
- 50) Praha, 1942, ss. 7–8.
- 51) *Suet. Caes. 59*.

KAPITOLA III.

PŘEHLED VÝVOJE ŘÍMSKÝCH NÁBOŽENSKÝCH PŘEDSTAV

Pro rekonstrukci vztahů římského náboženství a práva je nezbytné obeznámit se s charakterem římského náboženství, znát původ jednotlivých římských bohů, jejich vývoj, ale i způsob výkonu kultu. Nebylo by však účelné podávat detailní výklad o této problematice, vždyť existuje celá řada speciálních monografií na toto téma, v nichž případný zájemce může nalézt podrobné vyličení.¹⁾ Z českých prací se jedná především o vysokoškolský učební text R. Hoška „Římské náboženství“ a syntetickou práci o antických náboženských představách L. Vidmana „Od Olympu k Pantheonu“.²⁾ V. Zamarovský sestavil encyklopedickou příručku „Bohové a hrdinové antických bájí“,³⁾ v níž je část hesel věnována římskému náboženství a R. Dostálová spolu s R. Hoškem vydali nedávno „Antická mystéria“,⁴⁾ kde je rovněž určitá část zaměřena na náboženské poměry antického Říma. Kromě toho V. Groh věnoval souhrnnému vyličení římského náboženství kapitolu ve své práci „Starý Řím“.⁵⁾

Omezme se proto pouze na nastínění základních vývojových trendů a objasnění některých speciálnější otázek, které jsou nezbytné pro další výklady.

K antickým náboženstvím, přestože jsou již dávno mrtvá, se z různých důvodů stále navrací autoři odborných pojednání i krásné literatury.⁶⁾ To, co je na nich tak přitažlivé, je jejich vnitřní rozpor. Na jedné straně to byla náboženství velmi racionální, až lidská, vždyť bohové nejen, že měli v zásadě lidskou podobu (jen výjimečně se objevuje podoba „pohádková“), ale také lidské slabosti. Na druhé straně, a to se týká především náboženství římského, i tajemné. Toto tajemno je racionální i iracionální zároveň.

Římské náboženství totiž není obecně tak dobře známo jako náboženství řecké, které jeho mýty učinily plnohodnotnou součástí evropského

kulturního dědictví. Zároveň, přestože je často interpretováno jen jako plagiát Olympu, má pouze řecký nátěr a rozhodně zde nalezneme více prvků etruských, či lépe a přesněji italských, než řeckých.

Říci, že náboženství zaujímalo v životě starých Římanů významné postavení, by se téměř rovnalo podcenění jeho úlohy v životě obyvatel města poblíž ústí Tibery. Víra v bohy, zpočátku ochranné a personifikované přírodní síly a nakonec i lidské vlastnosti, ovlivňovala a určovala ve starých dobách nejen běh života jednotlivců, ale i osudy celé společnosti – římského státu. Nebyli to přitom bohové, kteří by se „stranili“ lidí, ale tehdy (v dávných dobách) žili přímo mezi nimi a také jim často prostřednictvím nejrůznějších znamení dávali najevo svou vůli. Navíc tyto božské síly, jak bychom je asi přesněji než bohy měli označovat, sice byly všemocné, ale jejich vůli bylo možné, jak již bylo řečeno, prostřednictvím různých prostředků ovlivňovat. Modlitby, oběti, prosebné slavnosti a další obřady sloužily k odvrácení jejich hněvu, či naopak k přivolání jejich přízně. Tato víra prostupovala celý život starověkých Římanů, odrážela se nejen v jejich postojích k problémům náboženské povahy nebo etickým otázkám, ale určovala rovněž řešení celé řady ryze praktických problémů včetně právních.

„Staré“, prapůvodní římské antropomorfní náboženství bylo, stejně jako také u jiných národů na obdobném stupni vývoje, relativně jednoduché. Zpočátku se téměř veškerý náboženský život odehrával v rámci římské rodiny, kde styk s bohy zprostředkovával její nejstarší mužský člen – tzv. otec rodiny (*pater familias*). Udržování kultu (*sacra*) „rodinných“ („domácích“), a na vyšším stupni rodových nadpřirozených sil, byl vždy přikládán velký význam. Proto také byly vytvořeny složité právní postupy užívané v případech, kdy docházelo k přechodu osoby z jedné rodiny (rodu) do druhé, aby bylo možné tato *sacra* zachovávat. Každá římská rodina měla svou vlastní „kapličku“ s podobiznami předků (*imagines maiorum*) a tzv. *lararia*, kde se uctívaly ochranné síly rodiny. Tyto svazky měly v náboženství starých Římanů skutečně velký význam, protože vedle kultu rodiny to byla rovněž *sacra* rodová (*gentilicia*). Nejvyšší stupeň pak představovalo uctívání nadpřirozených sil kurií a kmenů. Takový byl zejména kult na Mons Albanus, kde se pravidelně konaly slavnosti na počest ochranných božstev celého latinského svazu.

Domácí kult (*sacra privata*) stál na počátku vývoje náboženství ve starém Římě a teprve postupem doby se z něho, i když nepochybně již

v předhistorické době, vyvinul kult veřejný (*sacra publica*). Jeho předmětem byl kult oficiálních, státem uznaných, bohů, jejichž uctívání mělo zabezpečit prosperitu římského státu. Princip byl tedy stejný jako u kultu domácího, jen blaho rodiny nahradilo blaho obecné. Veřejný kult však nebyl pouze v rukou státu, tedy oficiálně ustavených kněží,⁷⁾ ale starali se o něj také soukromé osoby sdružené ve spolcích (*collegia, sodalicia*). Některé z nich byly velmi starobylé, jiné vznikaly pro uctívání nových božstev. Všechny však měly přísně soukromoprávní povahu, byla to *collegia* ve smyslu korporace – soukromé právní osoby – a podléhaly také tomuto právnímu režimu.

Připomeňme hned na začátku několik základních, i když obecně známých, skutečností. Přestože každá obec měla ve starověku své vlastní ochranné božstvo, jakési božstvo hlavní, nelze v žádném případě hovořit o monoteismu. Stejně tak nebylo myšlení antického člověka vlastní ani prosazování moci jednoho (nikoli však jediného) boha – henoteismu. Ani samotný Řím neměl ochranné božstvo jedno, ale trojici bohů.

Pro římské náboženství je charakteristický pestrý, až nepřehledný, zástup bohů a nejrůznějších nadpřirozených sil. Zrodilo se totiž v představách lidí soustředěných především na konkrétní, každodenní život, v němž jim měly pomáhat.⁸⁾ Zároveň to bylo rovněž náboženství „funkcionální“.⁹⁾ Nadpřirozené síly se totiž skrývaly v nejrůznějších projevech přírody i úkonech lidí a jejich funkce se tak osamostatňovaly. Bylo to však náboženství konkrétní, střízlivé až racionální. Mystické a iracionální prvky se začínaly objevovat teprve až koncem republiky, tak jak zesiloval vliv představ obyvatel území získaných na Východě. Vztah bohů a lidí byl, z našeho pohledu, snad až příliš utilitaristický. Náboženské úkony (vzývání, oběti) totiž vycházely z předpokladu, že božstvo vyslyší prosbu směřující k příznivému výsledku budoucí činnosti nebo k odvrácení nepříznivého stavu.

Římské náboženství bylo také „otevřené“ a tolerantní zároveň. Tuto skutečnost, ovšem stejně jako proslulý římský smysl pro pořádek, dokumentuje nejlépe existence speciálního sboru zvaného *virī sacris faciundis*, kteří dohlíželi na uvádění nových bohů do Říma a kodifikování jejich obřadů.

Na první pohled nám může tradiční pohanské náboženství Říma připadat jako zmatená džungle archaických obřadů a rituálů.¹⁰⁾ Mělo však pevný řád, dokonce pevnější než se zdá. Vše mělo své pevné místo, svá pravidla.

Jak již bylo dříve naznačeno, typickým rysem římského náboženství, kterým se mimo jiné lišilo od řeckého, byl velmi silně vyvinutý formalismus spojený s tradicionalismem. Tradicionalismus se projevoval ve lpění na kultu starých bohů agrárního původu včetně znění modliteb, jejichž skutečnému obsahu dokonce Římané na konci republiky již ani příliš nerozuměli.

Formalismus pak nalzáme například v tom, že modlitba (*carmen*) měla být pronesena zřetelně a bez jediné chyby (vynechání slova, jejich přehození, či přeteknutí), jinak byla neúčinná a musela se opakovat. Jiným jeho vyjádřením bylo, že každý náboženský akt byl doprovázen určitým předepsaným úkonem.

Oba tyto charakteristické rysy římského náboženství jsou pak vlastní také římskému právu. Platnost ústního slibu (*stipulatio*), či účinnost žaloby (*legisactio*) přece také závisela na bezvadném pronesení předem stanovených slov. Zvláštní úkony se pak vyžadovaly při nejrůznějších příležitostech: zakládání města bylo spojeno s vyrytím brázdy, vypovězení války s vržením kopí, propuštění otroka s jeho otočením a symbolickým udeřením, mancipace se neobešla bez cinknutí kousku mědi o váhy a zákaz stavby (*operis novi nuntiatio*) muselo doprovázet vhození kamínku na cizí pozemek.

Třeba však připomenout, že právě ve formalismu římského náboženství, v tomto jeho zvlášť charakteristickém rysu, zaznamenáváme silný vnitřní rozpor. Na jedné straně stojí extrémně vypjatý důraz na formu právních jednání, projevující se až v malicherném lpění na přesném pronesení formulí. Na druhé pak pružný systém honorárního práva vytvářeného římskými úředníky především prostřednictvím soudních vyhlášek (*edicta*). Tato dichotomie je však nevysvětlitelná pouze zdánlivě, protože, jak víme, každá akce vyvolává reakci, stejně jako když nemocný organismus automaticky vytváří protilátky, protože by jinak nepřežil.

Pokud se pokoušíme o obecnou charakteristiku římského náboženství, nelze zapomenout ani na to, že nebylo náboženstvím dogmatickým. Neexistovalo v něm totiž věroučné dogma, které by všichni museli akceptovat a podřídit se mu.

Náboženství bylo také významným pojítkem mezi starými Římany a zaručovalo soudržnost tehdejší společnosti. Příslušníky rodu (*gentiles*) nespojovala pouze obrana území, ale také společné pohřebiště a kult:

*Hereditas est successio in [universum] ius quod defunctus habuit.*¹¹⁾

/Dědictví je nastoupení do [veškerého] práva, které měl zemřelý./

Obsah termínu *universum* byl totiž ve starých dobách širší než později – zahrnoval rovněž rodová *sacra* – a teprve později byl chápán pouze ve významu veškerých majetkových práv.

Podívejme se nyní, alespoň letmo, na jeden z nejtypičtějších projevů římského náboženského cítění. O formě modliteb již bylo něco řečeno, dodejme ještě, že neexistovala žádná univerzální modlitba, a to dokonce ani k jednomu a témuž bohu. Každá příležitost vyžadovala pronesení jiných slov, jedná se tedy ojev, který je znám i z římského práva. Snad bychom ho dokonce mohli označit za určitý projev „typové vázanosti“, tak charakteristický pro římské pojetí právních vztahů, kdy zejména u závazků odpovídala každému z nich přesně určená žaloba. Se stejnou situací se ostatně setkáváme také v případě obětí, kdy bylo přesně určeno, která oběť je žádoucí pro konkrétní případ. Modlitby se pak pronášely ve stoje s pozdvíženými rukama a zahalenou hlavou. Také v tom můžeme spatřovat jeho charakteristický rys, neboť vyjadřoval, že se nejednalo v žádném případě o vztah devótní pokory, ale v jistém smyslu o vztah „partnerský“.

Antické náboženství, a tedy ani římské, nebylo náboženstvím zjevným, nemělo posvátné knihy – knihy proroctví (tzv. Sibylliny knihy) neboť záznamy různých kněžských sborů za ně rozhodně považovat nelze. Nejvýstižnější by asi bylo označit ho za náboženství obyčejové, zvykové, přejaté od předků o jejichž zvyky se opíralo a z nichž vycházelo. Přestože zde tedy nepochybně existovalo náboženství státní ve smyslu zajišťování náboženských úkonů, nikdy zde nevznikla státní církev včetně jejích doprovodných jevů, jako je především pevná organizace s hmotnými nároky vyžadující nejen respektování ze strany státu, ale do jeho činnosti také zasahující. Náboženský život nebyl ve starověkém Římě nijak svázán a v zásadě ani omezován. Jeho hlavním rysem byl individuální přístup k božstvu nesoucí ovšem také individuální odpovědnost.

Náboženská soustava antického Říma, stejně jako i jiné antické náboženské systémy, sestávala z mnoha bohů. Římský polyteismus však nikdy

nebyl monolitickou soustavou, sestával z velkého množství volně propojených kultů.¹²⁾ Navíc tato soustava nebyla také nikdy soustavou uzavřenou, byli do ní přijímáni bohové „cizí“, i když nikoli automaticky a ne zcela bez problémů.

Římské náboženství navíc zpočátku neznalo ideu neodvratného osudu, kterou známe u Řeků pod označením Moira, ale založeno bylo vždy na osobní odpovědnosti za své skutky. Římské *fatum* (osud, sudba) se totiž objevuje až mnohem později. Proto zde také vystupuje tak silně do popředí *pax deorum* – mír s bohy, který je plně v rukou lidí. Jen oni totiž mohou svými nezodpovědnými činy tento soulad s bohy – ochránci Říma – narušit.

Než bude podán rámcový výklad o římském náboženství je třeba se, pro pochopení souvislostí, alespoň krátce zastavit u otázky jeho původu a evoluce. Velmi stručně ho lze popsat jako postup od animismu (víru v nadpřirozené síly ovládající přírodu) přes antropomorfismus (přenášení lidských vlastností na tyto síly a jevy) k personifikaci (jejich polidštění). Na počátku stály primitivní představy o působení a vlivu nadpřirozených sil i možnostech jejich ovlivňování, jejichž nedílnou součástí byla magie a s ní spojená nejrůznější tabu. Za zvlášť nečisté bylo vždy považováno železo, z tohoto důvodu se také používal u náboženských obřadů zásadně bronz. Proto také radlice, již se vyrývala brázda ohraničující okrsek zakládaného města, nesměla být ze železa. Snad to byly reminiscence na dobu, kdy železo bylo v Římě vzácné.

Období antropomorfních bohů „klasické doby“ tedy předcházelo období démonů, které primitivní člověk udobřoval pomocí magie. Celý okolní svět, tedy především příroda, byla plná démonů, kteří měli velký vliv i na člověka a jeho jednání. Podle tehdejších názorů bylo proto přímo životně důležité znát magické praktiky, které se používaly při usmiřování rozhněvaných nadpřirozených sil a stejně tak při získávání jejich přízně za určitým cílem. Tito prastarí démoni nemají ještě právní obsah,¹³⁾ protože nemají ani svou vlastní osobnost, jsou to jen různé síly přítomné ve věcech i jednáních – *numina*. Jména dostávají teprve později a jsou například nazývána *Lares*, *Genius* atp.

Magické praktiky, oděné později někdy do náboženského roucha, však přežívají i v historické době. Pozdější *ius sacrum* má jednoznačně svůj původ v „přednáboženském“ období magie. Magické prvky tedy v Římě nezmizely zcela ani poté, co se vyvinulo „normální“ náboženství, ale

přetrvávaly dále. Ještě v římském náboženství klasické doby můžeme pozorovat celou řadu magických sedimentů a stejně tak je nacházíme i v právu. Z oblasti veřejného práva je možné alespoň uvést, již několikrát vzpomínané, vyrývání brázdy okolo nově zakládaného města (*pomerium*), která vyznačovala okrsek o nějž pečují jeho ochranné síly, nebo pravidelné rituální očisty římského národa (*lustratio*). Nejedná se přitom pouze o instituty veřejného práva, ale i práva soukromého. Jakákoli přísaha, a tedy i přísaha používaná při právním úkonu, která má stvrdit jeho obsah, má svůj původ v dobrovolném spoutání se s démonem. Při přísaze se Římané dotýkali tzv. *lapis silex*. Tento démon však mohl být „neutralizován“ pomocí magických praktik.

Ostatně ani prvky animismu nikdy zcela nezmizely a v podobě uctívání posvátných zvířat (totemismus) se udržely po velmi dlouhou dobu. Za všechny příklady jistě postačí uvést uctívání vlčice, pěstounky zakladatelů Říma – božských dvojčat Romula a Rema, nebo zobrazení orla (symbolu Iova) na standartách římských legií. Dnes je však již velmi obtížné přesně stanovit, kde končila magická víra a začínalo náboženství. Obě soustavy se prolínaly stejně jako v nejstarších dobách *fas* a *ius*.

Východištěm římského náboženství bylo zbožštění přírodních sil a jejich projevů, které časem nabyly lidskou podobu. Velmi dlouho však zůstaly ve stadiu abstraktní personifikace, beze jména i pohlaví. Byla to původní božstva pastýřů a rolníků Latia, přičemž tehdy to bylo náboženství „soukromé“ a nikoli státní. Tento antropomorfní a snad poněkud primitivní rys římského náboženství, vždyť postrádalo vlastní mytologii, našlo svůj výraz také v absenci chrámů. Velmi dlouho byli bohové uctíváni pouze na posvátných místech (*locus*) nebo v ohrazených prostorech s oltáři (*fanum*). I později, když se již v Římě uctívali „normální“ bohové, měli vždy jiný charakter než řečtí. Zatímco ti mají svou vlastní historii a žijí skutečným rodinným životem podobným lidskému, Římané, kteří tuto míru představivosti postrádali, měli vždy bohy odtažitější.

Teprve po kodifikaci rituálních formulí a obřadů, připisované druhému římskému králi Numovi Pompilioví, se náboženství stalo součástí (a to podstatnou) římského veřejného života. Tehdy také byli podle legendy zorganizováni kněží – skupina osob, která měla být spolehlivým vykladačem vůle bohů a zároveň prostředníkem mezi nimi a lidmi (státem). Nebyli to však kněží vytvoření pro náboženství samotné, ale jako součást státních institucí. Z tohoto pohledu hrálo náboženství v životě starověké-

ho Říma nesmírně významnou úlohu. Bylo to „náboženství složené ze samých právních vztahů, protokolárních jednání, přesně určených a vymezených kompetencí a sfér činnosti, bylo jako stvořené k tomu, aby se stalo náboženstvím politickým: a římské náboženství takovým bylo od samotného počátku.“¹⁴⁾ K tak výstižně podané charakteristice snad ani nelze již mnoho dodat. Snad jen malé doplnění. Nejen že římské náboženství bylo přímo stvořené stát se náboženstvím politickým, ale stejně tak bylo přímo předurčené k tomu, aby jeho ingerence do práva byla více než silná. Dokonce snad lze říci, že v sobě mělo tuto skutečnost přímo geneticky zakódovanou. Římské náboženství se stalo vzorem pro republikánské zřízení, pro uspořádání a vymezení vztahů mezi římskými státními institucemi. Tento charakter si podrželo až do 3. století př. n. l., kdy zaznamenáváme převratné změny v celé římské společnosti. Zároveň se zrovnoprávněním plebejů se otvírá také tradiční římský pantheon a začínají do něj být přijímána nová božstva. Vraťme se však ke kořenům římské klasické religiozity.

Snad nejtypičtějším rysem římských archaických náboženských představ bylo obrovské množství bohů a bůžků. V nejstarším období by však patrně bylo přesnější označit je za božské, či nadpřirozené síly nebo aktivity a to nejen personifikované, ale často dokonce i neidentifikovatelné. Tyto neosobní síly byly přítomné doslova ve všem, prostupovaly celý život starých Římanů. Nacházely se v každém háji (často i stromu), pramenech, potocích, řekách, ale také v ohni, domech a jeho částech i celých městech. Dokonce i každý člověk měl takovou sílu, a to od narození až do smrti.

Zpočátku byly „anonymní“ a obecně byly označovány jako *numina* – byly to výrazy moci, které se projevovaly především v pohybech.¹⁵⁾ Byly to síly („božstva“) okamžiku projevující se někdy zvláštními úkazy nazývanými *prodigium*. Teprve postupem času byly tyto síly pojmenovány a svůj odraz našly například ve velkém množství epitet římských bohů.¹⁶⁾

Postupem doby byla sice jednotlivá *numina* pojmenována, ale to nic nezměnilo na jejich charakteru jako ochránců jednotlivých činností či okamžiků. Jako typický příklad může posloužit celá řada ochranných božstev, která bděla nad osudem malého dítěte. Při porodu to byla *Paurca Martia*,¹⁷⁾ v kolébce ochraňovala dítě *Cunina*, při spánku *Cuba*, kojení měla na starost *Rumina*, pláč dítěte byl v péči *Vagitana*, na jeho breptání dožíral *Fabulinus*, první kroky řídil *Statilinus*, jíst ho učila *Ednaea*, pít

Potina. Zvláštní úlohu pak měla Ossipagina, která pečovala o řádný růst a zpevňování kostí.¹⁸⁾

Obecné božské síly byly také přítomny v lidech, přičemž mužský se nazýval *genius* a ženský *iuno*. Jim byli velmi blízcí duchové zemřelých – *Di manes*, především duchové předků (*Manes*). *Lemures* pak byli duchové zemřelých vůbec, kteří se vraceli mezi živé, aby jim oplatili jejich předchozí chování. Pokud lidem škodili označovali se jako *Larvae*, pokud byli prospěšní splývali s *Lares* – ochrannými božstvy pozemků a příbytků, kteří bděli nad udržováním rodiny. S domy měli úzkou spojitost také *Penates*, kteří však nebyli vázání na stavbu jako takovou, ale jeho obyvatele. Byli to bohové živobytí (*penus*) poskytující pomoc a ochranu v každodenním životě

Postupem doby byla stará *numina* nahrazována „normálními“ bohy, nebo s nimi splývala. Pozorujeme to například u Vesty, která byla chápána nejen jako bohyně krbu, ale jako oheň samotný, Ianus byl ztotožňován s prahem a dveřmi a nejvyšší římský bůh Iuppiter s bleskem. Víra ve ztělesněné síly upadala a byla často nahrazována zbožněním abstraktních pojmů, nebo jejich ztotožněním s bohy řeckého původu: například svornost – *Concordia* (Homonoia), věrnost – *Fides* (Pistis). Původní *numina* se sice čas od času ještě objevují, ale již v pozmeněné podobě. Vidíme to například na tom, že po válce s Gały na počátku 4. stol. př. n. l. byl nejen zasvěcen chrám božskému hlasu, který varoval před porážkou, ale dostal dokonce i jméno *Aius Locutius*.¹⁹⁾ Tradice však byla natolik silná, že se s *numiny* setkáváme ještě za císařství a jsou vytvářena stále nová a nová. Nyní však ve zcela pozmeněné podobě – jsou to ochranné síly měst či dokonce celých provincií²⁰⁾ nebo i císařů.²¹⁾ Tento druh ochranných sil nacházíme dokonce ještě na přelomu 3. a 4. stol. n. l., je to *Genius* císařů Diocletiana a Maximiana.²²⁾

Starobylé římské představy vtělené do víry v neosobní nadpřirozené síly, jakkoli jsou právě pro náboženství antického Říma typické, však z něho nečiní *cosi* naprosto výjimečného. Vůbec to pak neznamená, že by se římské náboženské ideje rozvíjely odtrženě od okolního světa. Již v nejstarších dobách je možné nalézt mnoho společných rysů například s představami védskými nebo řeckými. Týká se to nejen podoby jmen bohů, ale také „příbuznosti“ bohů samotných i existence heroů. V mnohém je však starořímské náboženství zcela svébytné a tyto rysy si přes všechny pozdější vlivy udrželo i v historických dobách. Od řeckého ná-

boženství se vždy odlišovalo svým archaismem, který se promítal především do pozůstatků totemismu. Připomeňme na tomto místě ještě jednou ctění vlčice či kult orla.

Pozměňování a rozšiřování náboženských představ se však nevyhnu- lo ani obyvatelům města nad Tiberou. Důvody jednak ležely v přirozeném vývoji mentality lidí, jednak zde svou roli od počátku hrály vlivy cizí – již v nejstarších dobách působení italské. „Původní“ římské náboženství pak bylo záhy zasaženo silným etruským vlivem, pod jehož vlivem se patrně formovalo po celou tzv. královskou dobu.

Stopadesátiletá nadvláda Etrusků neznamenalala však zásadní změnu v náboženských představách Římanů, ostatně ani nemohla, protože pro tak dlouhodobý proces, jakým je formování náboženských představ, to zase není až tak dlouhá doba. Kromě toho se přese všechny odlišnosti jednalo o národy žijící v těsném sousedství. Spíše tehdy došlo k utvrzení některých aspektů (především posílení antropomorfních představ) a zavedení určitých dílčích novinek, jako uctívání bohů v chrámech.²³⁾ Etruské náboženské předpisy (*disciplina etrusca*) byly prostoupeny pověřivostí, kterou byli Etruskové pověstní. Kromě toho jejich vztah k bohům byl daleko intenzivnější než tomu bylo u Římanů, protože se domnívali, že bohové ovládají celý svět a stále zasahují do běhu lidského života. V Římě se tehdy objevují nejen věštecké nauky haruspiků,²⁴⁾ ale také například víra v magické číslo 12 a začal být kladen důraz na zvláštní význam červené barvy. Nejen že byl sbor liktů tvořen právě tolika muži, ale jejich svazky obsahovaly také stejně prutů; červená barva symbolizující krev označovala přítomnost boha a proto byly takto zbarveny pláště vojevůdců (*paludamentum*) a při triumfu si vítězští vojevůdci dokonce natírali suříkem tváře.

Značný význam je přikládán etruskému vlivu na složení římského pantheonu. Je zde možné nalézt některé zřejmé spojitosti týkající se atributů a úloh některých božstev. Hlavní bohové obou národů – římský Iuppiter i etruský Tinia – ovládali blesk a jejich manželky se nazývaly Iuno a Uni. Někdy dokonce nalzáme případy synkretismu – splnutí božstev obou národů: týká se to například boha rolnictví (Saturnus – Satre). Synkretismus však přeceňovat nelze, přestože se někdy podobnost nabízí přímo sama. Zejména to jsou případy, kdy se téměř shodovala jména bohů a přesto se jednalo o bohy zcela odlišné. Tak je tomu u římské bohyně moudrosti Minervy, které se v etruštině podobá jméno bohy-

ně Menrva (Merva). Panenská bohyně se však u Etrusků nazývala Tacon. Stejný případ představuje římský bůh války Mars, kterému však odpovídal etruský Laran, Maris byl pak bohem jarních vod, deště a úrody. Ke stejným omylům by pak mohlo dojít i ve vztahu etruského a řeckého pantheonu, kdy k nim opět svádí podobnost jmen. Například okřídlený etruský Charun není řeckým převozníkem zemřelých Charonem, ale tím, kdo trestá nepřátele bohů a božstvem samotné smrti zároveň.

Přese všechny uvedené skutečnosti však etruský živel vliv na formování římských náboženských představ měl. Etruskové patrně přinesli do Říma rigoróznost a formálnost kultu, který se stal pro Římany posléze tak typický. Nezdopověditelnou otázkou pak patrně zůstane, nakolik Etruskové přispěli pouze k rozvinutí již existující obdobné římské praxe. Vyvinutější etruské náboženství také uspišilo přechod od animismu k antropomorfnímu chápání bohů Římany. Etruskové se však především stali prostředníky při přenášení nových řeckých božstev do Říma. Ovládali totiž Kampánii, kde přicházeli do styku s řeckými osadníky, od nichž je sami přejímali. Nejtypičtějším případem je Apollón, který „přišel“ do Říma z Vejí.

Římské náboženství tedy pochopitelně nebylo izolované, ale vyvíjelo se v kontextu ostatních národů. Nicméně starou gentilijní (rodovou) religiozitu spočívající především v kultu mrtvých, uctívání ohně a magických rituálech gest i slov můžeme bez pochyb považovat za ryze římský projev náboženského cítění. Vlivy, které přicházely z blízkého i vzdálenějšího okolí pak nutně musely být tehdy pocíťovány jako cizorodé prvky. A to i přesto, že některé z nich byly nejen tolerovány, ale staly se nakonec pevnou součástí římských náboženských představ, jako tomu bylo především s působením etruským a řeckým. Nicméně i tyto, nebo spíše, právě tyto vlivy byly dezintegrujícími prvky prastarých římsko-latinských náboženských představ.²⁵⁾

Časem začaly být jednoduché představy o numinech nahrazovány vírou v jednotlivé bohy. Staré náboženské představy však nezmizely, koexistovaly s vírou novou – i to byla patrně jedna z příčin pozdější, tak široké, náboženské tolerance. Římský pantheon se tedy nezjednodušil. Nejen že totiž byla přijímána božstva nová, ale již existující se rozmnožovala. Projevuje se to například v diferencování jednoho božstva podle jeho různých funkcí, v jeho „rozmnožování“. Samotný Iuppiter byl například zastavitel (Stator) nebo vítěz (Victor). Iuppiterova manželka

a ochranné božstvo žen Iuno měla také mnoho podob, uveďme z nich alespoň, že byla napomínatelkou (Moneta), vládkyní (Regina) nebo ochránkyní (Sospita). Přidomky přitom často vznikaly také proto, že obdobné božstvo bylo uctíváno v jiné obci a po přenesení do Říma bylo jeho místní jméno jako epiteton přidáno k bohu římskému. Právě uvedená Iunona Regina přišla z Vejí a Sospita z Lanuvia.

Se získáváním nových oblastí v jižní Itálii přicházeli Římané stále častěji do styku s obyvateli řeckých měst i jejich náboženstvím. Do Říma se tak dostávají nová božstva, která jsou, pokud mají stejné atributy či úlohy, ztotožňována s původními bohy římskými. Hermes byl například spojen se starým numinem zisku (*merx*) zvaným později Mercurius, Poseidon splynul s Neptunem. Jména řeckých bohů byla tehdy také latinizována. Helenizace římského pantheonu však nikdy nebyla úplná, protože některá autochtonní římská božstva své protějšky u Řeků neměla – podržela si tedy nejen původní jména, ale i úkoly. Nejedná se jen o ochránce římského státu Quirina, ale i boha mezi Termina či dveří Iana.

Původní bohové, jejichž chrámy se nacházely ve Městě (*intra pomoerium*) byli označováni jako *indigetes*, přijatí pak museli být uctíváni mimo hradby (*extra pomoerium*) a byli zvaní *novensides*.

Řečtí bohové však nebyli přijímáni zcela automaticky. Některá božstva se stala součástí římského oficiálního kultu z toho důvodu, že byla uctívána některým rodem, nebo větší částí obyvatelstva, spíše to však byla výjimka.²⁶⁾ Ve většině případů muselo dojít k oficiálnímu úkonu. Je totiž třeba rozlišovat mezi soukromým a veřejným (státním) kultem. Zatímco nic nebránilo tomu, aby v soukromí uctívali Římané libovolného boha, pro zařazení do oficiálního kultu bylo nezbytné provést zvláštní úkon. Již v roce 493 př. n. l. byly na základě Sibiyliných knih přijaty kulty Demétery a Dionýsia. Apollón měl sice chrám mimo hradby již roku 433 př. n. l., avšak oficiálně byl přijat teprve roku 399 př. n. l.²⁷⁾ Často byli noví bohové do Říma dokonce přímo pozváni (invokováni), tak tomu bylo v případě Asklépia povoláného r. 293 př. n. l. z Epidauru, či zavedení kultu Háda a Persefony k odvrácení velkých ztrát za druhé punské války v roce 249 př. n. l. Chrám Flory byl zasvěcen podle výkladu Sibiyliných knih roku 241 př. n. l. a kult Velké matky bohů (Kybelé) byl zaveden v roce 205 př. n. l.

Každé římské božstvo bylo přesně definovanou osobností, lze dokonce říci, že i v právním smyslu. Každé mělo přesně vymezené pole své pů-

sobnosti a také výkon kultu (jeho uctívání) byl přesně stanoven. Rovněž v této oblasti se tedy projevil tradiční římský smysl pro pořádek a organizaci.

Po všech předchozích výkladech bude jistě správné uvést přehled alespoň těch nejdůležitějších bohů a bohyň. Pro agrární charakter starého Říma je přitom typické, že mnoho z nich mělo vztah k zemědělství. Stejně jako u jiných antických národů, také Římanům „vládla“ božská trojice. Připomeňme jen, že u Řeků se tato triáda nazývala Zeus, Héra a Athéna a u Etrusků Tinia, Uni a Menrva. Původně v čele římského pantheonu stáli *Iuppiter*, *Mars* a *Quirinus*. Již v královské době, patrně za vlády Tarquiniů,²⁸⁾ se její složení pozměnilo a vedle Iova se objevují *Iuno* a *Minerva*. *Iuppiter* byl bohem jasného nebe, deště, blesku. Pod jménem *Feretrinus* byl rovněž strážcem věrnosti a přísahy. Můžeme snad tedy říci, že přímo dozíral na dodržování zákonů. Později byl zván *Optimus Maximus* a měl, jako nejdůležitější římský bůh a ochránce státu, chrám na Kapitolu, kde se rovněž sdružovalo kolegium fetiálů.

Od počátku se pak k této trojici řadil, i když v poněkud jiném postavení (Řekové by ho označili za héra), zbožnělý *Romulus* – *Quirinus*. Jeho kult se soustřeďoval především na pahorek *Quirinalis* – bylo to původně ochranné božstvo jeho obyvatel, kde měl sídlo archaický *Semo Sancus*,²⁹⁾ odkud se rozšířil do celé římské obce.³⁰⁾ *Quirinus* byl bohem skutečně zvláštním, měl totiž mnoho společného s Iovem. Nejen že byl rovněž ochráncem římské obce, ale jeho „předchůdce“ *Semo Sancus* byl stejně jako *Iuppiter* ochráncem přísahy. Zvláštní charakter měl také *Ianus* mající dvě tváře, původně to bylo prastaré božstvo průchodu, pak počátku, bran i dveří. Náleželo mu je otvírat i zavírat a proto také dveře jeho chrámu byly za míru symbolicky zavřeny. Ostatně právě pro něho dal postavit první chrám v Římě král *Numa Pompilius*.³¹⁾

Ke kapitolské trojici byli brzy připojeni bohové další. Byl to bůh války *Mars* (zprvu božstvo zemědělské); ochránce stád před vlky, bůh plodnosti *Faunus*; *Vesta* – bohyně krbu a domácího ohně; původně prastaré italské božstvo rolnictví *Saturnus*; bohyně růstu obilí *Ceres* a *Neptun* – božstvo vodních toků.

Mezi další významnější římské bohy pak patřili: ochránkyně žen a bohyně měsíce *Diana*; božstvo věrné záruky a dodržování daného slova *Fides*, v jejímž chrámu byla přijímána cizí poselství a kde byly také vyvěšovány texty mezinárodních smluv; *Flora* – bohyně kvetoucí přírody; *Pomona* poskytující ovoce; lesní božstvo *Silvanus*; bohyně plodivé síly

země, z níž klíčí zrna, *Tellus*; *Terminus* – bůh mezi vyznačených hranic mezi pozemky; ztělesnění božské milosti *Venus* (původně numen okamžiku), pak bohyně smyslné lásky; bůh zhooubného ohně *Vulcanus*.

To, že Římané uctívali velké množství „specializovaných“ bohů nás ještě neopravňuje k tomu, abychom na ně pohlíželi shovívavě, či s depektem. Lidé jsou totiž ve své podstatě stále stejní a doba, která nás od nich dělí neznamená v dějinách naší planety nijak mnoho. Dokonce lze pochybovat, a obávám se že úspěšně, o tom, zda náš přetechnizovaný svět je lepší než *orbis Romani*. Jistě, Římané uctívali nejen mocné bohy a bohyně, ale rovněž drobné, pro nás asi směšné, bůžky. Při styku s nimi si však vždy uchovávali důstojnost. Ctíli je, ale neklaněli se jim. Dalším, podle mého názoru, sympatickým rysem náboženství starých Římanů bylo nepřeceňování významu státního – oficiálního – kultu. Vlastní náboženský život se totiž odehrával za zdmi soukromých domů, kde se pečovalo o kult předků. Neuctívali se však jako osoby zbožněné, ale na prvním místě byly jejich kladné vlastnosti, díky kterým se proslavili, Římané se k nim tedy neobraceli jako k nadpřirozeným bytostem ve vlastním slova smyslu, nýbrž jako ke vzorům, které by měli v jejich skutcích následovat. Proto patrně také nikdy v Římě nedošlo k propojení náboženství se státem, jak to můžeme pozorovat u jiných národů, a to nejen starověkých. Nikdy zde nebylo náboženství přikládáno více váhy než je rozumné a proto rovněž ani nedocházelo k nejrůznějším neblahým excesům. Více než sympatické pak je, že kromě „normálních“ bohů uctívali také některé kladné vlastnosti jako „věrnost“ (*Fides*), „mužnost“, „statečnost“ (*Virtus*) atp.

× × ×

Římské „klasické“ náboženství založené na archaických představách o numinech, pozměněné a doplněné díky etruským a řeckým vlivům, končí v dobách těsně následujících po vítězství Říma ve druhé punské válce.

„Tehdy jsem já byl králem, když zem ještě hostila bohy, když se v příbytcích lidských družila božstva i lid.“³²⁾

říká nostalgicky Ovidiovými ústy bůh *Ianus*. Tento povzdech se však netýká pouze poměrů na začátku císařství, ale plně ho můžeme vztáhnout i na poslední dvě století republiky.

Ve 2. století př. n. l. je možné zaznamenat v oblasti náboženství základní vnitřní rozpor. Na jedné straně totiž náboženské cítění Římanů jednoznačně upadá. Naproti tomu se sakrální prvky z římského práva nejen že nevytrácejí, ale přežívají v neztenčené síle dál. Tuto skutečnost jistě nelze vysvětlit tím, že by náboženský cit u starých Římanů fungoval diferencovaně, ale spíše tak, že zde svou roli sehrál jejich silně vyvinutý tradicionalismus. Náboženské prvky se staly natolik pevnou součástí jejich právního řádu, že byly používány i nadále, přestože jejich původní význam byl, když ne úplně zapomenut, tedy alespoň částečně setřen, a někdy dokonce zneužíván.

Vždy, když se to hodilo, byly ale staré postupy „oprašovány“. Toto konstatování se týká především tzv. veřejného práva (státního a trestního). Používání náboženských norem, ať již při překážení jednání lidových shromáždění (*obnuntiatio*), nebo jako podkladu pro podání trestní žaloby, mělo však za pozdní republiky především politický motiv. Porušení náboženské normy sloužilo tedy často jako pouhá zástěrka.

Jaké však byly příčiny tohoto zlomu v myšlení Římanů? Co způsobilo jejich odklon od starých bohů i jejich skepticismus? Připomeňme si jen, že se Cicero dokonce podívoval, proč se nesměje haruspik, když potká druhého haruspika,³³ sami totiž nevěřili svému hadačskému umění. Takovéto otázky si kladly již samotní Římané. Livius³⁴ při líčení událostí druhé války s Karthágem uvádí, že právě tehdy se rozmohlo nejen přehnané uctívání bohů (*superstitio*), ale lidé se také začali zajímat o cizí kultury (*externa religio*), u nichž hledali útěchu v nejistých dobách. Ve druhém století př. n. l. pak začaly do Říma ve velké míře pronikat řecké skeptické filosofické názory a stejně tak i východní kultury. K těm se obraceli nejen ti, které filosofie neuspokojovala při hledání odpovědi na otázky po běhu i smyslu života, ale především ti, kterým byla nedostupná. Ironií osudu bylo, že jedním z těch, kteří „zavlekli“ řeckou filosofii do Říma, byl právě muž, který dovršil vítězství Říma nad jeho odvěkým nepřitelem. Syn vítěze na Hannibalem P. Cornelius Scipio Aemilianus byl podporovatelem filosofického kroužku okolo filosofa Panaitia z Rhodu.

Dalším „podnětem“ pak byly události 1. století př. n. l. – občanské války přinášely ztrátu víry v tradiční hodnoty, včetně náboženských, vyústující v celkový mravní úpadek. Tehdy se také Římané ve velké míře dostávají do styku s Východem, a to nejen řeckým. Nebylo pouze zásluhou východních obchodníků, že se právě v této době začínají uctívat vý-

chodní božstva jako byli egyptští Serapis, Osiris nebo Isis. Stejně tak se na tom podíleli rovněž legionáři, počínaje Sullovými, kteří přinesli do Říma například kult kappadocké bohyně Ma.

Poslední dvě století republiky byla skutečným koncem starých časů, a to po všech stránkách, ve zvýšené míře to platí především pro 1. století př. n. l. Tehdy se náboženské představy přesouvají ve vyšších kruzích, které jinak o jejich zachování tradičně dbaly, z oblasti víry do jiné roviny. Bylo pak především dílem skeptických filosofů, že se stávají předmětem vědeckého zájmu. Vždyť například učitelem a spolupracovníkem známého reformátora Ti. Sempronia Graccha byl stoik C. Blossius z Kúmu a Ciceronovým učitelem byl eklektik Antiochos z Askalonu.

Nelze však pochopitelně říci, že by snad tehdejší Římané byli ateisty. Často připomínaná extrémní skepse v otázkách náboženství konce republiky, musí být chápána pouze relativně, s ohledem na dobu o níž se hovoří. V Římě se přese všechno dlouho uchovávalo staré náboženství (především však jeho vnější formy) vzniklé v archaické společnosti, a to i v době, kdy se stal centrem „moderní“ světové říše.

Jak je vidět, prošlo římské náboženství nejednoduchým vývojem a koncem republiky se vyvinulo ve složitý systém představ o nadpřirozených silách, který zahrnoval jak prastarou víru v božské síly (*numina*), tak i „nové“ bohy postupně zaváděné do římského pantheonu. Kromě toho byly nedílnou součástí římského náboženství také nejrůznější a často spleťtité kultovní zvyklosti a pravidla, která upravovala vztahy lidí k bohům a především se týkala uspokojování bohů a božských sil za účelem zachování smíru s nimi, již zmíněného *pax deorum*.

Na přelomu věků již byl úpadek náboženství tak citelný, že se Augustus rozhodl zasáhnout. Tehdy byla obnovena starobylá kolegia (*fratres Arvales* a *sodales Titii*), znovu byly sepsány staré modlitby, upraven ritus a roku 25 př. n. l. byl postaven chrám všech bohů Pantheon.

Jako pragmatického politika k tomu Augusta vedly důvody ryze utilitární – především potřeba posílit konsolidační prvek římské společnosti a zabránit tak jejímu rozpadu, spolu se snahou poukázat na nejlepší republikánské tradiční hodnoty, symbolizované právě náboženskými rituály. Obnovit neobnovitelné – náboženské cítění – se však pochopitelně nemohlo podařit. I přes jeho snahu tedy náboženský úpadek, ve smyslu odklonu od tradiční víry, pokračoval. Vzniklo vlastně náboženství nové – politické. Římské náboženství tedy přestává být náboženstvím národním,

ale stává se státním – císařským, kdy výkon kultu je pouze projevem loajality a nikoli vnitřní potřeby obrátit se ke „svému“ bohu. Bylo to formální náboženství, jehož vnějším projevem bylo především uctívání císařů.

Zajímavé je, že přestože jsou počátky této praxe spojeny neoddelitelně s východními provinciemi – již roku 29 př. n. l. byl v Kyziku zaveden kult Romy a Augusta a o dva roky později byl postaven chrám Augusta v Pergamu – na západě, tedy v Římě i v Itálii k tomu došlo také, i když byly používány prastaré formy. Běžné bylo především uctívání Augustových Larů.³⁵⁾ Již roku 29 př. n. l. se objevují úlitby Augustovu Geniu a v okamžiku, kdy získal hodnost pontifika maxima se ho, od roku 12 př. n. l., při přísahách dovolávali Římané hned po lovovi. O hlubokém úpadku starých forem svědčí snad nejlépe historika uvedená Suetoniem.³⁶⁾ Pozdější efemérní císař Vitelius totiž za panování císaře Claudia zařadil zlaté podobizny jeho všemocných propuštěnců Narcissa a Pallanta mezi domácí Lary. Dalším jeho stupněm bylo ztotožňování císařů s již existujícími bohy, často se však jednalo o jedince na trůně stojící poněkud mimo psychický normál: Nero se nechával uctívat jako sluneční bůh, Commodus s oblibou vystupoval jako Herkules a Elagabal se ztotožnil se stejnojmenným orientálním božstvem.

Situaci v této oblasti za principátu můžeme stručně označit za nové náboženství starých bohů, kdy staré formy byly používány v nových souvislostech a často dokonce zneužívány k politickým účelům. Příklady se nabízejí přímo samy. Venuše, jako pramáti a ochránkyně rodu Iuliů, se stala jedním z nejdůležitějších božstev a v jejím chrámu zasedal při důležitých rozhodnutích, zejména vyhlášení války a uzavírání míru, senát. Stejně tak byl pozvednut kult boha války Marta, který jako *Mars Ultor* (Mstitel) pomohl triumvirům vypořádat se s Caesarovými vrahy. Apollón byl ctěn jako božstvo, které napomohlo porážce Antoniova a Kleopatřina loďstva v bitvě u Actia. Dokonce byl tehdy přenesen posvátný Vestin oheň na Kapitol, kde se stal posvátným ohněm císařského domu a římské říše vůbec a palladium se stalo až do 4. století n. l., jejím symbolem. Starobylá numina nahradil kult abstraktních pojmů – *Victoria* (Vítězství), *Pax* (Mír), *Concordia* (Svornost) či *Pietas* (Láska v rodině, zároveň byla také ochránkyně závazků).

Některí „staří“ bohové, mezi nimi i Quirinus(!) fakticky mizí, jejich kult s ohledem na tradici sice oficiálně zrušen nebyl, ale přestávají se

uctívat. Pro republiku tak charakteristický řecko-římský synkretismus, nyní postupuje ještě dále. Tzv. *interpretatio Romana* znamená podřazování (ztotožňování) místních bohů pod římská i naopak. Místním bohům se dával římský epitheton. Dáno to bylo nejen přirozeným vývojem, ale tato tendence byla i oficiálně podporována, protože napomáhala ke sjednocování národnostně roztržité říše. Výsledkem byl často téměř dokonalý zmatek v náboženských představách a to nejen obyčejných lidí, ale nevyhnul se ani císařskému dvoru. Císař Alexander Severus (vládl v letech 222–235 n. l.) měl na svém domácím oltáři umístěny podoby nejen Larů, Penátů a zbožných císařských předchůdců (*divi imperatores*), ale také Krista, Orfea, Abraháma a dokonce i potulného divotvářce a filosofa z 1. století n. l. Apollónia z Tyany.³⁷⁾ Vlastně jediné co spojuje v oblasti náboženství republiku s císařskou dobou je polyteismus.

Ještě daleko více než na sklonku republiky pronikaly tehdy do Říma další cizí, především orientální kultury. Stejně tak infiltrovaly prvky orientálního mysticismu i do starobylých kultů a rituálů.³⁸⁾ Můžeme také pozorovat celkové uvolnění dřívějších přísných náboženských regulí. Jako do jisté míry typický příklad může posloužit kult Velké Matky a Attida. Do Říma sice byl uveden již na sklonku 2. punské války v roce 204 př. n. l., ale teprve za císařství bylo Římanům povoleno, aby se stali jejich kněžími (gally), kteří se v náboženském vytržení zbavovali svého mužství. Stejně tak padly i některé přehrady politické. Již od vlády císaře Claudia začala být ve větší míře uváděna do Říma božstva egyptská, kterým byl dříve – jako bohům nepřátelského státu – přístup zakázán. Dalšími významnými oblastmi, z nichž pocházelo nejvíce nových bohů byla Sýrie³⁹⁾ či Kommagéné – pravlast Iova Dolichena oblíbeného především mezi vojáky. V této souvislosti je nezbytné zmínit ještě jedno východní božstvo, a to velmi oblíbený a rozšířený kult Mithry, který dokonce „soupeřil“ s křesťanstvím a teprve porážka jeho stoupence Maxentia na Mulvijském mostě r. 312 př. n. l., předznamenalo jeho úpadek.

Pozorujeme tedy, že vedle „původního“ římského náboženství koexistovala za principátu celá řada dalších kultů, které byly často začleněny do římského národního pantheonu. Žádný z nich se však neprosadil natolik, aby se stal náboženstvím universálním – celoříšským, přestože tyto snahy, a to i oficiální, zde existovaly – stačí vzpomenout Aureliánův kult Slunce. Staré římské pohanství již tehdy ztratilo svou sílu jako náboženství národní – římský stát se pro jeho dominující postavení stal příliš

kosmopolitním a kromě toho, stejně jako ostatní kultury, neposkytovalo uspokojení všem obyvatelům rozsáhlé a ve své podstatě nesourodé římské říše. Tyto kultury navíc nejen že neměly pevnou organizační strukturu, ale ani jednoznačnou a dlouhodobou podporu ze strany státu. Tak, jak odpovídalo tradiční svobodě při výběru ochranného božstva, věnovali svou přízeň jednotliví císaři rozličným božstvům, o čemž často rozhodovalo odkud panovník pocházel, případně jen jeho osobní sympatie. Nakonec zvítězilo křesťanství. Roku 379 n. l. se císař Gratianus vzdal hodnosti nejvyššího pontifika a předal ji římskému biskupovi, který ji používá dodnes.⁴⁰⁾ Pohanské kultury byly, často násilně, potlačeny, přestože v okrajových oblastech říše přežívaly ještě do 6. a 7. století.

POZNÁMKY KE KAPITOLE III.:

- 1) Z přebohaté nabídky cizojazyčné literatury lze namátkou uvést následující práce: G. Auletta, *Les religions grecque et romaine*. (Paris, 1963); C. Bailey, *Phases in the Religion of Ancient Rome*. (London, 1932); V. Basanoff, *Les Dieux des Romains*. (Paris, 1942); A. Baudrillart, *La religion romaine*. (Paris, 1905); G. Dumézil, *La religion archaïque romaine*. (Paris, 1974); idem, *Les dieux des Romains*. (Paris, 1942); F. C. Grant, *Ancient Roman Religion*. (New York, 1957); A. Grenier, *Les religions étrusque et romaine*. (Paris, 1948); K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*. (2. vyd., München, 1967); J. Le Gall, *La religion romaine de l'époque de Caton l'ancien au regne de Commode*. (Paris, 1975); R. M. Ogilvie, *The Romans and their Gods*. (London, 1969); A. Pastorino, *La religione romana*. (Milano, 1973); S. Perowne, *Roman Mythology*. (London, 1969); G. B. Pighi, *La religione romana*. (Torino, 1967); *Religión, superstición y magia en el mundo romano*. (Cadiz, 1985); D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica*. (Bari, 1988); idem, *Lo stato come conquista culturale. Ricercha sulla religione romana*. (Roma, 1975); J. Scheid, *La religione a Roma*. (Bari, 1983); W. Warde Fowler, *The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus*. (London, 1911); S. Wide, *Griechische und römische Religion*. (2. vyd., Leipzig-Berlin, 1912); G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*. (2. vyd., München, 1912).
- 2) Obě uvedené práce vyšly v Praze v roce 1986.
- 3) 1. vyd., Praha, 1970.
- 4) Praha, 1997.

- 5) Praha, 1931, ss. 266–360. Vedle toho se jedná o řadu, většinou drobných, článků a studií, především však staršího data. Např. V. Groh, *Sacrifici umani nell'antica religione romana*. (Athenaeum, 11, 1933); O. Jiráni, *Juturna a Pomona*. Příspěvek k výkladu římské tradice mythologické. (LF, 1907); idem, *Pisemnictví. Náboženství*. (in: *Doba Augustova, Přednášky a rozpravy společnosti přátel antické kultury*, VII, Praha, 1933, ss. 73–144); idem, *Pověst o Tarpei*. (in: *Sborník prací filosofické fakulty univ. prof. Frant. Grohovi k šedesátým narozeninám*, Praha, 1923, ss. 118–121); idem, *Příspěvky k helénizaci římského náboženství*. (Výroční zpráva c. k. vyššího gymnasia v Praze v Žitné ul. 1909/10, Praha, 1910); idem, *Služebná božstva v římském náboženství*. (LF, 1924); F. Novotný, *Antické státy a náboženství*. (Praha, 1925).
- 6) Z poslední doby například L. Norfolk, *Lemprière's Dictionary* (New York, 1992), v českém překladu „Lemprièreův slovník“ (Praha, 1994).
- 7) O nich podrobně v následující kapitole.
- 8) G. Giannelli, *Náboženstvo, obrady a kňazi*. (in: *Antický Řím*, Bratislava, 1975, s. 175).
- 9) Toto označení používá velmi vhodně V. Groh, *Starý Řím*. (Praha, 1931, s. 266).
- 10) T. Cornell, J. Matthews, *Svět starého Říma*. (Praha, 1995, s. 94).
- 11) *Iul. Dig.* 5, 17, 62.
- 12) M. Grant, *Pád Říše římské*. (Brno, 1997, s. 133).
- 13) M. Kaser, *Religione*, s. 154.
- 14) G. Giannelli, *Náboženstvo*, s. 176.
- 15) Literatura k tomuto problému je shrnuta např. R. Orestanem, *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica*. (Torino, 1967, s. 113, pozn. 1).
- 16) Později však měla jejich bohatá epiteta jiný důvod, byla výrazem synkretismu (splývání) božstev provinčních s římskými).
- 17) Zároveň však byly při narození dítěte vzývány ještě bohyně Nixi a Lucina.
- 18) Jako další příklad mohou posloužit ochranné síly pečující o úrodu od zasetí až po dozrání plodů, které se nazývaly: Seia, Proserpina, Segesta, Nodotus, Volutina, Patelana, Flora, Hostilina, Lactans a Matura. Polní práce pak ochraňovali Vervactor, Redarator, Imparcitor, Insitor, Occator, Saritor, Subruncinator, Messer, Convector, Conditor a Promitor.
- 19) *Liv. V 50 a 52*.
- 20) Např. *[n]uminis Cap[uae]* (*CIL X 3920*); *Numini Mauretaniae* (*CIL VIII 8926*).
- 21) Např. *Numini imp. Caesaris Nervae Traiani Aug. Germ. Dacici* (*CIL VI 544*).
- 22) *CIL VI 254 a 255*.
- 23) R. Hošek, *Římské náboženství*. (Praha, 1986, s. 9). Etruského původu jsou rovněž *lectisternia* – hostiny pořádané pro bohy.
- 24) Připomeňme jen pověstný bronzový model jater z Piazzenzy.

- 25) J. Bayet, *La religione romana*. (Torino, 1959, ss. 47nn.).
- 26) Např. Herkules rody Pinariů a Potitiů.
- 27) *Liv. V 13*.
- 28) Např. P. De Francisci, *La formazione della comunità politica romana arcaica*. (in *Conferenze romanistiche*, Milano, 1960, s. 85).
- 29) Ze společenství na tomto římském pahorku pocházely například starobylé rody Aureliů a Fabiů.
- 30) Se spojováním jednotlivých komunit žijících na území pozdějšího města Říma, na jeho pahorcích, souvisí také sjednocování kultů i kněžských kolegií (flamines, salii, luperci).
- 31) *Ovid. Fasti I 119–124, 277–282*.
- 32) *Ovid. Fasti I 247–248* v překladu I. Bureše (in *Verše z vyhnanství*, Praha, 1985, s. 283).
- 33) *Cic. De nat. deor. I 71*.
- 34) *Liv. XXV 1*.
- 35) Např. *Ovid. Fasti V 143nn.*
- 36) *Suet. Vitel. 2*.
- 37) *SHA Alex. 29*.
- 38) Například *Liber Pater* byl ztotožněn s Dionýsem.
- 39) Uctívání místních bohů však bylo většinou omezeno na osoby, které buď z této oblasti do Říma přišly, nebo s nimi měly osobní zkušenost, jako především obchodníci či vojáci.
- 40) O něco málo později dal Stilicho, rádce a vojevůdce západorímského císaře Honoriana, spálit Sibylliny knihy.

KAPITOLA IV.

ŘÍMŠTÍ KNĚŽÍ

Charakter římského kněžstva se podstatně liší od toho, co si pod tímto pojmem představuje většina současných čtenářů. Římské pohanské kněžstvo (*sacerdotes*) totiž netvořili profesionálové v tom smyslu, že by jim jejich postavení jako prostředníků mezi lidmi a bohy přinášelo obživu. Tato služba také neznamenala ve většině případů jejich vyčlenění z rodinného a veřejného života. Právě naopak, vždyť kromě toho, že se vyžadovalo, aby v okamžiku přijetí do kněžského sboru žili oba rodiče uchazeče (tzv. *patrimi matrimique*), bylo jednou ze základních podmínek zastávání takového postavení, aby žil v tzv. konfarreovaném manželství a zároveň i z něho pocházel. *Confarreatio* bylo přitom zvláštním náboženským úkonem spočívajícím v obětování špaldové placky, jímž se za přítomnosti nejvyššího římského kněze (*pontifex maximus*) a lovova kněze (*flamen Dialis*) podřizovala manželka moci svého muže. Nutné je také úvodem připomenout, že zpočátku mohli být kněžími pouze patricijové, přičemž plebejové získávali možnost zastávat tyto funkce teprve postupně a na rozdíl od přístupu k magistraturám nebyli nikdy stoprocentně úspěšni.

Pokud bylo v předchozích řádcích použito slova „služba“ nebylo to v žádném případě náhodou, činnost kněží byla přitom službou v pravém významu tohoto slova. Tito kněží totiž nebyli ani tak služebníky bohů jako spíše státu, stáli rozhodně více na straně římské obce, než na straně nadpřirozených sil. Již vůbec je pak nelze považovat za kouzelníky nadané nějakou charismatickou mocí. Na prvním místě byli občany, příslušníky římské společnosti, kteří měli za úkol zprostředkovávat vztah Říma k jejich ochranným, i jiným, božstvům, starat se o to, aby Řím z důvodů zanedbání náboženských příkazů a zákazů neutrpěl nějakou škodu.

Římané měli, jak již bylo zdůrazněno, zvlášť vyvinutý smysl pro organizaci a to ve všech ohledech. Postupem doby se v Římě vytvořilo

nejen početné, ale také diferencovanější kněžstvo než v Řecku¹⁾, kdy každé božstvo mělo své zvláštní kněžské kolegium, mající rovněž i odlišné kompetence. Tyto pravomoce kněží se neomezovaly pouze na vlastní výkon kultu, ale hráli rovněž významnou úlohu také ve státním životě Říma.

Jejich úzká vazba na stát se mimo jiné později výrazně projevila tím, že byli voleni lidovými shromážděními. Byli to tedy státní kněží se vším všudy. Nemůžeme je však označit přímo za magistráty, neboť pro jejich činnost neplatila některá ze základních pravidel, podle nich fungovaly římské republikánské úřady. Především jejich funkce byla vždy (až na vestálky) doživotní a rovněž nebyla vyloučena kumulace různých kněžských hodností. Na druhé straně u nich bez větších obtíží nalezneme některé rysy, které byly shodné se zásadami vlastními římským republikánským úředníkům, jako byla bezplatná činnost ve veřejném zájmu, později pak také volba komiциemi. Kromě toho kněží pomáhali magistrátům při některých úředních úkonech a jejich účast, především augurů, byla u nich přímo nezbytná.

Tito „občanští“ kněží vystupovali jako odborníci na náboženské obřady – především dbali o správné provedení kultovních úkonů. Jak je pro římské dějiny typické, byla to pouze péče o formální stránku kultu. *Sacerdotes* nebyli univerzálními služebníky božími, ale často se jednalo o kněze specializované. Specifickým rysem činnosti římských kněží dále bylo, až na výjimky jako byly zejména vestálky, že se službě bohům nevěnovali stále, ale vykonávali určité úkony pouze *ad hoc* – v případě potřeby, nebo v pevně stanovených termínech. Jednalo se například o odvrácení nepříznivých znamení či vykonání děkovného obřadu. V pohan-ském Římě tedy nikdy nenastala potřeba každodenní bohoslužby. Tento výrazně občanský charakter římského kněžstva byl důvodem, proč zde nevznikla kněžská kasta, přestože je třeba říci, že v některých rodinách se služba určitým bohům dědila.

Úzká vazba na veřejný život také způsobovala časté zásahy státu do postavení a organizace kněžských sborů. Nejednalo se pouze o již zmíněnou volbu kněží, která se prosadila koncem republiky, ale stejně tak o určování počtu členů jednotlivých kněžských kolegií a dokonce o úpravu některých výhradně náboženských otázek. Nebylo by však správné podlehnout iluzi, že římské kněží měli k náboženství vztah pouze formální a čistě utilitární. Po celou dobu jejich existence platila celá řada velmi přísných náboženských předpisů týkajících se jejich postavení a činnosti,

kteřé měly svůj původ v dávných, předstátních, časech. Jednalo se především o řadu rituálních omezení – tabu, která je nejen nutila vystříhat se řady věcí v běžném životě, ale rovněž je do značné míry omezovala v jejich plnohodnotné zařazení do života veřejného. Vlastně bez výjimky se jednalo o omezení, která pramenila z různých magických představ.

Hlavním příkazem bylo dodržování rituální čistoty, promítající se do celé řady, často nepříjemných, zákazů, které dnes již často ani nejsme schopni plně interpretovat. Část omezení platila pouze pro některé kněží. Tak například s celibátem, v jiných náboženstvích celkem běžným, se setkáváme pouze výjimečně u kněžek bohyně Vesty. Kněží však měli také celou řadou výhod – jako bylo především osvobození od vojenské služby. Jiné pak zdůrazňovaly jejich mimořádné postavení v římské společnosti. Nejenže nemuseli platit veřejné dávky (*tributum*), ale vůbec se na ně nevztahovala žádná *munera publica* – byli osvobozeni ode všech veřejných povinností. Doprovázeli je liktoři a pochopitelně také mohli pro zabezpečení náboženských úkolů disponovat s veřejnými prostředky. Jako výraz svého postavení nosili, stejně jako kurulští úředníci, oděv s nachovým lemem (*toga praetexta*). Tato výsada však nebyla pouze vyjádřením jejich společenského postavení a projevem úcty k jejich osobám, ale představuje patrně jednu ze spojitostí mezi náboženstvím a právem. Může se jednat o reminiscenci na jeden z jejich společenských úkolů, který plnili v době před vytvořením pevných pravidel pro řešení sporů na soudech. Tzv. kurulští magistráti, mající pravomoc rozhodovat soukromé spory (*iurisdictio*), totiž měli právo na stejně zdobenou tógu. Kněží pak, jako vážené a důvěryhodné osoby, byli ve starých dobách nepochybně vybíráni jako rozhodčí sporů, urovnávali rozepře mezi rody. Kromě toho nezapomínejme v této souvislosti ani na úkoly pontifiků jako strážců práva a jejich činnost při výkladu norem i jejich aplikaci.

Kněžím, až na krále obětníka (*rex sacrorum*), sice nebyly zapovězeny magistratury, ale právě rituální omezení způsobovala, že fakticky bylo téměř vyloučeno, aby zastávali nejvyšší úřady (*cum imperio*). Tito úředníci totiž pravidelně veleli vojsku a tak se jen těžko mohli vyhnout styku s mrtvolami. Faktickou překážkou pro ucházení se o veřejné úřady pak například pro nejvyšší flamily představoval zákaz opustit Řím i Itálii, aby v případě potřeby mohly být řádně provedeny rituální úkony.²⁾ Pravdou však je, že tyto zásady byly zcela striktně dodržovány pouze v dávných dobách a postupem času, zejména na samotném konci republiky, se

od nich s ohledem na politickou situaci a především moc předních osobností politického života ustupovalo. Tato omezení způsobila, že o některé kněžské hodnosti, zejména takové, které nepoživaly té nejvyšší vážnosti, nebyl koncem republiky téměř zájem a byly proto často uprázdněné. Typickým příkladem byla hodnost Iovova flamina, která zůstala mezi lety 87 až 12 př.n.l., tedy po dlouhých 75 let, neobsazena. Tento jev, ve starých dobách zcela nemyslitelný, svědčí o výrazně ustupujícím náboženském citěním a zároveň také o upadajícím smyslu pro veřejné blaho, za něž je udržování dobrých vztahů s bohy jistě třeba považovat. Právě téměř neudržitelná situace, která v souvislosti s obsazováním tohoto kněžského místa vznikla, byla podnětem pro vydání jedné z norem, které zasáhly do náboženských předpisů. Patrně roku 24 n. l. byla totiž přijata *lex I?Asinia Antistia?l de flaminica Dialis*,³⁾ kterou byly pro manželky těchto kněží zrušeny civilní důsledky konfarrace, což znamenalo, že manželka *flamina Dialis* se nepodrobovala jeho manželské moci.

Nepochybně zajímavou otázkou je organizace římského kněžstva. Jistou zvláštností římských reálií je skutečnost, že římské kněze můžeme rozdělit podle úkolů, které plnili v náboženském životě, na několik skupin. Vedle „obyčejných“ kněží, kteří se starali o kult jednotlivých bohů (flaminové, vestálky) existovali také kněží, dalo by říci, „univerzální“ (pontifikové, epuloni, *virī sacris faciundis*), jejichž funkce se nevázaly k jednomu bohu, ale kteří pečovali o náboženský život v jeho celku. Konečně v Římě rovněž působili „specializovaní“ kněží, tentokrát však nikoli ve výše uvedeném smyslu, ale jejich činnost byla úzce spojena s prováděním pouze určitých zvláštních úkonů (augurové, fetišalové).

Kněze v Římě však můžeme rozdělit ještě podle jiného hlediska, a to na kněze, kteří pečovali o *sacra publica pro populo* (státní kultury všeho římského lidu) a kněze starající se o *sacra popularia* (plebejské kultury).

Pro římské náboženské dějiny je dále typické, že kněží, až na drobné výjimky, nepůsobili v historické době samostatně, ale vždy ve větších sborech, přičemž mezi nimi existovala pevná hierarchie a přesně vymezené vztahy.

Tzv. *ordo sacerdotum* bylo zpočátku tvořeno králem obětníkem (*rex sacrorum*), třemi flaminy (*Dialis, Martialis, Quirinalis*) a teprve na posledním místě stál *pontifex maximus*. Uvedené pořadí se přitom vztahuje pouze k důstojnostmi jednotlivých kněžských hodností a praktické uplatnění nacházelo jen při ceremoniálních a společenských příležitostech –

především obsazování čestných míst při veřejných svátcích. V žádném případě uvedená posloupnost nevyjadřovala vztahy podřízenosti. I zde se totiž projevila římská důmyslnost při vytváření vzájemných vazeb mezi státními funkcionáři, a kněze za ně v jistém smyslu považovat jistě můžeme. *Pontifex maximus*, přestože nebyl nejvyšším knězem ve vlastním slova smyslu, ani mu nepatřila nejvyšší důstojnost, jmenoval a uváděl do funkce (inauguroval) ostatní kněze, kteří mu rovněž disciplinárně podléhali.

Teprve později byli kněží zorganizováni do čtyř tzv. vznešených sdružení (*quattuor amplissima collegia*). Nejdůležitějším bylo kolegium pontifiků v jehož čele stál právě *pontifex maximus* a kromě pontifiků sem patřil také *rex sacrorum*, vestálky a flaminové. Mezi tato kolegia náleželi také auguri, *virī sacris faciundis* a epuloni. Kromě těchto kolegií existovala rovněž celá řada bratrstev (*sodalicia*), jejich členy však za kněze v plném významu tohoto termínu považovat nemůžeme.⁴⁾ Jejich původ byl prastarý, jednalo se totiž o rodová kultovní sdružení, jejichž význam postupně upadal. Mezi tato *sodalicia* se řadí především fetišalové, saliové, luperkové, arválští bratři a také *sodales Titii*. S nástupem principátu, se pak objevila *sodalicia* nová, vytvářená především za účelem uctívání zbožněných císařů.

Způsob obsazování uprázdněných míst kněží představuje velmi zajímavý jev, který téměř ilustrativně dokumentuje postupně silící zásahy státu do oblasti náboženského života. Jak bude z následujících řádků patrné, tak nejen, že náboženství ovlivňovalo právo, ale právo vytvářené lidmi regulovalo nakonec významným způsobem uspořádání kultu. Nebylo tedy ponecháno na vůli bohů jakým způsobem budou uctíváni, ale tuto pravomoc si přisvojili ti, kteří příkazů bohů měli být poslušni – lidé.

Zpočátku byla kněžská místa obsazována na základě jmenování králem jako nejvyšší autority v Římě, a to nejen světské, ale i kultovní. Po vzniku republiky již tento princip nemohl být pochopitelně nadále uplatňován, a proto byl nahrazen kooptací, kdy zbylí členové kněžského kolegia sami rozhodovali, kdo doplní jejich řady. Toto pravidlo platilo velmi dlouho a teprve ve druhém století př. n. l. můžeme zaznamenat první pokus o změnu tohoto starobylého předpisu. V roce 145 př. n. l. byla navržena zásadní reforma spočívající v nahrazení kooptace kněží jejich volbou.⁵⁾ Pro důsledný odpor C. Laelia Sapia tento návrh tehdy ještě nebyl přijat. Teprve na sklonku 1. století př. n. l. se podařilo omezit

autonomii kněžských sborů. Tehdy tribun lidu Cn. Domitius Ahenobarbus prosadil nový způsob doplňování kolegií pontifiků, augurů, decemvirů sacris faciundis a epulonů.⁶⁾ Vliv kněží na výběr nástupců a dokonce ani kooptace však zcela odstraněn nebyl. Kněžské kolegium totiž sestavovalo a předkládalo (*nominatio*) seznam mužů hodných zastávat takové místo lidovému shromáždění, které pak z navržených kandidátů provedlo volbu. Poté však ještě muselo dojít k formální kooptaci kolegiem a následně rovněž k inauguraci. Zajímavé také je, který typ shromáždění lidu v této věci rozhodoval. Nejednalo se totiž o „obyčejná“ komícia, protože se zde nescházal celý římský národ, ale byla to jen *minor pars populi* tvořená pouze 17 tribuemi. Bylo to tedy zvláštní lidové shromáždění zvané *comitia sacerdotum*.

Tato, jistě ne až tak liberální, pravidla však byla o dvacet let později zrušena v rámci konzervativních opatření diktátora Sully.⁷⁾ Zároveň byl tehdy zvýšen počet augurů i pontifiků. Uplynulo další dvacet let a *lex Atia de sacerdotis*⁸⁾ restaurovala pravidla zavedená Domitiovým zákonem. Drobnou úpravu obsazování kněžských hodností zavedl rovněž Caesar, připustil totiž, aby se o ně ucházeli kandidáti v nepřítomnosti.⁹⁾ Roku 44 př.n. l. pak byla přijata poslední republikánská norma *lex Antonia de pontifice maximo*.¹⁰⁾ Triumvir Marcus Antonius tehdy prosadil přenesení volby nejvyššího pontifika z komicií na kolegium pontifiků.

Jistě není náhodou, že všechny zákonné úpravy pocházely z konce republiky – období plného ostrých a často krvavých politických střetů, kdy k vítězství nad protivníky bylo „dovoleno“ používat jakékoli prostředky. Zásahy do náboženských pravidel byly tehdy naprosto účelové, motivované výlučně politickými ohledy a prastarých sakrálních institutů bylo užíváno, či spíše zneužíváno, ke zcela nízkým cílům, často spočívající pouze v uspokojení osobních mocenských ambicí. Lidé však nerozhodovali pouze o způsobu obsazování míst kněží, ale rovněž o jejich počtu. Neustálé zvyšování jejich množství bylo přitom dáno především zcela prozaickými důvody. Již jsme řekli, že kněží často plnili úkoly, které byly zcela nezbytné pro řádný chod státního aparátu. Tak jak rostl počet magistrátů, jak se stávala soustava republikánských úřadů stále složitější včetně úkolů, které musely plnit, vznikala zcela zákonitě také potřeba mít k dispozici dostatečný počet kněží, kteří by úředníkům pomáhali tyto úkoly zabezpečit. Protože se jednalo o otázky zásadní důležitosti, byly tyto změny zaváděny vždy zákony lidových shromáždění. Nejstarší

doloženou normou je *lex Licinia Sextia de decemviris sacris faciundis*,¹¹⁾ která se řadí po bok ostatních norem z r. 367 př.n. l. sloužících k vyrovnání plebejů s patricií. Tento zákon nejen zvýšil počet uvedených kněží ze dvou na deset, ale zároveň také napříště vyhradil polovinu míst pro plebeje.

Dalším a zároveň nejdůležitějším mezníkem ve snaze plebejů o získání přístupu ke kněžským hodnostem byl rok 300 př. n. l., kdy na návrh tribunů lidu Q. a Cn. Ogulnia byla přijata *lex Ogulnia de auguribus et pontificibus*.¹²⁾ Ta totiž nejen zvýšila počet kněží v obou uvedených sborech ze čtyř na osm, ale zároveň také stanovila, že vždy 5 augurů a 4 pontifikové budou napříště plebejové. Teprve po více než sto letech byl přijat další zákon tohoto typu. Roku 197 př. n. l. bylo totiž *lege Licinia de Illviris epulonibus creandis* zřízeno toto tříčlenné kněžské kolegium. Římský stát však nezasahoval pouze do náboženských poměrů v srdci říše, ale také v provinciích. Jako příklad může posloužit *lex civitatis narbonensis de flamine provinciali*,¹³⁾ která patrně pochází z Augustovy doby. Touto normou byla zřízena funkce flamina v jihogallském městě Narbo, který měl mnoho podobných rysů s flaminem Dialis v Římě.

Římští kněží připomínali úředníky nejen proto, že plnili úkoly, které byly nezbytné pro řádný chod státního mechanismu, ale také z dalších důvodů. Obdobně jako magistráti, také *sacerdotes* měli k dispozici řadu služebníků, kteří jim pomáhali v jejich činnosti. Označovali se běžně jako *calatores*, což byl obecný termín užívaný pro otroky, kteří byli svým pánem pověřeni vykonávat pro něj některé osobní služby. Postupem doby se kalatory kněží stávají také jejich propuštěnci, přičemž jsou na tato místa jmenováni samotnými kněžími. Uvedení služebníci dokonce později (za císařství) vytvářeli vlastní kolegia a na nápisech jsou doloženi u všech kněžských sborů.¹⁴⁾

Někteří z nich pak měli nejen shodné úkoly jako pomocníci římských úředníků, ale byli také stejně označováni. Kromě nejrůznější posílů, archivářů a písařů (z posledně jmenovaných se u pontifiků dokonce vyvinulo menší kolegium tohoto kněžského sboru) se jednalo především o liktory. Flaminové a vestálky pak měli na důkaz své vážnosti, stejně jako římská republikánská magistráti, právo na doprovod jednoho státem placeného liktora. Speciální případ pak představují *camilli* (*camillae*), což byly osoby asistující při obětích, původně se jednalo především o děti nebo členy rodin kněží. Dále sem patří také hudebníci (*fidicini*, *tibicini*) a obětní sluhové (*victimarii*).

Konečně je vhodné poukázat ještě na jeden typ pomocníků. Byli to haruspikové, kteří prováděli výklad nejrůznějších neblahých znamení (prodigií) a zároveň také navrhovali i způsob jejich usmíření. Nikdy však nebyli součástí římských kultovních institucí. Ostatně ani být nemohli, protože to byli cizinci – Etruskové. Není tedy možné považovat je za kněze a zpočátku dokonce ani za jejich pomocníky. Povinností každého magistráta bylo provést čas od času zvířecí oběť, kterou se měl zajistit zdar některého z úředních úkonů. Vůle bohů se pak zjišťovala pomocí prozkoumání vnitřností oběti, nejčastěji jejich jater (*extispicium*), v nichž se podle tehdejších představ odrážel celý kosmos. K odbornému posouzení si úředníci přibírali právě tyto znalce a proto se také postupem doby stali placenými členy jejich družiny – jejich *apparitores*. Charakter státních kněží získali pak teprve za císařství, kdy se také haruspikové sdružili ve zvláštní *ordo haruspicum LX*.¹⁵⁾ V čele tohoto šedesátičlenného sboru stál magister, označovaný rovněž jako *haruspex primus (maximus)*.

Výkladu znamení sesílaných bohy byla původně věnována velká pozornost. Jejich posuzování mělo pevný řád a staraly se o ně nejvyšší státní orgány, přičemž hrál vždy významnou úlohu prvek lidského úsudku. Zpozorovat je mohl kdokoli a jeho povinností bylo oznámit takovýto úkaz konsulům, kteří pak podali zprávu senátu. Ten měl možnost, po provedení konzultací s pontifiky a kolegiem *sacris faciundis*, prodigium přijmout nebo na ně nedbat. Od této praxe, dříve tak běžné a hojné, se však již ve 2. století př. n. l. upouští. Posledním známým případem je rozhodnutí senátu z roku 90 př. n. l., kdy byl, na základě ohlášení snu Caecilie, obnoven chrám Iunony Sospity.¹⁶⁾

PONTIFICES

Jistě bude více než správné zahájit výklad o jednotlivých typech římských kněží právě pontifiky. Jsou totiž nejen obecně nejnámějším, ale také z hlediska výkladů o vztazích mezi náboženstvím a právem nejdůležitějším kněžským kolegiem. Nejen proto, že sehráli klíčovou roli v dějinách římského práva nejstarší doby, ale zároveň také položili základy tvůrčím způsobům jeho rozvoje, které je pro římské právo tak typické a bez nichž si ho dnes ani neumíme představit.

Tak, jak se římská archaická religiozita promítla do postavy krále, jako osoby odpovědné za všechny záležitosti, tedy lidské i božské, našel tento postoj do jisté míry pokračování za republiky v kolegiu pontifiků.

Připomeňme si úvodem, že pontifikové společně s fetišály, vestálkami a králem obětníkem tvořili *collegium pontificum* v jehož čele stál a zároveň ho reprezentoval nejvyšší pontifik – *pontifex maximus*. Počítali se sem rovněž již také zmínění tři *pontifices minores* – původně písaři pontifika maxima.

Počátky pontifiků můžeme vysledovat až do královské doby. Podle pověstí totiž tuto kněžskou hodnost zřídil již bájný organizátor římského kultu, král Numa Pompilius. Prvním pontifikem pak ustavil patricije Marcia, syna Markova. Odevzdal mu zároveň přesné záznamy o všech nezbytných náboženských obřadech a uložil mu tedy dohlížet na to

*ne quid divini iuris neglegando*¹⁷⁾

/aby nic z božského práva nebylo rušeno/.

Na počátku své existence měl tento sbor patrně pouze tři členy. Tento počet by nebyl nijak náhodný, protože zpočátku každý pontifik pečoval o náboženské záležitosti jednoho ze starořímských kmenů (*tribus*).

V nám neznámé době, snad někdy na počátku republiky, byl jejich počet zvýšen na pět. Roku 300 př. n. l. rozšířila *lex Ogulnia* jejich počet s tím, že čtyři místa byla vyhrazena pro patricije a pět pro plebeje. Prvním plebejským nejvyšším pontifikem se stal teprve roku 253 př. n. l. známý Ti. Coruncanius, který sehrál tak významnou úlohu v prolomení pontifikálního monopolu na výklad práva. Když v roce 81 př. n. l. rozšířil Sulla řady tohoto kněžského sboru na 15, byl zachován také poměr mezi oběma složkami ve sboru (sedm patricijů a osm plebejů). Caesar pak zvýšil počet tohoto kolegia o dalšího člena.

Pro doplňování sboru pontifiků platila obecná, výše uvedená, pravidla. Snad jen dodejme, že v nejstarších dobách rozhodoval o obsazení tohoto místa král a za císařství bylo doplňování kolegia pontifiků přeneseno, stejně jako celá řada dalších pravomocí, na senát.

Jejich sídlo leželo v samotném srdci Říma na Foru, kde v regii nejen zasedali, ale byl zde umístěn také jejich archiv.

Pontifiky můžeme označit za starořímské experty na všechny náboženské otázky. Již v nejstarších dobách působili jako poradní orgán králů v této oblasti.¹⁸⁾ Byli nejvyšší autoritou nejen pro pravidla, která se týkala jejich vlastní činnosti (*ius pontificium*), ale také pro výklad obecných náboženských předpisů (*ius divinum*) a vykonávali také dohled nad tzv. *ius sacrum*, tj. speciálními sakrálními pravidly. Nejen že uchovávali náboženské texty (*carmina*), ale také v případě nejistoty o nich podávali dobrá zdání (*responsa*).¹⁹⁾ Pokud se na ně obrátil magistrát či senát s takovýmto dotazem, usnášeli se v historických dobách prostou většinou přítomných, přičemž účastní na jednání museli být alespoň tři členové kolegia. Pontifikové tak byli považováni také za ochránce práva bohů, počítaje v to také bůžky domácí – Manes. Byli to tedy správci římského náboženství – státního i soukromého kultu v tom nejširším významu. Zvláště však dohlíželi na kult bohů, jejichž chrámy se nacházely v pomeriu, tedy na ritus těch bohů, kteří patřili do římského oficiálního pantheonu. Z tohoto titulu se účastnili některých náboženských obřadů a stejně tak asistovali při zavádění nových kultů.

Kromě těchto povinností obecné povahy měli také některé úkoly speciální. V péči měli například kult kapitolské trojice (Iuppiter, Iuno, Minerva). Byli kompetentní k usmiřování bohů (*consecratio*) a prováděli také *dedicationes* – zasvěcování chrámů. Vyhlášovali především tzv. *lex dedicationis*, předpisy týkající se této činnosti.²⁰⁾

Pontifikové přímo ztělesňovali tradiční římské hodnoty, byli nositeli tradice nejen v oblasti náboženského života, ale i římského soukromého práva. Prokázali pak velkou vnitřní sílu, když byli schopni tyto tradice nejen uchovávat, avšak neustrnuli přitom v dogmatickém přístupu, ale rozvíjeli je tvůrčím způsobem.²¹⁾ V jistém smyslu proto snad můžeme říci, že právo soukromé tvořilo součást práva pontifikálního. Tak, jak pontifikové uchovávali znalosti liturgických formulí, pečovali rovněž o formule nezbytné pro bezchybné provedení soukromoprávních jednání. Nejen tedy zachovávali, ale stejně tak interpretovali jak principy *fas*, tak i *ius*.

V některých případech pak byla jejich účast pro platnost právního jednání přímo nezbytná. Podívejme se nyní na některé typické případy: Již v nejstarších dobách pontifikové, vzhledem ke svým úkolům, asistovali při nalézání práva (*iuris dictio*). Jak poskytovali, zpočátku králi a později konsulům i praetorům, dobrá zdání týkající se dodržení pře-

psaných formalit, rozhodovali fakticky právní spory, či spíše určovali, co bylo vykonáno po právu a co nikoli.

Odtud byl již jen krok k jejich zásahům do práva. Protože pak většina norem starého Říma měla nejen sakrální povahu, ale přímo z náboženských pravidel vyrůstala, nemůže překvapit, že právě římscí kněží byli zprvu jako jediní povoláni vykládat právní normy. Proto se také v Římě právní věda zrodila jako právní věda kněžská (pontifikální) a jí také dlouho zůstala.

Jako vrchní dohlížitelé nad zachováváním náboženských předpisů byli také přítomni u všech právních jednání, které se této sféry dotýkaly. Známa je především jejich účast při úkonu zvaném *confarreatio*, kterým se manželka podřizovala manželově moci. Při tomto „malém úpadku práv“ (*capitis deminutio minima*) docházelo ke změně příslušnosti k římské patriarchální rodině, měnily se tedy agnátské vztahy. Tento fakt měl nejen majetkové důsledky, ale rovněž náboženské. Žena totiž vystupovala z ochrany svých rodinných bůžků a vstupovala do sakrálního okruhu manželovy rodiny.

Stejný následek měla také další soukromoprávní jednání týkající se rodinných vztahů: *adoptio*, *arrogatio* a pořízení závěti. Tyto úkony se prováděly na nejstarším lidovém shromáždění tzv. kalátním sněmu (*comitia calata*) svolávaném nejvyšším pontifikem (*pro collegio pontificum*)²²⁾ dvakrát do roka. Římané zde stáli rozdělení podle příslušnosti ke kuriím a svou přítomností pouze dosvědčovali provedení určitého úkonu – nikdy se zde tedy nehlasovalo. Pro úplnost je třeba zmínit, že na kalátním sněmu probíhala také inaugurace některých kněží (*rex sacrorum*, *flamines maiores*), při nichž bylo pomocí auspicií zkoumáno, zda jsou noví kněží pro bohy přijatelní či nikoli.

Významným oprávněním pontifiků byl dohled nad římským kalendářem,²³⁾ který měl rovněž značný dopad na právo soukromé i veřejné. Důvod je zcela zřejmý: v kalendáři byly vyznačeny dny vyhrazené pro náboženské obřady a slavnosti. V těchto dnech zasvěcených bohům pochopitelně nebylo možné vykonávat jiné, především právní, činnosti jakými bylo zejména jednání lidových shromáždění či výkon jurisdikce, protože by je rušily a odváděly občany od náboženských povinností. Takto určené dny byly pontifiky v kalendáři označeny zkratkou N (*dies nefasti*). Mezi tyto dny se řadily také *dies atri* (*vitiosi*) – dny nešťastné, jakým bylo například výročí porážky Římanů nad Alii 18. července. Sváteční

dny však nebyly pontifiky určovány zcela libovolně, svůj původ totiž měly v běhu rolníkovy roku. Stejně kořeny měl ostatně také osmidenní cyklus,²⁴⁹ kdy jeho poslední den byl vyhrazen pro soudní a úřední jednání.

Kromě nich existovaly tak *dies fasti* (F), kdy bylo možné konat soudní řízení za magistrátovy účasti (od roku 58 př.n. l. bylo povoleno konat také zasedání lidových shromáždění) a jejich podkategorii tvořily *dies comitiales* (C) – byly vyhrazeny pro konání lidových shromáždění. Zvláštním případem pak byly dny skrývající se pod písmeny EN (*dies endotercisi*), což byly dny smíšené. V nich sice bylo možné vykonávat jurisdikci, ale jen v určitých obdobích dne – mezi ránem a večerem (osmkrát do roka), případně pouze ráno (tři dny v roce).²⁵⁰ Výrazně náboženský charakter starého římského kalendáře je zřejmý i z toho, že podle legendy ho stanovil Romulus a upravil jeho nástupce a organizátor římského náboženského života Numa Pompilius.²⁶⁰

Znalosti o běhu času byly zpočátku republiky uchovávány jako tajné nauky, což výrazně posilovalo mocenské postavení pontifiků. Konec jejich monopolu však neznamenalo zveřejnění kalendáře Cn. Flaviem na přelomu 4. a 3. století př. n. l.²⁷¹ – od této doby byl kalendář pravidelně vyvěšován, každý rok i každý měsíc. Protože se však římský sluneční a úřední rok (355 dnů) nekryly, bylo nezbytné vložit k jejich vyrovnání čas od času přestupný měsíc. O tom, kdy se tak stane pak rozhodovali pontifikové, kteří tímto způsobem mohli jednoduše prodloužit funkční období magistrátů. Teprve regulace, kterou jako *pontifex maximus* provedl r. 46 př.n. l. C. Julius Caesar, znamenala konec možnosti pontifiků využívat svých oprávnění k zásahům do římské politiky.

S touto jejich činností pak také úzce souvisela povinnost vést úřední záznamy (*annales*) o zvolených magistrátech, k nimž byly rovněž připojovány poznámky o důležitých událostech. V budově regia na Foru byly kromě toho uloženy ještě další písemnosti: *libri pontificii* obsahovaly formuláře modliteb a rituální pravidla, jejichž znalost byla nutná pro výkon náboženských obřadů vůbec; *acta pontificum* byly oficiálními záznamy o činnosti *collegia* a *commentarii pontificum* bylo označením pro sbírky jejich výroků – odpovědi na dotazy magistrátů i senátu (*responsa*). Jedním ze zvlášť charakteristických rysů počátečního období dějin římského práva byla právě klíčová úloha kolegia pontifiků při jeho výkladu. Znalost *ius* totiž byla hned poté, co se začínají normy tohoto typu objevovat, „okupována“ právě tímto kněžským sborem.

Pontifikové se tím nesmazatelně zapsali do dějin římského práva. Byli de facto zakladateli římské právní vědy,²⁸¹ přičemž nejvyšší autoritou mezi nimi byl pochopitelně *pontifex maximus*:

*de omnibus divinis atque humanis rebus referretur*²⁹¹

/dávali odpovědi o všech záležitostech božských i lidských/

říká Cicero mimo jiné o P. Liciniovi Crassovi a Ti. Coruncaniovi, kteří tuto hodnost zastávali. U Festa se pak dokonce dočteme:

*pontifex maximus, quod iudex atque arbiter habetur rerum divinarum humanarumque.*³⁰¹

/nejvyšší pontifik, jako soudce a rozhodce věci božských a lidských./

Vliv pontifiků na právo se neomezoval pouze na oblast výkladu (interpretace) práva, ale pontifikové byli snad dokonce nadáni určitými pravomocemi přímo v procesu aplikace práva – měli jurisdikci:

*interpretandi scientia et actiones apud collegium pontificum erant, ex quibus constituebatur quis quoque anno praeesset privatis.*³¹¹

/znalost výkladu a žalob příslušela sboru pontifiků, každoročně byl jeden z nich určen, aby předsedal soukromým sporům./

Pontifikové tak stáli nejen v čele svazků s bohy, ale v nejstarších dobách v jistém smyslu také správy státu.³²¹

Ingerence kněží do právní sféry, a pontifiků zvlášť, nemůže v antickém Římě překvapit. Důvodů je hned několik, přičemž ten, že v archaic- kém římském právu bylo náboženství silně zastoupeno, ještě nevysvětluje, proč se zde setkáváme právě s pontifiky. Pontifikové však byli uscho- vavatelé a zároveň i vykladači všech nejdůležitějších záležitostí staré římské

ské komunity a právo mezi ně jistě bylo počítáno také. Dále vedli *fasti* – zaznamenávali historii města; nejen, že mezi významné události patřily ty, které měly s právem nejrůznější spojitosti, ale v Římě se datovalo podle úřadujících magistrátů a proto museli mít přehled také o právu veřejném. Společně s *fasti* pečovali pontifikové také o kalendář – nesmírně důležitý nástroj aplikace práva. V něm totiž bylo možné dozvědět se základní údaje o soukromém i veřejném právu. Bylo zde totiž zaznamenáno, v kterých dnech je možné obrátit se na praetora a stejně tak i kdy lze konat lidová shromáždění. Neméně důležitou skutečností bylo, že právě pontifikové, jako strážci čistoty kultu pečovali o správné znění rituálních formulí. Odtud byl již jen krok k péči o formule sloužící k jiným účelům, ale ve své podstatě stejného druhu – tedy o formule žalobní. I ony totiž musely být předneseny zcela bezchybně, aby se naplnil zamýšlený účel.

Pontifikové měli značný vliv na římské právo, často se dokonce říká, že měli přímo monopol pokud se týkalo jeho výkladu – interpretace, a to po velmi dlouhou dobu. Minimálně se jednalo o dvě století doby republiky a snad příliš nepřeceníme, když počátek jejich působení v této oblasti posuneme minimálně o dvě stě let dozadu.

Nic však netrvá věčně, ani výsadní postavení úzké skupiny pontifiků na výklad práva. I když teprve na konci 4. století n. l. došlo k „pontifikální revoluci“ a tento kněžský sbor své výlučné postavení při výkladu práva začal ztrácet. Tuto změnu přitom nezpůsobila akce jednoho člověka nebo jedna izolovaná událost, ale jednalo se o celý souhrn okolností.

První ránu jejich postavení zasadil podle tradice prostý písař App. Claudia Caeca jménem Cn. Flavius, který snad okolo r. 304 př. n. l. zveřejnil sbírku žalobních formulí (*legisactiones*) i právních jednání. Definitivní předpoklad ztráty tohoto monopolu patricijských pontifiků pak znamenalo vydání *lex Ogulnia* r. 300 př. n. l., která mimo jiné zpřístupnila tuto kněžskou hodnost plebejům. První plebejský pontifex maximus Ti. Coruncanius sice nastoupil tuto funkci teprve o téměř padesát let později, ale tehdy začal veřejně udělovat právní rady:

... *anti Tiberiem Coruncanium publice professum neminem traditur.*³³⁾

/... před Tiberiem Coruncanem nikdo nedával veřejná osvědčení./

Neznamenalo to však úplné vítězství laického prvku v právu. V rámci soukromého práva se sice začínají vedle kněží uplatňovat stále více soukromníci, kteří mezi pontifiky nepatří, avšak v právu veřejném, zejména mezinárodním se nezměnilo nic, protože *fetiales* si podrželi své postavení beze změn i nadále.

Další kořen interpetace práva pontifiky pak nalezneme ve vydávání posudků (*responsa*) ohledně neblahých věštných znamení – prodigií.

Všichni římscí kněží sloužili téměř primárnímu cíli – zachování přízně bohů pro římský stát. Nicméně netvořili jednotný celek, se stejným přístupem k otázkám spojeným s právem. Zatímco *flamines* byli představiteli obětní rituality a symboliky, *pontifices* byli spíše reprezentanti učnosti. Snad bude přípustná, historicky jistě nevhodná, paralela, že pontifikové představovali „pátou kolonu“ mezi kněžskými sbory, protože svou činností zpřístupnili právo (*ius*), mající do té doby povíce sakrální povahu, laickému živlu, a to pak nastoupilo cestu ke své definitivní sekularizaci.

V tomto ohledu byla přítom role pontifiků poněkud rozdělená. Jako strážci tradičních hodnot měli dohlížet, aby bylo správně a přesně zachováno *ius civile*, avšak své úloze se „zpronevěřili“ tím, že starobylé normy prostoupené často náboženskými pravidly tvůrčím způsobem pozměňovali.

V čele kolegia pontifiků byl zpočátku vrchní obětník – *rex sacrorum* (nebo také *sacrificulus*) a teprve později se jím stal nejvyšší pontifik – *pontifex maximus*. Zprvu to byl ten z pontifiků, který byl služebně nejstarší a teprve později, od 3. stol. př. n. l., byl *pontifex maximus* volen na sněmu 17 tribuí.

Pontifex maximus přímo ztělesňoval římské náboženství a tradici vůbec. Síla tradice spojená s jeho osobou se zřetelně promítla ve skutečnosti, že posledním císařem zastávajícím tuto hodnost byl Gratianus, který se jí vzdal teprve roku 375 n. l. Důstojnost nejvyššího pontifika zdůrazňovalo mimo jiné také to, že jako jeden z nástupců králů v sakrální oblasti, spolu s králem obětníkem, sídlil v regii na Foru. Byl tedy římským veleknězem v pravém slova smyslu, protože v zastoupení mohl provádět úkony všech ostatních kněží, měl vrchní dohled nad státním kultem, svolával *comitia calata* na nichž inauguroval vyšší flaminý a krále obětníka. Bez jakýchkoli omezení mohl vykonávat pozorování věštných znamení

(*spectio*) na lidových shromážděních. Jmenoval (*capere*) rovněž flamily i vestálky a měl také disciplinární pravomoc nad všemi kněžskými.

Při výkonu svých pravomocí nad jemu podřízenými kněžskými však vystupoval v dvojí úloze. Nad vestálkami vykonával moc podobnou té, kterou měl *pater familias*, proto je také mohl trestat i smrtí a proti jeho rozhodnutí nebylo odvolání.³⁴⁾ Ostatní kněžskému byli podřízeni spíše jako vrchnímu magistrátovi. Dokumentuje to ta skutečnost, že je mohl pokutovat – užíval tedy trest běžný v profánním právu. Z tohoto důvodu bylo možné se proti takto uložené pokutě odvolat (byla to jakási obdoba provokace) k lidovému shromáždění, které však řídil právě *pontifex maximus*.

AUGURES

Zatímco pontifikové měli velký vliv na chod a vývoj římského soukromého práva, v oblasti veřejného práva to byli augurové. Patřili mezi nejstarší náboženská kolegia a jejich původ podle pověstí byl dokonce ještě starší než pontifiků – údajně jejich sbor totiž založil samotný Romulus. Spolu se svým bratrem Remem jsou ostatně právě oni považováni za nejstarší římské augury:

*Romulus et Remus ambo augures.*³⁵⁾

/Romulus a Remus byli oba augury./

S augurskými naukami se nesetkáváme pouze v Římě, ale byly obecně rozšířené mezi italskými kmeny. I tento fakt tedy svědčí o jejich starobylosti, neboť u jiných římských náboženských institutů stály často na počátku jejich vývoje etruské vlivy.

Augury vlastně ani za kněze v pravém slova smyslu nemůžeme považovat, nepečovali totiž o žádný z římských kultů. Snad právě proto existovali ještě na konci 4. století n. l. Byli to spíše znalci, vykladači znamení, kterými bohové projevují lidem svou vůli. Jejich jméno je odvozeno od slova *augeo*, což znamená přinášet blaho nebo pozhánání, které staří Římané viděli především v chování ptáků, v jejich letu nebo křiku, ale

také v jiných úkazech. Jelikož nebyli svázáni plněním pravidelných kultovních povinností nevztahovala se na ně tak výrazná omezení jako na „normální“ kněze. Proto také běžně zastávali jak státní úřady, tak zároveň i jiné kněžské hodnosti.

V čele kolegia augurů vždy stál jeho nejstarší člen. Běžně se uvádí, že původně byli auguri tři a již během královské doby se jejich počet zvýšil na šest.³⁶⁾ Také Cicero říká, že v nejstarších dobách měla každá *tribus* jednoho augura,³⁷⁾ což by odpovídalo původnímu rozdělení Římanů na tři kmeny – Ramnes, Tities a Luceres. Postupem doby se jejich počet dále zvyšoval. Od již vzpomínané *lex Ogulnia* jich bylo 9, od doby Sullovy patnáct až nakonec Caesar stanovil, že má být členů kolegia augurů, stejně jako pontifiků, šestnáct.

Augures především konzultovali vůli bohů pomocí letu ptáků. Vykonávali *auspicia (auguria)* při nichž zkoumali, zda jsou bohové nakloněni určité státní aktivitě. Žádné významné jednání se tedy bez jejich součinnosti nemohlo uskutečnit. Vždyť asistovali již při volbě druhého římského krále Numy Pompilia.³⁸⁾ Na tomto místě by bylo správné připomenout, že kromě augurů „státních“ či oficiálních, existovali také *augures privati*, kteří vykonávali tutéž činnost, avšak v souvislosti s aktivitami soukromníků. Nebude také asi daleko od pravdy představa, že pokud se Říman odhodlával k uzavření důležitého právního jednání, ověřil si nejdříve, zda bohové nic nenamítají. Tak lze alespoň usuzovat ze slov historika Tiberiovy doby Valeria Maxima:

*Apud antiquos non solum publica, sed etiam privatim nihil gerebatur, nisi auspicio prius sumpto.*³⁹⁾

/Předci nejen veřejné záležitosti, ale také soukromé nekonali, jestliže nebylo vykonáno auspiciium./

S výkladem věštných znamení je pochopitelně úzce spojeno také uchovávaní takovýchto znalostí a jejich rozvíjení. Auguri za tímto účelem vedli *libri augurales*, které obsahovaly základy augurské nauky a, obdobně jako pontifikové, také *commentarii* a sbírky respons.

O významu této činnosti na chod římského státu si uděláme nejlepší představu, pokud si uvedeme alespoň některé konkrétní případy, při nichž bylo auspiciium povinné. Konzultace s bohy byla totiž nezbytná nejen

v případech, kdy se jednalo o náboženské záležitosti, jako byla inaugurace některých kněží (*rex sacrorum, pontifices, flamines*) či zasvěcování chrámu, ale také při uvádění magistrátů do úřadů i při každém zahájení jednání lidového shromáždění, nastoupení do bitvy nebo zakládání měst. Božské znamení přitom bylo závazné pouze pro den, kdy bylo vykonáno.⁴⁰⁾ Tedy, co bylo bohy zapovězeno učinit jeden den, druhý již mohlo být povoleno.⁴¹⁾

Činnost augurů se postupem doby vyvinula v pravou vědu o nejruznějších znameních. Na rozdíl od vědy právní však nebyla zaměřena pouze na praktickou stránku věci, ale propracována měla i svou teorii. Římané totiž rozeznávali dva druhy věštných znamení:

*auguria oblativa sunt quae non poscuntur sed casu eveniunt*⁴²⁾

/spontánní auguria jsou taková, která nejsou vyžádána, ale přicházejí náhodně/

*auguria .. imperativa, quae optata eveniunt*⁴³⁾

/vyvolaná auguria jsou ta, která byla vyžádána/.

Jakkoli bylo působení augurů svázáno s činností římských státní orgánů, nalezneme jejich odraz v právu také jinde. Snad nejtypičtější případ představuje shoda mezi způsobem rozdělení oblohy augury před tím, než začali zkoumat znamení a praxí zeměměřičů. Augur totiž musel rozvrhnout nebe zakřivenou holí (*lituus*) a vymezit tak jeho části (*templum caeleste*). Pomyslná čára tažená od severu k jihu se nazývala *cardo* a kolmice od východu k západu *decumanus*. Zcela identicky postupovali také *agrimensores* při zakládání měst a vyměřování vojenských táborů a shodně se nazývaly také jejich hlavní ulice.

Nejznámějšími z věštných znamení (*signa, auspicia, auguria*) je dnes chování ptáků – tzv. *signa ex avibus*, přičemž bylo přihlíženo z které strany přiletěli, k jejich křiku i druhu. Rozhodující byl vždy ten pták, který přiletěl jako první.⁴⁴⁾ Obdobný charakter mělo zkoumání běhu a hlasů ostatních zvířat (*ex quadrupedibus*). Dalším způsobem zjišťování náklonnosti bohů byla nebeská znamení (*signa ex caelo*) jako blesk

a hrom. Zablýsknutí zleva bylo přitom pokládáno za nejpříznivější znamení, které vůbec existovalo:

*fulmen sinistrum auspicium optimum quod habemus*⁴⁵⁾

/blesk přicházející zleva je nejlepším znamením, které máme/.

Pravá strana byla obecně považována za neblahou a levá za šťastnou. *Ex tripudiis (pullaria)* spočívalo v pozorování chuti ptáků (zejména kuřat) ke krmení. Zvláštní skupinu pak tvořilo pozorování a především výklad nejruznějších mimořádných událostí a přírodních úkazů a pohrom (*ex diris*), jako bylo narození zrůdy, objevení se prameni či zemětřesení.

Povaha všech těchto znamení a úkazů byla taková, že je mohl zaznamenat a případně i vyložit kdokoli. Tzv. *disciplina auguralis* dokonce musela být známá každému, kdo měl jménem státu přicházet do styku s bohy, jinak řečeno její základy musel ovládat každý římský magistrát. Bylo také jeho povinností auspicium provést a na jeho základě se rozhodnout, zda určitý úkon provede. Auguri byli tedy vlastně pouze pomocníky úředníků, jejich odborní poradci, vykladači. Již velmi záhy zde tedy dochází ke střetu dvou oblastí: náboženských představ a politiky. Záviselo totiž na svobodné vůli magistráta zda auspicium přijme či odmítne. V žádném případě nebylo možné úředníka k respektování auspicia donutit, ale pouze ho žalovat po skončení jeho funkčního období.⁴⁶⁾ Pokud byl v rozporu s výsledkem auguria zvolen úředník, očekávala se jeho rezignace.⁴⁷⁾ Jednalo se tedy o ryze politická rozhodnutí, přičemž však bylo možné magistráta volat v případě ignorování neblahého znamení k odpovědnosti.

Pouze v případě, že existenci věštného znamení ohlásil jiný magistrát, byl úředník povinen jeho existenci uznat a řídit se jím. Stačilo přitom jeho pouhé prohlášení, že se něco přihodilo, a nebylo nutné toto oznámení ověřovat. Bez větších problémů pak bylo nejen možné, ale stalo se bohužel běžným, toto oprávnění zneužívat. Dělo se tak především při jednáních lidových shromáždění, kdy ohlášení neblahého věštného znamení (*obnuntiatio*) znamenalo okamžité ukončení jednání sněmu. Není proto divu, že tato praxe začala být překážkou řádného chodu státního aparátu a objevily se snahy ji regulovat. Poprvé se tak stalo roku 158 př.n. l. dvěma zákony, nám však již neznámého obsahu.⁴⁸⁾ Teprve na sa-

mém sklonku republiky roku 58 př. n. l. prosadil známý politik P. Clodius Pulcher úplně zakáz těchto praktik (*lex Clodia de iure et tempore legum rogandarum*).⁴⁹⁾ Zajímavé přitom je, že pro obnuciaci platily obdobné zásady jako pro *intercessi* (*ius intercessionis* spočívalo v oprávnění magistrátů rušit nařízení úředníků stejného nebo nižšího stupně). Zachováno bylo rovněž zvláštní právo tribunů lidu, jejichž *ius intercessionis*, známější jako právo *veta*, fungovalo bez omezení. Tzv. *auguria maiora*, která vykonávali konzulové, diktátor nebo praetori, převažovala tedy nad menšími, konanými ostatními úředníky. Odtud také pocházelo dělení magistrátů na vyšší a nižší (*maiores, minores*).

V případě augurů můžeme tedy pozorovat velmi zajímavý úkaz. Zatímco vztah Římanů k jejich náboženství se postupem doby stával stále více formálnější a ochladal, význam těchto znalců rostl. Zaznamenáváme zde totiž zcela opačnou vývojovou tendenci než v případech ostatních. Nejednalo se však o význam náboženský, ale politický. Seběmenší chyba při provedení *auspicia* totiž mohla být využita, či spíše zneužita, politickými odpůrci k popírání platnosti úředního úkonu. To byl také důvod, proč se římscí úředníci jistili tím, že nakonec *auguria* neprováděli sami, ale auguri za jejich přítomnosti.

FETIALES

Starobylý kněžský sbor *fetialů*⁵⁰⁾ byl podle pověstí zřízen italským králem Resiem, od něhož jej převzali Římané. Nebylo tedy zvláštností obyvatel města na Tibeře, že je v mezinárodních vztazích zastupovali zvláštní kněží, ale tato praxe byla běžná v celé Itálii. Takovéto kněze měli rovněž například Samnité či Sabinové. Dvacetičlenné kolegium *fetialů* se soustřeďovalo kolem chrámu Iova Feretria, který byl považován za ochránce dodržování právních vztahů vůbec a tedy také mezinárodních. Sbor *fetialů* byl vždy doplňován kooptací a ustanovení obsažená v *lex Domitia* se ho tudíž nedotkla.

Ani *fetialy*, stejně jako *augury*, nemůžeme považovat za kněze v pravém slova smyslu. Přesnější by bylo říci, že to byli specialisté na náboženské rituály spojené s mezinárodními vztahy, a to všeho druhu. Jejich činnost tedy měla význam nejen sakrální, ale také politický a výsled-

ky jejich činnosti dopadaly na celou římskou obec zcela bezprostředně a reálně, nejen jako imaginární hněv bohů.

Na rozdíl od ostatních kněží nebyla jejich činnost spojena pouze s městem Římem. Rovněž vystupovali jen zřídka jako celek – pouze pokud byli požádáni vydat dobré zdání (*responsum*) týkající se mezinárodního práva. Při svých zahraničních misích nevystupovali nikdy jako kolegium, ale účastnili se jich vždy jen někteří (nejméně však dva), přičemž jeden z nich vystupoval jako mluvčí římského národa (*pater patratus, nuntius populi Romani*).⁵¹⁾

Činnost *fetialů* byla svázána celou řadou formalit. Tak například při uzavírání mezinárodních smluv musel mluvčího římského národa doprovázet tzv. *verbenarius*, který nesl posvátnou bylinu utrhnutou na Kapitolu, dále obřadní žezlo a kámen pocházející z chrámu Iova Feretria. Mezinárodní smlouvu sice uzavíral a přísahu vykonával magistrát, avšak *fetialové* museli předtím provést příslušnou oběť. V případě nepřítomnosti magistráta ho však mohl plně zastoupit právě *pater patratus*.⁵²⁾ Jiné důsledky však měla nepřítomnost *fetialů*. Smlouva sice platná byla, avšak bylo možné ji zrušit, aniž by bylo porušeno *ius divinum*, bez jakýchkoli sakrálních následků.⁵³⁾

Vyhlášení války obvykle předcházelo tzv. *clarigatio* – žádost o zadosťučnění, náhradu škody, případně také vydání viníka porušení mezinárodního závazku, kterou přednášeli *fetialové*. Na splnění těchto požadavků bylo dáváno 30 dnů. Zajímavé je, že tato lhůta se objevuje v římském soukromém právu (například při *legis actio per condictionem* je poskytnuta dlužníku identická doba pro splnění závazku). Teprve poté následovalo formální vyhlášení válečného stavu, kdy jeden z *fetialů* vrhnul kopí zbrocené krví na území nepřátelského státu.⁵⁴⁾

V některých případech bylo pro Řím výhodné, neplnit závazek vyplývající z obyčejů *platicích* v mezinárodním právu. Mohlo se jednat o náhradu způsobené škody nebo také o smlouvu uzavřenou magistrátem bez souhlasu senátu. Tehdy však bylo nezbytné zbavit se formálně taktu uzavřeného závazku. I nyní nastupovali *fetialové*. Nejen že měli poradní hlas, ale provinivší se osobu také vydávali do ciziny. Takovýchto případů máme doloženou celou řadu. Pro příklad postačí uvést C. Hostilia Mancina, který uzavřel potupnou smlouvu s Numantany a byl jim roku 136 př. n. l. vydán.⁵⁵⁾ Stejný osud stihl dva Římany, jež ztloukli vyslance Karthága.⁵⁶⁾

REX SACRORUM

Tak, jak *pontifex maximus* přebíral po králi funkci hlavy římského náboženství, stal se král obětník (*rex sacrorum, sacrificulus*) jeho dědicem v oblasti konání obětí:

*Sacrificulus rex appellatur qui ea sacer, quae reges facere assueverant, facisset.*⁵⁷⁾

/Jako *rex sacrificulus* je nazýván ten, kdož konal posvátné úkony, které obvykle vykonával král./

Tato kněžská funkce proto mohla vzniknout teprve na počátku republiky a představuje výjimku z republikánské animozity k jakékoli připomínce království. Římané se s tímto zbytkem královské moci však museli smířit, neboť některé kultovní úkony byly spojeny přímo se jménem krále a pokud by nebyly provedeny, byl by porušen *pax deorum*. *Rex sacrorum* byl skutečně ve velmi zajímavé pozici. Jako nositel nejvyšší římské kněžské hodnosti (byl např. knězem boha Iana a formální hlavou *comitia calata*) měl významné společenské postavení: patřilo mu nejvyšší místo na hostinách, směl jezdit vozem na Kapitol a jeho sídlem byla *regia* na Foru. V době před zveřejněním kalendáře svolával o Kalendách a Nonách lid na Kapitol, kde mu oznamoval konání svátků. Na druhé straně však již samotné jeho pojmenování představovalo hrozbu republikánskému pořádku a zavržením jedním z nejzávažnějších trestných činů zvaném *affectatio regni* – usilování o obnovení královské moci.⁵⁸⁾ Z tohoto důvodu byl v mnoha směrech omezen, především nebylo myslitelné, aby ve svých rukou držel také politickou moc – nemohl proto zastávat žádné magistratury.⁵⁹⁾ Toto omezení padlo teprve za císařství, kdy již pozbylo jakéhokoli faktického opodstatnění. Byla mu také dokonce odepřena *auspicia* a byl podřízen nejvyššímu pontifikovi.

FLAMINES

Flaminové měli v Římě, stejně jako i u Latinů, na starost konání obětí významným bohům jménem státu. Tato činnost byla pro

blaho římské *civitas* natolik důležitá, že byli osvobozeni od konání služby ve vojsku.⁶⁰⁾ Kromě toho jim příslušela i další privilegia: okamžikem inaugurace byli totiž emancipováni z otcovské moci a měli rovněž právo na kurulské křeslo. Na druhé straně je zatěžovala celá řada omezení mající svůj původ většinou ve starobylých magických praktikách – tabu. Nejen že se kněz nejvyššího boha Iova (*flamen Dialis*) nesměl dotknout některých věcí jako byl například pes, koza, bob, nevařené maso či břechťan, ale dokonce ani takovéto slovo nesměl pronést. Dále také nemohl mít na svém oděvu žádné uzly a dokonce mu bylo zapovězeno projít spleteným réвовým loubím. Dalším omezením byla nutnost vystříhat se jakéhokoli styku s čímkoli, co souviselo s kultem mrtvých – nesměli vidět mrtvolou nebo hrob a nadto se nesměli dotknout tzv. chthonických zvířat nebo rostlin (tj. takových, která mají vztah k podsvětím božstvům). Zajímavým je rovněž zákaz použít při holení železnou břitvu. Uvedené tabu však není typické jen pro tohoto kněze, ale setkáváme se s ním i jinde. Vždyť první most přes Tiberu (*pons sublicius*) byl postaven bez použití hřebíků. Pro nás snad nejpodivnějšími omezeními bylo, že se jeho manželka nesměla 1. března česat⁶¹⁾ a 2. června se musela vystříhat styku se svým mužem.⁶²⁾

Mimořádně závažné pro jejich soukromoprávní postavení pak bylo, že od nich nikdo nesměl vyžadovat přísahu. Zpočátku také nemohli zastávat žádné magistratury,⁶³⁾ poději byla povolena kurulská *aedilita* a úřad „městského“ praetora, protože zde nehrozilo tak velké nebezpečí rituálního poskvrnění pohledem na mrtvolu, jako u ostatních magistrátů, kteří se běžně zdržovali u vojska. Aby mohly být vykonány oběti vždy, když to bylo zapotřebí, nesměli tito vyšší flaminové opustit na noc město Řím.⁶⁴⁾ Flaminát byl stejně jako ostatní kněžské úřady doživotní, avšak v případě odvolání musel tento kněz odstoupit.

Zřízení patrně byli, stejně jako mnoho ostatních kněžských kolegií, již králem Numou Pompiliem,⁶⁵⁾ který prý ustanovil tři patricijské flaminy (tzv. *flamines maiores*) pro službu Iovovi, Martovi a Quirinovi – ti vykonávali každodenní oběti ochráncům římské obce. Vedle nich existovalo ještě 12 flaminů nižších (*flamines minores*) pro službu dalším bohům, kteří mohli být také plebeji. Pouze u deseti z nich jsme však dnes schopni určit, kterým bohům byli přiděleni.⁶⁶⁾ Zvláštním flaminem pak byl *flamen curialis*, který byl u každé kurie a jehož úkolem bylo pomáhat s obětmi jejímu náčelníkovi.

Výsadní postavení mezi všemi flaminy měl kněz nejvyššího římského boha Iova (*flamen Dialis*), který měl kromě dalších privilegií také právo zasedat v senátu a dokonce zde mohl pronášet návrhy (*sententiam dicere*)⁶⁷⁾ a doprovázel ho liktor.

DALŠÍ KNĚŽSKÉ SBORY

Výše zmínění kněží patřili mezi nejvýznamnější náboženské hodnostáře, nebyli však pochopitelně jediní, kteří v Římě existovali. Pominut je zde zcela výklad o kněžkách bohyně Vesty, o nichž bude zevrubně pojednáno v části věnované římskému trestnímu právu. Dále je třeba poznamenat, že v jistém smyslu byl „knězem“ také každý otec římské rodiny (*pater familias*), který pečoval o kult domácích bohů a bůžků a vykonával také obřady k „velkým“ bohům jménem rodiny. Bylo by zbytečné vyjmenovávat celou řadu specializovaných kněžských kolegií u nichž nezaznamenáváme výraznější souvislosti s právní problematikou. Uvedme však pro úplnost alespoň významnější z nich.

Sodales Titii

Kněží Titiovi byli sice vždy považováni za prastaré bratrstvo, ale zmínka o nich nalezneme velmi málo. Můžeme se pouze domnívat, že snad nějak souvisí s Romulovým sabinským spoluvladařem Titem Tatiem a víme, že konali procesí do polí. Jejich kolegium však již v republikánské době zaniklo a obnovil je teprve Augustus v rámci svým snah o pozvednutí tradičního římského náboženství.

Viri sacris faciundis

Za legendárního římského krále Tarquinia Priska byly do Říma přineseny a uloženy na Palatinu⁶⁸⁾ tzv. Sibiřiny knihy obsahující věštby (byl to jakýsi oficiální sborník proroctví). Tehdy byli také ustanoveni dva muži (*duumviri sacris faciundis*),⁶⁹⁾ aby o ně nejen pečovali, ale také obsah knih v případě potřeby vykládali. Počet členů tohoto kolegia

byl roku 367 př. n. l. rozšířen na 10,⁷⁰⁾ za Sully na 15 a od Caesarovy doby bylo těchto kněží 16. V jejich čele stáli *magistri*, původně dva, pak v počtu pěti.

Když byli do Říma přijímáni noví bohové bylo pravidlem pátrat v Sibiřiných knihách, zda tomuto aktu nic neodporuje. Zde ležel s velkou pravděpodobností počátek další funkce členů tohoto sboru. Měli totiž v péči kult bohů přijatých na základě interpretace těchto knih a protože se jednalo zejména o řecké bohy, měli v péči tzv. *graecus ritus*, včetně obřadů. Tito „noví“ bohové měli přitom své chrámy mimo původní okresek města Říma (*extra pomoerium*).

Epulones

byli zřízeni v počtu tří⁷¹⁾ teprve roku 196 př. n. l., tedy relativně velmi pozdě, kdy od pontifiků převzali povinnost organizovat hostiny k počtě kapitolské trojice. Tato *lectisternia* se konala pravidelně v září o tzv. římských hrách (*ludi Romani*) a v listopadu v době her plebejských (*ludi plebei*).

Salii

Sdružení (*sodalitium*) dvacetičtyř salíů tvořily dva sbory po 12 členech. Jeden z nich byl zasvěcen bohovi války Martovi (*salii Palatini*) a druhý zbožnělému Romulovi-Quirinovi (*salii Agonales, Colini*). Jejich činnost byla, jak již jména božstev nasvědčují, úzce spojena s válkou a spočívala v provádění válečných tanců se štíty (*ancilia*). Proto také v jejich čele byli dva představení, nazývaní *magister praesul*, pro řízení tance a *magister vates* pro zpěv. Zajímavé je, že ačkoli se jednalo o doživotní funkce, mohli se salii po dosažení vyššího kněžského místa nebo úřadu *cum imperio* své hodnosti vzdát.

Luperci

Jako mnoho jiných kultů souvisel i tento s tradiční činností starých Římanů – se zemědělstvím. Vždy 15. února obětovali luperci

kové pastýřskému bohovi Faunovi Lupercovi před jeho jeskyní kozla a psa. Obětovaná zvířata stáhli z kůží, z nich si vyrobili řemínky, s nimiž pak konali v přestrojení za zvířata běh městem. Věřilo se tenkrát, že udeření těmito důtkami může pomoci neplodné ženě. Ve své podstatě se jednalo o prastarý magický rituál sloužící k očištění římské obce (*lustratio*). Snad bude vhodné uvést ještě jednu zajímavou skutečnost. Původně totiž konali tento obřad jménem státu příslušníci dvou starobylých a vážených rodů Fabiů a Quinctiů, z nichž vzešlo mnoho znamenitých osobností.

Fratres aruales

Také činnost dvanácti arválských bratří měla očistný charakter a byla spojena se zemědělskou činností – tentokrát s obděláváním půdy. Byli to organizátoři květnového prosebného původu o svátcích zvaných *Ambarvalia*, který měl zajistit plodnost země.

POZNÁMKY KE KAPITOLE IV.:

- 1) G. Nocera, *Rederre ius*. (s. 57).
- 2) Např. *Tac. Ann. IV 16; Suet. Aug. 31; Gaius I 136*.
- 3) Např. *Liv. Per. XIX; Tac. Ann. III 71; Val. Max. I 1*.
- 4) L. Vidman, *Od Olympu*, s. 105.
- 5) *Rogatio Licinia de sacerdotibus* – např. *Cic. De nat. deor. III 2; Cic. Pro Sestio 46; Cic. Brutus 21*.
- 6) *Lex Domitia de sacerdotiis* z roku 103 př. n. l. – např. *Cic. De l. agr. II 7; Suet. Nero 2; Vell. Pat. II 12*.
- 7) *Lex Cornelia de sacerdotiis* z r. 82 nebo 81 př. n. l. – např. *Cic. De l. agr. II 7; Liv. Per. LXXXIX; Tac. Ann. VI 12*.
- 8) Doklady viz G. Rotondi, *Leges publicae populi Romani*. (Milano, 1912, s. 380).
- 9) Patrně roku 46 př. n. l.
- 10) Doklady viz G. Rotondi, *Leges publicae*. (s. 433).
- 11) *Liv. VI 42*.
- 12) *Liv. X 6*.
- 13) *CIL XII 6038*.

- 14) Doklady viz A. Taramelli in E. De Ruggiero, *DE*, II, ss. 19–24.
- 15) *Tac. Ann. XI 15*.
- 16) *Cic. De har. 1*.
- 17) *Liv. I 20*. Cicero ve svém spisu *De republica (II 14)* však uvádí, že pontifiků bylo od počátku pět.
- 18) Tak se domnívá L. Vidman, *Od Olympu*, s. 106.
- 19) Např. *Cic. De leg. II 22* o výkladu pravidel týkajících se pohřbívání.
- 20) Např. zasvěcení chrámu Liberty (*Cic. De domo 53*).
- 21) Viz např. G. Lapointe, *Quintus Mucius Scaevola. I*. (Paris, 1926, ss. 100–115), kapitola *L'influence du Droit civil sur le Droit pontifical à l'époque des Scaevola*.
- 22) *Gell. NA XV 27*.
- 23) Podle P. De Francisci (*La formazione*, s. 86) se stabilizoval někdy v průběhu 6. století př. n. l.
- 24) V kalendáři se jednotlivé dny tohoto cyklu označovaly písmeny A až H.
- 25) K tomu např. *Ovid. Fasti I 45–60*.
- 26) *Ovid. Fasti I 38–44*.
- 27) Tradičně se uvádí rok 304 př. n. l.
- 28) K tomu např. F. Senn, *Les origines de la notion du jurisprudence*. (Paris, 1926).
- 29) *Cic. De or. III 33. Také Cic. Cat. maior 50 a Sen. Ep. I 189/ 5*.
- 30) *Festus, Ordo sacerdotum*.
- 31) *Pomp. Dig. I, 2, 2, 6*.
- 32) *Cic. De domo sua I*.
- 33) *Pomp. Dig. I, 2, 2, 35*. Stejný obsah má také *Pomp. Dig. I, 2, 2, 38*.
- 34) K tomu podrobněji v kapitole věnované vestálkám.
- 35) *Cic. De div. II 38. Také Cic. De nat. deor. III 2*.
- 36) Např. V. Groh, *Starý Řím*. (s. 299). A. Guarino (*Storia*, s. 97) vidí souvislost mezi počtem augurů a legií v té době.
- 37) *Cic. De rep. II 9*.
- 38) *Liv. I 18*.
- 39) *Val. Max. II 1*.
- 40) *Gell. NA III 2: Magistratus quando uni die eis auspicandum est et id super quo auspicaverunt agendum...*
- 41) *Cic. De leg. II 12*.
- 42) *Serv. Ad Aen. VI 190*.
- 43) *L. c.*
- 44) *Ovid. Fasti I 180*.
- 45) *Cic. De div. II 35*.
- 46) *Cic. De div. II 33*.
- 47) Např. *Liv. X 47; Liv. XXX 39*.

- 48) *Lex Aelia de modo legum ferendarum* a *lex Fufia de modo legum ferendarum* (např. *Cic. De har. resp.* 27; *Cic. Pro Sest.* 15).
- 49) *Cic. Pro Sest.* 15.
- 50) Livius připomíná jejich činnost již za vlády krále Servia Tullia (*Liv.* I 24).
- 51) Např. *Liv.* I 32; *Dio. Hal.* II 72; *Cic. De leg.* II 9.
- 52) Např. *Liv.* I 24.
- 53) *Cic. Pro Balbo* 15.
- 54) Později se tento obřad vykonával pouze symbolicky a kopí bylo hozeno u Bellonina chrámu na Martově poli.
- 55) Např. *App.* VI 83; *Liv. Per.* LVI; *Obseq.* 24; *Plut. Gracch.* 7.
- 56) Např. *Liv.* XXXVIII 42.
- 57) *Festus, Sacrificulus rex.*
- 58) Také jeho žena, která rovněž měla náboženské povinnosti, se nazývala královna – *regina*.
- 59) *Dio Hal.* IV 74.
- 60) Např. *Liv.* I 20; XXXVII 51.
- 61) *Ovid. Fasti* III 397–398.
- 62) *Ovid. Fasti* VI 226–234.
- 63) J. Král, *Státní zřízení římské*. (Praha, 1921, s. 181).
- 64) Později byl tento zákaz zmíněn a mohli být nepřítomni 2 až 3 noci. Od Augustovy doby se mohli se souhlasem nejvyššího pontifika vzdálit i na delší dobu.
- 65) *Liv.* I 20.
- 66) Jsou to podle pořadí důležitosti *flamen Volcanalis, Cerialis, Carmentalis, Portunalis, Voltornalis, Palatualis, Furrinalis, Floralis, Falacer, Pomonalis*.
- 67) *Liv.* XXVII 8.
- 68) Vedle nich zde byly uschovávány také *libri fulgurales* obsahující nauky o blesku a návody jak očišťovat jím zasažená místa.
- 69) *Dio Hal.* IV 62.
- 70) Polovina míst byla vyhrazena pro plebeje.
- 71) Později byl jejich počet rozšířen na 7 a za Caesara jich bylo 10.

KAPITOLA V.

FAS – IUS

Jako mota úvodní kapitoly byl použit známý citát z Ulpianova díla *Regulae*. Připomeňme si ho nyní ještě jednou:

*Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia.*¹⁾

/Právní věda je znalost věcí božských a lidských, věda o spravedlivém a nespravedlivém./

Domitius Ulpianus tedy vymezuje základní rozdělení římského práva na tzv. právo božské (*ius divinum*) a právo lidské (*ius humanum*). Jestliže se ještě někdy na přelomu 2. a 3. století n. l. zdá jednomu z dodnes nejuznávanějších římských právníků toto dělení praktické, či alespoň hodné zmínky, měla tato dichotomie v předchozích dobách zcela bez pochyb význam ještě větší. Vymezit vzájemný vztah práva (rozumějme světských norem) a náboženství (v tomto případě ho však chápeme zúženě jako normy upravující náboženské vztahy) je, jak vyplývá z uvedeného citátu, nezbytným předpokladem dalších výkladů. Jistě nevystačíme se základním, i když nepochybně správným konstatováním, že právo se neshoduje s náboženstvím a náboženství s právem,²⁾ ale bude třeba tento problém zkoumat podrobněji. Zejména v primitivních normách totiž nalézáme velmi úzké propojení práva s náboženstvím.³⁾ Co je dovolené a co dovolené není totiž bylo tehdy posuzováno především z pohledu náboženství. Proto také jednání dovolené, přípustné či žádoucí bylo označováno termínem *fas* a počínání opačné bylo prohlášeno za *nefas*.

Jednou z forem vazby mezi náboženstvím a právem je tedy vztah *fas--nefas*, přičemž *fas* je možné vykládat dvěma způsoby. V objektivním smyslu má význam božského práva, božské normy. V subjektivní poloze

pak znamená zachování onoho božského práva, tedy dovolené a proto i správné jednání. Termín *fas* je do značné míry klíčový pro další výklad, protože vše, co nebylo bohy povoleno, bylo považováno za nesprávné, protiprávní (*nefas*), a muselo být proto potrestáno. Podle povahy provinění tu více přísně, tu mírněji. Trest však musel následovat vždy, aby byli usmířeni bohové, jejichž příkaz nebyl respektován a aby byl opět nastolen soulad mezi nimi a lidmi – již zmíněný *pax deorum*. Ne každé porušení povinnosti vůči bohům však mělo stejné důsledky. Patří sem totiž nejen případy hrubých útoků na základní normy soužití s bohy, ale stejně tak nedodržení nejrůznějších slibů, počítaje v to i sliby soukromoprávní – tj. smlouvy. Zvláště zřetelně se charakter jednání, které nese označení *nefas* projevoval v trestním právu, kdy každé takovéto jednání znamenalo ve starých dobách porušení oné harmonie, která zajišťovala klid a prosperitu římské obci. Podívejme se nyní alespoň poněkud podrobněji na tento termín. Původ slova *fas* není dodnes zcela jasný. Například Latinsko-český slovník⁴⁾ nabízí čtyři možnosti: *fatum* (věštba, boží ustanovení, osud), *Fatus* a *Fata* (keltská božstva osudu), *fabula* (příběh, báje) a *fanum* (posvátné místo, chrám). Římský gramatik Servius, který žil okolo roku 400 n. l., jednoduše říká, že

*fata sunt quae divi fatuntur.*⁵⁾

/boží ustanovení jsou to, co poskytují nebesťané./

Jiný latinský autor, tentokrát ze 2. století n. l., Sextus Pompeius Festus však ve svém známém výtahu z díla Verria Flacca *De verborum significatu* (O významu slov) nabízí ještě jiné vysvětlení. Říká totiž, že slovo *fas* bylo odvozeno od jména římské bohyně spravedlnosti Themis.⁶⁾

Než přikročíme k dalšímu výkladu, podívejme se ještě, alespoň zběžně, na strukturu římského práva v raném období existence římského státu, tedy v době, kdy již existoval určitý systém římského práva, jak ho podává přední znalec této problematiky A. Guarino.⁷⁾ Podle něj ho tvořilo:

- *ius Quiritium*, národní obyčejové římské právo
- *foedera patrum gentium*, dohody rodových náčelníků upravující patrně především způsob řešení sporů mezi rody, tedy výkon svépomoci (*talio*)
- *leges regiae*, normy vydávané krály

– *fatum*, které se konkretizovalo v zákazech vyjádřených formulí *nefas est*.

Ius Quiritium přitom celé vycházelo z náboženských příkazů a zákazů, tedy z *fas*. Samotné *fatum* přitom může mít mnoho významů, je to „neštěstí“, či „život“, ale také nadpřirozený (boží) výrok, a to ve smyslu „věštby“, „osudu“ a především „božího ustanovení“, vůle, příkazu.⁸⁾ Právě toto „poslední“ *fatum* však nebylo jen jednou ze součástí normativního systému archaického římského práva, ale přímo jeho prazákladem, z něhož se původně odvozovaly nejen náboženské zákony, ale vůbec téměř všechny normy. Limitování jednání lidí náboženskými zákazy, je ostatně charakteristické pro společnost s elementární sociální organizací spočívající na dvou základních jednotkách, kterými jsou rod (*gens*) a rodina (*familia*).

Fas pak můžeme chápat jako konkrétní boží příkaz, nepřímé omezení jednání lidí, které tím, že říká co je dovoleno, de facto zakazuje jednání ostatní. Prvotním tedy byl zákaz vyjadřovaný formulí *nefas est* a teprve následně se objevila kladná norma stanovující co je dovoleno (*fas est*). *Fas* tedy není *ab origine* vyjádřením pozitivní vůle bohů, ale nepřímým důsledkem jejich zákazů. Pod výrazem boží příkaz (zákaz) si však nemůžeme ve starořímské realitě představit nějakého konkrétního vševládnoucího boha. *Fas* bylo povolení, které dávali *numina*. Proto je správnější říci, že *fas* je to co *numina* nezakazují, než to, co povolují. Z tohoto důvodu by také bylo vhodnější vzájemný vztah povoleného a nepovoleného vyjadřovat v obráceném pořadí: *nefas/fas*.

Tato kapitola by se asi měla správněji nazývat *fas* a *ius*, protože normy náboženské – *fas* byly daleko starší než právo profánní – *ius*. Velmi blízkým pojmem k *fas* je „právo božské“ – *ius divinum*, nebo také *ius sacrum*. K *ius* se pak pojí *ius humanum* (právo lidí). Tradičně a zjednodušeně se rozdíl mezi *fas* a *ius* traktuje tak, že *fas* jsou normy „práva božského“ upravující vztahy mezi lidmi a bohy (obětování atp.), zatímco *ius* představuje „skutečné“ právo – reguluje vztahy mezi lidmi. Je zde tedy vedena relativně ostrá hranice mezi oběma sférami, s čímž by však bylo možné vystačit pouze při zjednodušeném výkladu. Náboženská pravidla (*fas*) totiž někdy přímo, jindy oklikou, zasahovala do mezilidských vztahů a zejména ovlivňovala tvorbu práva (*ius*). V archaické době ho dokonce i nahrazovala a to v podobě obyčejových pravidel (*mores maiorum*). *Fas* inspirovalo, použijeme-li ovšem toto slovo v poněkud nadneseném smyslu, právo.

Obě tyto skupiny výše uvedených norem (*ius divinum – ius humanum*), stejně jako *fas* a *ius*, nestojí vůči sobě v kontrapozici, ale jsou spolu neoddělitelně spjaté a nemohou být postaveny proti sobě:

*fas lex divina est, ius lex humana est*⁹⁾

/fas je právo božské, ius je právo lidské/

říká tentokrát přesně sevillský biskup Isidorus, který tvořil v 7. století n. l. Nejedná se tedy v žádném případě o antithesi. Obě skupiny však nelze pochopitelně ani ztotožňovat, odlišují se od sebe, nikoli však svým původem, ale obsahem.

Vymezení tohoto vztahu je pro vylíčení počátků práva skutečně základní, přičemž ho bohužel znesnadňuje řada problémů, které se vztahují k využitelným dokladům. Většina pramenů pojednávajících o obsahu pojmu *fas* totiž nejen, že nepochází dříve než z 1. století př. n. l., ale zároveň ho také hlouběji neanalyzuje. Oba pojmy jsou navíc vždy spojeny s konkrétním jednáním, jak je typické pro římskou kazuistiku: zejména nacházíme obraty *fas est, ius est, nefas est, iniuria est*. Původně se tedy neobjevují samostatně, ale vždy ve spojení se slovesy, vyjadřují tedy určitou činnost.

Připomeňme, že *fas* můžeme označit za božské právo, nebo také jako jednání, které je dovolené, je v souladu s ustanoveními bohů, tedy to, co je v tomto smyslu spravedlivé a dobré. Nebo lze také říci, že *fas* je to, co se smí dělat. Kromě již výše uvedených možností lze slovo *fas* odvozovat od *fari* (mluvit, říci, vyhlásit). Proto také R. Orestano¹⁰⁾ tvrdí, že obrat *fas est* znamená původně dovolenost určitého slovního prohlášení a do protikladu klade *ius est*, které označuje dovolenost jakéhokoli jiného jednání nespočívajícího v mluveném slově. M. Kaser těmto závěrům nevěří, protože vychází z předpokladu, že Římané nepociťovali potřebu stanovit rozdíl mezi právní dovoleností pro *verba* (slova) a *facta* (úkony).¹¹⁾ Proti Orestanovu závěru pak je možné použít ještě další argument. Římské náboženské úkony nesestávaly pouze z verbálních projevů, ale také z nejrůznějších úkonů jiného typu, přičemž tvořily jednotu, a pro zdárný výsledek bylo nutné všechny dodržet stejně. Jiný výklad pak podává P. De Francisci, který říká, že *fas* vyjadřuje obecnou vůli bohů, kdežto *ius* vůli bohů v konkrétním případě.¹²⁾

Jako *fas* můžeme označit také tu sféru lidského jednání, kde bohové ponechali lidem volnou ruku,¹³⁾ bylo tedy na vůli lidí, zda určité jednání podniknou, nebo ne. Jednalo se přitom o možnosti jednání buď přímo v rámci náboženských úkonů, nebo takových, které alespoň mají náboženský dopad. Dochované příklady z nejstarších dob se týkají především činností státních orgánů, tedy práva veřejného. Svědčí o tom mimo jiné jedna ze starobylých zkratk v římském kalendáři: *QRCF – quodoc rex comitiavit, fas* („kdy král /král obětník/ může svolat lidové shromáždění“). Tamtéž nalezneme u dne 15. června také jinou zkratku: *QSDF – quando stercus delatum, fas* („když je vymeteno smetí, je dovoleno“). Zahájení jednání senátu či soudu bylo totiž toho dne podmíněno obřadným očištěním Vestina chrámu.

Pokud pak někdo jednal proti vůli bohů, byla tato skutečnost označována jako *nefas* – dopustil se tedy jednání, které bylo v rozporu s náboženskými příkazy či zákazy. *Nefas* tedy znamená to co je zapovězeno – zakázáno udělat. Shodné důsledky však nepochybně mělo také nevykonání určitého úkonu předepsaného bohy. Tedy i jednání omisivní mělo stejný dopad jako jednání aktivní, které bylo v rozporu s náboženskými pravidly. Ono *nefas* mohlo mít velmi závažné důsledky pro celou společnost a ne jenom pro pachatele samotného. Proto byl takovýto člověk označován jako *sacer* – zasvěcený – a propadal svým životem i majetkem hněvu bohů. Aby *ira deorum* nedopadla na celou římskou obec, musel opustit město a kdokoli ho mohl beztrestně zabít. Vyčleňoval se tedy z římské společnosti, stával se vlastně cizincem bez rodiny i vlasti (města) a přestával být také chráněn římskými bohy.

Systém *nefas/fas* se vytvořil v předhistorické době a je prapočátkem vzniku římského práva. Základ tohoto vztahu není dán přitom lidskou vůlí, ale je založen na síle nadpřirozena, alespoň tak to jistě chápali Římané. Jsou to tedy ty limity jednání lidí vycházející z vůle bohů, které si však stanovili lidé sami a pro sebe. Přesvědčení o tom co je a co není z hlediska náboženských předpisů dovolené se odráželo v právu ještě hluboce v historické době.

Jistě ne opakem, ale do jisté míry protipólem, je jeden z nejstarších římských právních termínů *ius*.¹⁴⁾ *Ius* označuje jednání profánní, nemající vztah k náboženství, i když odvozeno bylo patrně od slova *Iovis*, tedy to co náleží bohovi Iovovi. Lze to interpretovat i tak, že *iustum* je pak to, co je v souladu s tím, co tento bůh stanovil.¹⁵⁾

Tento systém hodnot se postupem doby pochopitelně měnil a stále víc v něm začala převažovat profánní stránka – *ius*.¹⁶⁾ Pokud někdo jednal v rozporu s *ius*, bylo takovéto jednání označeno jako *iniuria* – bezpráví. Přesnější by asi bylo říci, že se neměnil tento systém jako takový, ale spíše jen jeho vnější projevy a způsoby jeho prosazování, či potrestání za jeho ignorování. V oblasti prosazování práva je tento vývoj znám jako omezování soukromé msty (*talio*) na jejíž úkor se prosazoval soudní způsob řešení sporů. V pramenech se tato skutečnost projevuje v obratech, které dávají jasně najevo, že obě sféry se začínají sbližovat: *ius et fas [iura]* nebo *fas et ius [fasque]*. Vzpomeňme jen na označení dnů v římském kalendáři. *F (fas)* označovalo den, kdy magistráti mohli bez obav z nepříznivých náboženských důsledků (*sine piaculo*) vykonávat jurisdikci. *N (nefas)* uvedené u příslušného dne naopak znamenalo, že úředník by spáchal *peccatum* (přečin, hřích). *EN (dies endotercisi [intercisi])* signalizovalo, že jurisdikce je možné provádět pouze v určité době a nikoli po celý den. Z uvedeného je patrné, že *ius* a *fas* se stále více sbližovaly a stejnou situaci můžeme pozorovat také u pojmů *nefas* a *iniuria*. Je tedy možné říci, že to co je *contra fas* je také *contra ius* a naopak. Nejedná se však v žádném případě o synonyma, termín *fas* měl vždy širší obsah než *ius*.¹⁷⁾

Interpretací zkoumaných termínů je celá řada. Například K. Kolańczyk¹⁸⁾ charakterizuje *fas* jako tu sféru lidského jednání, která je povolena a chráněna náboženstvím, kdežto *ius* je podle jeho názoru povoleno a chráněno státem.

Po přečtení předchozích řádek by se snad mohlo na první pohled zdát, že díky sbližování obou pojmů docházelo k posilování náboženského obsahu římského práva. Ve skutečnosti, však toto sbližování mělo za následek, že přestoupení náboženské normy začalo být posuzováno jako přestoupení normy světské a také tak bylo trestáno.

Pokud bychom se pokusili o rekonstrukci geneze obou pojmů a především jejich obsahu, můžeme říci, že *fas* je nejen starší než *ius*, ale je i jeho předobrazem, z něhož se postupně vydělují normy světské (*ius*). *Ius* také bylo z tohoto důvodu závislé na *fas*, a to velmi těsně.¹⁹⁾ Původně totiž každé jednání lidí bylo chápáno, tak, že stojí pod jakýmsi dohledem bohů, nejrůznějších božských sil, které dohlížejí na to, aby se lidé chovali správně, v souladu s vůlí nadpřirozených sil. *Ius* a *fas* tedy nemůžeme stavět proti sobě, chápat je jako pojmy odtržené, nebo dokonce proti-

chůdné. Oba dva se totiž vyskytují vedle sebe, ve stejných oblastech. *Ius* dokonce někdy vyjadřuje nárok (právo) boha na oběť. Tak to alespoň říká Cato starší ve svém spisu *De agricultura* (O zemědělství), když uvádí slova modlitby, která má být pronesena před prořezáním háje:

*Si deus es, si dea es, quoum illud sacrum est, uti tibi ius est porco piaculo facere ...*²⁰⁾

/Ať jsi bůh nebo bohyně, ty jemuž je tento háj zasvěcen, neboť tobě náleží právo na oběť prasete.../

Náboženské a právní normy byly ve starověkém Římě ve velmi úzkém vztahu.²¹⁾ Ve starých dobách proto můžeme položit, alespoň zpočátku, určité rovnítko mezi *fas* a *ius*. Tehdy totiž bylo právo ještě natolik silně ovlivněno a prostoupeno náboženskými představami, že to co bylo povolené právem, muselo být rovněž v souladu s náboženskými představami o tom, co vyhovuje vůli bohů, co jim je milé, co jim nevádí. *Fas* je tedy vlastně synonymem pro právo, které je shodné s vůlí bohů.²²⁾ Tento vztah fungoval samozřejmě rovněž naopak. Co nebylo v souladu s vůlí bohů, bylo v rozporu s náboženskými normami a proto bylo rovněž automaticky protiprávní. Z tohoto důvodu také tresty ukládané ve starých dobách mají tak silný náboženský obsah. Snad lze tedy dokonce říci, že lidé tehdy pouze vykonávali v zastoupení jejich pomstu.

Teprve v posledních stoletích republiky, v historické době, se začínají obě sféry oddělovat.²³⁾ *Fas* tehdy začíná nabývat výlučně náboženské povahy a znamená pouze to, co je povoleno bohy a stává se tak ekvivalentem termínu *ius divinum*. V té době zaznamenáváme jakýsi obecný úpadek religiozity, který se promítá také do vnitřní organizace římského státu, je neoddelitelně spojen s rozkladem starobylého rodového quiritárního uspořádání. Jedním z projevů tohoto vývoje je stále zřetelnější oddělování politických a náboženských funkcí, přičemž zvláště jasně to můžeme pozorovat na postavení pontifiků a postupné laicizaci římské právní vědy. Jeho jiným významným projevem je unifikace nejen politického, ale i náboženského života patricijů a plebejů. V šedesátých letech 4. století př. n. l. získali plebejové přístup k řadě významných magistratur a rokem 300 př. n. l. se jim stala dostupná také většina kněžských hodností. Teprve tehdy vznikl skutečně jednotný římský národ a proto teprve

od této doby můžeme rovněž hovořit o jednotném *ius divinum* zahrnujícím celou římsku *civitas*. Sekularizace práva se pak odráží mimo jiné také v tom, že pokud není na protiprávní jednání k dispozici sankce laická, není náboženská aplikována. Vláda *fas* tedy končí, vliv těchto norem však nezánikl zcela a beze zbytku. *Fas* totiž žije částečně i nadále v podobě obyčeje, jako tomu bylo v případě některých překážek manželství.

Bude však jistě správné připomenout ještě jeden aspekt zkoumaného vztahu.²⁴⁾ V jistém smyslu totiž můžeme považovat *fas* a *ius* za systémy, které sice nebyly odděleny vždy, ale rozdíl mezi nimi je velmi starého data. Pokud totiž za pramen práva budeme považovat pouze výsledek lidské aktivity, a to v obecném smyslu, jako je zákon (*lex*), jeho interpretace, ale v nejstarších dobách také obyčej, je zřejmé, že *ius* jako zvláštní systém právních pravidel tvořený uvedeným způsobem byl autonomní vždy.

Není to v žádném případě zvláštnost římských právních dějin, s podobnou situací se setkáme ve všech právních řádech na počátku jejich vývoje. V Římě však nikdy nedošlo k úplnému splynutí obou oblastí – náboženské a právní – jako tomu bylo u některých jiných národů. Postačí snad připomenout židovské právo opírající se o Talmud nebo islámské, kde stejnou roli plní Korán. V těchto právních řádech je proto nutně právník také teologem.

Dokonce můžeme říci, že pro západoevropský právní vývoj, vycházející z římského práva, je charakteristická autonomie sféry právně-politické vůči eticko-náboženské.²⁵⁾ Toto konstatování však platí pouze v obecné rovině a v žádném případě to neznámá, že tomu tak bylo vždy. Opět si připomeňme, že první jmenovaná sféra má svůj původ v náboženských představách a jimi také byla původně korigována. V antickém Římě dochází k relativně rychlé laicizaci práva již na počátku historické doby, což se následně odrazilo ve všech následujících právních řádech Evropy.²⁶⁾

Tak, jak původně oba zkoumané termíny označovaly úpravu odlišných oblastí lidského jednání, byla také přestoupení proti jejich příkazům a zákazům odlišně postihována. Útok na *fas* označovaný jako *nefas* vyžadoval očistnou oběť (*piaculum*), kdežto přestoupení *ius* znamenalo způsobení bezpráví (*iniuria*) a mělo za následek soukromou mstu (*talio*).

Při zkoumání charakteru i obsahu *fas* je nezbytné vždy brát v úvahu změny vyvolané časem. Na počátku římských právních dějin bylo *fas*

nejen východiskem pro právo, ale tehdy také ještě vedla mezi oběma oblastmi relativně zřetelná hranice, i když ovlivňování „laického“ práva náboženskými normami bylo více než zřetelné. V klasickém právu se tento rozdíl postupem doby nejen stále více a více stíral, ale *fas* tehdy již pouze podporovalo platnost *ius*. Lze proto říci, že *fas*, které stálo u zrodu římského práva, od něhož se odvíjelo právo „lidské“, ustoupilo postupem doby do pozadí.²⁷⁾

Na místě je nyní shrnout předchozí výklady a zároveň se pokusme nastínit schéma vzniku římského práva. Na počátku stály nejrůznější náboženské představy – zákazy a příkazy, které se postupem doby vtělily do norem etických. Protože tyto regule byly velmi staré – dodržované od nepaměti – dostaly označení zvyky (mravy) předků, tedy *mores maiorum*. Ve své podstatě se nejednalo o nic jiného než o obyčejové právo. Jinak řečeno, náboženské cítění se jakoby přímo zhmotňovalo v rigidních pravidlech, která regulovala nejstarší sociální vztahy mezi náčelníky římských rodů (*patres*), což se pak projevilo při tvorbě práva (*ius*). Tak, jak se myšlení lidí stávalo méně závislým na nejrůznějších božských příkazech, jak se komplikovaly vztahy uvnitř římské společnosti, počítaje v to i vztahy majetkové, začalo se z *fas*, tedy norem náboženských, oddělovat, či spíše z něho vyrůstat *ius* – právo nesakrální. Zpočátku bylo pochopitelně ještě plně náboženských prvků, kterých se zbavovalo jen velmi zvolna. Proto také nelze souhlasit s G. Gilibertim, který tvrdí, že právo lidí, rozuměj *ius*, nebylo odvozeno od božství, ale založeno na *mores maiorum*.²⁸⁾ Citovaný autor totiž zcela opomíjí kořeny obyčeje v tom nejširším slova významu, tedy nejen obyčejů právních.

Fas se často krylo se zvyky zděděnými po předcích, jimi stanovenými a od nich převzatými. Nicméně nebylo tomu tak vždy. V některých případech se totiž jednalo o pravidla nová, nikoli však obecná, ale byly to „individuální“ normy. Například v rámci auguria bývala pokládána otázka (tzv. *precatio*): *si fas est?*, kterou bylo zjišťováno, zda je určitý úkon v souladu s vůlí bohů. Tak tomu bylo prý také tehdy, když byl Numa Pompilius uváděn do královské hodnosti:

... *precatu* ita est: *Iuppiter pater, si est fas hunc Numam Pompilium, cuius ego caput teneo, regem Romae esse, uti tu signa nobis certa adclarassis inter eos fines, quos feci.*²⁹⁾

/... takto se modlil: Otče love, jestliže je podle božského práva, aby se tento Numa Pompilius, jehož hlavu držím, stal králem v Římě, tedy vyjev určitá znamení v těch mezích, která jsem stanovil./

Jiný příklad, který lze uvést, se týká lustrace.³⁰⁾

Je však třeba říci, že ne všechny náboženské normy se staly součástí práva. Část *fas*, v podobě pouze obecných *mores maiorum*, zůstává mimo právo. Nedodržování těchto „zvyků předků“ nebylo proto sankcionováno právním řádem, nedohlížel zde tedy stát, ale staly se výlučně „normami“ etickými, měly tedy pouze morální závaznost. Zároveň je třeba připomenout, že přestoupení těchto neprávních příkazů mohlo být v Římě za republiky předmětem „zájmu“ státních úředníků – zpočátku konsulů a pak censorů. Jejich opatření pak již nepochybně právní závaznost a zejména důsledky měla. Vždyť uložení censorské důtky mělo závažné následky a zejména k mravní zachovalosti bylo přihlíženo při sestavování seznamu senátorů. Etický systém Římanů však nevycházel pouze z náboženství. Mentalita obyvatel starověkého Říma byla hluboce ovlivněna také tradicí spočívající nejen v úctě k předkům, ale stejně tak v respektu k jejich odkazu. Dalším významným fenoménem pak byl výrazný agrární charakter římské společnosti. Všechny tyto prvky pak tvořily, až do punských válek, základ hodnotového systému Římanů.

Ius bylo velmi úzce spjato s náboženstvím již ve starých dobách. Stanovování právních norem králem (*ius dicit*), bylo tehdy chápáno jako orákulum³¹⁾, nadto tak činil ve spolupráci se sborem pontifiků.

Problematika norem vydávaných v nejstarších dobách, tzv. královských zákonů (*leges regiae*), není a za současného stavu pramenně základny, ani nemůže být úplně dořešena. Proto také mohou existovat nejrozličnější teorie, jako je například ta, která říká, že tyto *leges regiae* obsahující rituální normy, nebo vztahující se k sakrálnímu právu, byly patrně formulovány a sepsány pontifiky za řízení krále obětníka (*rex sacrorum*), a z tohoto důvodu jsou označovány jako *leges regiae*. Uvedená Paschioniho teorie³²⁾ však není příliš pravděpodobná. Vzhledem k tomu, že tyto normy byly velmi staré, patrně pocházely již z předstátní doby, jednalo se pouze o jejich písemné zachycení, či utvrzení formou pouhého slovního vyhlášení. Není přitom samozřejmě nepravděpodobné, že byly takto zachyceny již za království a potom jim náleží název *leges regiae* plným

právem. Jestliže by se však měly nazývat podle jejich tvůrce – *rex sacrorum* – musely by být vytvořeny až za republiky, kdy se funkce krále obětníka osamostatnila od královské moci, respektive z ní zbyla. Za království totiž obě funkce, tedy jak náboženská (*rex sacrorum*), tak i světská (*rex*) splývaly.

Vytváření práva (*ius*), nikoli ve významu laických norem, ale norem regulujících vztahy mezi lidmi, bylo především založeno na opakování *mores*.³³⁾ Tyto „obyčejje předků“ přitom vznikají jako kombinace sociálních vztahů a náboženských představ. Nebo řečeno jinak a možná o něco přesněji, *ius* vyrůstá z *mores*, vzniká tak, že stát sankcionuje staré tradiční způsoby řešení vztahů mezi jednotlivými rody (*gentes*), které vznikly ještě v předměstské společnosti. V některých případech rovněž docházelo ke zvláštnímu vyhlášení těchto starých pravidel, případně také k jejich písemnému záznamu. Problém *leges regiae*, tedy spočívá ani ne tak v pochybnostech, zda skutečně byly vyhlášeny, jako spíše jestli tyto normy byly rovněž písemně zaznamenány.

Případy porušení *fas* jsou v pramenech označovány jako *scelus*.³⁴⁾ Běžně jsou tyto případy rozlišovány podle toho, zda se jednalo o *scelus expiabile* (tedy prohřešek odčinitelný) nebo *scelus inexpiabile* (neodčinitelné jednání).³⁵⁾ U Cicerona však čteme:

*impietatum nulla expiatio est*³⁶⁾

/bezbožnost je neodčinitelná/.

Rodák z Arpina tedy vlastně říká, že povaha jednání proti bohům je taková, že je nelze v žádném případě napravit. Nepřikládejme však jeho slovům příliš velkou váhu, neboť jeho volnost v nakládání s právními termíny je známá a jeho spisy navíc nejsou v pravém slova smyslu díly právníckými. Kromě toho by pak postrádal smysl každý trest uložený pachateli a celý propracovaný systém, jehož cílem bylo zachovat *pax deorum*, tedy veškeré snažení kněží, senátu i magistrátů včetně nahlížení do Sibylliných knih a pořádání očistných obřadů, by bylo zbytečné.

Autonomie vůle lidí, nezávislá na božských příkazech (nadpřirozených silách) se prosazovala jen zvolna. V oblasti veřejného náboženského života se tato tendence projevuje v zásazích lidí, v jeho regulaci pomocí lidských norem – zákonů. Lidé začínají rozhodovat také o tak zá-

sadních záležitostech bohů, jako které bohy budou vůbec uctívat, rozhodují tedy o bozích samotných. Samozřejmě tyto věci lidé rozhodovali vždy, nyní se však již nejedná o dlouhodobý a tím do značné míry přirozený proces vytváření náboženského obyčeje, ale o normu v pravém slova smyslu, odhlasovanou v senátu (*senatusconsultum*) nebo na lidovém shromáždění (*lex*). V oblasti práva se pak tato tendence projevuje ve formě jeho laicizace, kdy *nefas* začíná být chápáno jako *iniuria*. Provinění proti náboženskému příkazu bylo tedy nakonec Římany posuzováno jako přestoupení zákonné normy.

Z dosavadního výkladu by mohlo vyplývat, že *nefas* i *fas* se vztahují téměř výlučně na právo veřejné a především na oblast trestního práva. *Fas* je však také jedním z východisek obligací, protože vedle obecné vzájemné věrnosti smluvních stran (*fides*) je to také přísaha stran, která stojí na počátku původních obligací (*sponsio*), a to přísaha vykonaná před bohy. Její nedodržení tedy nutně muselo způsobit jejich nevělu, či přímo hněv.

Při líčení geneze vzniku římského práva nezapomínejme ještě na jednu stránku zkoumaného vztahu, a to na aspekt zcela obecný. „Příkazy“ bohů totiž stojí nejen na počátku práva a „lidské“ zákony (*ius humanum*) jsou pouze reflexí zákonů přírodních,³⁷⁾ ale jsou také podle antických autorů,³⁸⁾ něčím víc. Silou, která stojí v pozadí veškerého lidského konání, která tato jednání ovlivňuje a inspiruje. Zároveň jsou příkazy či zákazy bohů také ideálem právní normy. Vůle bohů je chápána jako nejvyšší zákon, který příkazuje, aby se lidé chovali mravně, aby tedy konali dobro a vystříhali se všeho zlého. Soulad kvalitní právní normy s vůlí bohů je pak chápán jako nejvyšší meta zákonodárce, jako výraz přirozeného práva. Nejlepší norma je tedy ta, která je v souladu s během přírody stanoveným samotnými bohy.

POZNÁMKY KE KAPITOLE V.:

- 1) *Ulp. Dig. 1, 1, 10, 2.*
- 2) D. Dožděv, *Rímskoje častnoje pravo*, s. 15.
- 3) J. Iglesias, *Derecho*, s. 83.
- 4) J. Iglesias, *Derecho*, s. 541.

- 5) *Ad Aen. II 77.*
- 6) *Festus, Themin: Themin deam putabant esse, quae praecipere hominibus id petere, quod fas esset, eamque id esse existimabant, quod et fas est.*
- 7) *Storia*, s. 102.
- 8) J. Pražák–F. Novotný–J. Sedláček, *Latinsko-český slovník*. (Praha, 1929, s. 522).
- 9) *Etymologiae* 5, 2, 2.
- 10) Tato myšlenka je obsažena v pracích R. Orestana, *Dal ius al fas*. (BIDR, 46, 1939) a *Elemento divino ed elemento umano nel diritto di Roma*. (Rivista internazionale di filologia del diritto, 21, 1941).
- 11) *Religione*, s. 155.
- 12) *Arcana Imperii*. 3, 1. (Milano, 1948, ss. 136nn.).
- 13) M. Bartošek, *Encyklopedie římského práva*. (Praha, 1981, s. 153).
- 14) K tomu například práce C. Beduschiho, *Osservazioni sulle nozioni originali di fas e ius*. (RISG, 1, 1935), R. Orestana, *Dal ius al fas*. (BIDR, 46, 1939), P. Noaillese, *Fas et ius. Études de droit romain*. (Paris, 1948), nebo H. van den Brinka, *Ius fasque*. (Amsterdam, 1968).
- 15) K etymologickým výkladům viz např. R. Orestano, *I fatti di normazione*, ss. 104nn.
- 16) A. Guarino, *L'ordinamento giuridico romano*, s. 94.
- 17) K tomu například O. Behrends, „*Ius*“ und *ius civile*. *Untersuchung zur Herkunft des ius- Begriffs im römischen Zivilrecht*. (in *Sympatica Franz Wieacker*, Göttingen, 1970, ss. 13nn.).
- 18) *Prawo rzymskie*. (Warszawa, 1978, s. 21).
- 19) R. Orestano, *I fatti di normazione*, ss. 12nn.
- 20) *Cato, De agr. 139.*
- 21) *Servius, Ad Georg. I 269.*
- 22) P. Voci, *Il diritto romano. III. Diritto privato*. (Milano, 1946, s. 7).
- 23) O. Tellegen-Couperus se domnívá, že Římané začali rozlišovat *ius divinum* a *ius humanum* již začátkem republiky (A Short History of Roman Law, 2. vyd., London–New York, 1993, s. 17). A. Guarino (*Storia*, s. 105) klade tyto změny do 5. až 4. století př. n. l.
- 24) Dotýká se ho E. Volterra ve své obsáhlé učebnici *Istituzioni di diritto privato romano*. (Roma, 1985, s. 7).
- 25) G. Giliberti, *Elementi di storia del diritto romano*. (Torino, 1994, s. 12).
- 26) G. Paschioni, *Corso di diritto romano. I. Storia della costituzione*. (Torino, 1918, s. 54). Celkově však G. Paschioni silně podceňuje úlohu náboženství při formování římského práva.
- 27) Podrobně k tomuto vztahu např. E. Pólay, *Differenzierung der Gesellschaftsnormen im antiken Rom*. (Budapest, 1964, ss. 53–90).
- 28) G. Giliberti, *Elementi*, s. 11.

- 29) *Liv. I 18.*
 30) Viz G. Costa, *L'augurium salutis e l'auguraculum capitolino.* (in *Bull. comm. Arch. Comune di Roma*, 1910, ss. 118nn.).
 31) G. Costa, *L'augurium*, s. 11.
 32) G. Paschioni, *Corso*, s. 14.
 33) A. Schiavone, *Linee di storia del pensiero giuridico romano.* (Torino, 1994, s. 4).
 34) *Cic. Pro Rosc. Am. 23: polluere omnia iura divina et humana scelere nefacio.*
 35) Podrobněji viz dále v části věnované trestnímu právu.
 36) *De leg. I 14.*
 37) J. Kincl, *Zákony -- Ciceronův dialog o nejlepším právu.* (Právněhistorické studie, 34, 1977, s. 12).
 38) Na prvním místě je zde třeba připomenout Ciceronův spis *De legibus*.

KAPITOLA VI.

ODRAZ NÁBOŽENSTVÍ VE VEŘEJNÉM ŽIVOTĚ

Vztah náboženství-právo má vlastně dvě, spolu velmi úzce spojené stránky. Nejenže náboženství ovlivňovalo právo, ale bylo tomu samozřejmě i naopak. Římané se velmi záhy snažili normovat své jednání ve vztahu k nadpřirozeným silám, aby minimalizovali nebezpečí vyplývající z porušení různých obyčejových pravidel, která přece jen nejsou natolik jistá jako psaná norma, u níž se nebezpečí neznalosti zákona pochopitelně zmenšuje. Postupem času navíc docházelo přímo k úpravě projevů náboženského života prostřednictvím práva, tedy jinak řečeno *ius humanum* regulovalo *ius divinum*. Příčiny byly veskrze prozaické a téměř vždy za nimi najdeme ryze pragmatické, povětšinou politické, důvody. V římských právních dějinách pak nalezneme relativně velkou skupinu norem, většinou zákonů přijatých lidovými shromážděními, které měly tuto povahu.

Jistou zvláštností římských politických, a stejně tak i náboženských, dějin bylo propojení státních funkcí (magistratur) s hodnostmi kněžskými. Nebylo výjimkou, ale spíše pravidlem, že významní představitelé římského politického života byli zároveň vysokými kněžími. Dokonce to patřilo k nepsaným předpokladům ucházení se o nejvyšší římské úřady, přičemž se tento zvyk udržel až do konce republiky. Na tomto místě jistě postačí připomenout, že pontifikem maximem byl C. Iulius Caesar, a že tuto hodnost si podrželi všichni římscí císaři až do r. 375 n. l., kdy se jí vzdal císař Gratianus.

V žádném případě by proto nemělo překvapit, že také mezi významnými římskými právníky republikánské doby¹⁾ nalezneme celou řadu osob, které zastávaly kněžské hodnosti, a to i ty Nejdůležitější. Celá řada z nich se pracovala k nejvyšším stupňům úřednické kariéry a nejen znalost práva, popularita získaná na soudech, ať již v postavení žalobců

nebo obhájců, byly jednou z cest jak získat přízeň voličů, ale vážnost přinášely také kněžské „úřady“.

Zcela transparentním příkladem je rodina Muciů, kdy nejen známý Q. Mucius Scaevola,²⁾ ale i jeho otec byli římskými veleknězi.

Připomeňme také, že výrazným specifikem organizace římského státu v republikánské době (na které není při výkladech o státním zřízení zcela běžně pamatováno) je, že systém nařizovacích, kontrolních a výkonných státních orgánů, které představují lidová shromáždění, senát a jednotliví úředníci (magistratury), doplňovali ještě kněží (*sacerdotes*). *Sacerdotes publici populi Romani* sice stáli mimo skutečnou státní organizaci, avšak zároveň byli její nedílnou součástí. Tito „veřejní“, či „státní“, kněží totiž plnili nezastupitelné úkoly právě při výkonu jiných úředních funkcí a bez jejich pomoci či asistence, by často vůbec nebylo možné fungování státních orgánů. Nebude proto daleko od pravdy A. Guarino, když je označuje jako „pomocníky“ jiných úředníků a orgánů.³⁾ Jednotlivá kněžská sdružení měla přitom z hlediska řádného chodu státních orgánů různý význam, který se pochopitelně nekryl, ani nemohl, s jejich významem společenským. V předchozím textu byla již na více místech zmíněna skutečnost, že římské náboženské představy se odrazily ve veřejném životě římského státu. Nejrůznější rituály a postupy běžné při výkonu kultu a nábožensky motivovaná omezení nalezneme u všech veřejných institucí. Orgány římského státu navíc nejen reprezentovaly římský lid, ale plnily i funkci prostředníků mezi ním a bohy, a to ve všech ohledech. Takovéto spojitosti existovaly nejen v dobách archaických, ale stejně tak i za republiky, přičemž je můžeme pozorovat v činnosti všech tří základních druhů státních orgánů – senátu, lidových shromáždění i magistratur. Začneme však výklad v dobách nejstarších, kdy městu na Tibeře vládli králové.

REX

Římští králové byli vládci volenými⁴⁾ a jako takoví neměli postavení absolutních monarchů. Přesto lexikograf Festus⁵⁾ při charakterizování jejich postavení používá výraz *potentissimus*. Král byl skutečně „nejmocnější“, ale nikoli z toho důvodu, že by disponoval neomezenou mocí, ale pro svůj vztah k bohům. Byl totiž nejen politickou a vo-

jenskou hlavou římské obce, ale zároveň také jejím nejvyšším náboženským představitelem. Toto pevné spojení nejvyšší výkonné moci s úkolem prostředníka k bohům si ostatně uchovaly i republikánské magistratury, kdy *imperium* (nejvyšší nařizovací moc) a *auspicium* (právo vykládat znamení seslaná bohy) byly neoddělitelně spojeny.⁶⁾

Král byl, jednoduše řečeno, nejvyšším římským knězem,⁷⁾ a proto bylo jedním z jeho hlavních úkolů dbát na správné a včasné vykonání všech náboženských úkonů – pečoval o *sacra publica pro populo*. Tato role mu však nejen dávala mimořádné postavení v tehdejší společnosti, ale zároveň ho i omezovala. Tak, jako byli občané *in potestate* krále, i on byl totiž podřízen vyššímu pořádku – byl „v moci“ bohů, na prvním místě lova. Za hlavní limit královské moci pak dokonce můžeme označit normy náboženské (*fas*).

Královu úlohu jako kněze připomíná také způsob následnictví. Má totiž mnoho podobného se způsobem nástupnictví Dianiných kněží starého náboženského centra Latia v Nemi poblíž Aricie, který se udržel až do císařské doby. Nový kněz se zde ujímal svého úřadu tak, že v rituálním souboji zabil svého předchůdce a získal pak nejen místo kněze, ale i titul *Rex Nemorensis* (král lesa).⁸⁾ Řada římských králů také zahynula násilnou smrtí. Kromě zakladatele Říma Romula, to byl rovněž Tullus Hostilius a Servius Tullius.

Uveďme nyní konkrétní úkoly krále v této oblasti. Především měl jako prostředník mezi lidmi a bohy právo konat auspicia – měl *ius spectationis*.⁹⁾ Toto oprávnění přešlo na republikánské magistráty jako na, v jistém smyslu, nástupce králů. Kromě toho také jmenoval kněze. Vždyť již druhý římský král Numa Pompilius ustanovil kněze Iovova (*flamen Dialis*).¹⁰⁾ Toto jeho oprávnění se může zdát evidentním zásahem ze strany státu do náboženské oblasti již v nejstarších dobách, avšak pouze na první pohled. Nelze totiž zapomínat, že král zde nevystupoval jako světská autorita – *rex*, ale nejvyšší římský kněz, který si tak jen opatroval pomocníky.

Na závěr ještě připomeňme, že postava krále nezmizela z Říma s vyhnáním Tarquinia Superba. Přestože jeho pravomoce přešly na nejrůznější magistráty a kněze, Římané za něho nenašli náhradu jako za nejvyššího obětníka. Proto se také se vznikem republiky objevuje zvláštní kněžská hodnota – *rex sacrorum*. Nositelé této „nové“ kněžské hodnosti byli sice v mnohém omezeni, především nesměli zastávat žádné magistratury,

ale jinak zde můžeme pozorovat některá rezidua výsadního postavení krále. Odhlédneme-li od společenské vážnosti, již se *rex sacrorum* těšil a která našla své vyjádření především v čestném místě vyhrazeném mu při různých oficiálních příležitostech, nalezneme ještě spojitosti další. Sídliť totiž, jako dříve král, na foru a jeho manželka (*regina*), stejně jako i choť krále, plnila některé náboženské úkoly. „Kráľ obětník“ také nesměl být popraven,¹¹⁾ v čemž můžeme oprávněně spatřovat zbytek nemožnosti volat k odpovědnosti krále skutečného.

SENATUS

Tradičně se uvádí, že nejvýznamnější úlohu ze všech římských republikánských úřadů, pokud se týkalo náboženství, měl senát. Není to pouze stále opisované klišé, jak se někdy stává, ale tentokrát je tato charakteristika zcela přesná.

Strážce starých republikánských tradic, v němž zasedali nejváženější představitelé římských rodů, měl totiž téměř zákonitě mnoho společného s náboženstvím. Toto sepejetí bývalo vyjádřeno již tím, že jednání senátu se téměř pravidelně odehrávala v chrámech. Zde, přímo pod ochranou i dohledem bohů zároveň, rozhodoval o zásadních otázkách života římského státu i osudech bohů samotných. Také usnesení senátu byla tradičně ukládána v chrámu bohyně Ceres.¹²⁾ Není proto divu, že činnost senátu byla také ovlivněna některými starobylými náboženskými předpisy. Připomeňme, že zasedání senátu, které připadlo na 15. června, bylo například možné zahájit teprve poté, co byl vyčištěn Vestin chrám. Za zmínku v této souvislosti stojí také skutečnost, že pro zasedání senátu neplatilo náboženské omezení vyplývající z rozdělení dnů v kalendáři na *dies fasti* a *nefasti*. Senát tedy mohl zasedat také ve dnech vyhrazených náboženským slavnostem. Zároveň je třeba poznamenat, že ve dnech, kdy se konaly hry ho však neměl kdo svolat, protože k tomu oprávnění magistráti tímto hrám museli předsedat.

Jedním z nejdůležitějších úkolů senátu bylo dozírat na čistotu kultu a rozhodovat o těch náboženských otázkách, které měly spojitost s politickými zájmy státu. Dalo by se říci, že svými rozhodnutími senát zasahoval téměř do všech oblastí náboženského života. Uvádět všechny udá-

losti, o nichž máme k dispozici svědectví z děl antických autorů, by bylo pro čtenáře nejen poněkud únavné, ale i zbytečné. Podívejme se proto dále pouze na některé případy typické.

Roku 293 př. n. l. nařídil například senát zavedení kultu řeckého boha lékařství Asklépia.¹³⁾ Na základě interpretace Sibiyliných knih pak rozhodl senát na sklonku 2. punské války o „pozvání“ (invokaci) bohyně Matky bohů z Pessinúntu do Říma, protože jen tak mohlo podle věštby být zajištěno vypuzení Hannibala z Itálie.¹⁴⁾ V jiných případech byly na základě jeho usnesení zavedeny nové hry k počtě bohů, jako se stalo při zřízení *ludi Floreales*,¹⁵⁾ *ludi Apollinaris*¹⁶⁾ nebo *ludi Capitolini*.¹⁷⁾ Důležitou úlohu plnil rovněž senát při zajišťování výkonu kultu. Rozhodoval totiž o dedikacích nových chrámů – nařídil například, aby byl zasvěcen chrám Merkurovi.¹⁸⁾ Jindy zase stanovil, že musí být chrámy obřadně očištěny, jako tomu bylo po vyhnání Galů z Říma na počátku 4. století př. n. l.¹⁹⁾

Sbor senátorů, jako strážců čistoty tradičního římského náboženství, nejen že povoloval zavedení nových kultů v Římě a rozhodoval tak o zařazení bohů do pantheonu, ale takovéto kulty někdy také zakazoval. Nejznámějším případem, o němž bude podrobněji pojednáno v části věnované trestnímu právu, je zásah proti Bacchovým vyznavačům v roce 186 př. n. l. Nyní si ale všimněme jiné stránky tohoto senátního opatření než obsahové. Senát se rozhodl zasáhnout na základě informace, kterou mu podal konsul Spurius Postumius Albinus. Magistráti pak nejen měli o tom informovat lid, ale také vykonat toto rozhodnutí.²⁰⁾ Při potlačování bacchanálií však úředníci postupovali na základě své obecné policejné-administrativní pravomoci (*ius coercendi*) a nikoli speciálního zmocnění, které by jim k tomu udělil senát. Může se tedy zdát, že usnesení senátu bylo pro ně v tomto případě pouze jakési alibi, kterým se kryli.²¹⁾ Přestože se opatření proti bacchanáliím nazývá *senatusconsultum de Bacchanalibus*, je tedy užito termínu „*consultum*“, který je běžně překládán jako „usnesení“, bylo by asi vhodnější použít v tomto konkrétním případě jiné slovo, a to „opatření“. Vycházelo totiž ze starobylé pravomoci senátu (*senatus vetus auctoritas*)²²⁾ dbát na čistotu náboženského života v Římě tak, aby byly zachovány tradiční kulty a bohové – ochránci Říma – nebyli uraženi nepřístojným chováním občanů. Spíše bychom tedy mohli očekávat použití termínu jiného – *senatus sententia*. Sice se tak nestalo, ob-
rat *senatusconsultum* byl vžitý a obecně používaný, ale to nic nemění na

skutečnosti, že takovouto povahu měla všechna usnesení senátu, která se týkala náboženských záležitostí.

Ve většině případů zasahoval senát tehdy, jestliže se jednalo o takový aspekt sakrální sféry, který se dotýkal veřejného života. Jeho opatření často směřovala k zajištění těch náboženských úkonů, které byly nezbytné pro řádný chod ostatních státních orgánů. Proto se mimo jiné také usnesl na tom, aby se deset patricijských mladíků z etruských rodin povinně věnovalo haruspickému umění.²³⁾ Někdy však zasahoval také přímo do výkonu ritu – v roce 97 př. n. l. bylo vydáno *senatusconsultum ne homo immolaretur*, kterým byly zakázány lidské oběti.²⁴⁾

Do pravomoce senátu také patřilo vyhlásování mimořádných svátků (*dies religiosae*) pokud byly nutné k výkonu ceremonií veřejného kultu. Toto své právo však nevykonával samostatně, ale dělo se tak na základě vyhlášky pontifiků. Narážíme zde tedy na zajímavý případ dělení pravomocí v náboženských záležitostech. Jindy již senát mohl rozhodovat sám, jako tomu bylo při nařizování jejich opakování, protože pak nešlo o svátky nové. Jejich opakování bylo nejčastěji vyvoláno potřebou vykonat je v bezvadné podobě. Typický případ tohoto druhu se odehrál na samotném počátku republiky v roce 491 př. n. l., kdy tzv. velké hry (*ludi magni*) byly znesvěceny mužem, který hnal svého zbičovaného otroka středem závodiště. Na upozornění Attia Tullia, kterému ve snu vyjádřil svou nelibost Iuppiter, nařídil senát hry vystrojit ještě jednou.²⁵⁾ V uvedeném případě se vlastně jednalo o odvrácení neblahého znamení (*prodigium*), kdy senát přímo nařizoval smírné obřady. Dělo se tak buď přímo, nebo bylo přikázáno nahlédnout do Sibylliných knih, případně se senát řídil dobrým zdáním haruspiků.²⁶⁾

Právě zmíněná péče o odvrácení neblahých znamení byla oblastí, v níž se úloha senátu projevovala zvláště zřetelně. Nepříznivé projevy vůle bohů byly natolik závažné pro celou římskou obec, že se jimi muselo zabývat právě shromáždění nejctihodnějších příslušníků římské obce, majících nejen největší vážnost, ale také životní zkušenosti.

Jak je patrné, úloha senátu v náboženské oblasti byla zaměřena většinou na ryze sakrální záležitosti. Někdy však jeho činnost dostávala politický podtext, který je často patrný na první pohled. Jednou z povinností i pravomocí senátu zároveň bylo poskytovat rady magistrátům. Úředníci mu sice podřízeni nebyli, ale v některých případech se stávali na jeho rozhodnutí přímo závislí a senát dokonce mohl jejich nařízení někdy

i zrušit. Na první pohled relativně formálním oprávněním senátu bylo potvrzování slibů (*votum*), které magistrát učinil vůči bohům. To se však mohlo stát účinnou zbraní proti úředníkovi, který se senátu znelíbil, jak o tom svědčí následující případ. Vítěz nad Hannibalem P. Cornelius Scipio zaslíbil v Hispánii bohům hry za vítězství nad Karthaginci. Senát mu na jejich uspořádání odmítl uvolnit prostředky se zcela nelogickým poukazem na to, že toto své rozhodnutí s ním dopředu nekonzultoval a rozhodl, že je musí uhradit buď z válečné kořisti, pokud mu nějaká zůstala, nebo z vlastních prostředků.²⁷⁾

Daleko závažnější případ představovalo oprávnění senátu zrušit úřední akt magistráta, pokud se dozvěděl, že byl proveden na základě vadného auspicia.²⁸⁾ Někdy přitom úplně stačilo, aby úředník, který je prováděl, zaujal věštné stanovisko poněkud jinak než bylo zvykem.²⁹⁾

Při svých zásazích do náboženského života musel senát nutně spolupracovat s kněžími. Zejména v případech, kdy si od nich vyžadoval posudek (*responsum*). Nebylo zvykem, aby se kněží na senát obraceli přímo, ale činili tak prostřednictvím úředníků.³⁰⁾ V tom však nemůžeme spatřovat vztah subordinace mezi magistráty a kněžími. Důvodem byla spíše skutečnost, že předmětem dobrých zdání kněží byly často otázky, které se přímo dotýkaly činnosti státních orgánů, navíc nelze ani zapomínat na fakt, že také magistráti měli významné pravomoce i povinnosti v oblasti veřejného kultu.

COMITIA

Shromáždění všech mužů – občanů – hrála ve starověkém Římě, stejně jako u ostatních starověkých národů, významnou úlohu. Poté, co byla nahrazena královská, byť omezená, moc samosprávnými institucemi všech občanů, jejich role se ještě více zvýraznila. Právě zde bylo rozhodováno o všech zásadních otázkách života římské společnosti – byli zde každoročně voleni úředníci, přijímány zákony, jimi vyhlášována válka, či uzavírán mír. Při úzkém sejití náboženství a státního života proto také tady nalezneme mezi nimi styčné plochy. Nejednalo se však v žádném případě o vlivy tak výrazné, jak by se snad při významu těchto orgánů dalo očekávat. Uplatňovaly se zde některé obecné ná-

boženské postupy běžné při činnosti i jiných státních orgánů – především se jedná o zkoumání vůle bohů před zahájením jejich zasedání – *auspicia*.

Ostatně i zásahy do činnosti komicií prostřednictvím úkazů, kterými bohové dávali najevo, zda se mají konat, byly výrazně omezovány. Povinností magistráta, který lidové shromáždění svolal, bylo před jejich zahájením vykonat *auspicia*. Původně byla zkoumána, ve své podstatě zcela nahodilá, *signa ex avibus* – rozhodující byl tedy let ptáků. Aby se předešlo nepříjemnostem, které mohl „špatně“ letící pták způsobit, přešlo se postupem doby na *signa tripudiis (pullaria)*. Pokud kuřata s chutí zobala zrní znamenalo to, že bohové jsou konání lidového shromáždění příznivě nakloněni. Chuť kuřat k žrádlu bylo pak samozřejmě možné lehce zmanipulovat tím, že byla nějakou dobu držena o hladu. Římané se celkem jednoduše vypořádali také s druhou případnou překážkou a zajímavé přitom je, že použili zcela světský prostředek a ani se neuchýlili k podvodu, jako v případě předchozím. Jednání lidového shromáždění bylo totiž možné zmařit tím, že by magistrát oznámil, že zpozoroval znamení, kterým bohové vyjádřili svou nelibost (*obnuntiatio*). Stačilo pouhé oznámení této skutečnosti a nebylo třeba, aby byla jakýmkoli způsobem doložena. O tom, že tohoto pravidla bylo možné velmi jednoduše zneužít, jestliže měl být například projednáván návrh, který se některému magistrátu z jakéhokoli důvodu nelíbil, není ani třeba pochybovat. Proto se také v ediktech, kterými bylo oznámeno svolání lidu objevovala zvláštní formule, kterou se níže postavenému úředníkovi zakazovalo zkoumat nebe a proto ani nemohl obnunciace použít.³¹⁾ Přesto používání tohoto obecného náboženského pravidla způsobovalo jistě nemalé potíže. Časem byly navrženy normy, které měly jeho zneužívání omezit, případně zcela vyloučit. Z doby okolo roku 158 př. n. l. pochází dva zákony: *lex Aelia* a *lex Fufia de modo legum ferendarum*,³²⁾ jejichž obsah nám bohužel není detailně znám. Především nevíme jakým způsobem byla *obnuntiatio* omezena. Víme však, že jejich nedodržení bylo stíháno poenálními žalobami – pokutou.³³⁾ Oba zákony měly být nástrojem optimátů proti zvůli tribunů lidu.³⁴⁾ Jinou normou tohoto druhu byla již zmíněná *lex Claudia de iure et tempore legum rogandarum*.³⁵⁾

Vysvětlit tuto zajímavou skutečnost lze především tím, že římská lidová shromáždění měla vždy výrazně politickou povahu. Kromě toho to byly orgány relativně mladé. Sice již v královské době byl lid svoláván,

ale neměl skutečné rozhodovací pravomoce, ty se objevují až se vznikem republiky, tedy v době, kdy již „sepjetí“ s bohy nebylo až tak těsné. Ta lidová shromáždění, která v republikánské době hrála skutečně významnou úlohu (*comitia centuriata*, *comitia tributa* i *consilia plebis tributa*) byla navíc organizována podle „moderních“ principů. Použita byla hlediska majetková či územní, přičemž systém nejdůležitějších komicií – shromáždění centuriálního – byl jednoznačně odvozen od organizace vojenské. *Comitia curiata*, jediné „staré“ lidové shromáždění, byla odsunuta na vedlejší kolej.

I za republiky si nicméně tento typ římského lidového shromáždění jisté úkoly podržel a nebyly to úkoly na první pohled zcela zanedbatelné. Tradičně zde bylo hlasováno o tzv. *leges de imperio*, kterými byla formálně udělována římským magistrátům jejich úřední moc. Název těchto komicií označoval, že se zde Římané scházeli i hlasovali podle příslušnosti ke kuriím – podle rodové příslušnosti (byli pod ochranou stejných bohů). Rody přitom ve starých dobách plnily důležité kultovní funkce. Patrné je to také z oprávnění formální hlavy tohoto shromáždění. *Maximus curio* totiž i v historických dobách určoval dobu konání náboženského svátku bohyně pečí Fornax – Fornacalia.³⁶⁾ Také slovo *curia* má mnoho společného se starými římskými náboženskými představami. Římané sami se nazývali *Quirites*, což je běžně interpretováno jako odvozenina od označení zbožnělého Romula. Není však vyloučeno, že původ tohoto slova je daleko starší a na zbožnělou podobu Romula bylo pouze vztaženo prastaré označení rodu. Quirinus tedy možná nedal jméno Římanům, ale není vyloučeno, že naopak prastaré značení rodu dalo jméno jejich ochránci. To by ostatně odpovídalo i římskému pojetí ochranných sil – numin a jejich postupné personifikaci, přičemž by se patrně jednalo o jednu z nejstarších personifikací vůbec. Etymologickým předchůdcem slova *curia* je totiž *coviria* a termín *covirites* pak označuje skupinu osob, kteří uctívají stejné bohy.³⁷⁾

Dalším důležitým úkolem, který si *comitia curiata* podržela po celou dobu své existence, bylo vydávání souhlasu, byť formálního, se změnou příslušnosti k římskému rodu. S přijetím občana do nové rodiny (*adoptio* – jednalo-li se o osobu *alieni iuris*, či *arrogatio*, pokud to byla osoba „svého práva“ – *persona sui iuris*) totiž byla spojena změna náboženská – vzdání se kultovní příslušnosti k původní rodině. Proto bylo také nutné před vlastním aktem provést *detestatio sacrorum*, které probíhalo na ka-

látním shromáždění (viz níže). Ještě předtím však pontifikové museli zjistit, zda neexistují nějaké sakrální překážky uvedeného aktu. Stejně tak zjišťovali, zda obě zúčastněné strany odpovídají věkem, případně jestli na tomto úkonu není něco nekalého.³⁸⁾ Před kuriátním shromážděním pak museli navíc dosvědčit, že *detestatio sacrorum* již bylo provedeno. V pozdějších dobách byly jednotlivé kurie zastoupeny na tomto sněmu pouze symbolicky svými liktory.³⁹⁾

Ještě starším typem lidového shromáždění, jehož počátky nepochybně můžeme umístit již do předkrálovské doby byla *comitia calata*. Bylo to shromáždění lidu v pravém slova smyslu, protože římská občana se zde pouze sešli (shromáždili), nehlasovali a svou vůli dávali najevo pouhou přítomností, nebyl to tedy orgán rozhodovací, ale pouze jakýsi obrovský kolektivní svědek. Od pouhých schůzek občanů (*contiones*) se odlišoval pouze tím, že zde Římané stáli podle své kuriální příslušnosti. Používána byla především k náboženským účelům, proto je také svolával pontifex maximus. Pomocí auspicií zde byli uváděni do úřadů (inaugurování) někteří vysocí římská kněží (*rex sacrorum, flamines maiores*), ostatní byli ustanovováni ve svých kolegiích.

Nesmírně zajímavý pohled na lidová shromáždění za republiky, týkající se náboženství, nabízí jejich normotvorná činnost. Přes velkou důležitost, kterou náboženství hrálo v životě starého Říma, v průběhu 500 let se týkalo úpravy těchto otázek pouhých 24(!) doložených komiciálních zákonů.⁴⁰⁾ Některé z nich přitom upravovaly zcela marginální záležitosti, jiné pouze reagovaly na konkrétní událost. Tak například dva z nich se zabývaly známou Clodiovou aférou.⁴¹⁾ Deset norem mělo vztah ke kněžským hodnostem, především rozšiřování stávajícího počtu, případně zavádění nových kolegií. Čtyři z nich, tedy téměř polovina, se přitom týkala vestálék. Jakkoli tato skutečnost může překvapit, není to až tak nic výjimečného. Vždyť senát, nejvyšší strážce náboženské čistoty, vydal pouhopouhých šest(!) usnesení senátu, která měla tento charakter a plná polovina z nich byla ještě navíc zaměřena na potírání Bacchova kultu v Itálii.⁴²⁾

Pět z dochovaných komiciálních norem se týkalo zakládání nových chrámů. Nejstarší z nich však pochází teprve z roku 304 př. n. l. (*lex /Papiria/ de dedicatione templi araeve*). Tehdy byl pontifex maximus P. Cornelius Scipio Barbatus proti své vůli donucen k zasvěcení chrámu Svornosti (Concordia). K tomuto aktu muselo být použito zákona lidové-

ho shromáždění, protože nejvyšší římský kněz namítal, že podle obyčeje může chrám zasvětit pouze konsul nebo vrchní velitel.⁴³⁾ Reakcí senátu, jako strážce tradic, na tuto aféru bylo vyvolání jiného komiciálního zákona, podle něhož bylo zakázáno zasvětit chrám, nebo i jen oltář, bez souhlasu senátu či většiny tribunů lidu.⁴⁴⁾

V pořadí druhým zákonem byla *lex Plaetoria /de dedicatione/* datovaná patrně do roku 151 př. n. l., kterou byl zřízen speciální kněžský sbor pro zasvěcení svatyně boha Vermina.⁴⁵⁾ Poslední dva pak spadají až do doby samotného konce římské republiky. *Plebiscitum de dedicatione simulcri Minervae* se týkalo zasvěcení svatyně Minervy Custos na Kapitolu⁴⁶⁾ a *lex de templo Isidis et Serapidis aedificando* je datována do r. 43 př. n. l.⁴⁷⁾

Nejstarším zákonem upravujícím náboženské záležitosti byla *lex de clavo pangendo* z roku 463 př. n. l., která nařizovala, že obřadné zaražení hřebu v chrámu Iova Optima Maxima má l. září provést vždy nejvyšší vojenský velitel.⁴⁸⁾ Ryze náboženský obsah měly rovněž normy týkající se zaslibování nejrůznějších obětí, her, svátků a slavností. Někdy měly děkovný charakter, většinou však byly přijímány za zvlášť tíživých okolností. Roku 437 př. n. l. byl po porážce aliance Falisků, Fidenských a Vejví pověřen vítězný diktátor Mamercus Aemilius Mamercinus, aby ze státních prostředků obětoval Iovovi masivní zlatou korunu (*lex de corona aurea Iovi dedicanda*).⁴⁹⁾ V těžkých dobách, kdy Itálii brázdilo Hannibalovo vojsko, bylo v roce 217 př. n. l. navrženo konání tzv. svatého jara – nákladných her spojených s velkými obětmi.⁵⁰⁾ Stále ještě za 2. punské války (r. 208 př. n. l.) sáhli Římané k obdobnému opatření. *Lex Licinia de ludis apollinaribus* navržená městským praetorem P. Liciniem Varem totiž zavedla pravidelné konání her k Apollónově počtě.⁵¹⁾ Za velkého moru roku 174 př. n. l. se pak odehrála, z hlediska římských „ústavních“ pravidel, téměř nevídaná věc. *Lex de feriis novendis*, kterým byly slíbeny bohům mimořádné svátky, totiž nenavrhl lidovému shromáždění magistrát, ale kněz (decemvir sacris faciundis) Q. Marcius Philippus, který předtím za tím účelem nahlédl do Sibiyliných knih.⁵²⁾

Navržení ostatních norem, přestože se dotýkaly náboženských záležitostí, bylo motivováno ryze politickými zájmy. Jsou to případy, kdy byla právě z těchto důvodů měněna často starobylá náboženská pravidla a dodejme, že nyní již beze strachu z pomsty bohů. Vždyť všechny uvedené normy pocházejí z posledních dvou století republiky, kdy se Římané stá-

vají v náboženských otázkách, pokud ne přímo laxními, pak jistě méně rigorózními. Zajímavý případ je doložen k roku 200 př. n. l., kdy byl zvolen kurulským aedilem C. Valerius Flaccus, nemohl se ujmout svého úřadu. Jako *flamen Dialis* mu totiž bylo zapovězeno vykonat jakoukoli přísahu, a nesměl tedy ani přísahat na zákony – po pěti dnech by tedy musel sám odstoupit. Shromáždění plebejů (*concilia plebis tributa*), za souhlasu senátu, svolila, aby za něj přísahu vykonal jeho bratr, shodou okolností praetor zvolený na příští rok.⁵³⁾

Ještě vyhraněněji politický charakter měla *lex Acilia Rubria de cultu Iovis Capitolini* navržená tribuny lidu M. Aciliem Balbem a C. Rubriem Pobliliem v roce 122 př. n. l., kterou byla povolena účast cizích vyslanců na Iovově kultu.⁵⁴⁾ Dva poslední zákony pak mají společného jmenovatele, oba se totiž týkají římského kalendáře. V roce 191 př. n. l. byla přijata *lex Acilia de intercalatione*,⁵⁵⁾ kterou byli pontifikové omezeni ve svém starobylém právu vkládat podle vlastního uvážení dny do kalendáře (*intercalatio*). Případ z roku 50 př. n. l. pak zcela jasně dokumentuje přístup politiků pozdní republiky k náboženským otázkám. Tribun lidu toho roku C. Scribonius Curio využil skutečnosti, že zastával také hodnost pontifika a navrhl vložení dnů do kalendáře, aby se prodloužila doba jeho úřadování.⁵⁶⁾

MAGISTRATI

Úředníci hráli v systému římských republikánských státních institucí úlohu orgánů výkonných. To byl také důvod, proč při své činnosti tak často „vstupovali“ do kontaktu s bohy. Jejich činy totiž případně mohly jednak přivolat hněv bohů na celou společnost a zároveň jejich prostřednictvím byli také bohové pomocí obětí usmiřováni. Právě nejvyšší magistráti zkoumali vůli bohů prostřednictvím auspicií před důležitými úkony. *Ius spectationis* patřilo tedy mezi základní oprávnění magistrátů, bylo však zároveň i jejich povinností. O auspiciích jako takových již bylo řečeno dost v kapitole věnované augurům. Nyní jen ještě uveďme, že magistrát musel nejen auspicia nařídít a účastnit se jich, ale za odborné pomoci augurů či haruspiků je také vyložit a nakonec pocho-pitelně jejich výsledek rovněž vyhlásit. Vzhledem k uvedeným povinnos-

tem římských úředníků proto není divu, že v jejich družinách nacházíme specializované pomocníky (*apparitores*), jako byli *victimarii* (obětní sluhové) nebo *pullarii* (opatrovatelé posvátných kuřat), kteří jim v této činnosti pomáhali.

Vyšší úředníci (*magistrati maiores*) také zahajovali hry (*ludi*) a slibovali mimořádné oběti a svátky. Tato *vota publica* byla veřejnými sliby učiněnými jménem státu. Některá z nich se opakovala každý rok – konsulové při nastoupení úřadu museli pronést *votum pro salute rei publicae*. Jiná byla vyhlášována v pravidelných pětiletých intervalech (*vota quinquennialia*), další pak měla pomoci odvrátit pohromy valící se na římský stát. Nejčastěji je vyhlášovali konsulové, nebylo však vyloučeno, aby tak v jejich zastoupení učinili také praetori nebo i kněží.

Mezi povinnostmi magistrátů rovněž patřilo zasvěcování kultovních staveb. Dělo se tak nejčastěji na základě slibu (*dedicatio*) učiněného jménem obce, přičemž se nejednalo pouze o chrámy, ale také o oltáře nebo sochy. Mohli také nařídít všeobecné modlení nebo účast na náboženských úkonech. Tím byla zvyšována účinnost proseb (*obsecratio*) nebo díků (*gratulatio*). Jejich významným úkolem pak bylo konat v zastoupení státu nejrůznější oběti. Ty mohly mít charakter obětí očistných, výročních či smírných po prodigiích.

S jistou nadsázkou bychom proto snad mohli říci, že v nejstarším období hráli jakousi dvojí úlohu. Magistráti totiž plnili úkoly státu v celé šíři, vedle činnosti „normální“ – běžné, zastupovali také stát ve vztazích k bohům. Kněží totiž plnili, na první pohled, úkoly poněkud jiné, ti totiž především pečovali o výkon kultu. Nicméně i oni hráli, jak již bylo v příslušné kapitole ukázáno, důležitou úlohu ve veřejné sféře. Proto se také mimo jiné setkáváme tak často s magistráty, kteří zároveň zastávali kněžské hodnosti. Jako typický příklad může posloužit kariéra Cn. Cornelia Scipiona Hispana, který byl decemvirem stitibus iudicandis, dvakrát vojenským tribunem, quaestorem, kurulským aedilem a nakonec dosáhl praetury. Kromě toho však zároveň také působil ve sboru decemvirů sacris faciundis.⁵⁷⁾ Bylo by zbytečné uvádět úplný seznam všech republikánských magistrátů, kteří zároveň byli také kněžími. Úplně proto postačí uvést několik významných osobností.

Členem kolegia *sacris faciundis* byl například dlouholetý správce Sardinie za druhé punské války (od r. 215 do r. 212 př. n. l.) Q. Mucius Scaevola. Mezi augury pak nalezneme takovýchto osobností velmi mno-

ho, patrně i proto, že znalosti augurských nauk se u magistrátů předpokládaly pro výkon jejich funkce jako *conductio sine qua non*. Na prvním místě uveďme čtyřnásobného konsula, významného vojevůdce, který dobyt r. 212 př. n. l. Syrákúsy, M. Claudia Marcella. P. Aelius Paetus, byl činný v době 2. války s Karthágem – zastával r. 201 př. n. l. konsulát a o tři roky později byl dokonce zvolen censorem, mimo jiné byl také členem poselstva k syrskému králi Antiochovi III. v roce 193 př. n. l. Augurem byl také otec vítěze nad makedonským králem Perseem L. Aemilius Paulus, který dvakrát dosáhl konsulátu a byl i censorem. Z dalších uveďme konsula r. 117 př. n. l. a Ciceronova učitele, známého právníka Q. Mucia Scaevolu, nebo L. Iulia Caesara Strabona (konsul r. 64 př. n. l.) strýce triumvira M. Antonia či M. Tullia Cicerona. Nakonec ještě alespoň jedno jméno: Ap. Claudius Pulcher, Ciceronův protivník a konsul r. 54 př. n. l.

Pontifikem byl například vynikající znalec práva zavražděný později mariovci (konsul r. 95 př. n. l.) Q. Mucius Scaevola zvaný Pontifex. První plebej, který dosáhl postavení nejvyššího pontifika, Ti. Coruncanius byl nejen v roce 280 konsulem, ale roku 246 př. n. l. byl jmenován také diktátorem. Konsulem roku 133 př. n. l. byl protivník reformátora Ti. Sempronia Graccha P. Mucius Scaevola, který se proslavil také jako zakladatel nauky o civilním právu. Konečně uveďme ještě dvě osobnosti, které není ani třeba nijak zvlášť přibližovat: C. Iulia Caesara a jeho společníce, pozdějšího člena druhého triumvirátu M. Aemilia Lepida.

Podívejme se nyní na magistráty z hlediska jejich úkolů, které plnili při výkonu římského kultu. Jedněmi z nejstarších úředníků římské obce byli aedilové, podle tradice byli zřízeni roku 494 př. n. l. Zpočátku to byli výlučně úředníci plebejští, snad se dokonce jednalo o chrámové služebníky bohyně Ceres sídlící také v této budově. Odtud také zřejmě vzešel jejich název: *aedes* znamená „budovu“, „dům“, „obydlí“. Původně patrně bylo jejich hlavním úkolem dohlížet na pořádek na obilném trhu, který byl, celkem podle očekávání, umístěn právě zde, vždyť Ceres byla bohyní úrody. Zde pak leží prvopočátek pozdější kompetence aedilů (nyní již však kurulských) v trhovách věcech. Těsné spojení těchto plebejských úředníků právě s chrámem bohyně Ceres je zcela pochopitelné, protože právě tento svatostánek Cerery, Libera a Libery byl politickým centrem plebejů a byla zde také umístěna jejich pokladna. Možná právě proto, když Caesar zřizoval zvláštní úřad *aediles cereales* pro péči o zásobování

(*cura annonae*) byli nejen takto pojmenováni, ale zároveň byla tato magistratura také vyhrazena pro plebeje.

Když byla roku 367 př. n. l., v rámci dalekosáhlých reforem římských úřadů, zřízena nová patricijská magistratura nazvaná *aediles curules*, vytvořili tito úředníci s původními plebejskými aedily kolegium. Kromě péče o pořádek ve městě (*cura urbis*) a zásobování (*cura annonae*) bylo jejich hlavním úkolem pořádat hry (*cura ludorum*). Zatímco správa prvních dvou oblastí byla vykonávána společně, *cura ludorum* tento charakter přísně vzato neměla. Každá ze dvojic aedilů totiž měla na starosti hry jiné. Plebejští aedilové se věnovali hrám plebejským: *ludi plebei*, slavným každoročně od roku 220 př. n. l. vždy v listopadu a dubnové *ludi Ceriales* (od r. 202 př. n. l. také jako každoroční). Kurulští aedilové pak převzali od konsulů (ti jim pak jen předsedali) péči o *ludi Romani*, které se konaly pravidelně od roku 366 př. n. l. a to v měsíci září. Organizovali rovněž *ludi Megalenses* (4.–10. dubna) zavedené v roce 204 př. n. l. v souvislosti s přenesením kultu Kybélé do Říma a *ludi Florales* slavené od roku 176 př. n. l. na přelomu dubna a května k počtě bohyně kvetoucí přírody Flory. *Aediles curules* také někdy zasvěcovali v zastoupení konsulů chrámy, například bohyně Concordie nebo Libertas.⁵⁸⁾

O hry se však starali také jiní úředníci. *Praetor urbanus* se každoročně od roku 208 př. n. l.⁵⁹⁾ věnoval pořádání *ludi Apollinaris*. Kromě toho „městský“ praetor často zastupoval nepřítomné konsuly při plnění jejich náboženských povinností.

Jak již bylo řečeno, římský stát zastupovali v náboženských otázkách především nejvyšší úředníci – konsulové, kteří se vlastně stali dědici povinností králů v této oblasti. Proto také nejen pořádali *ludi Romani*, ale především zahajovali 1. března nový rok⁶⁰⁾ zvláštní obětí na Kapitolu a zatloukali obřadně hřeb do stěny Iovovy svatyně. Jejich povinností bylo také stanovit každým rokem dobu konání důležitých pohyblivých svátků (*ferriae conceptivae*), z nichž nejdůležitější byly svátky latinské (*ferriae Latinae*), i svátků mimořádných (*ferriae imperativae*). Konsulové měli v péči náboženské otázky veřejného kultu jako takového, proto také zasvěcovali i obnovovali chrámy. Někdy však byli pověřováni tímto úkolem speciální úředníci, ustanovovaní jen pro takovéto příležitosti, jako tomu bylo v případě triumvirů pro obnovu chrámů Forty, Spes a Matuty, kteří zde zároveň měli také dát do pořádku posvátné náradí.⁶¹⁾ Jindy byl tento významný úkol přenesen dokonce na prostého občana. Roku 495

př. n. l. se totiž konsulové⁶²⁾ nemohli dohodnout, kdo zasvětil chrám Merkurovi. Rozhodnutí o tom bylo senátem přeneseno na lidové shromáždění, které svěřilo tento úkol centurionovi M. Laetoriovi.⁶³⁾

Hlavním úkolem diktátorů, těchto zvláště mimořádných úředníků římské republiky, bylo odvracet nebezpečí, které hrozilo státu. Především se věnovali válce, avšak nebylo vyloučeno, že nebezpečí mohlo hrozit také pro nevyplnění některé náboženské povinnosti. Proto se také setkáváme se zvláštními, přímo efemérními diktátory, jejichž jediným úkolem bylo zarazit v zastoupení konsulů hřeb (*clavus annalis*) do stěny Iovovy cely na Kapitolu. Jindy, v rámci náprav válečných škod, byli pověřeni některými mimořádnými náboženskými pravomocemi. Tak po odvrácení galského vpádu na počátku 4. století př. n. l. měl diktátor M. Furius Camillus ustavit z obyvatel Kapitolu zvláštní kněžský sbor (*magistri Capitolini*) k vykonání Kapitolských her pořádaných ku počtě nejvyššího ochránce římského státu Iova Optima Maxima.⁶⁴⁾

Závěrem výkladů o náboženské úloze římských magistrátů je vhodné poukázat ještě na úlohu censorů. Jejich hlavním úkolem bylo pořádat tzv. *census populi* – seznamy občanů podle tribuí a jejich nemovitého majetku. Na závěr censu se pak prováděla na Martově poli zvláštní oběť mající očistit římské občany, shromážděné podle vojenského pořádku, na dalších pět let od veškeré náboženské poskvrny. Římský lid byl takto usmiřován s bohy a uváděn znovu pod jejich ochranu. *Suovernalia*, jak se nazývala tato oběť, byla vykonávána censorem, kterého určil los. Jednalo se tedy o náboženský úkon nesmírné důležitosti a proto byl také původně svěřen, do vzniku censury r. 444 př. n. l., konsulům. Je proto s podivem, že úřad censorů nebyl často obsazován a koncem republiky zaznamenáváme dokonce celá desetiletí, kdy cenzoři nebyli vůbec zvoleni.

POZNÁMKY KE KAPITOLE VI.:

- 1) Viz dílo W. Kunkela, *Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen*. (München, 1952).
- 2) O něm podrobně například A. Schiavone, *Linee*, ss. 75–97.
- 3) *Storia*, s. 74.
- 4) Na tom nic nemění ani usurpace moci posledními krály.

- 5) *Festus, Ordo sacerdotum*.
- 6) K tomu viz např. P. De Francisci, *Intorno alla natura e alla storia dell'auspicium imperiumque*. (in *Studi in onore di E. Albertario*, I, Milano, 1953).
- 7) Doklady k tomu viz U. Coli, *Regnum*. (Roma, 1951, s. 77).
- 8) K tomu např. A. E. Gordon, *The Cults of Aricia*. (Berkeley, 1934).
- 9) *Cic. De div. I 40*.
- 10) *Liv. I 20*.
- 11) J. Král, *Státní zřízení*, s. 117.
- 12) *Liv. III 55*.
- 13) *Liv. X 47*.
- 14) *Liv. XXIX 10–11; Ovid. Fasti IV 261–264*.
- 15) *Ovid. Fasti V 327–328*.
- 16) *Liv. XXV 12*.
- 17) *Liv. V 50*.
- 18) *Ovid. Fasti V 669*.
- 19) *Liv. V 50*.
- 20) Tak vyplývá z Liviova svědectví—*Liv. XXXIX 14*.
- 21) V. Mannino, *L'auctoritas patrum*. (Milano, 1979, s. 78).
- 22) *Cic. De leg. II 15*.
- 23) *Cic. De div. I 41*.
- 24) Srovnej *Plin. NH XXX 12*.
- 25) *Liv. II 36*.
- 26) Např. *Liv. XXVIII 11; Gell. NA IV 6; Cic. De leg. II 9*.
- 27) *Liv. XXXVI 36*.
- 28) *Cic. De domo 15*.
- 29) *Liv. IV 7* a také *Liv. VIII 15 a 22*. Livius ve všech uvedených případech sice úlohu senátu výslovně nezmiňuje, ale nebylo jiného orgánu, který by mohl takovéto rozhodnutí učinit.
- 30) *Gell. NA IV 6*.
- 31) *Ne quis magistratus minor de caelo servasse velit – Gell. NA XIII 15*.
- 32) Např. *Cic. De har. resp. 27; Cic. Pro Sest. 53*.
- 33) *Cic. Ad Att. IV 16*.
- 34) Např. *Cic. In Pis. 4*.
- 35) L. Frezzi, *Lex Clodia de iure et tempore legum rogandarum*. (Studi classici e orientali, 45, 1995).
- 36) *Ovid. Fasti II 527–528*.
- 37) Tak se alespoň domnívá P. De Francisci, *La formazione*, s. 98.
- 38) *Cic. De domo 13*.
- 39) Tento zvyk se udržel velmi dlouho, až do doby vlády císaře Diocletiana.
- 40) Výpočet byl proveden na základě soupisu G. Rotondiho (*Leges*).

- 41) Viz výklad v Kapitole X.
- 42) Tak alespoň vyplývá z katalogu usnesení senátu pořízeném E. Volterrou, který publikoval v NNDI.
- 43) *Liv. IX 46*. Rogátorem byl patrně tribun lidu onoho roku Q. Papirius. (F. De Martino, *Storia della costituzione romana*. 2. (2. vyd., Napoli, 1973, s. 192).
- 44) *Liv. IX 46*. Celá řada autorů se domnívá, že oba výše uvedené zákony nebyly zvláštními normami, ale byly součástí pouze jednoho zákona (zejména G. Rotondi, *Leges*, s. 304); P. Willems, *Le sénat de la République romaine*, 2. (Paris, 1878–1883, s. 309).
- 45) *CIL VI 3732*.
- 46) Např. *Obseq. 68*; *Cic. Ad fam. XII 25*.
- 47) Např. *Lucan. Phars. VIII 831*.
- 48) *Liv. VII 3*.
- 49) *Liv. IV 20*.
- 50) *Rogatio de vere sacro novendo*. Podle Livia (*XXII 10*) měly náklady dosáhnout výše 333 333 1/3 „těžkých“ assů a kromě jiného mělo být také lovovi obětováno 300 býků.
- 51) *Liv. XXVII 23*.
- 52) *Liv. XLI 21*.
- 53) *Plebiscitum de iureiurando C. Valerii Flacci – Liv. XXXI 50*.
- 54) *CIG II 2485*.
- 55) *Macrob. Sat. I 13*.
- 56) *Rogatio Scribonia de intercalando* (např. *Cic. Ad fam. VIII 6*).
- 57) *ILLRP 316*.
- 58) *Liv. IX 46* a *Liv. XXIV 16*.
- 59) Poprvé se uskutečnily v roce 212 př. n. l. Především se jednalo o divadelní představení (*ludi scaenici*) a konaly se 13. července.
- 60) Roku 153 př. n. l. byl začátek roku přesunut na 1. ledna.
- 61) *Liv. XXV 7*.
- 62) Konsuly tehdy byli Ap. Claudius Sabinus Inregillensis a P. Servilius Priscus Structus.
- 63) *Liv. II 27*.
- 64) *Liv. V 50*.

KAPITOLA VII.

IUS PRIVATUM ET RELIGIO

Pro právní historii má klasický starověk zvláštní půvab. V žádném jiném období lidských dějin totiž nemůžeme tak komplexně pozorovat původ a vývoj právních systémů, které si sice konkurují, ale nakonec spějí ve sjednocení. Oním unifikujícím činitelem se stalo římské právo, a to nejen šťastnou shodou náhod, ale především díky schopnostem římských právníků, kterým se tak dostalo, protože byli tvůrci práva skutečně světové říše, výsadního postavení v právních dějinách. Toto platí nejen v rovině obecné, ale více než kde jinde právě v oblasti soukromého práva, které bylo tak hojně v pozdějších dobách využíváno. Nikoli vše, co tvořilo imanentní součást systému *ius privatum*, je však dodnes z římského práva živé. Existovalo mnoho institutů, které měly pouze dobově podmíněný charakter a v nichž se staré římské „pohanské“ náboženství promítalo tak silně, že dnes již ani nikoho nenapadne se takovými instituty inspirovat.

Po tom, co bylo v předchozích kapitolách řečeno je zřejmé, že každodenní život obyvatel starověkého Říma byl plný náboženských představ. Pomínuta nezůstala žádná z oblastí soukromého práva, a to jak práva hmotného, tak i procesního. Nic na tom nemění ani to, že soukromé právo má ve své podstatě profánní charakter. Existovala však určitá náboženská omezení a místa dotyku s náboženskou sférou, i když během laicizace římského práva se tyto styčné plochy postupem doby omezily na pouhá rezidua. Navíc je logické, že se Římané setkávali s náboženskými příkazy a zákazy daleko častěji v rámci práva soukromého, než veřejného. Vždyť jen málo z nich dosáhlo takového postavení, aby svými činy mohli ovlivňovat život celé obce. Jen nemnoho zastávalo magistratury nebo bylo vybráno, aby dbali na dodržování náboženských předpisů jako *sacerdotes*.

Každý však zcela pravidelně, a stejně je tomu i dnes – ostatně nemůže být jinak, vstupoval do soukromoprávních vztahů, které pro něj měly

daleko větší praktický dopad, než úkony státních funkcionářů. Jestliže pak byl život antického člověka úzce svázán s náboženskými představami, musely se nutně odrazit také zde. Není však bez zajímavosti, že právě v soukromém právu byly používány postupy osvědčené v životě veřejném. Proč tomu tak bylo dnes již asi těžko můžeme zcela jednoznačně vysvětlit. Snad to bylo dáno tím, že praktiky běžné ve veřejném kultu se těšily takové vážnosti, že jejich aplikace (napodobování) bylo zárukou úspěšnosti jednání také v rámci práva soukromého. Jiným vysvětlením by snad mohla být i ta skutečnost, že právní jednání mají vždy určitý veřejnoprávní prvek – přinejmenším se projevuje při následcích nedodržení slibů či překročení mezí daných právním řádem obecně – stát vstupuje do soukromoprávních ujednání ve fázi řešení sporů (zpočátku při regulaci svépomoci, pak v soudním řízení). Obě uvedené možnosti v sobě obsahují něco důvodů, avšak pravá příčina je patrně zcela prozaická: základy veřejného i soukromého kultu byly totiž stejné, respektive kult veřejný vyrůstal z „domácích“ náboženských úkonů a proto také základní postupy ani jiné být nemohly.

Snad více než pro jiné části této knihy zde platí, že nebude podán úplný a vyčerpávající výklad, ale na typických institutech z některých oblastí budou ilustrovány vazby náboženských pravidel a postupů na soukromé právo. Jednou z nich je právo dědické. Na podstatu jejich pravidel však již bylo částečně poukázáno v jiných souvislostech. Připomeňme jen, že sem náleží problematika institutu nejstaršího typu římské závěti – *testamentum calatis comitiis*.

Jednou ze zvlášť zajímavých otázek je totiž vztah mezi rodinným kultem a nabýváním rodového majetku. V římském právu, jak je obecně známo, byl jednou z vůdčích zásad princip univerzální sukcese, díky němuž vstupoval dědic zcela, až na drobné výjimky, do právního postavení zemřelého. Předmětem dědění tedy nebyla pouze zanechaná majetková práva, v kladném i záporném smyslu, ale stejně tak i některé nemajetkové záležitosti.¹⁾

Jakým způsobem byla původní forma testamentu uzavírána bylo již popsáno při výkladu o adopci. Tato jeho složitá forma, včetně povinné součinnosti kněžů, byla tedy z hlediska náboženství nezbytná. Na dědice se totiž přenášely také povinnosti vůči domácímu kultu – *sacra familiaria*.²⁾

Protiprávní činy (*delicta*) budou předmětem výkladu v následující části věnované trestnímu právu. Podívejme se nyní na některé instituty soukromého práva, které jsou právě ze sledovaného hlediska typické.

FAMILIA

V odborné literatuře je často zdůrazňována politická povaha staré římské rodiny a nejen to, nezřídka je dokonce tento aspekt starořímské *familiae* absolutizován.³⁾ Poněkud v pozadí tak zůstává její další charakteristický rys archaického období, a to náboženská funkce, který nepochybně ve starých dobách jednoznačně převažoval. Existence tohoto znaku je přitom zcela zřejmá při bližším pohledu na nejstarší typ římského lidového shromáždění (*comitia calata*). Jeho organizace totiž přímo odpovídala struktuře staré římské společnosti. Římané se zde scházeli právě podle příslušnosti k jednotlivým rodům. Kromě jiného mělo toto shromáždění rovněž významné funkce náboženské, které si podrželo ještě velmi dlouho, a to dokonce i po faktickém zrušení lidových shromáždění jako takových.

Rod (*gens*) spojuje tři prvky: příbuzenský, mocenský (nebo také politický) a náboženský. Nejen, že tyto prvky určují příslušnost k jednotlivým rodům či rodinám, ale zároveň jsou i jejím tmelem. Nebude přitom patrně pochyb o tom, že právě aspekt výkonu rodového kultu stál na počátku a z něho jsou odvozeny oba zbývající. Výrazně se tento rys projevoval v případě, kdy se měnila příslušnost jedince k rodu pomocí tzv. arrogace.⁴⁾ Hlavní důraz byl kladen na vyvázání z rodových náboženských povinností, ty stály na prvním místě. Vlastně stejným případem jako rodina, avšak v jiném měřítku, je celý římský stát (*civitas*). Ten byl komunitou založenou na stejných základech náboženských, etnických, jazykových, mocenských, sociálních i ekonomických.

Při sakrálním charakteru starořímské rodiny⁵⁾ nemůže proto ani mnoho překvapit výlučné postavení jejího nejstaršího mužského příslušníka – tzv. otce rodiny (*pater familias*). Jeho pravomoce byly velmi široké a zahrnovaly oprávnění rozhodovat o složení své rodiny – přijímat nové členy ať již v rodině narozené (*ius exhibendi*), nebo prostřednictvím adopce, a také je vylučovat (*ius vendendi*) a příslušníky své rodiny trestat, včetně trestu nejvyššího (*ius vitae necisque*). Moc otce rodiny bychom asi nejlépe mohli přirovnat k jakémusi „domácímu imperiu“.⁶⁾ Termín *potestas*, který je v pramenech pro jeho postavení používán, proto může zavádět, neboť je v rámci veřejného práva označením pro nižší moc. Jeho pravomoce byly přitom odvozeny od jeho úkolů náboženských, neboť na něm záleželo, zda budou všechny kultovní rodové úkony náležitě prove-

deny a zda tedy bude zachována rodině přízeň jejich nadpřirozených ochránců.⁷⁾ *Pater familias* byl veleknězem římské rodiny, jakýmsi nejvyšším pontifikem v malém. On také dozíral na to, zda nejsou porušena nejrůznější náboženská tabu, případně konal opatření k očištění rodiny. Právě z tohoto úkolu vycházelo oprávnění otce rodiny odložit dítě – zrudu, která by tuto čistotu mohla narušit. Obecné oprávnění rozhodovat o přijetí do rodiny bylo pouze od tohoto práva později odvozeno.

Výše uvedené *ius vendendi* se pak používalo například tehdy, pokud osoba podřízená moci otce rodiny způsobila jinému nějakou škodu. Kromě toho, že *pater familias* mohl takovou škodu uhradit, či podstoupit soudní řízení, měl ještě jednu možnost – vydal provinilce poškozenému. *Noxae datio*, či jak se říká noxální ručení, bylo pak jakousi imitací institutu trestního práva označovaného jako *consecratio capitis* v malém a v rámci práva soukromého. I v tomto případě byl totiž pachatel ponechán odplatě toho, kdo byl zasažen jeho útokem. Místo bohů však nastupuje jiný Říman, místo smrti jen odpracování škody a proto se také nejedná pochopitelně o trest definitivní, ale pouze dočasný.

Sakrální úkoly otce rodiny ho však nejen obdařily téměř neomezenou mocí, ale na druhé straně ho rovněž omezovaly. Prastaré náboženské normy, později označované jako *leges regiae*, regulovaly neomezený výkon jeho pravomocí tím, že se při jejich překročení mohl stát *sacer esto* – být zasvěcen bohům,⁸⁾ protože jeho jednání vyvolalo hněv bohů. Později od těchto náboženských trestů bylo upuštěno a nahradily je zásahy censorů – jejich důtka (*nota censoria*).

Ještě v jednom ohledu se projevovala „posvátnost“ římské rodiny. Jak totiž víme, byl každý dům sídlem rodinných bůžků (Penátů a Larů) a stál pod jejich ochranou. Ten také byl, jako svým způsobem sakrální místo, chráněn. Zde pak nalézáme počátek jedné ze skutkových podstat římského deliktu iniurie, který spočíval v neoprávněném vniknutí do cizího příbytku, dnes bychom řekli porušení domovní svobody, označovaného jako *vi domum introire*.

S jedním z nejmarkantnějších vlivů náboženských představ na postavení Římanů se setkáváme u římského manželství. *Matrimonium* nebylo právním institutem v pravém slova smyslu. Právní důsledky však nepochybně mělo. Především se děti narozené z řádného manželství stávaly agnáty svého otce a podléhaly jeho moci, a to se všemi důsledky včetně dědických nároků po jeho smrti. Vznik manželství jako takového nebyl

kupodivu spojen s prováděním jakýchkoli formální úkonů a ani neexistovala závazná forma jeho uzavření. K jeho vzniku postačovalo tzv. *affectio maritalis* – vůle vzít si ženu a mít ji jako matku svých legitimních dětí. O to slavnostnější podobu však mohlo mít podřizování se manželské moci (*manus*). Její vznik totiž neměl důsledky pouze majetkové, manželka se dostávala do postavení dcery svého manžela a tedy po něm mohla rovněž dědit,⁹⁾ ale znamenal zároveň i *capitis deminutio minima*. Docházelo tedy k takzvanému nejmenšímu úpadku práv – ke změně příslušnosti k agnátské rodině, která rovněž měla sakrální důsledky. Manželka přecházela z pod moci původních rodinných ochranných božstev pod božstva nová.

Kromě obrazné koupě (*coemptio*) a tzv. vydržení moci nad manželkou (*usus*) se používalo také starobylého náboženského úkonu (*confarreatio*). Mnohé jistě napoví, když si uvědomíme, že byl vyhrazen pro příslušníky patricijských rodin, kde otázka uchování rodových kultů (*sacra privata*) patřila mezi prvořadé.

*Confarreatio*¹⁰⁾ byla náboženským obřadem, v jehož průběhu byl obětován špaldový koláč (*panis farreus*). Odtud také pochází název tohoto úkonu, protože *far* znamená špalda, což byl druh pšenice. Oběť byla určena nejvyššímu bohu Iovovi, který byl pro tuto příležitost pojmenován Iuppiter Farreus. Přítomno muselo být dále nejen deset svědků, tedy více než u kteréhokoli jiného právního jednání, ale také jeden z nejvyšších římských kněží *flamen Dialis* a není dokonce vyloučeno, že se účastnil také *pontifex maximus*. Snoubenci při obřadu seděli na dvou stoličkách a byli přikryti kůží obětované ovce. Nedílnou součástí konfarreace bylo také pronášení slavnostních formulí snoubenci.

Náboženský charakter tohoto úkonu je tedy zcela nepochybný a dokonce lze říci, že má převahu nad jeho civilními důsledky. Vždyť založení manželské moci pomocí konfarreace bylo jako závazné vyžadováno pro vyšší flaminu a *reges sacrorum* a ti z takovéhoho manželství také museli pocházet.¹¹⁾

Tento způsob „utvrzování“ manželství se udržel až neuvěřitelně dlouho. Ještě u filozofa Boethia z přelomu 5. a 6. století n. l. nacházíme zmínku, byť nejistou, o přítomnosti nejvyššího pontifika a flamina *Dialis* u konfarreace.¹²⁾

VĚCNÁ PRÁVA

Vrozený smysl Římanů pro právní život je vedl také k přesnému rozlišování nábožensky významných míst a k jejich přesné regulaci. Jednalo se sice o věci v právním smyslu, avšak pochopitelně měly zvláštní právní režim. V pramenech se často uvádí, že to jsou *res extra nostrum patrimoniae* (věci mimo naši panství), nebo také *res extra commercium* (věci vyloučené z obchodu). V žádném případě k nim tedy nemohl nabýt vlastnické právo jednotlivý člověk, a dokonce ani soubor osob – osoba právnická, zejména tedy stát. Jindy, a nutno říci, že častěji, jsou tyto věci označovány jako tzv. věci božského práva – *res divini iuris*. Právě ono druhé uvedené souhrnné označení určuje také právní režim takovýchto věcí – „patří“ totiž bohům, stojí pod jejich ochranou. Protože se však právní ochrana uskutečňuje pomocí žalob, a ty bohové ani při nejlepší vůli sami podat nemohou, byly tyto věci chráněny lidmi. Ne vždy se však jednalo o žaloby, které měly charakter žalob trestních, které mohl podat kdokoli (*actiones populares*), ale používaly se i žaloby soukromoprávní, respektive takové, které měly smíšenou povahu. Jelikož však mají činy, které jakýmkoli způsobem útočí na věci se vztahem k náboženství v drtivé většině případů charakter trestných činů, bude o tomto aspektu pojednáno až v části věnované trestnímu právu. Na tomto místě je však vhodné vymezit, které věci (tzv. věci božského práva) měly takovou povahu.

S charakteristikou těchto věcí se můžeme seznámit ve více pramenech, avšak patrně nejpodrobnější vymezení nalezneme v Gaiových Institucích.¹³⁾ Definice v Digestech, která vychází ze stejného místa, je totiž silně upravená a zestručněná.¹⁴⁾

Gaius řadí pod *res divini iuris* tři základní kategorie věcí: *res sacrae*, *res religiosae*, *res sanctae* a zároveň podává také jejich stručnou charakteristiku. *Res sacrae* (věci posvátné) musely splňovat dvě základní náležitosti. Jednak měly mít vztah ke kultu tzv. nebeských bohů a rovněž musely být provedeny formální úkony, které je za takové určily. Bohové si totiž nevybírali, které věci budou sloužit jejich kultu, ale Římané vždy sami stanovili co jim bude patřit. Bylo třeba úkonu státního orgánu, který určil věc za posvátnou, nejčastěji se tak dělo zákonem lidového shromáždění, někdy i usnesením senátu. Teprve po dokončení stavby, jednalo-li se o ni, následoval vlastní náboženský úkon – zasvěcení věci (*consecratio*). Především se jednalo o chrámy, ale také kapličky i jednotlivé

oltáře. Stejný režim pak mělo také nejrůznější bohoslužebné náčiní. Všechny tyto věci byly chráněny v rámci veřejného práva a jejich narušení zakládalo *crimen sacrilegii*. Vedle toho se však kdokoli ještě mohl obrátit na praetora, aby zabránil hrozící škodě a požádat o vydání interdiktů *ne quid in loco sacro fiat*.

Nepochybně nejdůležitější z uvedených posvátných věcí byly chrámy (*templum*). Ne všechny stavby, v nichž byli bohové uctíváni, však podléhaly tomuto režimu. Kromě již uvedených náležitostí, bylo totiž také třeba zkoumat vůli bohů pomocí auspicií, zda je jim milé, aby v takovéto budově „přebývali“. Chrámy byly většinou čtyřhranné, orientované podle světových stran, spíše výjimečně se jednalo o stavby jejichž půdorys byl kulatý (typicky chrám Vesty), které se nazývaly *aedes*. U příležitosti zasvěcení chrámu bývalo zvykem vydat jeho zákon (*lex*) – dnes bychom řekli statut, který upravoval základní právní otázky týkající se nového stánku bohů. Obsahoval například stanovení formy kultu, nebo privilegia chrámu, včetně případného práva asyly, i jeho příjmy.

V poklasickém právu, ovlivněném v tomto ohledu silně křesťanstvím, došlo k závažným změnám v právním režimu *res sacrae*. Bylo totiž připuštěno soukromé vlastnictví k pozemkům na nichž stály kostely a dokonce, ve výjimečných případech, mohly být i takovéto movitosti prodány. Důvodem bývalo zaplacení dluhu církevní instituce nebo vykoupení zajatců z rukou nepřátel.

Přímo k bohům měla blízko i druhá „Gaiova“ kategorie věcí vyloučených z právního obchodu. *Res religiosae* (věci zasvěcené) se však vztahovaly k bohům podsvětním. Vedle míst zasažených bleskem to byly především věci, které se týkaly pohřbů. Jak říká Gaius:

*religiosae quae diis manibus relictas sunt.*¹⁵⁾

/zasvěcené ty, jež byly zůstavěny bohům podsvětním./

Byly to tedy pozemky a náhrobky, do nichž byly uloženy pozůstatky zemřelých. Vyžadovalo se přitom, aby pokud pohřeb neproběhl na místě patřícím pohřbívacímu, stalo se tak alespoň s jeho souhlasem. Právo pohřbívat (*ius sepulchri*) bylo převoditelné v rámci dědického řízení, ať již na potomky (*sepulchra familiaria*) nebo na jakéhokoli jiného dědice (*sepulchra hereditaria*). V žádném případě to však neznamená negaci obec-

ného vymezení takovýchto míst jako věci vyloučených z právního obchodu, protože v klasické době nikdy toto právo nemělo majetkovou povahu.

Ochrana *res religiosae*¹⁶⁾ byla zajišťována pomocí mimosoudních zásahů praetora – jeho interdikty – a žalobami. Bylo to jednak obecné *interdictum quod vi aut clam* a také speciální *interdictum de mortuo inferendo*. Vedle nich se používala rovněž *actio sepulchri violati*, kterou mohl podat kterýkoli občan, bylo to tzv. *actio popularis*.¹⁷⁾

Místa kde byl kdokoli pohřben (tedy i otrok) měla vůbec poněkud zvláštní režim, spojovalo se zde totiž více prvků. Kromě vlivu práva a náboženství, zde významnou úlohu hrál také rodinný sentiment,¹⁸⁾ týkala se totiž především soukromého kultu, byla to *religia familiaria*.¹⁹⁾ Proto také bylo možné vyhradit si při prodeji pozemku, na němž se takovéto místo nacházelo, cestu k náhrobku (*iter ad sepulchrum*), a to i pro potomky.

Res sanctae (věci svaté) by pak mezi věci, které měly vazbu na náboženství, alespoň z našeho pohledu, neměly patřit. Byly to hradby, věže a brány měst. Každé antické město však mělo svého božského patrona, který město ochraňoval. Vzhledem k tomu, že uvedené fortifikační stavby hrály při obraně města klíčovou úlohu, je celkem pochopitelné, že se jim dostalo takovéhoho výsadního postavení. Snad to souviselo i s nutností zabezpečit jejich ochranu co možná nejefektivněji a hrozba náboženských sankcí k tomu mohla jen napomoci. Pachatelé totiž byli trestáni smrtí.²⁰⁾ Jako příklad může posloužit osud Romulova bratra Rema, který se odvážil porušit právě vyoranou brázdou ohraničující místo, kde měl být vybudován Řím.

Tento výčet však v žádném případě není výčtem taxativním. Sám Gaius píše, že:

*Divini iuris sunt veluti res sacrae et religiosae.*²¹⁾

/Božského práva jsou například věci posvátné a zasvěcené./

Používá tedy příkladného výčtu a o několik řádek dále uvádí:

*Sanctae quoque res ... quodammodo divini iuris sunt.*²²⁾

/Také svaté věci ... jsou svým způsobem věcmi božského práva./

Ani uvedené místo však nepodává kompletní výčet všech věcí vyloučených ze soukromoprávních jednání pro svůj vztah k náboženství. Existovala totiž ještě místa označovaná jako *fanum*. Nejednalo se sice o žádné stavby, ale ohrazená místa zasvěcená veřejnému kultu, která mohla mít podobu pouhých prostranství nebo to byly posvátné háje.

Ještě jedna „věc“ měla zcela specifický právní režim, který rovněž nepochybně souvisel s náboženskými představami. Byly to hranice mezi pozemky (*limes*) a proto také mezní pruh mezi nimi v šíři pěti stop (*confinium*) měl zvláštní úpravu. Nejenže ho nebylo možné podle Zákoníku dvanácti desek vydržet,²³⁾ ale také spory o určení hranic měly specifický charakter. Používala se při nich *actio finium regundorum*, která ačkoli se týkala vymezení hranic mezi pozemky a tedy přesného vymezení vlastnického práva, měla povahu žaloby nikoli věcné, ale byla to *actio in personam* – žaloba osobní. Nerozhodovali ji pak soudci, ale rozhodčí (*arbitri*). Jejich úloha se sice může zdát zcela prozaická, vždyť to byli zeměměřiči (*agrimensores*), avšak protože hranice mezi pozemky stály pod ochranou boha Termina, mohlo mít rozhodnutí v této věci velmi závažné náboženské důsledky.²⁴⁾

Nebylo přitom rozhodující, zda hranice mezi pozemky byly stanoveny již v legendárních dobách, kdy každý obyvatel Říma dostal od Romula ona pověstná dvě iugera (asi 50 arů), nebo se tak stalo později u příležitosti zakládání nových měst přidělem půdy od státu (*adsignatio*). I v klasické době se prováděly zvláštní náboženské obřady k počtě Iova Terminala. Není dokonce vyloučeno, že hranice mezi pozemky byly považovány za svého druhu *res sanctae*.²⁵⁾ Vždyť měly ve své podstatě stejný charakter jako hradby měst, i ony totiž byly hranicemi, i když kvalitativně jinými.

PŘÍSAHY

Římské náboženství bylo do značné míry založeno na formálních projevech, které měly téměř výlučně verbální podobu. Právě spojení důrazu kladeného na formu s jeho ústním projevem je tak typické pro římské soukromé právo nejen archaické, ale i klasické doby. Projevová forma vždy rozhodovala a co bylo vyřčeno, již nebylo možné vzít

zpět. Proto také staré *ius civile* mimo jiné nepovažovalo nesoulad mezi vůlí a jejím projevem za příčinu neplatnosti právních jednání, ale vždy trvalo na dodržení vyřčených slov, byť by to bylo sebeabsurdnější.

To, co bezvýhradně spojovalo archaické právní úkony s náboženstvím bylo tedy především lpění na bezchybném a bezvadném provedení úkonu. Pokud se tak stalo byl platný – závazný – a nebylo již třeba zkoumat nic jiného. Ovšem pokud se tak stalo! Stačilo totiž sebemenší opomenutí a pro platnost právního úkonu to mělo přímo fatální následky – veškerá snaha a námaha byla marná – pohlíželo se na něj, jako by vůbec nebyl proveden. Ostatně se stejnou situací se setkáváme také při náboženských úkonech, vždyť stačilo pronesení slov v nesprávném pořadí nebo jen pouhé přerušování a účinek modlitby se zeslaboval, ne-li přímo rušil a pokud měly být dosaženy zamýšlené účinky v plném rozsahu muselo se začínat vše znovu.

Přísahy se nevyskytovaly pouze v právu soukromém, jimž budou věnovány následující řádky, ale podle očekávání je nalezneme také ve veřejném právu. Na tomto místě připomeňme ještě jednou způsob uzavírání mezinárodních smluv. Pomocí přísahy se také zavazovali vojáci k poslušnosti vojevůdci. Vždy jeden voják recitoval text přísahy za celou legii, která byla tímto aktem vázána jako celek. Původně tak museli činit pouze nováčci – nově zařazení vojáci.²⁶⁾ Později byla zavedena praxe, že přísaha musela být opakována každému novému vojevůdci a od dob Mariových, tedy od přelomu 2. a 1. století př. n. l., stačilo vykonat přísahu pouze jednu zavazující po celou dobu služby.

Nebude asi náhodou, že jeden z nejstarších smluvních typů – *sponsio*, který spolu s *nexem* a *fiducií* stál na počátku vývoje římských obligací – měl podobu přísahy uzavírané přímo před bohy. Římané ostatně měli „specializované“ bohy k těmto účelům, kteří se nazývali *Semo Sancus* a *Dius Fidius*. Pokud chtěli Římané dodat svému projevu zvlášť slavnostní formu, nebo pokud byl uzavírán za závažných okolností, obraceli se k nejvyššímu římskému bohovi *Iovovi* a dovolávali se jeho pozornosti.

Ze staré přísahy se vyvinul poměrně záhy verbální kontrakt zvaný *stipulatio*. Založena byla, stejně jako ostatní závazky tohoto typu, na přesně znějící otázce a na ni navazující odpovědi, přičemž bylo nutno použít slov „slibuješ“ – „slibuji“ (*spondeo* – *spondeo*).²⁷⁾ Jen takto uzavřená stipulace byla podle římského práva platná. Na spojitost s náboženskými

formulemi pak ukazuje i to, že cizincům – *peregrinům* – se stipulace stávala přístupnou teprve od *Catonovy* doby.²⁸⁾

Stipulace byla velmi rozšířena a oblíbena zejména pro svou nenáročnost na dodržení formy. Bylo by jistě zbytečné podávat úplný výčet speciálních stipulací, takovéto přehledy jsou ostatně obsaženy ve všech příručkách a encyklopediích.²⁹⁾ Snad alespoň jeden příklad za všechny, který je navíc do jisté míry typický. *Promissio iurata operarum* byl slib dávaný propuštěným otrokem svému pánovi, že pro něho bude vykonávat určité práce. Na základě přísahy zde vznikl závazek ze stipulace, a jako takový mohl být tedy *libertus* v případě nedoručení svého slibu stíhán pomocí obecné *actio ex stipulatu*. Vedle toho se však zde objevuje také procesní prostředek zcela profánního charakteru. *Actio operarum* (snad bychom mohli říci „pracovní“ žaloba) byla vytvořena právě z výše uvedené žaloby.

Připomeňme také, že se stipulace vyskytovala v různých obdobích nejen v rámci práva závazkového, ale užívala se také v právu dědickém³⁰⁾ i procesním.³¹⁾

Velmi zajímavé je, že právě stipulace, tak typická pro archaické římské soukromé právo, stála na počátku, snad bychom dokonce mohli říci, obecné závaznosti ujednání. Tehdy se však již pochopitelně nejednalo o stipulaci starou, tak blízkou starobylé *sponsi*, ale téměř o nový smluvní typ. Postupně uvolňování přísné formálnosti stipulace bylo ukončeno v roce 472 n. l., kdy císař *Leo I.* stanovil, že pro její platnost se vyžaduje pouhá ústní dohoda uzavřená jakýmkoli slovy (*quibuscumque verbis*).³²⁾

Slib, jak již bylo výše řečeno, a to jakéhokoli druhu, měl povahu přísahy, bylo to svou povahou *sacramentum* v plném významu tohoto slova – tedy přísaha učiněná před bohy, k nimž se odvolávají, je beroucí za svědky. *Sacramentum* je vlastně vyhledáváním pomoci bohů, ti jsou žádáni, aby se zajímali o laické záležitosti, jsou do nich vtahováni. Ne pro všechny sliby-přísahy se však užívalo označení *stipulatio*. V římském právu nacházíme také termíny jiné, jako například *cautio*, *iuramentum*, *iusiurandum* či *promissio*. *Iuramentum* a *iusiurandum* měly význam především v průběhu procesního řízení. Užívaly se k nejrůznějším účelům jako například k odpřísáhnutí žalovaným, že pohledávka, která je předmětem sporu neexistuje (*iusiurandum delatum*) nebo to byla přísaha o tom, že žaloba nebyla podána svévolně (*iusiurandum calumniae*).

Nutno však podotknout, že tyto termíny označující přísahy byly užívány často nejednotně. Tak pro přísežné potvrzení závazku nezletilcem

(osoby mladší 25 let) uzavřeného bez součinnosti opatrovníka, se používalo jak označení *iusiurandum minoris (promissorium)* tak i *cautio promissoria*. Samotný termín *cautio* může mít v právu mnoho významů, tedy nejen „opatrnost“, ale používal se také pro označení stvrzenky či listiny pořízené o provedené stipulaci a samozřejmě i jako synonymum pro slib. Nebylo by účelné vypočítávat všechny případy nejrůznějších kaucí,³³⁾ na místě uveďme však alespoň některé. *Cautio damni infecti* mohl požadovat ten, komu hrozila škoda v důsledku vadné stavby stojící na sousedním pozemku a *cautio (promissio) indemnitas* bylo zárukou, že smluvní strana neutrpí škodu z budoucího právního jednání nebo události. Přestože termín kauce zdomácněl také v současném právu a běžně se užívá, málokdo si uvědomí, že jeho původ je skutečně prastarý. Kauce totiž vychází ze stipulace a tím také z její předchůdkyně *sponse*. Proto také lze v *cautiones*, nakonec i v kaucích dnešních, spatřovat pozůstatky slavnostních, před pohanskými bohy učiněných slibů. Není přitom rozhodující zda se jednalo o sliby dobrovolné či vynucené.³⁴⁾

Vliv „starého“ římského náboženství a jeho pravidel na právo se projevoval velmi silně také v dobách, kdy již bylo překonáno a pouze přežívalo. Jako příklad mohou posloužit neformální úmluvy – *pacta*. Jak je známo, římské právo nikdy nedospělo k obecné závaznosti smluv, pravidlo *pacta sunt servanda* (dohody mají být dodržovány) mu bylo cizí. Důsledně totiž vycházelo z typové vázanosti, z toho, že je (velmi zjednodušeně řečeno) možno uzavřít pouze takovou smlouvu, která je dopředu právním řádem předvídána. Jen v takovémto případě pak lze pochopitelně očekávat, že příslušný případ bude chráněn pomocí možnosti domáhat se svého práva soudní cestou. To co stálo mimo předem připravené smluvní typy bylo nejisté. Ne vždy totiž praetor shledal, že té straně netypizovaného právního jednání, která se cítila být poškozena, by měl poskytnout speciální žalobu (především *actio in factum concepta*) a její pomocí chránit spravedlnost v té nejobecnější podobě.

Bohové totiž nechránili jakoukoli úmluvu, tedy každé *pactum*, ale jen ty, které byly uzavřeny za dodržení předepsané formy – stanoveným způsobem. Původně jen sliby pronesené obdobným způsobem jako při modlitbách pro ně byly „zajímavé“, jen ty chránili, a proto také jen ty byly žalovatelné. *Pacta* postrádají formu a tedy od počátku stojí „mimo hru“ a záleží jen na dobré vůli a smyslu pro spravedlnost praetora, zda ochranu poskytne nebo ne.

CIVILNÍ PROCES

Již mnohokrát bylo řečeno, že římské náboženství postupovalo celým římským právem. I proto se s ním setkáváme také při aplikaci práva, v rámci soukromého procesu. Tuto skutečnost pak nelze vysvětlovat jako svého druhu metastázi náboženských pravidel z práva hmotného. Římský proces byl totiž integrální součástí římského právního řádu a mezi právem hmotným a procesním nevedla ostrá hranice. Římané sami ostatně nerozlišovali mezi subjektivním právem, například na poskytnutí nějakého plnění, a oprávněním domáhat se ochrany tohoto práva soudní cestou. V jejich pojetí tedy vlastně ani nešlo o zvláštní oblasti práva.

Než bude podrobněji pojednáno o nejstarším římském soukromém procesu, tzv. procesu legisakčním, který je z hlediska zkoumané problematiky zvlášť typický, věnujme se alespoň dvěma zajímavým případům. Na prvním místě připomeňme prastarý způsob osobní exekuce, jak ho zachytilo pravidlo obsažené v Zákoníku dvanácti desek:

*TERTIUS NUNDINIS PARTIS SECANTO.*³⁵⁾

/Při třetím trhovém dnu ať rozsekají na kusy./

Pokud odsouzený nebyl schopen dostát povinnosti, která mu byla stanovena rozsudkem, byl odveden do domácího vězení věřitele. V průběhu šedesáti dnů musel být třikrát předveden v době konání trhu před praetora na forum a mělo být oznámeno jak vysokou částku má uhradit. Poté mohl být dlužník prodán do otroctví do ciziny nebo dokonce i usmrcen.³⁶⁾ Dlužil-li více osobám, uplatňovalo se výše citované pravidlo. Tento, jistě velmi primitivní, způsob uspokojení věřitelů měl patrně spíše povahu preventivní, hrozil těm, kteří nechtěli své závazky plnit. Nakolik byla tato hrozba skutečně účinná se však můžeme pouze dohadovat. Nicméně velmi zřetelně připomíná zasvěcení dlužníka podsvětním bohům (*di inferi*) či démonům (*daemones*) skrze rozsekání jeho těla. Je to tedy ve své podstatě skutečné *devotio*, tak jak ho známe z římských dějin, kdy se v kritických situacích obětovali vojevůdci a vrhali se do nejhustšího šiku nepřátel, aby jejich obětí (rozsekání nepřitelem) přineslo vítězství římským zbraním. Snad bychom ho dokonce mohli označit i za, svým způsobem,

určitou formu trestu. Trestu, který vykazuje jisté podobné rysy s tím, který je vyjádřen obratem *sacer esto*.³⁷⁾ Také dlužník byl totiž zasvěcen, nikoli sice proto, že by se provinil přímo proti bohům, či náboženským pravidlům, ale protože nedostal svému slibu, který byl vysloven před nimi. Není to až tak nepravděpodobné, když si uvědomíme, jak úzké spojení existovalo v nejstarších dobách mezi obligačním právem a právem trestním. A jaké, často velmi kruté, tresty postihovaly osoby, které se provinily byť jen proti majetku spoluobčanů.

Dalším z případů, který rovněž ilustruje náboženské vlivy v procesním právu, je charakter tzv. zákonných procesů (*iudicia legitima*). Za tento typ soudního řízení, který musel být ukončen do 18 měsíců od jeho zahájení, byly považovány procesy mezi římskými občany vedené před samosoudcem (*unus iudex*), které povolil městský praetor. Poslední podmínkou pak bylo, aby byly založeny ve vzdálenosti nejvíce jedné míle od hranic města. Hranicí Říma bylo přitom tzv. *pomoerium* – posvátná čára vymezující okrsek stojící pod bezprostřední ochranou římských bohů.

Výklady o vlivech a stopách římského náboženství v soukromém právu zakončíme poukázáním na nejstarší typ římského civilního procesu. Nejvýraznější náboženské prvky nalezneme v procesu legisakčním, který je tak nazýván podle způsobu zahajování sporu:

*Actiones, quas in usu veteres habuerunt, legis actiones appellabantur vel ideo, quod legibus proditae erant ..., vel ideo, quia ipsarum legum verbis accomodatae erant ed ideo immutabiles proinde atque leges observabantur.*³⁸⁾

/Žaloby užívané předky se nazývaly legisakce buď proto, že byly odvozeny ze zákonů ..., anebo proto, že se přimykaly k zákonům samým a byly proto zachovávány beze změn jako zákony./

Jednalo se o typ procesu, který byl plně založen na zákoně, respektive byl zahajován citací zákona (*lege agere*) – Zákoníku dvanácti desek. V tom ještě přímá spojitost s náboženstvím nebyla, ta spočívá v něčem jiném. Nacházíme zde však výrazný prvek tradice, který je tak typický i pro náboženskou oblast. Daleko přímější působení náboženských pravidel je však možné nalézt při bližším pohledu na zde používanou žalobu

actio sacramenti. Gaius ve svých Institucích sice o ní obsírně pojednává,³⁹⁾ avšak o povaze procesní přísahy, jejím původu, žádné bližší vysvětlení nepodává. Jedním z pravděpodobných vysvětlení je, že se jedná o reziduum božích soudů – ordálů.⁴⁰⁾ Nebo také o původní přísahu bohům, kterou se sporové strany snažily doložit a učinit hodnověrnějším své tvrzení.

Starý římský proces se rozpadal do dvou fází. V první (*in iure*) byl za pomoci příslušného úředníka spor konstituován – byla povolena či odmítnuta žaloba a vytvořeny předpoklady pro budoucí vedení soudního řízení. Druhá, zvaná *apud iudicem*, pak byla „normálním“ soudem s podáváním svědeckých výpovědí a byla zakončena vynesemím rozsudku. Právě v první části řízení především existovaly námi hledané spojitosti mezi právem a náboženstvím. Nejen zde však můžeme nalézt stopy sakrality. Stejně jako celé archaické římské právo byly totiž i *legisactiones*⁴¹⁾ přísně formální a sebemenší nedodržení předepsané formy, v tomto případě doslovná a přesná citace slov zákona, měla za následek propadnutí sporu.⁴²⁾ Také zde tedy nalézáme bezprostřední spojitost s nutností dodržení pořádku slov jako u modliteb. Žaloba totiž navíc musela být přednesena nejen bezchybně, ale také jasným hlasem (*voce clara*). Zřetelné pronesení slov se ostatně tradičně vyžadovalo nejen při zahájení soudního řízení, ale také u celé řady dalších úkonů. Stejným způsobem se zasvěcovali (*devotio*) vojevůdci z rodu Muciů v bojích s Galy a Samnity⁴³⁾ a obdobně také zahajoval císař Nero stavbu korintského průplavu.⁴⁴⁾ Nebude se proto patrně mýlit J. Paoli, který říká, že tato praxe má svůj původ v *ius sacrum*.⁴⁵⁾ Právě forma přísahy pak připomíná ještě jiný případ, který měl mnoho společného s náboženstvím – činnost fetiálů.

Z uvedených skutečností vyplývala také povaha předmětu sporu. Jestliže totiž bylo soudní řízení zahajováno v zásadě shodným způsobem, jakým se Římané obraceli k bohům, získával zvláštní charakter také majetek o který byl spor veden – byl jakoby zasvěcen.⁴⁶⁾

Legisakcí – žalob, zahajujících toto soudní řízení nebylo nijak mnoho – existovalo jich pouze pět.⁴⁷⁾ Nepochybně nejstarší z nich byla *legis actio sacramenti*.⁴⁸⁾ O její původnosti svědčí i to, že to byla žaloba univerzální, použitelná v jakémkoli soukromém sporu, mohla tedy mít podobu jak žaloby věcné (*actio in rem*) tak i osobní (*actio in personam*). Její princip byl založen na tom, že po pronesení slov zákona, kterými žalobce rituálně prohlásil, že věc je jeho, byla u věcné žaloby na spornou věc

vložena jako symbol moci, hůlka (*vindica, fectuca*) a totéž učinil i odpůrce. Dotykem hůlky byla přenášena moc na celou věc, a to i tehdy, když byla zastoupena pouze její částí. Ten kdo vindikoval tedy prováděl magický úkon. Výrok *meum esse aio* neodpovídá přitom normativní fikci, ale tomu co bylo vyvoláno magickým úkonem. Jinak řečeno, primitivní vindikace měla konstitutivní účinky, přímo vytvářela moc (*potestas*) nad spornou věcí. Například při sporu o otroka vypadala žalobní formule následovně:

*HUNC EGO HOMINEM EX IURE QUIRITIUM MEUS
ESSO AIO SECUNDUM SUAM CAUSAM. SICUT DIXI,
ECCE TIBI, VINDICTAM IMPOSUI.*⁴⁹⁾

/Prohlašuji, že mě tento otrok náleží podle kviritského práva a základě řádného důvodu. Pohled, tak jak jsem řekl, vložil jsem také hůlku./

Po dalších otázkách pak žalobce vyzval žalovaného k procesní sázce:

*QUANDO TU INIURIA VINDICAVISTI D AERIS
SACRAMENTO TE PROVOCO.*⁵⁰⁾

/Protože jsi vindikoval protiprávně, vyzývám tě k sázce 500 assů./

Pokud však byla předmětem sporu věc menší hodnoty, než 1000 assů nebo se jednalo o spor o svobodu člověka, zněla výzva pouze na 50 assů. Předmětem sporu ve druhém stadiu řízení (*apud iudicem*) pak nebylo například to, či je sporná věc, ale kdo přísahal křivě. Původně se tyto částky ukládaly přímo u magistráta, později bylo pouze slibováno jejich odevzdání. Částka té strany, která ve sporu neuspěla, propadala zprvu bohům – byla odevzdána do chrámové pokladny, později připadla státu.

Nejenže se musely dodržet přísné formality, tak typické pro římské archaické náboženství, ale dokonce zde nalézáme paralelu mezi touto žalobou a auspiciemi. A s jistou nepřesností bychom snad tento typ soudního řízení mohli označit i za svého druhu ordál – boží soud. Ve všech případech se totiž zjišťovala vůle bohů. Byl to však jen vnější prostředek

pro nalezení práva (pravdy), zároveň se také jednalo o prevenci, aby se Římané nepouštěli zbytečně do sporů. Nejenže jim hrozila ztráta vsazené částky, ale zároveň i „nepřízeň“ bohů, pokud přísahali křivě a ono propadnutí slíbené sumy, bylo vlastně jen důsledkem toho, že před tváří božstev nemluvili pravdu. O ordál v pravém slova smyslu se však v žádném případě nejednalo, protože o pravdivosti přísahy nerozhodovaly žádné nadpřirozené prostředky, ale zcela racionální soudní řízení druhého stadia soudního řízení.

Celé legisakční řízení mělo ve své podstatě sakrální povahu, alespoň pokud se týkalo vnější stránky věci. Bylo plné formalismu a symbolických úkonů, které byly postupem doby zmírňovány a nahrazovány pružnějším a méně formálním řízením formulovým, až nakonec vydáním *leges Juliae iudiciorum privatorum et publicorum* roku 17 př. n. l. zmizelo docela.

Za zmínku pochopitelně stojí také ostatní legisakce. Snad nejslabší sakrální charakter měla *legis actio per iudicis arbitrive postulationem*⁵¹⁾ – žádost o dosazení soudce. Nepoužívalo se zde totiž *sacramentum*, jako u předchozí legisakce, ale „pouhá“ stipulace, která ovšem sama měla, jak již bylo výše uvedeno, náboženské kořeny.

Legis actio per condictionem, dávala žalovanému dodatečnou lhůtu pro splnění své povinnosti. Tato lhůta sama o sobě však měla hluboce kultovní význam a svůj původ měla již v právu fetišů,⁵²⁾ i zde totiž bylo poskytováno 30 dnů na dobrovolné splnění povinnosti.

Exekuční *legis actio per manus iniunctionem* pak mohla končit až obřadním usmrcením dlužníka označovaným v pramenech jako *partes secanto*, o němž již bylo pojednáno výše.

Poslední legisakcí byla *legis actio per pignoris capionem*. Nebyla to vlastně žaloba v pravém slova smyslu, protože se jí nezahajovalo soudní řízení, ale sloužila k svémocnému zabrání věci. K jejímu uplatnění stačilo pronesení slavnostních slov. Teprve v případě odporu následovalo normální *iudicium*. Tento způsob se užíval především v případech vymáhání pohledávek, které měly vztah k právu veřejnému, či sakrálnímu, například tehdy, jestliže nebyla zaplacená tržobná cena za obětní dobytče.⁵³⁾

Význam legisakcí postupně upadal, až byl tento způsob zahajování soudního řízení zrušen již zmíněným Augustovým zákonem. Nicméně i poté jistá rezidua těchto žalob nalezneme. Gaius⁵⁴⁾ uvádí, že za císařství bylo povoleno užít legisakce ve dvou případech. Bylo jimi zahajováno

řízení před centumvirálním soudem, který byl příslušný v případech majetkových sporů jejichž hodnota přesahovala 100 000 sesterciů – užívána byla *legis actio per sacramentum*. Druhým případem pak byla *legisactio damni infecti*, nebo jak se nazývá jinak *cautio damni infecti*, aplikována v případě hrozící škody. I zde totiž bylo třeba užít předepsaných slov, jinak byl tento úkon neplatný.

POZNÁMKY KE KAPITOLE VII.:

- 1) Výklad této otázky podává například Cicero ve svém spise *De legibus II 19–21* a také Aulus Gellius (*Noctae Atticae V 19*) či Celsus (*Dig. 5, 16, 98*). K tomu také například E. F. Bruch, Cicero vs. the Scaevolae: Re: Law of Inheritance and Decay of Roman religion. (Seminar, 3, 1945, ss. 1nn).
- 2) F. De Visscher, Locus religiosus. (in Atti del congresso internazionale di diritto romano e di storia del diritto, Verona 1948, 3, Milano, 1951, s. 3).
- 3) Např. L. Capogrossi Colognesi, La struttura della proprietà e la formazione dei „iura praediorum“ nell'età repubblicana. I. (Milano, 1969, ss. 163, 164, 183 a další).
- 4) Viz výklad v kapitole věnované kněžím.
- 5) K tomu například M. Kaser, La famiglia romana arcaica. (in Conferenze romanistiche, Milano, 1960)
- 6) F. De Visscher, „Mancipium“ et „res mancipi“. (SDHI, 2, 1936, s. 227).
- 7) *Cic. De leg. II 20*.
- 8) K tomuto institutu podrobně v části věnované trestnímu právu.
- 9) Po vydání *lex Voconia* roku 169 př. n. l. bylo toto právo po občanech I. majetkové třídy vyloučeno.
- 10) Např. *Ep. Ulp. IX* titul *de his qui manu sunt; Serv. Ad Aen. IV 1 a 3; Plin. NH XVIII 3*. K tomuto problému např. také P. Noialles, Junon, déesse matrimoniale des Romains. (in Festschrift P. Koschaker, Weimar, 1939, ss. 386–400).
- 11) Např. *Tac. Ann. IV 16; Gaius I 112 a 136*.
- 12) Viz E. Volterra, Istituzioni s. 82.
- 13) *Gaius II 2–9*.
- 14) *Gaius Dig. 1, 8, 1, pr.*
- 15) *II 4*. Srovnej také *Cic. De leg. II 55nn.; Macer. Dig. 11, 7, 37, 1; Ulp. Dig. 50, 16, 60*.
- 16) L. Heyrovský (Dějiny a systém soukromého práva římského, 6. vyd., Bratislava, 1927, s. 206, pozn. 2) je v jistém ohledu považuje za *res sanctae*,

protože i ony byly, stejně jako uvedená kategorie, chráněny právními normami. Protože však byly takto chráněny také *res sacrae*, měly by pak povahu *res sanctae* všechny *res divini iuris*.

- 17) Podrobněji o tom v kapitole „Crimen sepulchri violati“.
- 18) F. De Visscher, Locus religiosus, s. 181.
- 19) Např. *CIL XIV 3797; CIL VI 10412*.
- 20) *Pomp. Dig. 1, 8, 11*.
- 21) *II 3*.
- 22) *II 8*.
- 23) *VII 4*.
- 24) Podrobněji v části věnované trestnímu právu v kapitole „Crimen termini moti“.
- 25) Tak se alespoň domnívá U. Brasiello, Corso di diritto romano. L'estensione e le limitazioni della proprietà. (Milano, 1941, s. 258).
- 26) Např. *Cic. De off. I 11; Liv. XXII 38*.
- 27) *Gaius III 92 a 93*.
- 28) G. Grosso, Schemi giuridici, s. 373.
- 29) Např. M. Bartošek, Encyklopedie, ss. 301–302.
- 30) O úloze stipulace při odkazech viz např. A. Masi, Studi sulla condizione nel diritto romano. I. Capitola 1. Stipulatio e legato condizionale. (Milano, 1966, ss. 11–108).
- 31) Např. G. Sacconi, La „pluris petitio“ nel processo formulare. Capitola 5. I rapporti tra la „pluris petitio“ e il regime della „stipulatio“. (Milano, 1977, ss. 205–244).
- 32) *C. I. 8, 37, 10*.
- 33) Např. M. Bartošek, Encyklopedie, ss. 97–98.
- 34) Viz V. Scialoja, Procedura civile romana. Esercizio e difesa dei diritti. (Milano–Roma, 1936, s. 58).
- 35) *III 6*.
- 36) *Gell. NA XX 1*.
- 37) K tomu např. A. V. Georgesco, Partes secantes. (RIDA, 1, 1949, ss. 367–384). K významu obratu *sacer esto* podrobněji v části druhé o trestním právu.
- 38) *Gaius IV 11*.
- 39) *IV 13–17*.
- 40) Např. G. Grosso, Schemi giuridici, s. 99.
- 41) K tomu např. A. Magdelain, Les actions civiles. (Paris, 1954), zejména kapitola 1. Les actions légitimes (ss. 5–21) a 2. La procédure des actions légitimes dans l'ancien droit (ss. 22–41).
- 42) *Gaius IV 30* a srovnej také *Cic. De har. resp. 23* a *Plin. NH XXVIII 11*.
- 43) *Liv. X 36*.

- 44) *Suet Nero 37.*
45) „Verba praerire“ dans la Legis Actio. (RIDA, 4, 1950, s. 289).
46) *Varro, De lingua Latina V 180: ae pecunia quae in iudicium venit in litibus, sacramentum a sacro appellantur.*
47) *Gaius IV 12.*
48) K tomu také *Gell. NA XX 1, 7, 10* a *Festus, Sacramento.*
49) *Gaius IV 16.*
50) *Gaius IV 16.*
51) *Gaius IV 16.* Výklad o této legisakci byl do vydání Gaiových Institucí zařazen za 16. odstavec čtvrté knihy až později, po nálezů příslušného textu v Egyptě.
52) Viz R. Düll, Triginta dies. (in Festschrift P. Koschaker, Weimar, 1939, ss. 27–41). V této práci jsou uvedeny četné doklady užívání zmíněné lhůty, včetně případů známých ještě z poklasického práva.
53) *Gaius IV 28.*
54) *IV 31.*

ČÁST II.

KAPITOLA VIII.

TRESTY

Život římské společnosti byl odpradáva prostoupen nejrůznějšími náboženskými omezeními jak v podobě příkazů, tak i zákazů. Některé z nich měly svůj původ ještě hluboce v předstátní společnosti – byly to nejrůznější tabuizační předpisy spojené s magickými praktikami. Vedle nich existovaly také předpisy, řekněme ryze náboženské povahy – jinak řečeno předpisy mladší, vznikající vedle první skupiny, z ní často vyrůstající, ji doplňující a postupně také překrývající.

Přestoupení magických zákazů (tabu) způsobovalo potřebu eliminace zlých sil, které byly takovýmto způsobem vyvolány či uvolněny. Pokud však byla překročena norma náboženská, vznikal vztah (byť jen těžko můžeme říci, že se jednalo o vztah právní) lidí k bohům. Byl to vztah nového typu, nikoli již obecný, ale jednalo o konkrétní pouto, abychom použili terminologii římského závazkového práva, založené právě oním „protináboženským“ aktem. V závažných případech zde nastupovala odpovědnost pachatele (*sacer*) vůči bohům. Většinou se však tento vztah neomezoval pouze na pachatele samotného, ale jeho provinění dopadalo na celou společnost.

Již bylo uvedeno, že náboženství je mladší než magické představy, i z tohoto důvodu nalezneme v náboženských pravidlech a postupech celou řadu magických prvků, jako jsou například omezení flamina Dialis či zákaz pití vína pro ženy zachycený v *leges regiae*. Některé náboženské instituty pak mají přímo magický původ. Římské náboženství bylo na takovéto magické rituály velmi bohaté a protože existovala úzká vazba mezi římským náboženstvím a právním řádem, promítly se také do této sféry.¹⁾

Předchozí úvahy nás přivádějí k otázce tzv. náboženského legalismu – zda a do jaké míry obsahuje náboženství právní normy. Odpověď na tuto otázku je celkem jednoznačná. Náboženství obsahuje celou řadu pří-

kazů i zákazů. Všechny sice nemají povahu norem přímo sankcionovaných státní mocí (i když ani ty nechybí), avšak obsahují normy etické. Ty ovlivňují proces aplikace práva, jeho tvorby i chování subjektů právních vztahů. Celou řadu příkladů nalezneme v římské odborné neprávnické literatuře (Varro, Gellius, Macrobius, Cato), ale také u Vergilia, či Tibulla. Další, a pro následující úvahy významnou spojitost představuje způsob odčinění nepřipustného činu. V případě činu v rozporu s magickými nařízeními se jedná o obnovení „normálního“ stavu – nastolení původního řádu sil (*numina*). Při porušení náboženské normy pak je cílem odvrácení hněvu bohů (*ira deorum*). V obou případech přitom k tomu slouží očišťovací úkony, které pochopitelně jsou nejen odlišné, ale také různé síly. Čím závažnější provinění, tím musí být také lustrační úkon účinnější. Římané sice považovali větévku pinie za obecný očišťovací prostředek,²⁾ ale těžko si představit, že by stačil například v případě vraždy či vyloupení chrámu. Právě různé stupně očištění našly následně uplatnění při odstínění „světských“ trestů.

Rituální „nečistota“ – porušení běžného a zároveň žádoucího stavu, harmonie nadpřirozených sil, vyžaduje její „neutralizaci“ v podobě určitého úkonu. Ten může mít povahu úkonu magického nebo také trestu pro pachatele. Ještě než se budeme věnovat způsobům odčinění těchto případů, podívejme se na příčiny, které k nim ve starověkém Římě mohly vést. Ne všechny však způsobovaly tak závažné důsledky, které měly za následek skutečný trest. Některé z nich totiž přinášel běžný život a většinou měly „ryze“ magický charakter. Například bylo nutné očistit rodinu, jejíž člen zemřel, protože kontakt s mrtvým nebyl „čistý“.³⁾ Stejně se postupovalo i v případě porodu.⁴⁾ Jiné situace sice byly mimořádné, ale jejich důsledky nebyly ještě nikterak závažné, jako například potřeba odčinit chyby a omyly, které se vyskytly při provádění náboženských úkonů.⁵⁾ Většinou zde stačil jednoduchý magický úkon nebo zopakování příslušného úkonu či modlitby – tentokrát ovšem bezvadně.

Závažnějšími případy jsou ty, kdy se již jedná o „skutečné“ provinění. K jeho odčinění však není třeba trestu ve smyslu přímého potrestání pachatele, ale stačí vykonání oběti. Z mnoha možností uvedme alespoň několik typických příkladů. Jedná se například o vdovu, která nedodržela *tempus lugendi* – smuteční rok a vdala se, musela pak obětovat březí krávu⁶⁾ nebo muže, který bezdůvodně zapudil svou ženu, ten musel odezdat polovinu svého jmění bohům.⁷⁾

O přestoupení rituálních nařízení se jednalo i jindy. Jejich důsledky byly pro pachatele jednak daleko závažnější a Římané zde již také nevy-
stačili s prostředky ryze magicko-náboženskými, ale jako nezbytný se
jevil zásah veřejné moci, jehož důsledkem byl trest. Typickými případy
tohoto druhu jsou znesvěcení míst a předmětů majících vztah k nábožen-
ství (chrámy, háje, oltáře). Pouhé rituální očištění však nestačilo ani při
některých sexuálních proviněních, pokud jimi byl narušen soulad mezi
bohy a lidmi – například ztráta panenství vestálky.⁸⁾

Důsledky porušení „čistoty“ měly odlišnou závažnost. Od pouhých
morálních odsouzení spoluobčany, přes vznik povinnosti odčinění pomo-
cí oběti, k zákazům majících vliv na soukromí či veřejnoprávní postave-
ní „pachatele“ (různé pokuty, zbavení úřadu kněze), až po skutečný trest
ukládáný státní mocí a jí také často vykonávaný. Velmi závažné formy
přestoupení společenských nebo náboženských norem, byť nenastupovala
trestní odpovědnost, představovalo například přežití devotia – zasvěcení
se podsvětním bohům v boji, aby bylo přivoláno vítězství pro římské zbra-
ně.⁹⁾ Stejný charakter mělo překročení některých úředních omezení založe-
ných na náboženských důvodech, jako byl výkon jurisdikce v *dies nefasti*.¹⁰⁾

Charakter rituálních „přestupků“ měly také některé zcela profánní
trestní činy, jakkoli mají dopad ryze světský. Původ jejich trestnosti totiž
spočívá buď v porušení tabu, nebo ve vyvolání hněvu bohů (*ira deorum*).
Zvláště typickými jsou následující dva trestné činy: velezrada (*perduellio*)
a vražda. V prvním případě se pachatel dopustil nejen zrady na svých
spoluobčanech, ale na celé římské *civitas*. Zároveň tedy také zradil
a urazil bohy – ochránce města i ochranné síly svého rodu a rodiny. Ve-
lezrada tedy představuje útok na náboženství a magická stránka zde ab-
sentuje. Případem zcela opačným je vražda, pachatel se totiž stává nečis-
tým, protože přišel do kontaktu s lidskou krví, kterou sám prolil. Ono
prolitií krve nemůžeme brát přitom pochopitelně doslova, ale pouze v pře-
neseném slova smyslu, i když ve starých dobách asi travičství patrně
nebylo nejběžnější. Jak je tedy patrné, každé přestoupení rituálních či
náboženských předpisů mohlo mít dva aspekty: purifikační úkon a trest,
příčímž oba se mohly překrývat. V méně závažných případech postačilo
přitom kultovní očištění, jindy se oba aspekty spojovaly a do popředí
vystupoval spíše trest.

Spáchání jakéhokoli činu proti normě, v tom nejobecnějším významu,
způsobuje „nečistotu“ pachatele, která ho *ipso iure* vylučuje z možnosti

komunikovat s bohy.¹¹⁾ Toto negativní jednání bylo nutné odčinit, muselo
dojít k usmíření (*placatio*), k čemuž nejčastěji sloužila oběť. K očištění
však mohla sloužit také voda,¹²⁾ oheň,¹³⁾ vykuřování,¹⁴⁾ uspořádání nábo-
ženského obřadu¹⁵⁾ a nebo oběť v pravém slova smyslu – *piaculum*.¹⁶⁾
Tyto případy se označují jako *scelus expiabile* – provinění odčinitelné
nejčastěji pomocí oběti (zvíře, pokuta odvedená chrámu) dostatečně usmi-
řující uražené božstvo. Obětí nejvyšší pak byla smrt pachatele. Teprve po
provedení potřebných úkonů následovalo očištění (*expiatio*). Římané se
však nespokojovali pouze s následným očištěním jednotlivce, rodiny či
společnosti, které vracelo společnost po příslušném úkonu do stavu „bo-
žího míru“. Existovala zde dokonce i preventivní péče o *pax deorum*,
která byly vykonávány periodicky, nejčastěji každoročně, ale i v delších
časových úsecích. Tyto úkony byly označovány jako *lustratio* a největší
význam z nich měly lustrace celé římské společnosti, které se prováděly,
či spíše měly konat, každých 5 let po dokončení soupisu občanů a jejich
majetkových poměrů (*census*).¹⁷⁾ Odehrávala se v květnu v roce následu-
jícím po nástupu censorů do úřadu. Původně však tento úkon sloužil
k očišťování římského vojska a jeho zbraní. Tento prvek si *lustratio* za-
chovalo i později – konalo se vždy na Martově poli a *Suovernalina*, jak se
příslušný náboženský úkon nazýval, byla obětí Martovi.

Lustrováno nebylo jen římské občanstvo, ale stejné označení se pou-
žívalo také pro magicko-náboženské očišťování polí (*lustratio agri*)¹⁸⁾
nebo vesnic (*lustratio pagi*).¹⁹⁾ Každoročně se konaly také speciální ná-
boženské obřady jako například rituální očišťování polí zvané *Aambar-
valia* (29. 5.) nebo purifikace stád a pastýřů *Lupercalia* (15. 2.), které
měly obdobný charakter.

Způsoby obětí se samozřejmě lišily podle boha, který měl být usmí-
řen. Nejčastěji to však byly oběti zvířat (kozy, praseta, ovce, dobytčat
atp.). Agrárním božstvům pak byly často určeny zemědělské plodiny,
především jim byla nabízena symbolická účast na úrodě. Vedle nich se
objevují i oběti jiné, jako byly například speciální koláče, které pekly
vestálky. Zvláštním případem jsou lidské oběti. Obecně je v literatuře
přijímán názor, že se tento způsob zajišťování přízně bohů v Římě ne-
praktikoval.²⁰⁾ Jedinou výjimkou je oběť dvojic Galů a Řeků za 2. punské
války. Pokud chápeme oběť pouze v takovéto podobě, tedy jako rituální
usmrcení v rámci náboženského obřadu, je to zcela jistě pravda. Oběť
však nelze pojímat takto úzce. Prostřednictvím oběti se totiž nepřivoláva-

la pouze náklonnost bohů, ale stejně tak mohla sloužit také k odčinění spáchaného činu – k usmíření bohů. Smrt pachatele tedy lze také považovat za stejný případ, jeho zasvěcení podsvětním bohům nebylo ničím jiným než obětí. Proto je také označován jako *sacer* a jeho postavení je označováno obratem *sacer esto*.

Existují však také vztahy, jejichž porušení nevyvolává boží trest, přestože je porušena *pax deorum*, i když ne v takové intenzitě jako v předchozích případech. Je nutné vzít v úvahu, že i soukromoprávní jednání jsou prováděna pod jejich „dohledem“. Porušení slibu ze sponse však vyvolá hněv menší intenzity a navíc hněv „cílený“, který směřuje pouze proti tomu, kdo přísahu nedodržel.

Problematické rituální znesvěcení a skutečným zakládajícím trestnost byla dosud věnována pozornost spíše okrajová. Na tuto skupinu případů se zaměříme na následujících řádcích, neboť právě zde lze nalézt celou řadu přímých spojitostí mezi náboženstvím a právem, především pokud se týká způsobu postihu nedovolených jednání. Ve stíhání trestných činů ostatně bohové vždy „měli prsty“, vždyť zločinci byli stíháni bohyněmi pomsty Erinyemi (jako např. Orestes) nejen v řecké mytologii, ale o tom, že jsou štváni Poenami se zmiňuje také například Cicero.²¹⁾

Téměř u všech z následujících příkladů se jednalo o neodčinitelná znesvěcení (*scelus inextinguibile*), při nichž pachatel odpovídal přímo svou osobou i majetkem zároveň. Jedná se tedy již opravdu o trest – *supplicium*. Ten mohl spočívat buď v tom, že byl pachatel vydán jakési obecné pomstě bohů. Technický termín, kterým se označovala takováto osoba byl *sacer esto*. Praktickým důsledkem bylo vyloučení z komunity Římanů, a to se všemi z toho plynoucími důsledky – ztrácel *status civitatis* (příslušnost k římské obci – dnes bychom řekli občanství). Zároveň byl také vyloučen z moci římských bohů – z jejich ochrany. Následkem toho se pro Římany stával cizincem a ti byli původně chápáni jako *hostes* – nepřátelé. Kdokoli ho tedy mohl beztrestně zabít.

Výše uvedené opatření však neuspokojovalo bohy, pokud bylo provinění zvláště závažné. Tehdy nebylo možné pachatele pouze vyobcovat a čekat, zda na něj někdy v budoucnosti dopadne trestající ruka spravedlnosti. Ti, kdo byli označeni jako *sacer*, totiž římské území velmi rychle opustili a v budoucnosti se mu jistě velmi pečlivě vyhýbali. Jednalo se tedy pouze o hrozbu trestem. Proto byla spravedlnost vykonávána bezprostředně (*deo necari*) a zločinec byl usmrcen – popraven.

Jistě závažným případem stojícím „jednou nohou“ v oblasti náboženství a druhou v právu, bylo porušení daného slova v té nejhorší podobě – křivá přísaha. Přísahy mohly být různého druhu – pronášely se při různých příležitostech – a měly také odlišnou závažnost. Nikoli však závažnost, protože přísahu bylo nutné dodržet vždy. Slavnostní přísaha byla označována jako *exsecratio*. Tento termín však může označovat také zaklínání nebo i kletbu. Ty se užívaly ve velké míře ve veřejném právu, zaklínáním a slavnostní přísahou zároveň byla například slova pronášena představeným fetišům – *pater patratus*.²²⁾ Při jejich porušení přicházely v úvahu trest jediný – smrt.²³⁾ Přísahy se užívalo také ve smluvních vztazích, kdy se strany dovolávaly nejvyššího římského boha Iova.²⁴⁾

Bohové však nedozírali pouze na přísahy uzavírané přímo jejich jménem, ale „stáli v pozadí“ také jindy. Vzpomeňme, že charakteristickým rysem římského náboženství byla víra v nadpřirozené nepojmenované síly (*numina*), které byly přítomné nejen v předmětech, ale byly také imanentní lidským jednáním. *Numina* se tedy „účastnila“ také jednání právních a odtud vyplývala všudypřítomnost bohů a jejich nelibost nad tím, když někdo například odmítl dosvědčit to, čeho byl svědkem. Křivo-přísežníci byli ve starých dobách trestáni velmi tvrdě. Aulus Gellius říká, že podle Zákoníku dvanácti desek:

*qui falsum testimonium dixisse convictus esset, e saxo tarpeio deiiceretur.*²⁵⁾

/kdo byl usvědčen z křivého svědectví, byl shazován z Tarpejské skály./

Tento krutý trest však nemůžeme připisovat pouze vysoce vyvinutému náboženskému cítění Římanů, byl totiž zároveň téměř nezbytnou prevencí, nepostradatelný pro řádné fungování soudů. Zpočátku totiž byla existence právních jednání dokládána téměř výlučně ústními svědectvími a z důvodů obecné právní jistoty bylo nutné zabezpečit, aby se jejich účastníci nezdráhali podat o nich pravdivé svědectví. Postih se postupem doby zmírňoval, trest již nebyl vykonáván bezprostředně, ale pachatel byl ponechán pouze pomstě bohů.²⁶⁾ Rozlišovalo se však křivé svědectví na soudu (v pravém slova smyslu), což je uvedený příklad, od odmítnutí podat svědectví, které bylo považováno za daleko mírnější přečin a trestáno bylo „pouhou“ bezectností:

*QUI SE SIERIT TESTARIER LIBRIPENSVE FUERIT, NI TESTIMONIUM FATIATUR, IMPROBUS INTESTABILISQUE ESTO.*²⁷⁾

/Kdo by dělal svědka anebo držel váhy a odmítl svědčit, budiž bezectný a nezpůsobilý svědčit./

Stejně jako pro jiné agrární společnosti, byla také pro římskou primitivní civitas charakteristická zvýšená pozornost, kterou její členové věnovali ochraně výsledků zemědělské činnosti – úrodě. Důvody byly jednak pragmatické – záviselo na tom zabezpečení dostatečného množství potravin, jednak iracionální. Ostatně značný počet římských bohů měl vztah k zemědělské činnosti.²⁸⁾ Magický charakter úrody je patrný například z Liviova vylíčení poměrů po vyhnání králů. Na místě pozdějšího Martova pole se nacházely pozemky patřící Tarquiniům, na nichž právě dozrávala úroda. Římané ji nesklidili, ale včetně slámy naházeli do Tiberu.²⁹⁾

V základním pramenu pro poznání římského archaického práva (Zákoník dvanácti desek) nacházíme hned několik ustanovení, které se ochrany úrody týkají. První z nich je zaměřeno proti magickým praktikám a zní:

*QUI FRUGES EXCANTASSIT*³⁰⁾

/Kdo by očaroval plody./

Je tedy značně neurčitě a sankci můžeme vyvodit pouze per analogiam. Byl jí pravděpodobně trest smrti. K tomuto závěru nás opravňuje jedno místo z Ciceronova spisu *De re publica*, kde se dozvídáme, že Zákoník dvanácti desek stanovil trest smrti

*si quis occentavissit sive carmen condidisset, quod infamiam faceret flagitiumve alteri.*³¹⁾

/Jestliže by někdo zazpíval nebo složil píseň, která by druhému způsobila hanbu nebo ostudu./

V úvahu můžeme ještě vzít další ustanovení, byť je jeho obsah poněkud nejasný:

*...NEVE ALIENAM SEGETEM PELLENERIS*³²⁾

/...ani cizí sadbu nesmíš převádět./

Možný výklad tohoto fragmentu je dvojitý. Snad to byl obecný zákaz prodeje cizí úrody. Pak zde absence sankce nevádí, protože by se jednalo pouze o připomínku nulity takového úkonu. Druhou alternativu představuje ten případ, kdy by ono „nakládání“ bylo chápáno podstatně širěji, a to jako jakékoli nakládání s plody pocházejícími z cizí půdy. V tom případě by bylo nutné vztáhnout tento fragment ke svědectví Plinia staršího,³³⁾ který je v Zákoníku dvanácti desek řazen jako fragment následující:

*Frugem quidem aratro quaesitam furtim noctu pavisse ac secuisse puberi XII tabulis capital erat, suspensumque Cereri necari iubebant*³⁴⁾

/Jestliže dospělý v noci spásal nebo posekal plody získané orbou, byl podle dvanácti desek potrestán smrtí, příkazovaly ho pověsit a obětovat Cereře./

Jednalo se tedy evidentně o odčinění magického charakteru. Zajímavé však je, že obětováni byli pouze puberi (dospělé osoby). Plinius totiž dále uvádí:

*impubem praetoris arbitrato verberari noxiamve duplionemve decerni.*³⁵⁾

/nedospělce podle praetorova rozhodnutí zbičovat a odsoudit k náhradě škody, anebo jejího dvojnásobku./

Poněkud problematické je, že Plinius hovoří o praetorovi jako o úředníkovi, který mohl nedospělci uložit uvedený trest. *Praetores* byli totiž zřízeni téměř sto let po vytvoření decemvirální kodifikace. Možností výkladu tohoto místa je více, například to, že teprve praetori mohli nahradit trest smrti tělesným trestem pro nedospělé osoby. Patrně se však jedná pouze o Pliniovu nepřesnost. Není to ostatně jediný případ nacházející se v této kodifikaci starého římského obyčejového práva, v němž nalezneme

odstupňování trestu. Například se jedná o odlišné posuzování vraždy a zabití.³⁶⁾ Mírnější trestání nedospělců můžeme tedy považovat za odstínění odpovědnosti vůči bohům, které je závislé na věku pachatele.

Značná část norem s náboženským podtextem se týká osobních vztahů, nejen však pouze rodinných, ale také jim obdobných, jako je patronát. Zvláštní skupinu tvoří ta ustanovení, která chrání manželku před zneužitím pravomocí ze strany jejího muže. Excesy z výkonu manželské moci mohly v zásadě spočívat jednak v neoprávněném prodeji manželky, kdy bylo trestem zasvěcení podsvětním bohům.³⁷⁾ Případem druhým pak bylo neoprávněné zapuzení manželky, tedy její vyhnání z jiných než přípustných případech (travičství, podvrhnutí dítěte, padělání klíčů, cizoložství), kdy bylo trestem propadnutí poloviny majetku.³⁸⁾ Tak, jak byla manželka chráněna, a jak je vidět docela účinně, byla také zároveň nucena zachovávat určitá omezení, jejichž podrobný výčet podává např. Valerius Maximus.³⁹⁾

Úcta k rodičům a starším příslušníkům rodiny je typická pro všechny primitivní společnosti. Proto nás také nepřekvapí, že již v tzv. *leges regiae* – obyčejových normách připisovaných prvním vládcům Říma – nalezneme takováto ustanovení. Jak spoluvládci Romulus a Tatius, tak i v pořadí šestý král Servius Tullius zakotvili pro tyto případy zvlášť přísné náboženské sankce:

*In regis Romuli et Tatii legibus: „si nurus ..., sacra divis parentum estod“. In Servi Tulli haec est: „si parentum puer verberit ... sacer esto“.*⁴⁰⁾

/V zákonech Romula a Tatia je stanoveno, že snacha, která vztáhne ruku na rodiče svého muže bude zasvěcena, v zákoně Servia Tullia je toto: pokud syn uhodí rodiče ... bude zasvěcen./

Chráněna tedy nebyla pouze hlava římské patriarchální rodiny – *pater familias*, ale také jeho manželka. Zvlášť zajímavé je, že se v tomto případě jedná o ty rodinné vztahy, které nespádají do *ius privatum*⁴¹⁾ a přesto byl provinilec zasvěcen Manům – tedy božstvům rodiny. Výkon trestu byl přitom v rukou členů rodiny. Jedná se tedy o pravidlo, které má stejný základ jako například pravomoc otce rodiny odsoudit jemu podřízenou osobu a vykonat na ní trest.

Obdobných mocenských vztahů mezi lidmi se týká také porušení povinnosti patrona ochraňovat závislé osoby. Rovněž v tomto případě je úprava velmi stará a má svůj původ již ve „zvycích předků“. Nasvědčuje tomu také řazení této skutkové podstaty do decemvirální kodifikace:

*PATRONUS SI CLIENTI FRAUDEM FECERIT, SACER ESTO.*⁴²⁾

/Pokud patron obelstí klienta, budiž obětován./

Základem tohoto zločinu je ono *fraudem fecerit* – obelstění, zrada na klientovi spáchaná porušením určitých povinností patronem, jako osoby, která byla zavázána poskytovat mu ochranu zejména při úředních jednáních. Patron tehdy zradil důvěru a porušil svůj právní i morální závazek být oporou svému klientovi. V žádném případě se nejedná o ekonomické zneužití nadřazeného postavení patrona na závislém klientovi, tedy o vykořisťování, jak se domnívají někteří autoři.⁴³⁾ Neekonomický charakter tohoto provinění vyplývá již z toho, že také v tomto případě byl pachatel zasvěcen (*sacer esto*). Trest, či možná přesněji řečeno, výkon pomsty (snad i boží) nebyl tentokrát ponechán v rukou členů rodiny, jako tomu bylo v předchozím případě, ale jednalo se o klasický případ označovaný jako *consecratio capitis et bonorum*, kdy byl pachatel „pouze“ vyobcován. Důvodem však nebyla ta skutečnost, že by oba (pachatel i oběť) patřili ke stejnému rodu, jak se domnívá P. Voci.⁴⁴⁾ Příslušnost, dokonce ke stejné rodině, nebyla totiž překážkou přímého výkonu trestu, jako tomu např. bylo v případě útoku na rodiče. Příčina zde byla patrně jiná. Zatímco ve výše uvedeném případě propadal pachatel „domácím“ bohům, nyní byl zasvěcen bohům podsvětním, patrně se jednalo o božstvo známé pod jménem *Veiovis*.

Povšimněme si hned na tomto místě, že výraz *sacer esto*, mohl mít různý obsah, označoval jak vyhnání z Říma, tak mohl být také podkladem pro okamžitý výkon spravedlnosti.

Případem, který se sice netýkal přímo rodinného či rodového života, ale měl k němu relativně blízko, byl postih souložnice (*paelex*), jestliže se dotkla Junonina oltáře. Jednalo se o provinění ryze kultovní, po němž následovalo pouze rituální očištění. Souložnicím totiž bylo zapovězeno

účastnit se obřadů k počtě této bohyně. Znesvěcení oltáře nebylo v tomto případě až tak závažným proviněním a proto také odčinění mohlo mít pouze mírnou podobu. Podle nařízení krále Numy Pompilia postačila k purifikaci pouhá oběť:

*Paelex aram Iunonis ne tangito; si tanget, Iunoni crinibus demissis agnum feminam caedito.*⁴⁵⁾

/Souložnice se nesmí dotknout oltáře Iunony, pokud se tak stane, ať jí s rozpuštěnými vlasy obětuje jehně./

Případy hodnými zvláštní pozornosti jsou ty, kdy člověk zahyne ne-přirozenou smrtí. Do následujících úvah však pochopitelně nespádají případy, kdy byl někdo zbaven života v souladu s právem. Kromě již mnohokrát uvedené beztrestnosti při usmrcení zasvěcené osoby (*sacer esto*), nebyl stejně tak například trestán *pater familias*, pokud dal usmrtit, či usmrtil sám, osobu jemu podřízenou při výkonu svého práva „nad životem a smrtí“ (*ius vitae necisque*). Stejně sem nepatří zbavení života narušitele mezí (hranic) mezi pozemky, či pachatele krádeže v noci (*fur nocturnus*) nebo toho, kdo kradl za denního světla, pokud se bránil zadržetí se zbraní v ruce. Legální zabití tedy nepřinášelo rituální nečistotu a proto ani nemělo za následek trest.

Často připomínanou skutečností, kterou je dokumentována vyspělost římského archaického práva, je odlišování vraždy od „pouhého“ zabití. Nepřeceňujme však rozlišování úmyslného usmrcení a nedbalostního činu v obecné rovině. Primární příčiny byly i zde povýtce náboženské. Jednalo se totiž o intenzitu porušení tabu – prolití krve Řimana a tím zároveň také o formu rituálního očištění.

O právní, a tím i náboženskou, kvalifikaci těchto případů zároveň se starali úředníci označovaní jako *quaestores parricidii*, kteří také dohlíželi nad výkonem trestu. Rozlišování mezi oběma alternativami je přitom velice staré. Podle literárních památek je můžeme datovat již do královské doby a vzhledem k archaickému charakteru trestů to bude patrně časové zařazení správné. Již to tedy ukazuje na sakrální a magické příčiny rozlišování obou skutků.

Podívejme se nejdříve na úmyslné zbavení života druhé osoby – na vraždu:

*Si qui hominem liberum dolo sciens morti duit, parricidas esto.*⁴⁶⁾

/Pokud někdo úmyslně zabije svobodného člověka, je považován za vraha./

Spojení *parricidas esto* je tradičně překládáno jako „je považován za otcovraha“. Důvod je ten, že v pozdějších dobách bylo právě slovo *parricidium* označením pro vraždu blízkého příbuzného. Původně však znamenalo vraždu jakoukoli, otcovraždy byly ostatně v Římě značně řídkým jevem, a to po velmi dlouho dobu. Tento názor můžeme podložit dvěma fakty. Jednak Plútarchos⁴⁷⁾ uvádí, že první otcovražda se v Římě udála teprve po skončení druhé punské války, kdy ji spáchal jakýsi L. Hostius – pohybujeme se tedy někdy na rozhraní 3. a 2. století př. n. l. I když je to informace patřící tak trochu do říše bájí, které se ani nechce plně věřit, racionální jádro, jako většina pohádek mít jistě bude. Druhá skutečnost je pak přesvědčivější a jedná se o název úředníků, kteří stíhali vraždy – *quaestores parricidii*. Nechce se totiž věřit, že by otcovražd bylo již za království tolik, že to vyvolalo potřebu zřízení speciálního úřadu. *Parricidium* v pravém významu tohoto slova – tedy vražda blízkého příbuzného, nebyla ve starých dobách dokonce vlastně zločinem, chápána byla jako *prodigium* – neblahé znamení.⁴⁸⁾ Rodinné vztahy se totiž těšily zvláštní přízni bohů. Tomu pak odpovídal i zcela ojedinělý trest, který byl za ni ukládán, zvaný *poena cullei* (viz níže).

V nejstarších dobách bylo potrestání vraždy ponecháno v rukou příslušníků toho rodu, jehož člen se stal její obětí. Ti mohli původně pachatele usmrtit. Tato „soukromá“ poprava se přitom konala na veřejnosti. Nikoli však na lidovém shromáždění, ale pouze před neformálně svolaným lidem (*in contione*) – možná bychom mohli dokonce říci, že pachatel byl usmrcen před pozvaným lidem. Tak to lze alespoň vyvodit z dochované úpravy odčinění neúmyslného zabití (viz níže). Ingerence státu při postihu vraždy se tedy objevuje již v nejstarších dobách, tehdy alespoň v podobě regulace výkonu krevní msty. Povinnosti rodu, v případě zavraždění jeho člena, však nemizí zcela ani v době, kdy stát zcela přebírá výkon spravedlnosti do svých rukou. Pokud totiž osoba ustanovená v testamentu za dědice nevyvíjela snahu postavit pachatele vraždy zůstavitele před soud, nemohla se ujmout dědictví.

Ještě výraznější magicko-očistný charakter měla odčinění – rituální očištění (o trestu zde totiž hovořit nelze) v případě neúmyslného usmrcení svobodného člověka – pouhého zabití:

*SI TELUM MANU FUGIT MAGIS QUAM IECIT, ARIES SUBIICITUR.*⁴⁹⁾

/Jestliže zbraň z ruky spíše vyklouzla, než ji hodil, bude místo něho poskytnut beran./

Další zprávu, v zásadě stejného obsahu, týkající se této situace, máme dochovanou u gramatika Servia:

*In Numae legibus cautum est ut si quis imprudens occidisset hominem, pro capite occisi agnatis eius in contione offerret arietem.*⁵⁰⁾

/V zákonech Numy Pompilia je stanoveno, že pokud by někdo neúmyslně zabil člověka, nabídne za hlavu zabitého jeho agnátům před shromážděným lidem berana./

V této normě, připisované druhému římskému králi, byla tedy stanovena možnost zástupné oběti, kdy se pachatel obrazně vykupoval (a zároveň očišťoval) pomocí berana předávaného nejbližším příslušníkům rodu oběti.

Charakter protináboženských přestupků mělo také naplnění hypotéz obsažených v tzv. *leges sacrae*. Ve své podstatě se jednalo o provinění, ba přímo zločiny, politického charakteru, útočící na samotné základy republikánského zřízení. Pachatelé sice byli označováni jako *sacer*, odtud také název těchto norem, avšak náboženský charakter zločinu i trestu za něj není původní, ale byl vytvořen až následně. Důvodem totiž byla snaha dodat takovýmto normám co největší váhu.⁵¹⁾

Na závěr těchto výkladů si pro úplnost připomeňme také některé další případy sakrálních trestů, které však budou podrobně probrány až na následujících stranách. Zakládaly totiž „obyčejnou“ trestní odpovědnost. Na prvním místě je vhodné uvést *sacrilegium* ve smyslu krádeže posvátných věcí, kdy byl skutek očišťován pachatelovou smrtí. Ztráta panenství ves-

tálky byla trestána jejím pohřbením zaživa. Byla jí tedy odňata možnost žít, aniž by byly usmrcena, neboť na ni jako na kněžku nemohli Římané přímo vztáhnout ruku. Konečně sem náleží také případ, kdy byly při orbě porušeny hranice mezi pozemky. Jejich ochráncem byl bůh Terminus a jeho jménem také byl usmrcen nejen pachatel, ale obětován mu byl i potah, který mezní pruh narušil.

Činy, které jsou v rozporu s náboženskými normami vyvolávají nutnost takového skutky odčinit. V některých případech k tomu zcela postačoval pouhý rituální úkon. Jindy, když bylo provinění závažnější, dostával tento úkon charakter skutečného trestu. Za účelem purifikace společnosti se tedy muselo sáhnout k razantnějším prostředkům, které navíc zabezpečovaly orgány *civitas*. Nacházíme se tedy již v oblasti „skutečného“ trestního práva.

Ukládané tresty lze členit podle různých hledisek. Známý maďarský romanista J. Zlinszky⁵²⁾ například rozděluje tresty ve starém římském trestním právu na ty, které mají svůj původ v kmenových zvycích, v zákonech (*leges*) a na tresty sakrální povahy. Pomíjen je zde však základní fakt a to, že náboženské představy měly vliv jak na *mores maiorum*, tak i na *leges*, i když samozřejmě u některých trestů vystupuje laický prvek do popředí více.

Členění trestů z hlediska jejich původu tedy není, a ani nemůže být, zcela jednoznačné. Daleko případnější je například jejich dělení podle druhu ukládané sankce. Pokud se týká nejstarší doby, nacházíme zde v zásadě dva druhy trestů. Velmi mírnou formou bylo zasvěcení části majetku pachatele – jednalo se tedy o trest majetkový. Pokuta však nepřípadala poškozenému nebo státu, ale přímo božstvu – byla odváděna do chrámové pokladny. Tyto pokuty však měly zvláštní povahu, protože někdy následovaly po zcela laickém provinění. Pokud někdo například neoprávněně užíval k pastvě státní pozemky, připadala jím zaplacená pokuta bohyni Floře.⁵³⁾ Kromě toho lze u tohoto typu trestu vyzorovat ještě jednu spojitost s náboženstvím, tyto částky totiž byly používány přímo k náboženským účelům. Roku 295 př. n. l. byl například z pokut vybraných od cizoložných matron postaven chrám bohyni Venus.

Ryze očistný charakter měl trest smrti. Původně však měla smrt pachatele význam poněkud jiný, měla totiž sloužit především k usmíření (*placatio*) rozhněvaných bohů a jejím primárním cílem tedy nebylo potrestání. Pachatel byl tenkrát vlastně obětí plnící purifikační funkci.

K usmrcení pachatele však nemuselo dojít vždy. Někdy, byť výjimečně, postačila zástupná oběť.⁵⁴⁾ *Piaculum* (oběť) má tedy primární očištnou funkci, jde však o to kdo, či co, se má očistit. Smyslem je očištění celé společnosti, odvrácení hněvu bohů od celé *civitas*. V žádném případě se svou smrtí však neočišťuje pachatel samotný – neodpyká si tím svou vinu. V pramenech je tato skutečnost vyjadřována výrazem *inexpiabilis*, nebo je takovýto člověk označován jako *impius esto*.⁵⁵⁾

Připomeňme na tomto místě ještě jednou, že trest smrti, jestli vůbec můžeme toto opatření za trest v pravém smyslu vůbec považovat, mohl mít ve starých dobách dvě základní podoby. Jednak to bylo bezprostřední usmrcení pachatele (*deo necari*) a jednak vyobcování ze společnosti, jehož důsledkem byla možnost takovouto osobu beztrestně usmrtnit. Druhá varianta tedy fakticky znamenala vypuzení pachatele z komunity prostřednictvím jeho zasvěcení (včetně majetku) někteřému božstvu (*consecratio capitis et bonorum*)⁵⁶⁾ vyjádřené formulí *sacer esto*. Toto zasvěcení původně, ve starých předhistorických dobách, možná mohlo znamenat skutečnou lidskou oběť, avšak z historických dob o tom nemáme nejmenší zprávy.

Od zasvěcení, ve smyslu očištné oběti, musíme odlišovat zasvěcení lidí jiného druhu. Neoznačuje se navíc ani termínem *consecratio* nýbrž *devotio* a sloužilo také k jiným účelům. Tentokrát totiž nešlo o usmíření uražených bohů, ale přivolání vítězství pro římské zbraně pomocí zaslíbení nepřátelských vojáků či zasvěcovatele (římského vojevůdce) samotného.⁵⁷⁾

V jednotlivých normách často není uvedeno konkrétní božstvo, kterému je provinilec zasvěcen, jako například v již vzpomínaném napadení rodičů (*verberatio parentum*). Lze souhlasit s P. Vocim,⁵⁸⁾ že se v tomto případě jednalo o božstvo jménem Mani Fellus, jindy to byl Veiovis.⁵⁹⁾ Relativně často byla inkriminovaným božstvem bohyně úrody Ceres – proto se také objevuje u krádeže úrody. Ceres však měla velmi úzký vztah k plebejům, vždyť její chrám byl nejen jejich centrem, ale měli zde i svoji pokladnu. To byl také důvod, proč byl této bohyni konsekrován majetek pachatele násilím na plebejském tribunovi, či přesněji zároveň také Libeře a Liberovi, kteří s ní měli společný chrám.⁶⁰⁾ Život pachatele však byl zasvěcen nejvyššímu římskému bohovi Iovovi.

Přímé usmrcení pachatele zajišťoval stát a charakter tohoto aktu stál někde na pomezí světské a sakrální oblasti. Náboženské hledisko zde

reprezentoval způsob usmrcení, laický prvek pak představovalo zajištění výkonu poprav. Ritus usmrcení nebyl v Římě jednotný.⁶¹⁾ Nejčastěji užívanými způsoby bylo stětí, méně časté již uskrvení. Takto se však popravovalo v případech trestných činů světských a ani způsob zbavení života neměl sakrální pozadí. Theodor Mommsen se sice domníval, že stětí sekýrou bylo druhem sakrální exekuce,⁶²⁾ avšak s výjimkou shodného nástroje, používaného k zabití obětovaného zvířete a zbavení života pachatele se jiná spojitost nenabízí.

Samotný ritus usmrcení ani v případech, které měly vztah k náboženství nebyl jednotný, ale existovalo více způsobů. Již byla zmíněna tzv. *poena cullei*, která se ukládala především za vraždu blízkých příbuzných. Spočívala v zašití pachatele do pytle spolu se psem, kohoutem, zmijí, opicí a ve vhození do tekoucí vody. Ne vždy však byla použita všechna uvedená zvířata, neboť *poena cullei* byla užívána také v dalších případech, když již nebylo potřebné a z náboženského hlediska ani nebylo účelné, vkládat do pytle zvířata, která měla spojitost s prodigiemi. Tento trest se totiž aplikoval také na pachatele sakrilegia,⁶³⁾ při eliminaci nepřátel státu a v poklasické době u adulteria – cizoložství.⁶⁴⁾ Nehledě k tomu, že ani v „klasickém“ případě vraždy blízkého příbuzného nemusely být po ruce všechny druhy uvedených zvířat, což se nepochybně týká zejména opice.

Vražda otce rodiny byla neblahým znamením obdobné povahy jako jiná prodigia (narození zrůdy, zvláštní meteorologické úkazy atp.) a přinášela proto neštěstí celému římskému státu. G. Dumézil ostatně ve své známé studii⁶⁵⁾ uvádí vedle neštěstí způsobených fyzickým násilím (válka) a útokem na majetek (krádež – odpovídající agrární funkci starověké společnosti) na prvním místě neštěstí magického charakteru vyvolané útoky na náboženské rity a představy. Řím byl totiž městem otců (*patres*), ve smyslu otců rodin (*patri familiae*) a pouze oni měli původně Genia. Ten, kdo zabil takovouto osobu se tedy nutně provinil proti náboženství, urazil bohy a stával se monstrem. Společnost se tedy zbavovala takového jedince a dávala bohům najevo, že s ním nechce mít nic společného. Díky hermeticky uzavřenému vaku pak nebylo tělem pachatele „kontaminováno“ ani okolí – země, voda, slunce.⁶⁶⁾ Spíše než za trest by bylo proto správnější označit popisované opatření za *procuratio* – opatření k odvrácení neblahého znamení – směřující k usmíření bohů a zároveň nikoli jen obrazné, ale skutečné očištění společnosti.

Nesmírně zajímavé na tomto trestu je, že přestože byla jeho forma jednoznačně inspirována tím, aby byl pachatel vyloučen nejen ze společnosti lidí, ale i bohů, a to dokonce všech (nebeských i podsvětních), byl tento trest aplikován ještě za křesťanských císařů.⁶⁷⁾

Jiným, relativně často připomínaným, rituálním trestem bylo *suspensio* na *arbor infelix* – spočíval v zavěšení na strom a následném umrskání. Snad nejznámějším a mnohokrát komentovaným případem je osud P. Horatia.⁶⁸⁾ Střetnutí mezi Albou Longou a Římem někdy v počátcích římských dějin (za vlády krále Tulla Hostilia) bylo vyřešeno soubojem mezi třemi bratry z každého města – Curiatii z Alby a Horatii z Říma. Dlouhý boj nakonec jako jediný přežil P. Horatius, jeho sestra mu však vyčítala smrt snoubence natolik prudce, že ji v rozrušení zabil. Podle Liviova svědectví však nebyl souzen pro vraždu (v tomto případě dokonce vraždu blízkého příbuzného – *parricidium*), ale pro velezradu – *perduellio*. Důvod klasifikace jeho činu dnes jasný není,⁶⁹⁾ jejím důsledkem však bylo, že příslušnými úředníky byli *duumviri perduellionis* a jako trest byl určen obecný způsob potrestání za velezradu uvedený výše. P. Horatius se však odvolal k lidu a byl osvobozen.

Sakrální charakter tohoto trestu vyplývá z několika skutečností. První z nich je, že pachatel byl ke stromu přivazován se zahalenou hlavou⁷⁰⁾ (*caput obnubito*). S pokrytou hlavou se také prováděly oběti – předstupovalo se tak před bohy. Za všechny příklady postačí jistě uvést známý reliéf na Augustově „oltáři míru“ (*ara pacis Augustae*) a osoby zde zobrazené nebo Caesara, který si v okamžiku smrti přetáhl přes hlavu tógu. Tuto skutečnost by jistě nebylo správné vysvětlovat jeho zbabělostí, ale spíše jako pochopení bezvýchodnosti situace a gesto rezignace – bylo mu již jasné, že se brzy setká s bohy. Nezapomínejme ani na to, že se s ubičováním setkáváme také u ryze sakrálního deliktu a to sexuálního spojení s kněžkou bohyně Vesty, kdy byl takto trestán mileneček vestálky. Patrně nejprůkaznější indicií náboženského charakteru trestu, kterému byl vystaven *reus perduellionis*, je samotný strom, k němuž byl přivazován. Často je označován za strom suchý, což má vyjadřovat symboliku zániku a zmaru. Obecně se však jednalo o stromy zasvěcené podzemním božstvům – odtud také jeho název *arbor infelicitis* (například oliva). Proti tomu pak stojí *arbor felicitis* (strom náležející bohům nebeským).⁷¹⁾ Katalog stromů podle tohoto hlediska pořídil podle legendy překladem z etruštiny již král Tarquinius Superbus pod názvem „Ostentarium“.

S tímto trestem se setkáváme také v Zákoníku dvanácti desek, avšak interpretace příslušného fragmentu z osmé tabule, který se dochoval u Plinia staršího není jednoznačná. Za krádež úrody byl totiž předepsán následující trest:

*suspensumque Cereri necari iubebant*⁷²⁾

/přikazovaly ho pověsit a obětovat Cereře/.

Není tedy zcela jasné, zda se nejednalo o „pouhé“ oběšení na místě krádeže. Pro rituální trest by v tomto případě hovořilo narušení „zájmové sféry“ bohyně Ceres. Na druhé straně by se jednalo o stejný trest jako za velezradu, což se pro značnou rozdílnost zločinů nezdá příliš pravděpodobné.

Dalším rituálním trestem bylo svržení z Tarpejské skály, která se nacházela na Kapitolu. Takto byli trestáni otroci, kteří kradli⁷³⁾ a stejně tak i ti, kteří se dopustili křivého svědectví.⁷⁴⁾ Také nyní, stejně jako v předchozím případě, se jedná o skutkové podstaty svou povahou značně odlišné, přičemž v obou případech je *deiectio ex saxo Tarpeio* bezpečně doloženo. Zatímco krádež spáchaná otrokem je ryze profánním zločinem, u křivého svědka již sakrální spojitost nalezneme. Dcera velitele kapitolské pevnosti Tarpeia, podle níž se toto místo nazývá, zradila svou vlast Sabinům a stejně tak křivopřísežník zradil důvěru, která v něj byla vložena – oba tak urazili bohy Říma. Pozoruhodné přitom je, že svržení ze skály, a dokonce jako trest na provinění do jisté míry náboženského charakteru, se udrželo i za principátu. V době Augustovy vlády tak byl potrestán jakýsi astrolog L. Pituanus.⁷⁵⁾

Doložen pak je ještě jeden zvláštní, pro starý Řím zcela neobvyklý, způsob exekuce – roztrhání koňmi. Popraven tak byl Mettius Fufetius – diktátor ve městě Alba Longa,⁷⁶⁾ který za vlády krále Tulla Hostilia věrolomně zadržel albanské vojsko a nechal bojovat Římany se spojenými Fidskými a Vejskými samotné. Způsob jakým byl tento křivopřísežník zbaven života zarážel a vzbuzoval rozpaky již v antice – vzpomeňme zde diskusi mezi právníkem Caeciliem a filosofem Favorinem v „Attickým nocích“ Aula Gellia.⁷⁷⁾ Přestože Fufetius porušil posvátnou přísahu, nešlo zde o trest rituální, ale pouze odstrašující.

Zvlášť očištné účinky měl pak úder bleskem, vždyť takové místo bylo ohrazeno a uctíváno. Přitom je zajímavé, že trest, který je s bleskem nejvíce spojen – trest ohněm (upálení), nebyl ve starém Římě ukládán.

Úkony, kterými bylo odčiňováno bezpráví dotýkající se náboženských vztahů, či přímo útočící na bohy, nesly různá označení. Jejich názvy, tak jak jsou dochovány v antických pramenech, vypovídají rovněž o jejich charakteru, účelu a intenzitě zároveň.

Základním termínem je *supplicium*, které ve starých dobách označovalo úkon, jímž bylo usmiřováno uražené božstvo. Původně tedy mělo dost primitivní povahu a sloužilo k náboženskému očištění.⁷⁸⁾

Již záhy začíná docházet k transformaci charakteru trestu a nad jeho funkci jako prostředku náboženského očištění (či pomsty) začíná převažovat nástroj sociální prevence – stává se tedy trestem „normálním“. *Supplicium* značí trest v pravém slova smyslu. Především je tak označován trest nejvyšší (*summum s., s. supremum, s. ultimum*). Důvod je v tomto případě zcela zřejmý – bohové byli totiž často usmiřováni usmrcením pachatele. Pokud se však používalo obratu *supplicium more maiorum* (trest uložený podle zvyků předků) znamenalo to, že si v tomto případě podržel svou sakrální povahu – byly to totiž tresty ukládané římským veleknězem – nejvyšším pontifikem. Se zkoumaným označením se v pramenech setkáváme také ve významu trestu speciálního: například *s. fustuarium* (bití holemi) *s. servile* (otrocký trest – ukřižování).

Jedním z důvodů, proč se termín *supplicium* používal pro popravu, je další z možných významů tohoto slova. Značí totiž také „prosbu o usmíření“ – odtud nabídka lidí dotčeným bohům k usmíření pomocí smrti pachatele. *Supplicium* má tedy velmi blízko k termínu *sacrificium* (oběť) i *consecratio* (zasvěcení podsvětním bohům, prokletí), vždyť *sacratio capitis* (zasvěcení pachatele) se zdá být nezbytnou eventualitou jak poskytnout satisfakci bohům. Pachatel trestného činu je tedy ve staré době trestán jako útočník na *sacrum* – posvátné základy morálky a pravidel jednání. Pouze v jednom případě tento mechanismus nefungoval – smrt křivo-přísežníka totiž k usmíření uraženého boha nepostačovala.⁷⁹⁾

V souvislosti s tresty se objevuje také pojmenování *scelus*, což původně značilo čin útočící na náboženství v širokém a obecném významu zahrnující náboženské přestupky i trestné činy. K dostatečné ilustraci jistě postačí několik příkladů. Označovalo se tak nejen pouhé vykonání určitých úkonů ve svátečních dnech,⁸⁰⁾ ale i porušení posvátného místa⁸¹⁾ a se stejným označením se setkáváme rovněž v případě neoprávněného присvojení si posvátných movitých věcí (*res sacris mobilis*).⁸²⁾ V posledním uvedeném případě je nepochybně zajímavé, že slovo *scelus* zde Livi-

us užívá v jeho obecném významu a krádež posvátných věcí označuje speciálním termínem *sacrilegium*, které bylo již v jeho době pro takovéto skutky běžné. Později i v tomto případě pozorujeme tendenci k zobecňování a *scelus* se používá ve významu „zločin“.

Piaculum je pak dalším označením pro protiprávní skutky náboženské povahy, přičemž jeho prvotním významem byla „očistná oběť“. Důvod, proč se používá také tento termín není nijak složitý. Pachatel náboženského trestného činu je totiž *impius* (bezbožný) a vzniká tak nezbytnost odčinění takového skutku, tedy *piaculum*. Povinnost odčinění bezbožného činu je prastará a sankce byla dána již obyčejovými normami, které byly posléze potvrzeny a zopakovány v královských zákonech či výnosech kolegia pontifiků.⁸³⁾

Očištění však nebylo nutné pouze v případě trestných činů namířených proti římskému náboženství, ale také tehdy, když bohové projeví svou nepříznivou vůli. Například roku 207 př. n. l. bylo třeba provést oběti a uspořádat průvody městem, aby byla zažehnána neblahá znamení, která byla hlášena téměř z celé Itálie.⁸⁴⁾ Kromě toho se termín *piaculum* objevuje také v soukromém právu a zde se jím označuje výkup toho, kdo neuspěl v soudním řízení.

Již několikrát vzpomenuté *consecratio* znamená zasvěcení bohům (podsvětním) – obětování.⁸⁵⁾ Pachatel jim napříště náleží – je *sacer*. Poněkud paradoxně se tedy může zdát, že má k bohům blíže než jiní Římané. A není to tak úplně nepravda, protože termín *sacer*, stejně jako mnoho dalších, je obecný a může mít jak kladný, tak i záporný význam. U toho kdo je „svatý“ i toho kdo je proklet dochází ke styku člověka s nadpřirozenými silami. Prokletá osoba je však nositelem zhouby, a to nejen pro sebe, ale pro všechny s nimiž žije – jak pro členy své rodiny, tak i pro celou společnost. Proto je třeba se takovéto osoby zbavit – vyobcovat ji. *Sacer esto* tedy není v žádném případě trestem smrti, ale pouze nabídkou učiněnou bohům k potrestání. Smrt je pak pouze důsledkem vyloučení ze společnosti a tím i ztráty jakékoli ochrany, kterou její příslušníci požívají.

Zároveň je však proklet a tedy zbaven ochrany nejen bohů, ale i lidí – stojí mimo zákon – v důsledku čehož je vyobcován z římské komunity, stojí mimo ni a stává se, dnes bychom řekli, psancem. Tato skutečnost byla vyjadřována formulí *sacer esto*⁸⁶⁾ (budiž zasvěcen) a setkáváme se s ní především v prastarých nařízeních králů (*leges regiae*) a později

v Zákoníku dvanácti desek.⁸⁷⁾ Pachatel závažného přečinu proti náboženským normám je zasvěcen bohům, stává se *homo sacer*, a to ve stejném okamžiku, kdy svůj čin spáchal – již samotným skutkem. Protože však důsledky vydělení ze společnosti jsou velmi těžké a navíc zde existuje prvek nejistoty, zda skutečně pachatelem je, vždyť pomstu bohů vykonávají lidé – existuje tedy možnost smrtelného omylu ze strany členů komunity – nebylo možné ponechat vše pouze „v rukou“ božstev. Musela tedy nastoupit laická moc státu a objevila se nezbytnost veřejného trestního řízení a teprve v jeho rámci bylo určeno, zda skutečně někdo bohům propadl. Postupně tedy mizí představa bezprostředního *sacratia* – to nastává teprve v důsledku odsouzení. Jinými slovy dochází k laicizaci římského trestního práva.

Consecratio pachatele však neznamenalo zasvěcení pouze jeho osoby, avšak týkalo se také jeho majetku, přičemž jeho movitost zasvěcoval kultu *pontifex maximus*. Proto také bylo celé zasvěcení vyjadřováno obratem *capitis et familia pecuniaque*. Ve starých dobách byli konsekrováni ti, kdož porušili objekty, či vztahy, které stály pod ochranou bohů, jednalo se o již zmíněné mezníky, či porušení důvěry ve vztazích mezi patronem a klientem.

Později, zákony vydanými lidovými shromážděními, tak byli například označováni ti, kteří se dopustili násilí na tribunech lidu.⁸⁸⁾ *Sacer* byl tedy ten, kdo se jím stal v důsledku odsouzení komiciemi v politickém (revolučním) procesu vedeném tribuny lidu:

*homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium.*⁸⁹⁾

!„zasvěcený“ je ten, jehož lid odsoudil za zločin./

Stejně důsledky měly rovněž útoky na samotné základy republikánského zřízení, především usilování o samovládu⁹⁰⁾ včetně snahy o obnovení decemvirátu či obdobných úřadů.⁹¹⁾

Avšak ani pozdější používání této hrozby se nevymykalo předchozímu chápání, protože tribunové lidu byli považováni za osoby posvátné a tudíž nedotknutelné a stejně tak stála pod ochranou bohů i samotná římská *res publica*. Právě této skutečnosti pak bylo od Augusta využíváno k posílení postavení principů, i když za císařství již o používání formule *sacer esto* není dokladů.⁹²⁾ V těchto případech však zasvěcení

pachatele již nevycházelo ze starobyklých zvyků předků – z náboženských představ, ale využívá se zde obvyklých (sakračních) postupů v nových poměrech. Snad bychom tedy mohli uvedené případy označit za druhotné použití náboženské normy. Zatímco tedy v archaickém Římě bylo potrestání zločinu založeno velmi často na obraně ochranného božstva města a laická moc krále vystupovala pouze v úloze vykonavatele moci vyšší, později se role obracejí a profánní moc používá sakrální prvky ke své potřebě. Připomeňme, že toho, kdo byl *sacer*, mohl zabít kdokoli. Toto pravidlo platilo i nadále a tak, pokud byl pachatel útoky na tribuny lidu či na plebeje jako takové, odstraněn tribuny lidu, nebylo to nic jiného, než využití starobyklých a stále ještě platných pravidel. Ostatně vyhnanství (*exilium*) konce republiky nebylo ve své podstatě nic jiného, než použití archaických pravidel ohledně vyobcování pachatele včetně následné možnosti jeho beztrestného zabití. Jednalo se tedy opět o využití sakrálních pravidel profánním právem a vyhlášení „zákazu vody a ohně“ (*interdictum aquae et ignis*) nebylo ve své podstatě ničím jiným než jinak nazvanou formulí *sacer esto*.

Nezapomeňme také, že termín *consecratio* byl za principátu používán také v jiném významu. Znamenal totéž co *apotheosis* – zbožnění zemřelého císaře. Pravdou je, že zpočátku jeho zařazení mezi bohy nebylo obecným pravidlem, této pocty se dostalo Augustovi, Claudiovi, Vespasianovi a Titovi. Teprve od Nervovy smrti se stalo obecným zvykem. K uctívání zemřelého císaře pak byly zřizovány po vzoru starobyklých *sodales Titii* zvláštní sbory označované jako *Augustales*, *Flaviales* či *Hadrianes*.

POZNÁMKY KE KAPITOLE VIII.:

- 1) K. Latte, *Religiöse Begriffe im frühromischen Recht*. (ZSS, 67, 1950, ss. 50–51) dokonce identifikuje *sacer* s tabu.
- 2) *Ovid. Fasti II 35–36. Festuca* byly původně vlněné stužky.
- 3) Např. *Verg. Aen. VI 150; Liv. VIII 11 a XXII 56*.
- 4) Např. *Macr. Sat. I 16*.
- 5) Např. *Cato De agr. 141; Gell. NA IV 6; Liv. XX 9; XXXIV 44; XLI 16*.
- 6) *Plut. Numa 12*.
- 7) Podle Plútarcha (*Rom. 22*) bohyni Ceres, Vergilius (*Aen. IV 166*) však uvádí, že se jednalo o Telluru.

- 8) Podrobně viz příslušná kapitola této části.
- 9) Např. *Liv. VIII 9*. Viz také např. L. Deubner, *Die Devotion der Decier*. (Arch. Rel. Wiss., 8, 1905, ss. 66nn.).
- 10) Např. *Macr. Sat. I 16*; *Varro De l. L. III 30*.
- 11) *Cic. De leg. II 8 a 16*; *Ovid. Fasti II 623*.
- 12) Např. *Cato De agr. 132*; *Ovid. Fasti II 45*; *Verg. Aen. III 279*.
- 13) Např. *Ovid. Fasti IV 781*.
- 14) Např. *Varro Rerum rust. I 2*.
- 15) Např. *Cic. De leg. II 22*; *Gell. NA II 28*.
- 16) Např. *Cic. De leg. II 57*; *Cato De agr. 134*; *Liv. V 16*; *VIII 10*; *Verg. Aen. V 483*. Podrobně viz např. Trompova práce *De Romanorum piaculis*. (Amsterdam, 1921).
- 17) Např. *Liv. I 44* a mnoho dalších míst.
- 18) Např. *Cato De agr. 139*.
- 19) Např. *Verg. Georg. I 338*; *Ovid. Fasti I 655*.
- 20) Např. P. Voci, *Diritto sacro romano*, s. 64.
- 21) *In Verr. II 1*
- 22) *Liv. I 24*.
- 23) Např. *Liv. XXII 53*.
- 24) *Festus, Lapidem silicem tenebant iuraturi per Iovem, haec verba dicentes: „Si sciens fallo, tum me Dispiter salva urbe arceque bonis eiciat, ut ego hunc lapidem“*.
- 25) *NA XX 1*.
- 26) Např. *Cic. De leg. II 9*; *Liv. XXII 61*.
- 27) *Lex XII tab. VIII 22*.
- 28) Viz kapitola věnovaná římskému náboženství.
- 29) *Liv. II 5*.
- 30) *VIII 8a*.
- 31) *De rep. IV 10*.
- 32) *VIII 8b*.
- 33) *Plin. NH XVIII 3*.
- 34) *VIII 9*.
- 35) *Plin. NH XVIII 3*.
- 36) *VIII 24a*.
- 37) *Plut. Rom. 22*.
- 38) *Plut. Rom. 22*.
- 39) *VI 3*.
- 40) *Festus, Plorare* a také *Verg. Aen. VI 609*.
- 41) M. Kaser, *Religione e diritto*, s. 160.
- 42) *Lex XII tab. VIII 21*. Také *Dio Cass. II 10*; *Plut. Rom. 13*; *Verg. Aen. VI 609*; *Gell. NA XX 1*.

- 43) Např. H. Hattenhauer, *Europäische Rechtsgeschichte*. (2. vyd., Heidelberg, 1994, s. 62).
- 44) *Diritto sacro romano*, s. 79.
- 45) *Gell. NA IV 3*; *Festus, Pelices* a také *Plut. Numa 13*.
- 46) *Festus, Parricidi quaestores*, viz též *Plut. Rom. 22*.
- 47) *Plut. Rom. 22*.
- 48) Viz C. Ferrini, *Diritto penale romano. Teorie generali*. (Milano, 1899, s. 134).
- 49) *Lex XII tab. VIII 24a*.
- 50) *Serv. Ad Georg. III 387*.
- 51) Podrobně o *leges sacrae* ve stejnojmenné kapitole.
- 52) *Noxiam sarcire*. (Publ. Univ. Miscolciensis, *Sectio Juridica et Politica*, 9, 1994, s. 236).
- 53) *Ovid. Fasti V 285–293*.
- 54) Viz pověst o P. Horatiovi – *Liv. I 26*.
- 55) *Cic. De leg. II 9*; *Varro De l. L. VI 30*; *Liv. IX 10 a XXV 29*.
- 56) Např. *Liv. II 8*; *III 55*; *VIII 20*; *Plut. Rom. 22* a mnoho dalších míst.
- 57) Formule zasvěcení je dochována například u Macrobia (*Sat. III 9*) a dále rovněž *Liv. IV 19*; *VIII 9*.
- 58) *Diritto sacro romano*, s. 61.
- 59) Nebo také *Vediovis* – viz níže *Plut. Rom. 13* u *fraus liberti*.
- 60) Např. *Liv. III 55*.
- 61) K této problematice podrobně viz E. Cantarella, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma. Origini e funzioni della pena di morte nell'antichità classica*. (Milano, 1991).
- 62) *Le droit pénal romain*. (Paris, 1906–1907, ss. 234nn. a 252nn).
- 63) Např. *Val. Max. I 1*; *Zonar. VII 11*.
- 64) Např. *C. Th. 11, 36, 4*.
- 65) *Triades de calamités et triades de délits à valeur trifonctionnelle chez divers peuples indo-européens*. (Latomus, 14, 1959, ss. 173nn.).
- 66) *Zonar. VII 11*.
- 67) *C. Th. 11, 15, 1*.
- 68) Např. *Liv. I 26*.
- 69) Dokonce je možné, že se jedná o chybu jednoho z pozdějších opisovačů Liviova textu.
- 70) *Liv. I 26*.
- 71) *Macrob. Sat. III 20* a také *III 7 a Amm. Marc. XXV 2*.
- 72) *NH XVIII 3*. Viz také B. Perrin, *La consécration à Cérès*. (in *Studi in memoria di E. Albertario*, Milano, 1953).
- 73) *Gell. NA XI 18*.
- 74) *Gell. NA XX 1*.
- 75) *Tac. Ann. II 32*.

- 76) Např. *Festus*, *Sub vos placo, in precibus fere cum dicitur, significat id, quod supplicio; Supplicia veteres quaedam sacrificia a supplicando vocabant.*
- 77) *Gell. NA XX 1*. Viz také O. Diliberto, *La pena tra filosofia e diritto nelle „Noctes Atticae“ di Aulo Gellio.* (in *Il problema della pena criminale tra filosofia greca e diritto romano*, Napoli, 1993, ss. 121–172).
- 78) Viz P. Voci, *Diritto sacro romano*, s. 62.
- 79) *Liv. I 28*.
- 80) Např. *Mac. Sat. I 16*.
- 81) Např. *Liv. XLII 3*.
- 82) Např. *Liv. XXIX 8*.
- 83) Tak např. P. Bonfante, *Storia del diritto romano.* (Roma, 1902, s. 245). E. Costa (*Storia del diritto romano pubblico*, Firenze, 1920, s. 138) se naproti tomu domnívá, že tyto sankce byly zakotveny teprve v *leges regiae* potvrzených lidovými shromážděními.
- 84) *Liv. XXVII 37*: Ve Vejích přšlo z nebe kamení, v Menturnu tekla branou potok krve, ve Frusinu se narodilo dítě vypadající na čtyři roky.
- 85) K obětování obecně viz např. J. Scheid, *La spartazione sacrificiale a Roma.* (in *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma–Bari, 1988, ss. 267nn.).
- 86) K tomu např. R. Fiori, *Homo sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa.* (Napoli, 1996).
- 87) Např. *Festus*, *Termino: Denique Numa Pompilius statuit, eum, qui terminum exarasset, et ipsum et boves sacros esse.*
Festus, Aliuta: Hinc est illud in legibus Numae Pompili: „Si quisquam aliuta faxit, ipsos Iovi sacer esto“.
Festus, Plorare: in Servi Tulli haec est: „si parentem puer verberit, ast olle plorasset parent<s>, puer divis parentum sacer esto“.
Lex XII tab. VIII 21: Patronus si clienti fraudem fecerit, sacer esto. O témž viz také *Dion. Hal. II 10*. A také např. *Plut. Rom. 22*.
- 88) *Festus, Sacer mons: ... si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit.*
- 89) *Festus, Sacer mons.*
- 90) *Lex Valeria de sacrando cum bonis capite eius qui regni occupandi consilium inisset* (*Liv. II 8; Plut. Popl. 12*) – r. 509 př. n. l.
- 91) *Liv. III 55*.
- 92) C. Ferrini, *Teorie generali*, s. 170.

KAPITOLA IX.

MAGIA

Nejrůznější magické praktiky (*ars magica*) sice byly v Římě nepochybně známy od nepaměti, jejich označení jako „magie“ je však pozdějšího data a dostalo se do Říma prostřednictvím řeckých vlivů. Slovo magie má svůj původ v označení západoiránského etnika Mágů, podle kterého se posléze nazývala také kněžská kasta v Persii.

Veřejný i soukromý život starých Římanů byl úzce svázán nejen s náboženstvím, ale stejně tak i s magií. Vždyť náboženské představy z magických praktik vyrůstaly a samotné pohanské římské náboženství bylo magických postupů plné. Obě oblasti představ totiž vyrůstaly ze stejných kořenů, z identických potřeb lidí, z jejich snahy pozorovat a zároveň ovládnout svět přírodních sil a následně ho pak využít ve svůj prospěch. Vztahy mezi magií a náboženstvím jsou však mnohdy pojímány také jinak: někdy je magie považována na zdegerované náboženství či se na ně pohlíží jako na souběžně se vyvíjející systémy. Magii a činnosti s ní spojené tedy nelze chápat pouze jako něco špatného a zavrženého sloužícího k dosažení temných cílů pomocí nekalých prostředků a zasluhující proto trestní postih.

Magické představy a praktiky všeho druhu tvořily odnepaměti součást života antického Říma. Vždyť magie byla integrální součástí římského náboženství, protože jak říká Apuleius: „Magie je umění milé nesmrtelným bohům, ... jak je cítit a vzývat.“¹⁾ Proto také určité magické postupy musel nejen ovládat každý římský kněz, ale i magistrát, bylo dokonce jeho povinností znát, jak se náležitým způsobem kontaktovat s bohy, a to se často dělo právě pomocí magických rituálů. Kouzelnictví bylo značně rozšířené také mimo „úřední“ a „oficiální“ sféru a proslulí mágové získali značný věhlas. Připomeňme jen některé z nich, jako byl například Apollónios z Tyany působící v 1. století n. l. za vlády císaře Domitiana, Simon Magus v téže době nebo Alexandros z Akonúteichu v Pontu, který ve 2. století n. l. zavedl kult hada Glykóna.

Nižší stupeň magie označovaný jako čarodějnictví, které využívalo různých magických postupů ke splnění osobních přání, často na úkor jiných lidí, či přímo způsobujících neštěstí, však nejen nebyl tolerován, ale byl stíhán. Cíle, kterých mělo být takovým způsobem dosaženo, byly tu více, tu méně škodlivé – od zahubení nepohodlné osoby, až po získání srdce vyvolené či přivolání štěstí při hře. Často také bylo obvinění z čarodějnictví vymyšlené a pouze účelově sloužilo jako nástroj pomsty nebo závisti. O jednom takovém případě jsme dobře zpraveni díky osobě obviněného. Znamý spisovatel Apuleius – autor románu „Zlatý osel“ – se ve spise „*Apologia*“ obhajoval z nařčení, že pomocí kouzelnictví získal ruku bohaté, o čtrnáct let starší, vdovy. Apuleius byl nakonec osvobozen, ale ne všechny obdobné případy skončily tak šťastně.

Připomeňme nyní, alespoň stručně a na několika vybraných případech, onen „pozitivní“ aspekt magie, který se odrazil také v právu. Nejenže totiž existovaly spojitosti mezi právem a náboženstvím, ale stejně tak zaznamenáváme i synkretismus práva s magickými rity. Jedním z nich je způsob exekuce v primitivním římském procesu, který v případě nedobytnosti pohledávky vyústil až v usmrcení dlužníka jeho rozsekáním (*partes secanto*).²⁾ Daleko více spojitostí však nacházíme v právu veřejném, kde byla magie běžně užívána jako určitý způsob nátlaku na bohy. Typickými příklady jsou *devotio* – zasvěcení vlastní osoby pomocí vyslovení magických formulí, nebo *evocatio* – vyvolávání boha z nepřátelského města, které mu mělo odejmout ochranu jeho nadpřirozených patronů. Tak se také stalo r. 396 př. n. l., když Camillus obléhal etruské město Veje.³⁾ Mnoho společného s magií mělo ostatně také zažehnavání nepřiznivých znamení (*prodigia*). Celou řadu konkrétních příkladů pak nalezneme v díle Iulia Obsequenta „*Liber prodigiorum*“.

Při známé racionalitě Římanů možná překvapí, jak velký význam při-kládali duchům a nečistým silám vůbec. Toto konstatování se snad může zdát poněkud nadnesené, ale pokud si připomeneme způsob založení Říma (a ostatně i všech dalších měst), již tak šokující nebude. Vyorání brázdy totiž označovalo nejen okruh hradeb, ale tato brázda (*pomoerium*) také měla zároveň chránit obyvatele města před zlými duchy. Porušení magických účinků tohoto úkonu bylo natolik závažné, že muselo být smyto krví pachatele, jak ostatně dokládá osud Romulova bratra Rema. Ze stejných důvodů se Římané pravidelně očišťovali pomocí lustrací a jednou za sto let se konaly zvláštní hry, které měly očistit nastupující

generaci. Zcela běžné bylo také tzv. *defixio* – magické zaklínání rytmickými slovy spočívající v přivolávání duchů a prosbách, aby neškodili. Texty takovýchto zaklínadel přitom musely být pečlivě ukryty, protože po jejich odkrytí jinou osobou ztrácela magická formule svou sílu. Vyskytovaly se v různé podobě, dokonce byly někdy vyrývány i do olověných destiček.⁴⁾

Magie a magické úkony nejsou typické pouze pro staré doby, ale významnou roli hrály ještě koncem republiky. Projev tzv. sněmovní nemoci (*mortuus comitialis*), neboli padoucnice, mařil úřední jednání senátu či lidových shromáždění, protože znamenal porušení rituální čistoty. Není snad třeba zvlášť zdůrazňovat, že jí mohlo být jednoduše zneužito k dosažení politických cílů.

Je více než logické a dá se přímo očekávat, že relativně značná část ustanovení nejstaršího římského soupisu právních norem (*Lex duodecim tabularum*) měla vztah k magii – vycházela z magického základu modlitby. Postih magie v této kompilaci vyplýval právě z její magické síly. Římané totiž věřili v to, že pokud je vše dodrženo, bude modlitba úspěšná a bohové ji proto téměř jistě vyslyší. Také při „záporných“ magických úkonech totiž hrálo nejen významnou, ale často hlavní, roli pronesení slov. Rozhodující tedy bylo přesvědčení, že nadpřirozené síly je možné ovlivňovat magickými obřady a úkony. Z druhé strany tato víra ovšem znamenala, že také lidé magii podléhají. Proto se jí staří Římané tolik báli a z tohoto důvodu ji tak tvrdě od počátku trestali.

V decemvirální kodifikaci na postih magie narážíme na více místech v různých souvislostech. Nejdříve se podívejme na postih těch případů, kdy magie mělo být použito proti člověku.⁵⁾ Jedná se o dva fragmenty, které i když již byly uvedeny, bude vzhledem k dalšímu výkladu nutné znovu ocitovat:

*SI QUIS OCCENTASSIT QUOD ALTERI FLAGITUM FACIAT.*⁶⁾

/Jestliže někdo zazpívá, co jinému způsobí potupu./

*QUI MALUM CARMEN INCANTASSIT.*⁷⁾

/Kdo by zazpíval zlou píseň./

Uvedené fragmenty samy o sobě na první pohled ještě souvislost s magií nenavozují. Je však třeba si uvědomit, že k prvnímu fragmentu se váže následující Ciceronova zpráva z jeho díla *De republica*:

*XII tabulae cum perpaucas res capite sanxissent, in his hanc quoque sancendam putaverunt: si quis occentavisset sive carmen condidisset, quod infamiam faceret flagitiumve alteri.*⁸⁾

/Ačkoli Zákon dvanácti desek stanovil trest smrti jen na několik málo případů, zahrnul mezi ně i tento: jestliže by někdo zazpíval nebo složil píseň, která by druhému způsobila ostudu nebo potupu./

Druhý fragment je pak dáván do souvislosti s údajem, který se zachoval díky tomu, že do Digest bylo zařazeno jedno místo z komentáře k Zákonu XII desek od právníka Gaia působícího na sklonku 2. století n. l.:

*Qui venenum dicit, adiicere debet, utrum malum aut bonum; nam et medicamenta venena sunt.*⁹⁾

/Kdo řekne jed, musí dodat, zda se jedná o špatný nebo dobrý, neboť i léky jsou jedy./

U obou údajů je třeba se na chvíli zastavit a vysvětlit jejich souvislost s uvedenými fragmenty. Z Ciceronovy zprávy vyplývá, že zazpívání nebo sestavení hanlivé písně (*carmen*) je trestáno smrtí. Proč však bylo nutné takto krutě trestat prostou urážku? Jednoduše proto, že to obyčejná urážka nebyla. Ta je ostatně sankcionována na jiném místě Zákoníku XII desek:

*SI INIURIAM (ALTERI) FAXSIT VIGINTI QUINQUE POENAE SUNTO.*¹⁰⁾

/Jestliže způsobí příkoří (druhému), budiž pokutou dvacet pět./

Jinak řečeno, zatímco první případ – hanlivá píseň (*carmen malum*) – je trestným činem (*crimen*), abychom použili poněkud pozdější terminologie, urážka (*iniuria*) je pouhé *delictum* – soukromoprávní záležitost,¹¹⁾ která byla později rozvinuta v praetorském právu.

Druhý případ pak souvisí s pozdějším vývojem postihu magie, který se koncem republiky zaměřil na její specifický projev – přípravu a podávání jedů. Gaiovo svědectví se s největší pravděpodobností totiž týká zákona L. Cornelia Sully (*lex Cornelia de sicariis et veneficis*), o němž ještě bude pojednáno.

Další a nepochybně nejzávažnější důvod proč se fragmenty *VIII 1a* a *VIII 25a* vztahují k postihu magie, pak spočívá v užití určitých slov a obrátů, které se v daných textech vyskytují. Podívejme se nejdříve na fragment druhý, v němž se objevuje slovo *carmen*. *Carmen* přitom znamená básně, ale rytmicky vyslovená slova, přičemž obrat *malum carmen* označovalo magické zaříkadlo.¹²⁾ V druhém fragmentu jsou, z hlediska probíraného problému, klíčovými slovy *si quis occentavit*. *Occentare* chápeme ve významu vyslovení oné utrhačné básně (*carmen*). Jedná se totiž o složené slovo sestávající z *ob* a *cantare*. Předpona *ob* se používá ve významu „pro“, „kvůli“ nebo „proti“. *Cantare* pak nemá pouze význam „zpívat“ či „básnit“, ale rovněž „říkat kouzelná slova“ a přímo „čarovat“.¹³⁾ *Occentare* tedy znamená vyslovovat kouzelnou formuli namířenou proti někomu. Třeba však dodat, že některé takto zaměřené magické formule byly dokonce samotným římským právem využívány. Jedná se tzv. *obvagusatio* o němž se rovněž zmiňuje Zákon XII desek:

*CUI TESTIMONIUM DEFUERIT, IS TERTIIS DIEBUS OB PORTUM OBVAGULATUM ITO.*¹⁴⁾

/Ten, kdo nebude mít svědky, ať chodí každý třetí den s nářkem před domem./

Strana soudního řízení, které odmítal svědčit ten, kdo byl svědkem některého z úkonů, které vyžadovaly svědectví podle civilního práva, se tedy mohl za pomoci kouzelných slov pokusit otevřít dveře takovéto osoby.

Zbývá se ještě zmínit, jaký trest podle Zákoníku dvanácti desek hrozil pachateli (čarodějníkovi). Samotná decemvirální kodifikace o něm mlčí

a proto musíme využít jiné, byť značně pozdější, prameny. Básník Q. Horatius Flaccus žijící v 1. století př. n. l. ve svých „Listech“ (*Epistulae*) hovoří o *fustuarium supplicium*.¹⁵⁾ Nejednalo se však o ubití holemi, které se běžně používalo ve vojenském trestním právu, ale pachatel byl ubíčován k smrti. Magie, ve výše uvedeném významu, tedy patřila mezi nejtěžší zločiny, který decemvirální kodifikace znala.

Ne všechny tyto případy však byly až tak závažné. Kromě nich existovaly, ostatně stejně jako dnes, také obyčejné pomluvy. I těch se sice Římané obávali, avšak zákroky proti nim nemusely být tak ostré. K jejich odvrácení se používal zvláštní magický rituál, který spočíval v tom, že zvláštní nití navinuté na tmavém větenu byla zašita tlamička malé rybce, její hlava byla pomazána smolou a poté pečena na ohni a pokapána vínem.¹⁶⁾ Po celou dobu provádění těchto úkonů muselo být zároveň v ústech drženo sedm černých bobů. Takto měla být zavřena ústa pomlouvačům.

Přivolávání neštěstí na lidi pomocí magických formulí, však nebylo jediným typem čarodějnictví, který Zákon dvanácti desek znal a stíhal. Jako v každé agrární společnosti, také v archaickém Římě byla věnována velká pozornost ochraně výsledků zemědělské činnosti – úrodě. Na osm desce nacházíme proto následující slova:

*QUI FRUGES EXCANTASSIT.*¹⁷⁾

/Kdo by očaroval plody./

Fruges excantare spočívalo v užití magických formulí ke snížení úrodnosti na cizím poli. Jinak řečeno, pomocí zařikávání měla být zničena sousedova úroda. Netřeba snad ani dodávat, že převažujícím motivem byla v takovémto případě obyčejná závist. Užíváno přitom bylo, stejně jako při přivolávání neštěstí na člověka, magické zařikadlo (*carmen*). Při svých nekalých praktikách však užívali někdy čarodějové také rafinovanější prostředky. Zničení cizí úrody totiž působí škůdci pouhou radostí, ale většinou žádný další přímý užitek. Daleko účinnější bylo proto tzv. *alienam segetem pellicere*:

*...NEVE ALIENAM SEGETEM PELLEXERIS...*¹⁸⁾

/... ani cizí sadbu nesmíš převádět.../.

Slovo *pellicere* označuje přemísťování výhonků ze sousedova pole pomocí magických prostředků, či spíše jejich lákání na sousední pozemek.¹⁹⁾ Že k takovému účelu bylo užíváno magických formulí je pak zřejmé z Tibullova svědectví:

*cantus vicinis fruges traducit ab agris*²⁰⁾

/písně přenáší výhonky ze sousedova pole/.

Trest, který v tomto případě hrozil čarodějkovi byl stejně přísný, jako při uřknutí člověka, i zde se jednalo o trest smrti – pachatelé byli jak říká Cicero *capite sanxissent*.²¹⁾

Jak se římské náboženství stávalo stále více a více „světštějším“, upadala zároveň i obava z následků magických a čarodějných praktik. I to byl také zřejmě jeden z důvodů proč, od doby vzniku Zákoníku dvanácti desek až do posledního století republiky, nebylo stíhání takovýchto činů upraveno. Je však nutno zdůraznit, že v dějinách římského trestního práva není takovýto dlouhý interval mezi úpravou jednoho trestného činu nic výjimečného.

V osmdesátých letech 1. století př. n. l. vydal diktátor L. Cornelius Sulla, v rámci svých snah o upevnění moci tradiční aristokracie, celou řadu trestních zákonů. Mezi nimi nalezneme také *lex Cornelia de sicariis et veneficis* (zákon o úkladných vrazích a travičích). Právě tato norma sehrála významnou úlohu při represí magie v pozdější době. Jedním z důvodů byla nepochybně skutečnost, že činnost osob, které se zabývaly kouzelnictvím, byla velmi často zaměřena na přípravu jedů. V roce 17 n. l. bylo pak přijato na návrh konsulů usnesení senátu, podle něhož byl trest podle uvedeného zákona vztažen také na magii.²²⁾

Římští právníci věnovali velkou pozornost trestnosti travičství a dopodrobna rozpracovali tuto skutkovou podstatu. Důležité bylo především rozlišení, co je vlastně možné za jed považovat:

*... „veneni mali“ ostendit esse quaedam et non mala venena. Ergo nomen medium est et tam id, quod ad sanandum, quam id, quod ad occidendum paratum est, continet, sed et id quod amatorium appellatur.*²³⁾

/... „zhoubné léky“ znamená, že existují takové, které nejsou zhoubné. Termín je tedy neutrální, zahrnuje takové, které se připravují pro účely léčení, jako zabítí, jakož ty, které jsou označovány jako afrodiziaka./

Podrobná úprava pak stanovila, kdo a za jakých okolností, podléhá ustanovení Corneliova zákona. Jedním usnesením senátu bylo například řečeno, že obchodníci s kosmetikou budou stíháni podle této normy (lze tedy říci, budou považováni za čaroděje), pokud někomu bezohledně předají například bochlav, salamandra, jedovaté byliny, jedovaté brouky, mandragoru nebo (kromě výjimečných očištných případů) také španělské mušky.²⁴⁾

Posuzování magie a provozování čarodějnictví se za principátu dostalo do zcela jiné roviny, než tomu bylo za republiky. Dříve se totiž vždy jednalo o útoky na soukromníky, byť byly chápány jako velmi nebezpečné. Nyní byly některé její projevy posuzovány jako útok na samotného císaře – jako *crimen maiestatis*. Ti, kdož se zabývali kouzelnictvím, měli totiž vždy blízko také k hvězdopravectví, vzpomeňme si jen na samotný původ slova magie, jak je uveden na začátku této kapitoly. Zkoumání osudu císaře z hvězd – provozování astrologie – mělo však s původní magií málo co společného. Byl to skutečně politický zločin, protože dotazovat se hvězd, kdy císař zemře, mělo jen málo co společného s loajalitou k panovníkovi.²⁵⁾ O tom, že astrologie byla stíhána ani ne tak pro činnost samotnou, jako spíše pro svůj politický obsah při zkoumání císařova osudu, svědčí i to, že skládání horoskopů se oddával například císař Hadrianus, který se dokonce v tomto oboru považoval za znalce.²⁶⁾

Jen z prvního století n. l. máme doloženo velké množství případů tohoto druhu. Stíhání přitom byli nejen samotní astrologové, ale stejně tak i ti, kteří se na osud císaře dotazovali. Již r. 16 n. l. byl k sebevraždě donucen Scribonius Libo Drusus, protože si nechal sestavit horoskop, němž bylo poukázáno na jeho příbuzenský vztah k Pompeiovi a tetě Scribonii – bývalé manželce Augusta.²⁷⁾ V témže roce byli také z Itálie vyhnáni astrologové. O osmnáct let později postihl stejný osud Mamerca Scaura obviněného z kouzelnictví.²⁸⁾ Podstatně lépe dopadl za Claudiový vlády (r. 52 n. l.) Furius Scribonianus, který za to, že se snažil u hvězdopravců dozvědět, kdy zemře císař, musel pouze odejít do vyhnanství.²⁹⁾ Kvůli údajnému provozování kouzelnictví pak ztratil o rok později život Statilius Taurus.³⁰⁾

Jak je z tohoto, krátkého a neúplného, přehledu zřejmé, nejen astrologie, ale i kouzelnictví v pravém slova smyslu, se stalo nástrojem politické hry. Nařčení z takovýchto zločinů bylo velmi často účinně zneužíváno k odstranění nepohodlných osob. Nezřídka bylo navíc obvinění z kouzelnictví připojováno k hlavnímu žalobnímu důvodu, a to jen proto, aby se obžalovanému přitížilo a ukázala se jeho dokonalá mravní zkaženost.

Nařčení z kouzelnictví všeho druhu bylo nesmírně nebezpečné, proti takovému obvinění se totiž velmi špatně obhajovalo. Vždyť někdy k odsouzení stačilo pouhé vlastnictví horoskopu.³¹⁾ Proto také v Paulových Sentencích, v titulu nazvaném *De vaticinatoribus et mathematicis* (O věštcích a hvězdopravcích), nalezneme následující větu:

... *sed ipsa scientia eiusque libris melius fecerit abstinere.*³²⁾

/... ale také znalosti těchto knih je lépe se zdržet./

Kromě toho, že za principátu bylo i nadále čarodějnictví stíháno jako takové, byly pod něj nyní účelově zahrnovány také další obdobné činnosti. Tak lze alespoň vyvodit například na základě toho, že tyto skutky zařadil Paulus do již zmíněného titulu o věštcích a hvězdopravcích. Zejména se jednalo o zavádění a praktikování nových (rozumějme nepovolených) náboženství. Pachatele čekalo v takovém případě vyhnanství pokud náleželi ke špičce společnosti (*honestiores*) a níže postavení (*humiliores*) byli trestáni smrtí.³³⁾ Konzultace s věštcí všeho druhu ohledně zdraví císaře pak bylo smrtí trestáno vždy.³⁴⁾ Zvlášť kruté tresty pak čekaly na „skutečné“ kouzelníky, byli odsuzováni k zápasu s dravou zvěří, ukřižování, upálení zaživa.³⁵⁾

Ve velmi přísném postihu magie všeho druhu se pokračovalo také v období pozdní římské říše:

... *omnes magi, in quacumque sint parte terrarum, humani generis inimici credendi sunt.*³⁶⁾

/... veškerí mágové, ať se nacházejí kdekoli, jsou považováni za nepřátele lidského rodu./

Také v této době dochází k dalšímu posunu v chápání magie a rozšiřuje se její trestnost. Opět se tak děje v závislosti na politických poměrech, tentokrát však souvisejících s nástupem křesťanství jako státního náboženství. Zákaz nočních obětí a mystických obřadů zavedený císařem Valentiniánem³⁷⁾ byl totiž nepochybně namířen nejen proti rejdům čarodějníků, ale především proti starému „pohanskému“ náboženství. Ještě zřetelněji vystupuje do popředí tento fakt v Constantinově konstituci, kdy v téže normě jsou zmíněni jak astrologové (trestáni byli deportací na ostrovy), tak i auguri a haruspikové, kteří však mohli očekávat dokonce upálení.³⁸⁾ Zpřísnění trestu navíc spočívalo v tom, že pokud měli haruspikové hodnost, která je jinak chránila před mučením, nebyla v tomto případě tato výjimka aplikována. I nadále bylo samozřejmě stíháno také „obyčejné“ čarodějnictví.³⁹⁾

V souvislosti se sledováním trestnosti magie narážíme na velmi zajímavou otázku, kterou si kladli již Římané. Je to problém, zda postihovat již samotný čin (v tomto případě provozování magických rituálů), nebo až jeho výsledek – usmrcení člověka, poškození majetku atp. Známý teoretik rétoriky M. Fabius Quintilianus se například ptal, zda označit stejným jménem (rozumějme stejným způsobem trestat) zařikání i jed.⁴⁰⁾ Z dikce ustanovení Zákoníku XII desek celkem jasně vyplývá, že trestným bylo již jednání směřující k očarování, a to bez ohledu na výsledek. Vždyť se zde říká: „Kdo by zazpíval zlou píseň.“⁴¹⁾ Stejná praxe byla zachována i později za principátu, o čemž svědčí následující místa z Digest.

První z nich se týká přímo potírání magie a v souvislosti s již vzpomínanou *lex Cornelia* uvádí:

*qui mala sacrificia fecerit habuerit.*⁴²⁾

/kdo koná nebo organizuje špatné obřady/

Druhé excerptum je o to zajímavější, že má zcela obecnou povahu. Císař Hadrianus totiž stanovil, že:

*in maleficiis voluntas spectatur, non exitus.*⁴³⁾

/u zločinů je posuzována vůle (úmysl) a nikoli výsledek./

Tento fragment však byl kompilátory zařazen do titulu věnovanému právě Sullovu zákonu o travičích a nájemných vrazích, podle něhož bylo stíháno také provozování magie. Lze se proto domnívat, že alespoň v poklasickém právu bylo toto ustanovení aplikováno pouze v případě tohoto trestného činu. Již provádění magických rituálů tedy bylo trestné jako takové bez ohledu na „šikovnost“ pachatele, tedy bez ohledu na následky takovéto činnosti.

Římané tedy vždy považovali provozování kouzelnictví, ve všech jeho podobách, za činnost obzvláště nebezpečnou, která musí být potlačována s použitím těch nejpřísnějších trestů. Hlavní důvod byl patrně zcela prozaický, byť iracionální. Pokud totiž Římané věřili v účinky čarodějnických postupů jako takových, byli si také vědomi toho, že se jedná o útoky „na dálku“, které jsou o to nebezpečnější, že proti nim prakticky neexistuje obrana.

POZNÁMKY KE KAPITOLE IX.:

- 1) *Apol.* 26.
- 2) *Lex XII tab. III 6.*
- 3) *Liv. V 21.*
- 4) *Tac. Ann. II 69.*
- 5) Literatura k tomuto tématu je velmi bohatá. Postačí proto uvést jen několik základních prací: G. L. Hendrickson, *Verbal Injury. Magic or Erotic Comus?* (*Classical Philology*, 20, 1925); P. Huvelin, *La notion de l'iniuria dans le très ancien droit romain.* (in *Mélanges Ch. Appleton, Lyon-Paris, 1903*); A. D. Manfredini, *La diffamazione verbale nel diritto romano. I. Età repubblicana.* (Milano, 1979); V. L. da Nóbrega, *Le carmen famosum et l'occenatio.* (*Romanitas*, 12-13, 1974); G. Pugliese, *Studi sull'iniuria. I.* (Milano, Giuffrè, 1941).
- 6) *VIII 1a.*
- 7) *VIII 25a.*
- 8) *Lex XII tab. VIII 1b; Cic. De rep. IV 10.*
- 9) *Lex XII tab. VIII 25b; Gaius Dig. 50, 16, 236.*
- 10) *VIII 4.*
- 11) Viz též Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht.* (Leipzig, 1899, ss. 639-643); E. Pólay, *Iniuria Types in Roman Law.* (Budapest, 1986, s. 42); A. Wilinski, *Das römische Recht.* (Leipzig, 1966, s. 288).
- 12) Viz W. W. Buckland, *A Manual of Roman Private Law.* (Cambridge, 1925, s. 325).

- 13) Viz J. Pražák, F. Novotný, J. Sedláček, Latinsko-český slovník. (Praha 1929, s. 174).
- 14) II 3.
- 15) *Epist. II 1*, 152–155. Viz E. Cantarella, I supplizi, ss. 220–221. Proti A. D. Manfredini, La diffamazione, ss. 100nn.
- 16) Viz *Ovid. Fasti II 571–582*.
- 17) VIII 8a.
- 18) VIII 8b.
- 19) *Apul. Apol.* 47.
- 20) *Tibul. I 8*, 19.
- 21) *Cic. De rep. IV 10 a 12*.
- 22) *Senatus consultum Pomponio et Rufo cons. factum – Ulp. Coll. 15, 2, 1*. Viz také L. Desanti, La repressione della „scientia divinatoria“ in età del principato. (in *Idee vecchie e nuove sul diritto criminale romano*, Padova, 1988, ss. 225–240).
- 23) *Marc. Dig. 48, 8, 3, 2*.
- 24) *Marc. Dig. 48, 8, 3, 3*.
- 25) Z obšírné literatury na toto téma postačí snad připomenout, jen některá důležitá díla: R. A. Bauman, *Impietas in Principem: A Study of Treason against the Roman Emperor with Special Reference to the First Century A. D.* (München, 1974); F. A. Cramer, *The Caesars and the Stars: The Crime and the Punishment of Forbidden Astrological Consultations in Imperial Rome*. (Seminar, 9, 1951); idem, *The Caesars and the Stars. Astrologers and their Clients: State Trials of the Later Principate /50–205 A. D./*. (Seminar, 10, 1952).
- 26) *SHA Hadr.* 16.
- 27) *Tac. Ann. II 27–32*.
- 28) *Tac. Ann. VI 29*.
- 29) *Tac. Ann. XII 52*.
- 30) *Tac. Ann. XII 59*.
- 31) *Suet. Dom.* 10.
- 32) *Paul. Sent. 5, 21, 4*.
- 33) *Paul. Sent. 5, 21, 2*.
- 34) *Paul. Sent. 5, 21, 3*.
- 35) *Paul. Sent. 5, 23, 17*.
- 36) *C. Th. 9, 16, 6*.
- 37) *Zonar. IV 3; C. I. 9, 18, 9*.
- 39) *C. I. 9, 18, 4*.
- 40) *Quint. Inst. orat. VII 3, 7*.
- 41) VIII 25a.
- 42) *Mod. Dig. 48, 8, 13*.
- 43) *Callist. Dig. 48, 8, 14*.

KAPITOLA X.

SACRILEGIUM

V předchozích kapitolách věnovaných odrazu římského náboženství v trestním právu jsme se již mnohokrát setkali s obecnou vývojovou tendencí římského práva, a to s postupným směřováním k méně religióznímu a tedy i volnějším přístupu při řešení trestných činů. Hovořit však přímo o sekularizaci římského trestního práva by bylo přece jen poněkud přehnané. Stejnou vývojovou tendenci zaznamenáváme rovněž u dalšího trestného činu, kterému se budeme podrobněji věnovat – u sakrilegia.¹⁾

Základní otázka, kterou jsme se u jiných, zde rozebíraných, trestných činů nemuseli zabývat, zní jak vlastně *sacrilegium* pojímat, jaký byl jeho obsah. V standardních příručkách římského práva je obvykle označováno za krádež věci majících vztah k náboženskému kultu (*furtum sacrorum*), přičemž pachatel je označován jako *sacrilegus*.²⁾ Tato charakteristika, jakkoli je pro určité období správná, je však příliš restriktivní a nevystihuje podstatu tohoto trestného činu v plné šíři. Se sakrilegiem jsme se již setkali a v dalším výkladu se ještě setkáme vícekrát (provinění vestálek, *sepulchrum violatum*, *crimen termini moti*). *Sacrilegium* totiž musíme rozlišovat ve dvojím významu. Jednak v širším slova smyslu, kdy označovalo veškerá provinění proti bohům a útok na římské náboženství – nedbání vůle bohů obecně. V tomto pojetí je pak pod něj subsumováno jakékoli jednání, jehož následkem bylo porušení souladu římské obce s bohy, vždy však představující závažnou událost v životě římské společnosti. Konsulové totiž měli povinnost oznámit senátu (*referre ad senatum*) kromě neblahých znamení (*prodigia*) také spáchání tohoto trestného činu, a to proto, aby bylo možné naříditi náboženské úkony k očistě obce. Nezapomeňme však, že o tom, jaké jednání mělo takovýto dopad rozhodovali pouze lidé:

*Quaeque augur iniusta nefasta, vitiosa dira defixerit,
inrita infectaque sunt, quique non paruerit, capital
esto.*³⁾

/To co augur vyhlásí nespravedlivým, bezbožným, neblahým, at' je neplatné, kdokoli neuposlechne, at' je potrestán smrtí./

Nebude asi pochyb o tom, že na počátku vývoje římského trestního práva byl výklad tohoto trestného činu velmi široký. Vyplývá to ostatně z postavení náboženství ve staré římské archaické společnosti. Spadaly sem všechny myslitelné bezbožné činy, jako například poškození soch bohů, pohození mršiny v chrámu, konání tryzny v posvátném háji atp. Charakter útoku na bohy si *sacrilegium* udrželo také v historické době, jak vyplývá z Liviova líčení případu legáta Pleminia, kterému ještě bude věnována pozornost. Proto také asi pod *sacrilegium* zahrnovali tehdy Římané jakékoli porušení předmětu náboženské ochrany:

*Qui perforaverit muros vel inde aliquid abstulerit, peculatus actione tenetur.*⁴⁾

/Kdo poruší zdi chrámu nebo odtamtud něco odnese, je stíhán žalobou z peculatu./

Snad je dokonce možné, že termín *muros* byl vykládán v širokém slova smyslu, tedy jako hradby města, i ty totiž stály pod ochranou bohů jako tzv. *res sanctae*.⁵⁾ Jinak řečeno, vlastně celá druhá část této knihy by mohla nést název „*Sacrilegium*“, vždyť za bezbožné bylo považováno rovněž vztáhnutí ruky na osoby, které byly označovány za nedotknutelné (*personae sacrosanctae*), jako byli zejména tribunové lidu.

Posléze se význam tohoto termínu zúžil a Římané rozuměli pod tímto pojmem zmocnění se věcí majících vztah k jejich náboženství – souvisejících s kultem. Protože předmětem krádeže byly v římském klasickém právu pouze movité věci, nemohlo být v technickém smyslu za *sacrilegium* považováno neoprávněné nakládání s nemovitostmi – jako například obsazení pozemku patřícího nějakému chrámu, nebo dokonce i chrámu samotného. Přestože se také v tomto případě jednalo o velmi závažný

zásah do náboženské sféry, nebylo možné podat trestní žalobu, ale věc byla řešena pouze mimoprávní cestou pomocí praetorova interdiktu.

Je však vhodné zachovat časovou posloupnost a začneme proto nejstarší dobou – královstvím. Král byl nejvyšší náboženskou autoritou a zároveň zástupcem občanů při jednání s bohy. Proto každý útok na něj byl tehdy považován za *sacrilegium*. Z doby počátků římského státu máme k dispozici ojedinělý doklad, který se týká postihu tohoto zločinu. Jedná se o nápis z počátku 6. století př. n. l. nalezený na komitii:

*quo i hon(ke stloqom violasid manibus) sakros esed*⁶⁾

/kdo poruší svatá místa (nebo možná svaté hranice) buď už zasvěcen/.

Samotný obsah této epigrafické památky nepotřebuje zvláštního komentáře, je více než jasný. Snad přece jen stojí za připomenutí, že se jedná o nejstarší dochovanou zasvěcovací formuli, známou později ve tvaru „*sacer esto*.“ Dokud se pohybuje v nejstarších dobách, měli bychom se věnovat ještě jednomu aspektu sakrilegia, a to způsobu jeho postihu. Zpočátku bylo stíháno náboženskými sankcemi – pachatel se stával *sacer*, byl zasvěcen bohům se všemi z toho plynoucími důsledky, které již byly výše podrobně rozebrány. Postupem času se však tento způsob ukázal jako neúčinný, neboť dostatečně neodstrašoval pachatele lákané bohatstvím ukrytým v chrámech. Bylo proto třeba postih zpřísnit a zločince odstrašit:

*Sacrum sacrove commendatum qui clepsit raptisque, parricida esto.*⁷⁾

/Kdo ukradne či uloupí posvátné náradí, nebo předmět určený k obřadu, at' je pokládán za otcovraha./

Zloděj posvátných věcí je zde přirovnáván k otcovrahovi, a to se všemi z toho plynoucími důsledky.⁸⁾ Tento trestný čin také vyšetřovali úředníci zvaní *quaestores parricidii* a rovněž jeho postih byl stejný jako u parricidia – zostřený způsob výkonu trestu smrti (*poena cullei*).

Tak, jak se postupem doby uvolňovala přísná náboženská pravidla, jak chladlo náboženské cítění Římanů, měnilo se rovněž jejich pojetí sa-

krilegia. Stále více a více získávalo „laický“ charakter a sblížovalo se s obdobným trestným činem – krádeží, respektive zpronevěrou státních prostředků (*crimen peculatus*). Snad proto ani příliš neudiví, že ve známém Caesarově zákonu z konce 1. století př. n. l. (*lex Iulia peculatus et de sacrilegiis*) se jako předmět ochrany vedle sebe objevuje:

*pecunia sacra religiosa publicave*⁹⁾

/majetek (peníze) posvátný, zasvěcený a veřejný/.

Řazeny sem tedy byly věci vážící se k veřejnému i soukromému kultu a patřící státu. Není také bez zajímavosti, že krádež veřejného majetku (*peculatus*) je zařazena v názvu normy na první místo, před krádež posvátných věcí. Ještě pregnantněji vyjádřil tento posun v chápání krádeže posvátných věcí známý právník Augustovy doby M. Antistius Labeo, který již předřadil veřejný majetek posvátným věcem a charakterizoval *peculatus* jako:

*pecuniae publicae aut sacrae furtum*¹⁰⁾

/krádež věcí veřejných nebo posvátných/.

K této Labeonově definici se ostatně vrátíme ještě při jiné příležitosti. Uvedené pojetí našlo dále svůj odraz také například v systematice Digest, kdy se příslušný titul nazývá *Ad legem Iuliam peculatus et de sacrilegis et se residuis* (K Iuliovu zákonu o zpronevěře státního majetku, krádeži věcí posvátných a o nevrácení veřejných peněz).¹¹⁾

Tuto tendenci můžeme možná ještě lépe pozorovat na trestech, které na pachatele zkoumaného trestného činu dopadaly. Hlavním smyslem původního hrdelního trestu bylo očistit (*piaculum*) obec a odvrátit tak hněv bohů. V 1. století n. l. se ustupuje od hrdelního trestu a „postačuje“ pouze trest majetkový ve výši čtyřnásobku (*quadruplum*) hodnoty uloupené částky. Jeho výše je tedy stejná jako například v případě obyčejného zloděje dopadeného na místě činu.¹²⁾ Tato úprava nebyla ve starověké Itálii nijak výjimečná a neplatila pouze ve městě Římě. Již z poloviny 1. století př. n. l. máme k dispozici dva příklady obdobného trestání svatokrádeže. V roce 58 př. n. l. došlo k zasvěcení Iovova chrámu ve Vicus

Furfo – jednom z malých sabinských městeček. Při této příležitosti byla také stanovena různá pravidla týkající se jeho právního režimu. V tzv. *lex Furfensis* pak mimo jiné čteme:

*sei qui heic sacrum surupuerit, aediles multati esto, quanti volet*¹³⁾

/pokud se někdo zmocní těchto posvátných věcí, ať ho aedilové pokutují, jak budou chtít/.

Místní magistráti (*aediles*) trestali tento čin pokutou, přičemž její výše byla stanovena úvahou magistrátů, pomocí volného ocenění (*aestimatio*) předmětu krádeže.

Obdobný obsah má také *lex municipi Tarentini* ze známého jihoitalského přístavu, kde krádež *pecunia publica sacra religiosa* (peněz veřejných, posvátných a zasvěcených) je trestána opět pokutou, tentokrát již ve výši čtyřnásobku.¹⁴⁾ Zmiňovaná *lex Iulia peculatus et de sacrilegis* pak trestala pachatele stejně:

*Si quis fiscalem pecuniam attrectaverit subriperit mutaverit seu in suos usus converterit, in quadruplum eius pecuniae quam sustulit condemnatur.*¹⁵⁾

/Ten kdo sahá, odcizuje, zaměňuje nebo ke svému prospěchu vynakládá státní prostředky, bude odsouzen na čtyřnásobek této sumy./

Nezapomeňme však ještě na jednu okolnost, která je pro chápání svatokrádeže koncem republiky příznačná. Na počátku 1. století př. n. l. byla totiž zřízena zvláštní trestní porota (*quaestio peculatus*), která byla určena pro projednávání trestného činu zpronevěry státního majetku. Stejně tak však byla příslušná i pro *sacrilegium*.¹⁶⁾ Snad lze proto říci, že v posledním století republiky došlo k „zrovnoprávnění“ obou těchto trestných činů – krádeže veřejného majetku a věci patřících bohům. Identický způsob trestání – pokuta, její výše i stejná porota, před níž byli pachatelé souzeni, k tomuto závěru alespoň opravňuje. Důvod vzniku této „univerzální“ trestní poroty však asi nemůžeme spatřovat pouze v ústupu religiozity, příčiny mohly být také další. Zejména *res sacrae* měly totiž jako

věci sloužící k výkonu veřejného (státního) kultu svou povahou velmi blízko k veřejným prostředkům. Kromě toho, je nutné připomenout, že se státní pokladna nacházela v Saturnově chrámu. Pokud tedy někdo vztáhnul ruku na veřejné peníze spáchal vlastně dva trestné činy zároveň. Jednak se dopustil krádeže veřejných prostředků (*crimen peculatus*) a zároveň tím samým činem naplnil skutkovou podstatu sakrilegia. S nečestným úmyslem totiž vstoupil na posvátnou půdu. Svou roli mohla sehrát také skutečnost, že se nevyplatilo mít zvláštní trestní porotu pro stíhání sakrilegia, protože tyto případy byly relativně velmi málo četné.

Podívejme se nyní na některé konkrétní případy tohoto trestného činu, na nichž bude dokumentována upadající religiozita republikánského Říma. Ve starších dobách byl každý takovýto skutek trestán smrtí. Tak tomu bylo ve známém případě Pleminia, který v době 2. punské války vyloupil svatyni Persefony v Lokroi.¹⁷⁾ Povšimněme si zároveň, že se nejednalo o římskou bohyni, ale o řecký chrám.

Za války s Kimbry byl uloupen zlatý poklad Appolónova chrámu v Tolose (dnešní Toulouse). Tento čin konsula Q. Servilia Caepiona však unikl pozornosti až do té doby, dokud nebyl poražen v bitvě u Arausia. Teprve poté Římané zareagovali a roku 104 př. n. l. byla přijata *lex Norbana de auri tolosani quaestione*,¹⁸⁾ kterou byla zřízena mimořádná trestní porota za účelem potrestání viníků a o rok později se konalo soudní řízení. Caepio byl odsouzen ke ztrátě majetku a vyhnanství.

Neuplynulo ani 150 let od Pleminiova případu a Římané pohlíželi na svatokrádež zcela jinak. Také nyní nám poslouží známá trestní kauza – případ neblaze proslulého správce Sicílie Gaia Verra. Koncem 70. let prvního století př. n. l. požádali Cicerona obyvatelé provincie Sicílie, aby jejich jménem žaloval bývalého správce Verra. Cicerona si totiž Sicilané velmi vážili z doby jeho působení v této provincii. V té době sice bylo celkem běžné, že se správci provincií během svého působení v úřadu obohacovali na úkor jim svěřených lidí. Verres se však v touze po majetku nezastavil skutečně před ničím. Nejenže mu byly dobré všechny možné záminky k neoprávněnému vymáhání nejrůznějších dávek a poplatků, ale na Sicílii okrádal všechny, včetně bohů. Zmocnil se například sochy Diany v Segestě, Merkurovy sochy v Tyndaris, Apollónovy sochy v Agrigentu, vyloupil chrám v Engys a v Cataně a odnesl také sochy bohyně Ceres a Victorie z Henny.¹⁹⁾ Také pomocí machinací při losování dosadil svého člověka na místo Iovova kněze v Syrakúsách.²⁰⁾

Cicero sice v průběhu soudního jednání poukázal na všechny tyto skutky jako na zvlášť odporné činy, avšak hovořil o nich pouze v souvislosti s vynucenými dary uměleckých děl od soukromníků. Je však nutné vzít v úvahu, že se jednalo o repetundární proces (proces postihující vydírání obyvatel provincií) a žaloba byla podána jménem Sicilanů a jako taková byla projednávána, a ani se nejednalo o chrámy římského národa. V případě Pleminia však byla situace, pokud jde o objekt trestného činu, stejná – i on se dopustil svatokrádeže v chrámu „neřímského“ boha. Ještě podivnější je známá epizoda o odcizení svícnu, který syrský Antiochos vezl do Říma jako dar do chrámu Iova.²¹⁾ Nebyl to přitom obyčejný dar, ale svícen již byl tomuto bohu veřejně zasvěcen. Opět se nic nedělo. Cicero tím, že se Verres zmocnil drahocenné věci patřící nejvyššímu římskému bohu, pouze dokumentoval Verrovu zlotřilost a otrlost. Na Verra přitom nebyla podána pro tento zločin samostatná žaloba, nebyl proti němu veden zvláštní proces. Sicilanů samotných se přitom tato kauza vlastně ani netýkala. Okraden nebyl jejich bůh, ale římský, zasvěcení neprovedl Sicilan, ale cizí monarcha, který pouze Sicílii projížděl. V žádném případě tedy nebylo možné krádež Iovova svícnu subsumovat pod *crimen repetundarum* z něhož se Verres zodpovídal. V jiném případě však byl Cicero důslednější.²²⁾ Když se jednalo o ukřižování římského občana, hrozil Verrovi dalším procesem před jinou porotou.

Pominutí vykrádání chrámů Verrem přitom není v žádném případě vysvětlitelné jeho relativně silným postavením v Římě. Vždyť Pleminius byl chráněncem samotného P. Cornelia Scipiona, který zanedlouho obdržel přídomek *Africanus*. Objasnění tohoto výrazného odklonu od potřeby chránit své bohy a udržovat *pax deorum* může snad nabídnout skutečně pouze obecné ochladnutí náboženského citění koncem republiky. Způsobeno bylo, kromě proniknutí řecké stoické filosofie do Říma, i jistou otupělostí k obdobným případům. V době projednávání Verrova případu totiž uplynulo velmi málo času od Spartakova povstání a ani útrapy občanské války mezi přívrženci C. Maria a L. Cornelia Sully, stejně jako války spojenecké, nebyly ještě zapomenuty. Tyto boje odehrávající se přímo na italské půdě pak přinášely kromě jiných hrůz nepochybně také nejrůznější prohřešky proti náboženskému citění, včetně vylupování chrámů.

Posledním velkým náboženským procesem za republiky a zároveň i společenským skandálem první velikosti byl známý případ tribuna lidu

roku 58 př. n. l. P. Clodia Pulchra.²³⁾ Clodius znesvětil roku 61 př. n. l. slavnost bohyně *Bona Dea* konané v Caesarově domě. Tyto slavnosti, na které měly přístup pouze ženy, se totiž konaly vždy v domě pontifika maxima a tuto funkci tehdy zastával právě C. Iulius Caesar. Jeho manželka Pompeia se však natolik zalíbila Clodiovi, že riskoval vniknutí na tuto slavnost v ženském převleku, jen aby se s ní mohl setkat. Téměř symbolické pro posun v nazírání Římanů na úlohu náboženství v jejich životě koncem republiky je, že Clodius vyvázl bez trestu s pouhou ostudou. Nejvíce postižena byla Pompeia, s níž se Caesar záhy rozvedl s poukazem na to, že na manželce nejvyššího římského kněze nesmí ležet ani stín podezření. Clodiova vina přitom byla zcela průkazná, byl přistižen přímo na místě činu, ale ani to k odsouzení nestačilo. Nelze přitom vše svádět pouze na politické poměry konce republiky.

Z posledního století římské republiky je znám také případ Aula Gabinia. Roku 54 př. n. l. byl v nepřítomnosti odsouzen k vyhnanství spojeným se ztrátou majetku za to, že nedbal věštby Sibylliných knih a vstoupil na území Egypta.²⁴⁾ V žádném případě se ale nejednalo o náhlé vzednutí náboženského citění u Římanů, ale náboženské důvody v tomto případě posloužily spíše pouze jako záminka. Bývalý konsul a Pompeiův přívrženec Gabinius totiž jako správce Sýrie shromažďoval vojsko proti Parthům. Nakonec však dal přednost nepochybně snazší a také lukrativnější výpravě do Egypta, při níž pomohl získat trůn Ptolemaiovi Aulétovi.

Věnujme se nyní velmi zajímavému a zároveň základnímu problému – jaké věci vlastně mohly být předmětem sakrilegia. Pokládat si tuto otázku se může zdát být téměř zbytečné, již bylo přece řečeno, že se jednalo o věci mající vztah k náboženství (tedy *res sacrae*), avšak odpověď není tak jednoznačná, jak by se snad mohlo zdát. Vymezení nejdříve co všechno spadalo pod *res sacrae*. Kromě obsahu chrámových pokladen (peníze patřící přímo chrámu) to byly také sochy a obrazy bohů, posvátné texty, obětní nástroje, rituální oděvy a další kultovní pomůcky – tedy vše co patřilo oficiálně zasvěcenému chrámu a bylo používáno k veřejným náboženským obřadům. Dále sem náležely tzv. *res sacrae privatae*, což jsou *res religiosae* pokud se nacházejí na území římské říše.²⁵⁾ Byly to například věci uložené do hrobu, nikoli však ty, které se nacházely v hrobech Římanů mimo římské území. Kromě toho existovaly také předměty sloužící k výkonu soukromého, nikoli veřejného kultu. Kvalifikace zmocnění se takovýchto věcí přitom nebyla zcela jednoznačná:

*At qui privata sacra vel aedículas incustoditas temptaverunt, amplius quam fures, minus quam sacrilegi merentur.*²⁶⁾

/Osoby které vloží ruku na posvátné věci v soukromém držení, nebo na nechráněný oltářík, si zaslouží těžší trest než obyčejný zloděj, ale lehčí než ti, kteří spáchali sakrilegium./

Znamenalo to tedy, že ani mezi bohy nepanuje rovnost, ale bohové „státní“ jsou nadřazeni Manům a Penátům, alespoň co se jejich ochrany týče.

Dále se jedná o určení, zda krádež věcí, které uložil soukromník do chrámu, lze považovat za *sacrilegium*, nebo zda se jednalo o „obyčejnou“ krádež. Tato otázka je předmětem zájmu řady autorů.²⁷⁾ Úvodem je třeba podotknout, že jednoznačné řešení tohoto problému nenalezneme ani ve starověkých textech. Někteří z autorů se přiklání k názoru, že předmětem sakrilegia mohly být pouze věci zasvěcené.²⁸⁾ Jiní uvažují opačně a již samotné narušení posvátného místa s úmyslem se něčeho zde uloženého zmocnit považují za sakrilegium.²⁹⁾ O závažnosti této otázky svědčí mimo jiné i to, že známý rétor z 1. století n. l. M. Fabius Quintilianus nabízí ve své učebnici řečnictví hned několikrát právě zmíněný problém adeptům této profese, aby se na něm cvičili v důmyslné argumentaci při sestavování řeči.³⁰⁾

Rovněž romanisté k jeho řešení ve svých pracích přistupují rozdílně. Jeden ze zakladatelů moderní romanistiky, německý badatel Theodor Mommsen, například vidí různost názorů římských právníků v jejich nejistotě způsobené tím, že velmi dlouho neexistovala přesná úprava.³¹⁾ Skutečně teprve z počátku 3. století n. l., z doby panování císařů Septimia Severa a Caracally, pochází první konstituce, která jednoznačně říká, že zmocnění se soukromých věcí deponovaných v chrámech je stíháno žalobou z krádeže a není to *sacrilegium*:

*Divi Severus et Antoninus Cassio Festo rescripserunt, res privatorum si in aedem sacram depositae subreptae fuerint, furti actionem, non sacrilegii esse.*³²⁾

/Božský Severus a Antoninus odpovídají Cassiu Festovi: pokud je ukradena věc patřící soukromníkovi, která je uložena v chrámu, není to sakrilegium, ale použije se žaloba z krádeže./

Proto také Mommsen jednoznačně tvrdí, že se v takovém případě jednalo o krádež.

Stejný názor zastává také Contardo Ferrini³³⁾, který v souvislosti s výkladem o trestném činu označovaným jako *peculatus* poukazuje navíc na další okolnost, která by případně mohla pomoci stanovit o jaký typ protiprávního jednání by se v tomto případě mohlo jednat. Tou je důvod uložení soukromých věcí v chrámu. Pokud by motivem jejich deponování byla pouze větší bezpečnost takovýchto věcí, jednalo by se o krádež (*furtum*). Jestliže by však důvodem byla služba bohu, podléhal by takovýto čin řízení před *quaestio peculatus* a jednalo by se tedy o *sacrilegium*.

Opačný názor pak zastává například Muther,³⁴⁾ nebo Costa,³⁵⁾ kteří krádeže tohoto druhu věcí považují za *sacrilegium*. A stejně tak i Bove,³⁶⁾ jež na základě jedné pasáže z Plauta³⁷⁾ dospívá k témuž názoru.

Toto váhání, a to i starověkých autorů, je nepochybně dáno vývojem a změnami v nahlížení na takovéto protiprávní jednání a rozhodně souvisí s postupným odklonem od přísného pojmání sakrilegia jako útoku na bohy. Zprvu však nepochybně i krádež soukromých věcí, nejčastěji patrně peněz, uložených v chrámu byla chápána jako *sacrilegium*. Jednotliví občané je tam neukládali proto, že by chrámy měly lepší dveře a zámky než jiné budovy, ale protože takto uložené věci byly pod ochranou samotných bohů a tresty za krádež v chrámu původně dostatečně odrazovaly případné pachatele.

S nástupem nových politických poměrů za principátu dostal tento trestný čin další rozměr. *Sacrilegium* tak tehdy mělo vlastně dvojí podobu. Jednak „klasickou“ konce republiky jako krádež posvátných věcí, a jednak staronovou ve smyslu jakéhokoli útoku na posvátnou osobu císaře. Připomeňme jen, že již Augustus byl na Východě uctíván jako bůh. Proto například poškozování soch zbožněných císařů můžeme v technickém smyslu kvalifikovat právě takto. Pravdou však je, že spáchání sakrilegia ve druhé uvedené podobě zakládalo nejčastěji trestný čin urážky císaře (*crimen laesae maiestatis*) a také důvody stíhání a často i motivy jeho spáchání byly především politické a ochrana náboženství ustupovala stále více do pozadí.

Zcela pragmaticky vyjádřil změnu tohoto pojetí císař Tiberius, když na počátku své vlády odmítl vést proces s jezdcem Faianem. Ten byl tehdy obžalován, protože přijal do svého domu herce Cassia, jenž prodal sad i se sochou zbožnělého Augusta. Toto jednání totiž zakládalo trestný

čin urážky majestátu – boha Augusta. Jedná se sice o kauzu ve své podstatě zcela evidentně politickou, avšak pro nás jsou zajímavá slova, která Tacitus vložil do úst Tiberiovi a jimiž zdůvodnil zastavení stíhání. Jasně totiž dokumentují obrat, který nastal v přístupu k „božským“ záležitostem:

*deorum iniurias dis curae*³⁸⁾

/o urážky bohů se starají bohové/.

Rovněž za císařství pokračoval odklon od sakrálnosti a docházelo ke sblíživání sakrilegia s úpravou „normálních“ trestných činů. Zpočátku byli pachatelé i nadále stíháni tradičními republikánskými tresty.³⁹⁾ V praxi císařských tribunálů jsou však za tento trestný čin ukládány tehdy nově zavedené tresty – *relegatio* a *deportatio*. Charakteristické je, že i v tomto případě se pracuje s polehčujícími a přitěžujícími okolnostmi a posuzování trestnosti je odstíněno podle objektivních i subjektivních okolností, jako je například věk, pohlaví či duševní stav pachatele.⁴⁰⁾ Jsou také aplikovány rozdílné tresty na pachatele podle jejich společenského postavení – jako by urážka boha například senátorem nebyla tak závažná. *Honestiores* byli deportováni na ostrovy a *humiliores* odsuzováni k zápasům se šelmami či k nuceným pracem v dolech. I zde pozorujeme další sblíživání úpravy sakrilegia s jinými trestnými činy. Také v tomto případě, stejně jako u obyčejné krádeže, se rozlišuje zda ke spáchání trestného činu došlo v noci či ve dne. „Noční“ pachatel byl, jak již bylo uvedeno výše, trestán přísněji.⁴¹⁾

Po vítězství křesťanství bylo staré „pohanské“ *sacrilegium* oprášeno. Kromě toho, že jsou tak i nadále označovány jakékoliv útoky (přímé i nepřímé) na císaře,⁴²⁾ je používáno především k ochraně základů nového státního náboženství.⁴³⁾ Stalo se tak příbuzným jiného trestného činu zvaného *crimen violatae religionis*, který spočíval (kromě herezie, simonie či nedodržování ortodoxního ritu) v praktikování pohanských kultů. Nebylo to tedy již staré *sacrilegium* chránící „členy“ římského pantheonu, ale naopak bylo zaměřeno proti nim. Toto nové *sacrilegium* využívalo pouze jeho konstrukci, bylo to *quasi sacrilegium*.⁴⁴⁾ Mělo sice jiný obsah, ale zároveň se navrátilo ke svému universálnímu charakteru. Nyní však nesloužilo k obraně ochránců Říma, ale k jejich zhoubě.

POZNÁMKY KE KAPITOLE X.:

- 1) Mezi nejdůležitější práce věnované tomuto trestnému činu patří: L. Capuano, *Sacrilegio*. (in *Ati della Reale accademia di scienze morali e politiche*, 23, Napoli, 1889, ss. 85 – 115); F. Gnoli, *Sen. benef. 7, 7, 1–4*: prospettiva filosofica e prospettiva giuridica del *sacrilegium*. (SDHI, 40, 1974, ss. 401–414); O. F. Robinson, *Blasphemy and Sacrilege in Roman Law*. (The Irish Jurist, 87, 1973, ss. 356–371). Významná jsou rovněž slovníková hesla: C. Gioffredi, *Sacrilegium*. (NNDI, 1969, XVI, s. 311); F. Gnoli, *Sacrilegio /diritto romano/*. (Enciclopedia del diritto, XLI, Milano, 1989, ss. 212–215).
- 2) Např. A. Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. (Philadelphia, 1953, s. 688).
- 3) *Cic. De leg. II 8*.
- 4) *Ulp. Dig. 48, 13, 13. Peculatus*, jak bude vyloženo dále, nahradil posléze *sacrilegium*.
- 5) *Gaius II 8*.
- 6) Literatura k tomu viz E. Cantarella, I supplizi, s. 415, pozn. 1 a 2.
- 7) *Cic. De leg. II 9*.
- 8) E. Costa (Crimini e pene da Romolo a Giustiniano, Bologna, 1921, s. 60) se právě z tohoto důvodu domnívá, že rozsudek ze sakrilegia podléhal právu provokace.
- 9) *Ulp. Dig. 48, 13, 1*.
- 10) *Paul. Dig. 48, 13, 11, 2*.
- 11) *Dig. 48, 13*.
- 12) *Ulp. Dig. 48, 13, 8, 1*.
- 13) *CIL I 603 = IX 3513*.
- 14) FIRA I² 1968, 167.
- 15) *Paul. Sent. 5, 27*.
- 16) Doklady viz Enciclopedia del diritto, XLI, Milano, 1989, s. 213, pozn. 14.
- 17) *Liv. XXIX 9, 18 a 19; App. VII 55*.
- 18) *Cic. De nat. deor. III 30; Gell. NA III 9; Val. Max. IV 7*.
- 19) *Cic. In Verr. IV 33–38; IV 39–42; IV 43; IV 44–45; IV 47–51*.
- 20) *Cic. In Verr. II 51*.
- 21) *Cic. In Verr. IV 27–32*.
- 22) *Cic. In Verr. V 30*.
- 23) *Suet. Caes. 6; Plut. Caes. 10; Plut. Cic. 28–29; Vell. Patr. II 45; App. XIV 14; Liv. Per. CIII; Cic. Pro Mil. 27 a 32*.
- 24) *App. XIV 24*.
- 25) *I. II 1, 9*.

- 26) *Paul. Dig. 48, 13, 11, 1*.
- 27) Zatím neobsáhlejší prací na toto téma je studie F. Gnoliho *Rem privatam de sacro surripere* s podtitulem *Contributo allo studio della repressione del sacrilegium in diritto romano* (SDHI, 40, 1974, ss. 153–204) a svým obsahem je významná rovněž krátká črta L. Boveho *Subreptio di res privata deposita in aede sacra* (Labeo 3, 1957, ss. 354–359).
- 28) Např. *Sen. De benef. VII 7*.
- 29) Např. *Iul. Victor, Ars rhet. 6, 1 a 6, 3*.
- 30) *Inst. orat. III 6, 38 a 41; IV 2, 68; V 10, 39; VII 3, 10*.
- 31) *Römisches Strafrecht*, ss. 762nn.
- 32) *Marc. Dig. 48, 13, 6*.
- 33) *Diritto penale romano. Esposizione storica e dottrinale*. (Milano, 1888, s. 415).
- 34) *Sequestration und Arrest ins römischen Recht*. (Leipzig, 1956, s. 367).
- 35) *Crimine e pene*, s. 59.
- 36) *Subreptio*, s. 359.
- 37) *Rudens 706*.
- 38) *Tac. Ann. I 73*.
- 39) V. Arangio-Ruiz, *Storia del diritto romano*. (Napoli, 1957, s. 258).
- 40) *Ulp. Dig. 48, 13, 7*.
- 41) *Paul. Sent. 5, 19*.
- 42) *C. I. 9, 29, 2*.
- 43) *C. I. 9, 29, 1*.
- 44) G. F. Falchi, *Diritto penale romano. I singoli reati*. (Padova, 1932, s. 190, pozn. 1).

KAPITOLA XI.

POTÍRÁNÍ CIZÍCH KULTŮ

Dříve než se budeme zabývat postihem výkonu cizích kultů, je třeba připomenout dvě věci. Za prvé: již mnohokrát a při různých příležitostech byla zmiňována skutečnost, že Římané byli nadáni velkou mírou tolerance vůči cizím náboženstvím. Za druhé: je obecně známo, že římská společnost byla, na svou dobu, vysoce racionální. I když i ona znala věštění budoucnosti (*mantiká*),¹⁾ či vnuknutí boží vůle (*divinatio*). Obě tato východiska by neměla být následujícími řádky zpochybněna. Přesto se však také v „pohanském“ Římě setkáváme s represemi namířenými proti těm, kdož uctívali bohy, kteří nebyli v Římě oficiálně přijati. Římské náboženství bylo ve své podstatě racionální a snad právě proto bylo Římanům cizí, a tedy také podezřelé, každé přehnané prožívání náboženských obřadů, kterým se právě cizí kultury často vyznačovaly. Římané ho označovali jako *superstitio* (pověřivost). Původně bylo pod tento pojem zahrnováno vše, co se vymykalo římské náboženské tradici – většinou se jednalo o kultury přicházející z Východu, byly to tedy v Římě neobvyklé formy uctívání bohů a také to co souviselo s kouzly. Postupně pronikání řeckých, a následně také orientálních představ, vedlo však posléze ke stírání rozdílu mezi oficiálním postojem k bohům a *superstitiem*.

Pro východní kultury, kterými se dále budeme zabývat především, byly charakteristické tajné obřady – mystéria, do nichž lidé vstupovali zasvěcovacím aktem. Jejich členové se k výkonu obřadů organizovali do společností, které připomínaly římské spolky (*collegia*). Připomeňme si, že trestání mohli být pouze jednotlivci a nikdy ne sdružení jako takové – římské právo kolektivní odpovědnost totiž neznalo. To však neznamenalo, že by spolek nemohl být zakázán.²⁾ Nepovolené spolky se však nazývaly *collegium nýbrž sodalicium*. Z tohoto důvodu byla takováto sdružení podezřelá, římské náboženství bylo totiž „veřejné“, a to ve všech

ohledech. Navenek se to projevovalo i tak, že prosebník obracející se k římským bohům neklečel (neobracel se tedy do svého nitra), ale stál s rozpřaženýma rukama a otevřenými dlaněmi. Kromě toho římské náboženství nebylo osobním, ale „státním“. Dodržování rituálních předpisů totiž zaručovalo nejen osobní blaho, ale také stabilitu státu a dokonce i jeho samotnou existenci. Zavedení cizího kultu, cizí pověry (*superstitio externa*), pak pochopitelně ohrožovalo rovnováhu vytvořenou mezi bohy a římskou *civitas*.

Nebude snad bez zajímavosti uvést několik konkrétních zákroků římských státních orgánů, které byly namířeny proti takovýmto aktivitám. Jedna z nejstarších zpráv se vztahuje k době 2. punské války. Tehdy se za velmi nejistých poměrů značně rozmohla pověřivost – potulní věštcí a obětníci měli pravé žně. Senátu byla nakonec podána stížnost a ten vytкнуł příslušným úředníkům, kteří se měli starat o pořádek ve městě (*aediles, tresviri capitales*), jejich nedbalost. Nicméně ani poté se uvedeným magistrátům nepodařilo zjednat nápravu. Proto bylo uloženo městskému praetorovi, aby zakročil a ten na shromáždění lidu vyhlásil následující:

*quicumque libros vaticinios preces aut artem sacrificandi conscriptam haberet, eos libros omnes litterasque ad se ante kal. Apriles deferret, neu quis in publico sacrove loco novo aut externo ritu sacrificaret.*³⁾

/každý kdo má věštecké knihy, modlitební formuláře nebo předpisy pro konání obětí, ať tyto knihy a všechny písemnosti přinese do 1. ledna a ať se také nikdo neodvažuje na veřejném, soukromém nebo posvátném místě konat oběti podle nového nebo cizího obřadu./

Jaký úspěch tato akce měla však již nevíme.

Zajímavé v této souvislosti je, že relativně krátce poté, roku 204 př. n. l. (přesně 4. dubna), byl v samotném centru Říma umístěn v chrámu bohyně Viktorie kámen bohyně Kybélé, který byl přivezen z Pergamonu. Toto rozhodnutí bylo motivováno vyšším zájmem, mělo zajistit vítězství římských zbraní ve válce s Hannibalem. Protože s kultem této bohyně byly spojeny orgiastické obřady, zakázal však senát římským občanům vstupovat do sdružení jejich kněží tzv. gallů. Ti se totiž v průběhu slav-

ností k její počtě ve vytržení sami kastrovali.⁴⁾ Císař Claudius později povolil účast římských občanů na těchto obřadech a tím byl odstraněn zákaz kastrace nejen pro občany, ale i pro otroky.

Senát, jako strážce čistoty římského národního kultu i náboženských tradic, zasahoval do těchto záležitostí často. V roce 181 př. n. l. byly na pahorku Janiculus nalezeny svitky připisované králi Numovi Pompiliovii. Obsahovaly údajně pojednání o pontifikálním právu a také řecky psané nauky o životní moudrosti, historik Valerius z Antia o nich tvrdí, že to byly pythagorské spisy. Praetor Q. Petilius, jemuž se dostaly do rukou, zjistil, že záměrem jejich autora (jednálo se pravděpodobně o podvrh) bylo rušit náboženské obřady a proto je se souhlasem senátu nechal veřejně spálit.⁵⁾

V roce 139 př. n. l. se pak setkáváme se zákazem astrologie, o níž bylo více řečeno v souvislosti s postihem magie. Na základě usnesení senátu byli tehdy masově vyhoštěni z Itálie tzv. Chaldejové – orientální vykladači osudů z hvězd. Nebylo to však poprvé, co se Římané obávali škodlivosti pověr tohoto druhu. Již Cato starší varoval ve svém spisu zabývajícím se zemědělstvím, aby se šafáři neptali na radu věštců a Chaldejů.⁶⁾ Mnoho orientálních kultů proniklo do Říma na počátku 1. století př. n. l. po návratu Sullových vojsk z východního tažení.⁷⁾ Jedním z nejvýznamnějších byl kult egyptské bohyně Ěsety – Isis. Isidín oltář se dokonce dostal na nejposvátnější místo celého římského státu, do blízkosti sídla hlavních bohů – na Kapitol. V roce 59 př. n. l. ho proto senát přikázal zbořit. Toto opatření se však zcela minulo účinkem a muselo být opakováno, nestačilo to však učinit jednou, ale stalo se tak dokonce čtyřikrát, a to v letech 58, 53, 50 a 48 př. n. l. Marný boj za očistu Kapitolu skončil za občanských válek po Caesarově smrti, kdy v roce 43 př. n. l. nařídili členové druhého triumvirátu, aby zde byl postaven společný chrám Serapida a Isidy. Jejich záměr sice realizován nebyl, protože za války s Kleopatrou by to bylo politicky zcela neúnosné, ale i tak svědčí jejich rozhodnutí o vzrůstajícím vlivu východních božstev.

Problém východních kultů nepocítovali za republiky pouze oficiální představitelé římského státu. Některé jejich praktiky našly svůj odraz dokonce i v krásné literatuře. Jednalo se třeba o příkaz zdržovat se po určité dobu pohlavního života, na což si například u své milenky Cynthia stěžuje Propertius.⁸⁾ Ovidius pak ve svých „Amores“ radí, aby se poukázání na tento fakt, používalo jako výmluvy.⁹⁾

Výklad o boji proti východním náboženstvím za republiky by nebyl úplný, kdybychom se nezmínili patrně o nejnámějším případě – perzekuci bacchanálií, ke které došlo na počátku osmdesátých let 2. století př. n. l. V té době se dostalo přes Etrurii do Říma, ostatně jako mnoho dalších řeckých kultů, uctívání řeckého boha Dionýsa (lat. Bacchus), který byl ctěn nejen jako bůh vína, ale také úrody a dárce bohatství. Tento bůh „pocházel“ z Thrákie a podstatou obřadů konaných k jeho počtě byl orgasmus, extatické šílenství jeho uctíváček – mainad. V Itálii jeho kult nikdy nepatřil mezi nejrozšířenější, avšak orgiím spojeným s jeho výkonem vděčíme za mnoho podrobných zpráv o něm. Nakonec splynul s kultem staroitalského agrárního božstva zvaného Liber Pater. Ještě než se tak ale stalo, došlo roku 186 př. n. l. v Římě k velkému skandálu. O událostech onoho roku jsme velmi dobře zpraveni především díky Liviovu líčení.¹⁰⁾

V Římě tehdy žil mladík P. Aebutius, kterého poutal silný vztah k propuštěnce Hispale Fecenii, jež si dříve vydělávala na živobytí jako žena lehkých mravů. Aebutiova matka a jeho nevlastní otec ho chtěli dát zasvětit do Bacchova kultu. Ten se svěřil své milence, která ho před tím varovala, neboť ještě jako otrokyně údajně doprovázela svou paní na takováto shromáždění. Publius se matce vzepřel a utekl ke své tetě, která mu doporučila vše oznámit konsulovi. A tehdy vypukla jedna z největších afér republiky, protože konsul Sp. Postumius Albinus o tom referoval senátu, jež ho pověřil zahájit vyšetřování. V jeho průběhu totiž vyšlo najevo, že se pod pláštěm tajného náboženského sdružení konaly nejen výstřední náboženské obřady, ale zároveň zde byly organizovány vraždy, falešná svědectví i falšování testamenty. Tuto skutečnost snad dokonce můžeme charakterizovat tak, že se ve druhém století př. n. l. setkáváme s tehdejší „mafii“. Senát nato podnikl rázná opatření: vyhlásil odměny pro udavače a přikázal, aby nikdo nepomáhal osobám, které by se chtěly vyhnout spravedlnosti tím, že by jim cokoli prodal, či od nich něco koupil. Celá řada členů tohoto sdružení byla pochytna a uvržena do vězení. Ještě více z nich (především ti, kteří se provinili nejen pouhou účastí na obřadech, ale také dalšími zločiny) bylo však posláno na smrt. Pokud byly v otcovské moci, byly rozsudky vykonány doma, v ostatních případech byla poprava veřejná. Vyšetřování pokračovalo i v následujících letech, především v Apulii a jihoitalském přístavu Tarentu. O rozsahu celé organizace svědčí především skutečnost, že v samotném Římě bylo

potrestáno 3000 osob a v Itálii dosáhl jejich počet 7000. Pro hlavní aktéry dopadlo vše více než dobře. Na návrh senátu totiž pro ně lidové shromáždění odhlasovalo nebývalé odměny. Kromě udělení značné finanční částky byl P. Aebutius zproštěn povinnosti konat vojenskou službu a Hispala dopadla ještě lépe. Dostalo se jí totiž značných právních úlev: například mohla přijímat dary, sama darovat, zvolit si svého poručníka a mohla se provdat za urozeného Římana, aniž by mu to společensky uškodilo.

Senát se také usnesl na dalším nařízení, které mělo eliminovat snahy obnovit toto sdružení. O jeho znění jsme informováni neméně dobře. Bylo totiž posláno do všech italských měst a mělo být nejen provedeno, ale i publikováno. V Teuranu v Bruttii byla roku 1640¹¹⁾ objevena bronzová deska, která obsahuje následující ustanovení: Bacchův kult je možné například slavit pouze po předchozím oznámení městskému praetorovi a následném souhlasu senátu vydaném za přítomnosti alespoň sta senátorů (řř. 4–6); kromě výše uvedené výjimky, nikdo (tedy nejen občané, ale ani Latinové a italské spojenci) nesmí bacchanálie slavit ani na veřejnosti ani v soukromí (řř. 7–9 a 13–18); svobodný nesmí zastávat žádnou funkci (kněz, představitel sdružení, pokladník, úředník nebo jeho zástupce) v Bacchově kultu, ani muž ani žena (ř. 10); nesmí se zřizovat žádné svatostánky tohoto boha (řř. 11–12); na povolených obětech se nesmí účastnit více než 5 osob – 2 muži a 3 ženy (řř. 19–22); kdo nedodrží tyto podmínky bude potrestán smrtí, všechny stávající spolky musí být rozpuštěny do 10 dnů a kromě posvátných věcí i odstraněna střediska jeho kultu, toto usnesení senátu má být vyryto do bronzu a vyvěšeno (řř. 23–30).

Krátce po tomto nařízení byla vydána ještě další tři usnesení senátu.¹²⁾ Kromě již zmíněného návrhu na odměny pro P. Aebutia a Hispalu Fecenii bylo konsulovi nařízeno podat zprávu o výsledcích trestních řízení konaných mimo Řím. Nakonec bylo nařízeno poslat jednoho z hlavních organizátorů Minia Cerrinia, původem z Kampánie, do vězení do Ardey.

Zbývá ještě upozornit na některé zajímavé momenty této aféry z hlediska práva. Především je třeba říci, že Římané nebyli v tomto případě patrně tak zcela původní, protože uvedené *senatus consultum* je značně podobné vyhláše Ptolemaia IV. Filopatóra. Dále by bylo vhodné stanovit, na jakém základě došlo k postihu bacchanálií. Zavádění ostudných náboženských obřadů bylo totiž zapovězeno již podle prastarých norem.¹³⁾

Vedle toho se zde však objevuje prvek další. Na počátku 2. století př. n. l. bylo běžnou praxí, že senát zřizoval v případech hodných zvláštního zřetele mimořádnou vyšetřovací a soudní komisi (*quaestio extraordinaria*). Aedilové byli tehdy vyzváni *quaerere extra ordinem* (vyšetřovat mimo běžný postup).¹⁴⁾ Obecně se tak dělo buď tehdy, když nějaký mimořádný státní zájem vyžadoval rychlý zásah, anebo pokud nebyla k dispozici trestní norma, podle níž by bylo možné stíhání zahájit. Objevují se zde tedy prvky trestního procesu, který byl charakteristický pro císařskou dobu (*cognitio extra ordinem*). Případ bacchnálií v sobě zahrnoval oba důvody, neboť zákaz nemravných náboženských obřadů založený obyčejovým pravidlem nebyl patrně považován za dostatečný a byl navíc značně neurčitý. Prvořadým impulsem k zahájení akce se zdá být náboženský a společenský ohled. Tento kult totiž ohrožoval nejen tradiční římské náboženství, ale zároveň také patriarchální základy římské společnosti – byl otevřen také ženám a otrokům. Bezprostřední příčinou zákroku senátu však byla podle Livia¹⁵⁾ obava členů senátu z rozšíření nekontrolovaných tajných spolků. O tom, že již na počátku 2. století př. n. l. převažovaly nad náboženskými důvody ohledy spíše politické svědčí také opatření, které senát tehdy vyhlásil. Nedošlo totiž k úplnému zákazu výkonu tohoto kultu, ale pouze k jeho omezení a zavedení kontroly nad ním. Jednalo se tedy spíše o obranu římského státu před podvratnými spolky, které se skrývaly pod náboženský plášť, než o ochranu římského národního tradičního náboženství před pronikáním východních orgiastických kultů. Bacchovy spolky (*thiasy*) existovaly, jak je vidět i nadále, ale měly pro svou činnost značně ztíženou pozici. Za císařství pak byl tento kult zcela uvolněn – například císař Septimius Severus dal postavit společný chrám právě Bacchovi a Herkulovi.¹⁶⁾

Naproti tomu ryze náboženské důvody vedly k radikálnímu zákroku roku 139 př. n. l. Tehdy byli z Říma vyhnáni Židé vyznávající Sabazia a byly rozmetány jeho oltáře. Sabazios byl thrácký bůh ztotožňovaný s Diem či Iovem.

Senát nejen dozíral na římský státní kult a snažil se proto zabránit pronikání, pro římské náboženství, cizích kultů, ale zároveň se považoval rovněž za strážce tradičních římských národních ctností. Proto se také setkáváme s tak tvrdými zásahy proti řeckým vzdělancům – filosofům i učitelům řečnictví. Snad by se mohlo zdát, že tyto případy do našich úvah nepatří. Pronikání myšlenek helénistického světa však značnou

měrou ovlivňovalo vztah k římskému kultu i náboženské citění obecně a narušovalo tak staré římské náboženství. Byl to vlastně dopředu prohraný boj, protože i členové těch nejváženějších patricijských rodů se s novými myšlenkami seznamovali více než ochotně a obklopovali se vzdělanci východního původu. Za všechny případy snad postačí připomenout tzv. Scipionův kroužek.

První opatření zaměřené proti řecké vzdělanosti přišlo nedlouho po vítězství nad makedonským králem Perseem. V roce 161 př. n. l. bylo na návrh praetora M. Pomponia vydáno *senatus consultum de philosophis et rhetoribus*,¹⁷⁾ kterým bylo řeckým filosofům a řečníkům zakázáno *usazovat se a působit v Římě. O několik málo let později (r. 155 př. n. l.)* zasáhli proti řeckým rétorům tentokrát censoři. Cn. Domitius Ahenobarbus a L. Licinius Crassus vykárali z Říma členy poselstva řeckých měst. Senát byl tehdy požádán, aby rozhodl spor o Oropos mezi Athénami a Boiótií. Stoik Diogénes a peripateik Karneadés však kromě diplomatické činnosti konali také přednášky a censoři považovali myšlenky, které hlásali, za neslučitelné se zvyky a mravy předků (*consuetudinem ac morem maiorum*).¹⁸⁾ Jakkoli to může připadat podivné, s opatřeními zcela identického charakteru se pokračovalo ještě hluboko za principátu, kdy by se mohlo zdát, že veškerá animozita tohoto druhu již dávno vzala za své a byla kosmopolitní římské říši cizí. Naposledy byli řečtí vzdělanci vyhnáni za vlády císaře Domitiana.¹⁹⁾

Snad nejdůležitějším pokusem otočit kola času zpět a vrátit „pravým“ římským bohům jejich význam, byly Augustovy reformy. V zájmu objektivnosti je však třeba hned na úvod poznamenat, že byly motivovány pouze politickými důvody a rovněž boj proti nepohodlným kultům byl veden ryze administrativními prostředky. Tyto kulty směli vyznávat jen ti obyvatelé Říma, kteří pocházeli z oblastí, z nichž daný kult pocházel. Navíc se obřady mohly odehrávat pouze mimo *pomoerium*. Krátce nato byla účinnost tohoto opatření rozšířena i na římská předměstí. Není přitom bez zajímavosti, že právě Augustus – bojovník za očistu původního římského náboženství – se nechal zasvětit do eleusínských mystérií. Ostatně stejný krok podnikl M. Tullius Cicero a srovnání tohoto faktu s jeho skeptickými názory prezentovanými ve spise „O věštění“ (*De divinatione*) jen ukazuje na atmosféru převratné doby konce republiky.

V náboženské politice nastolené prvním císařem pokračoval ještě jeho adoptivní syn a nástupce Tiberius. Za jeho vlády bylo přijato *senatus*

*consultum de sacris Aegyptis Iudaicisque*²⁰⁾ zaměřené proti vyznavačům východních pověr, zejména egyptských a židovských. Opatření byla velmi rázná, 4000 nejzdatnějších mužů z řad vyznavačů bylo posláno na Sardinii do boje proti tamním banditům a zbytek, pokud se svého vyznání nezřekl, byl vyhoštěn. Boj proti cizím kultům však neměl dlouhého trvání. Císař Claudius sice ještě tvrdě vystoupil proti druidům,²¹⁾ ale již císař Caligula zařadil egyptskou bohyni Isis do státního kultu a Claudius samotný, jak již bylo poukázáno, vzal na milost kult Velké Matky – Kybélé.

Některé východní kultury pak pronikly do Říma bez větších obtíží. Byly to ty, které se zde uchytily teprve za císařství. Takovým byl například mithraismus, který se do Říma dostal ve druhé polovině 1. století n. l. za vlády dynastie Flaviovců. Byla to víra v perského boha nebes a světla, ochránce pravdy, strážce smluv, ale také dárce vítězství – proto také bylo jeho uctívání tak rozšířeno v armádě. Zobrazován byl nejčastěji při zabíjení nebeského býka, z jehož krve a těla každoročně vyrážel nový život. Proti takovému božstvu se bojovalo jen obtížně, zejména jeho obliba mezi vojáky mu dávala jistou „imunitu“, protože rozhněvat si vojáky nebylo radno nikdy. Jeho konec mu přineslo, stejně jako dalším „pohanickým“ kultům, až vítězství křesťanství.

POZNÁMKY KE KAPITOLE XI.:

- 1) Jedná se o řecké slovo odvozené od *mania* – „šílení“.
- 2) V roce 64 př. n. l. byly usnesením senátu (*sc. de collegiis*) rozpuštěny téměř všechny spolky. Otázkou však je, zda se toto nařízení týkalo také spolků náboženských (literatura k tomuto problému viz E. Volterra, heslo *Senatus consultum*, sc. č. 39, in NNDI).
- 3) *Liv. XXV 1.*
- 4) Dělo se tak 24. března v den, který byl symbolicky nazýván *Sanguen* (Krev).
- 5) *Liv. XL 29.*
- 6) *Cato De agr. 5.*
- 7) *Apul. Metamorph. XI 30.*
- 8) *II 33, 1nn.*
- 9) *I 8, 73.*
- 10) *Liv. XXXIX 8–19.*

- 11) *CIL I 196 = X 104*. Poprvé bylo publikováno J. Gronoviem již roku 1692.
12) *Liv. XXXIX 19*.
13) *Cic. De leg. II 15*.
14) *Liv. XXXIX 14*.
15) *Liv. XXXIX 14*.
16) *Dio Cass. LXXI 16*.
17) *Gell. NA XV 11; Suet. De vir. il. Rhet. 1*.
18) *Gell. NA XV 11*.
19) *Gell. NA XV 11*.
20) *Tac. Ann. II 85*.
21) *Plin. NH XXX 4; Suet. Claud. 25*.

KAPITOLA XII.

VESTÁLKY

Vesta byla prastarým božstvem domácího krbu, které bylo přítomno v plamenech jeho ohně. Byla symbolem posvátnosti a věčnosti rodinných vztahů. Uctívána byla pochopitelně v každém domě a jejím oltářem byl domácí krb. Zvláštní význam však měl krb v příbytku krále, kde plápolání ohně mělo celostátní význam. Bylo totiž chápáno jako projev životnosti celého římského státu. „Stará“ Vesta, jako ochránkyně státního krbu, byla v tomto případě nazývána *Vesta publicae populi Romani Quiritium*. Takto jednoduše byl pojímán její kult v nejstarších dobách. Pak jí byl, snad již za krále Numy Pompilia,¹⁾ zasvěcen samostatný „příbytek“ (*aedes Vestae*) okrouhlého půdorysu, v němž plál věčný oheň a bylo zde také umístěno z nebe spadlé *palladium* – patrně meteorit. Tato budova byla umístěna v sousedství obydlí vestálek (*atrium Vestae*) v samotném srdci města i celé Římské říše na Foru. Kromě Vesty zde „sidlili“ také Penates a Lares Římského státu. „Obydlím“ bohyně Vesty nebyl chrám (*templum*) v pravém slova smyslu, protože nebyl vyměřen augury, ale měl zvláštní charakter také v jiném ohledu. Na rozdíl od ostatních chrámů nebyl totiž volně přístupný. Muži sem nesměli vstoupit vůbec a ženy pouze jeden den v roce před svátkem zvaným Vestalie, kdy byl obřadně čištěn.

Službu bohyni vykonávaly zvláštní kněžky, přičemž nejstarší z nich (*virgo vestalis maxima*) byla představenou tohoto kolegia. Sbor to byl nejen starobylý, ale udržel se velmi dlouho, až do roku 394 n. l. Zpočátku byly vestálky patrně čtyři (nebo pět),²⁾ avšak již koncem království se jejich počet ustálil na šesti. Vysvětlení tohoto počtu podává Festus, který ho dává do souvislosti s tím, že Římané byli původně rozděleni na šest částí, každý z původních kmenů (Tities, Ramnes, Luceres) na dvě.³⁾ Výběr nových vestálek prováděl, podle určitých zásad, *pontifex maximus* velmi dlouho zcela svobodně. Tato jeho pravomoc byla poněkud omeze-

na teprve v roce 65 př. n. l., kdy *lex Papia de vestalium lectione* zavedla spoluúčast lidu. Podle ní vybral římský velekněz dvacet uchazeček z dívek mezi 6 až 10 lety věku, z nichž byly před shromážděným lidem (*in contione*) vylosovány nové kněžky.⁴⁾

Pravidla pro výběr uchazeček byla velmi přísná, neboť vestálkami mohly být pouze dívky pocházející z patricijských rodin, jejichž oba rodiče ještě žili, musely tedy být *patrimi et matrimi*. Dále nesměly být emancipovány (ani jejich otec), musely být přímo pod mocí svého otce, který navíc nesměl vykonávat nečestné povolání.⁵⁾ Odmítnout tuto počtu bylo možné pouze z několika málo důvodů, jako například, že sestra vybrané dívky již vestálkou byla, nebo že otec byl vysokým římským knězem. Vestálky se zavazovaly ke službě a zachování panenství po dobu 30 let. Ve službě tedy mohly být nejvýše do 40 let věku a jako jediná kněžská hodnost nebyla doživotní. Teprve od Augusta byl jejich sbor doplňován také dívkami z propuštěneckých rodin.

Povinnosti vestálek nebyly nijak komplikované. Jejich prvořadým úkolem bylo udržovat věčný oheň (jeho vyhasnutí bylo považováno za neblahé znamení pro celý římský stát – bylo to považováno za *prodigium*). Znovu ho rozdělat bylo možné pouze pomocí tření dřev o sebe. Vždy na začátku nového roku (1. března) byl pak oheň rituálně obnovován. Dále připravovaly speciální slané koláče (*mola salsa*) ze zrna nové úrody, které se užívaly ke státním obětem.⁶⁾ K této činnosti měly k ruce pomocnice (*fictores*). Kromě toho prováděly rituální očistu soli⁷⁾ a jednou za rok (15. června) vymetaly z Vestina chrámu smetí (*delatio stercaris*), které se pak odnášelo na místo poblíž Kapitołu.⁸⁾ Jak je vidno, souvisely všechny jejich úkoly s domácími pracemi a měly především symbolický význam pro udržování řádu v římském státě. Vyplyvaly pravděpodobně z povinností, které mívala kdysi Vestina kněžka v královském domě. Kromě toho je třeba konstatovat, že tyto kněžky měly stejné postavení ve státním kultu, jako hospodyně v domácnosti. Oprávněně se proto můžeme domnívat, že všechny uvedené rituály jsou pozůstatkem předstátních matriarchálních prvků života obyvatel Latia.

Vestálky se v Římě těšily velké vážnosti a požívaly mnoha společenských i právních privilegií. Na veřejnosti je doprovázel jeden liktor⁹⁾ a dokonce i konsul jim musel ustoupit z cesty. Dále měly například vyhrazena čestná sedadla v divadle i při hrách, mohly ve městě používat vůz a při slavnostech byly vždy v čele.¹⁰⁾ Odznakem jejich postavení byl

rovněž jejich oděv. Nosily starobylé bílé roucho (*stola a pallium*) a vlasy převázané bílou stuhou měly spleteny do šesti copů.

V okamžiku provedení rituálního sňatku nejvyšším pontifikem se dívka zasvěcená Vestě zbavovala moci svého otce a nepodléhala již nadále jeho otcovské moci. *Ob honorem sacerdotii*¹¹⁾ se tedy vestálky dostávaly do postavení osob, z hlediska římského práva, plně svéprávných (*personae sui iuris*). Proto také mohly například dědit ze závěti. Dokonce se na ně nevztahovala omezení zavedená v roce 169 př. n. l. *lege Voconia*, která jinak vyloučila ženy z možnosti nabytí dědictví po občanech první majetkové třídy. Na rozdíl od ostatních žen, které měly toto postavení, ani dokonce nepotřebovaly mít poručníka. Tato skutečnost svědčí o faktu, že se nestávaly osobami *sui iuris* v technicky právním významu. Jejich postavení jim bylo skutečně pouze podobné, protože moc otcovskou nahradila *potestas* nejvyššího římského kněze.¹²⁾ Vestálky nejenže mohly svědčit, ale pro úctu, které se těšily, byly často žádány, se účastnily pořizování testamentů či uzavírání smluv. Na druhé straně od nich nesměla být vynucována přísaha.

Celou řadu výsad měly vestálky také v oblasti trestního práva. Smrt hrozila tomu, kdo by je urazil. Byly totiž, stejně jako například tribunové lidu, nedotknutelné (*personae sacrosanctae*). Tato výsada se dokonce vztahovala i na osoby, které je doprovázely a proto na nich nesmělo být spácháno násilí. Nedotknutelné bylo také jejich obydlí (*atrium Vestae*), což vedlo k tomu, že zde byly často ukládány důležité soukromé listiny – i Augustus zde deponoval svoji závěť. Pokud náhodně potkaly zločince vedeného na popravu, znamenalo to pro něj milost.

Vestálky musely především dodržovat jedno základní rituální tabu, nesměly totiž po celou dobu služby bohyni ztratit panenství a teprve po uplynutí třiceti let se mohly provdat. Provinění vestálek patřilo z pohledu starých Římanů mezi nejvýznamnější náboženská provinění, která ohrožovala základ jejich harmonického soužití s bohy – *pax deorum*.¹³⁾

*nullaque dicetur vittas temerasse sacerdos
hoc duce nec viva, defodietur humo.
Sic incesta perit, quia quam violavit, in illam
conditur, et Tellus Vestaque numen idem est.*¹⁴⁾

/Neřeknou o žádné z kněžek, že poskvnila své stužky za jeho vlády, a žádnou zaživa neskryje zem.

Takto jen necudná hyne: když božstvem je Země i Vesta,
do té zakopou ji, na které spáchala hřích./

Tak říká Ovidius, když v souvislosti s výkladem o svátku bohyně Vesty, který připadal na 9. června, opěvuje Augusta jako obnovitele a ochránce starých římských kultů. Snad právě proto, že zločin vestálek byl nejen tak závažný, ale zároveň i všeobecně známý, není tato skutečnost Ovidiem nijak rozvíjena a je ponechána v podobě pouhého náznaku bez dalšího komentáře. Provinění vestálek však vždy nespočívalo pouze ve ztrátě panenství. K jejich potrestání mnohdy stačilo, že svým chováním zavdaly podezření z nemravného či nevázaného života, nebo nechaly vyhasnout posvátný oheň. V těchto případech však trest nebyl tak krutý, jak uvádí Ovidius, ale často „postačilo“ jejich zbičování. Věnujme se nyní nejzávažnějšímu možnému zločinu, jaký jen mohly spáchat, protože právě s ním je spojena celá řada zajímavých otázek.¹⁵⁾

Ztráta panenství vestálkou byl ten nejhorší zločin, který mohla spáchat. Panenství však bylo ceněno také „obyčejnými“ římskými dívkami. Básník Catullus o něm říká: „Panenství není jen tvoje, z části je tvých rodičů. Třetina tvého otce, třetina matky. Pouze třetina ti náleží.“¹⁶⁾ Vestálce však nenáleželo vůbec. Celé patřilo bohyni a na jeho zachování dozíral, jakoby v zastoupení otce, *pontifex maximus*. Pokusme se nyní tento zločin pojmenovat. Není pochyb o tom, že svou povahou, stejně jako mnoho dalších náboženských provinění, tak i toto lze označit za *sacrilegium* v širším smyslu. Jde však o to, o kterém technickém termínu římského trestního práva je možné v tomto případě uvažovat. V zásadě se nabízí celkem čtyři označení sexuálních trestných činů: *adulterium*, *incestum*, *lenocinium*, *stuprum*. *Adulterium* bylo cizoložství. Mohla se ho tedy dopustit pouze vdaná žena. Provinění vestálky nebylo nevěrou, byla totiž zasvěcena ženské bohyni. Je sice pravda, že pontifex maximus uzavíral s adeptkou symbolický sňatek, avšak tato konstrukce je přece jen poněkud spekulativní. *Lenocinium* pak bylo kuplířstvím a je tedy uváděno pouze pro úplnost.

Daleko případnější jsou zbývající dva termíny. *Incestum* je odvozeno od *incesto*, což znamená zneuctit nebo poskvřnit a používalo se jako označení pro pohlavní styk mezi blízkými příbuznými. Přestože se tedy zdá být tento termín zcela vyloučen, je v pramenech používán v této souvislosti velmi často. Například Cicero říká: *Incestum pontifices supremo*

*supplicio sanciunto*¹⁷⁾ /Pontifikové trestají incest nejvyšším trestem/ a se stejnou charakteristikou se setkáváme také u jiných autorů.¹⁸⁾ *Stuprum* mělo sice v zásadě stejný význam jako *incestum*, avšak byl za ně považován pohlavní styk s neprovdanou ženou vyššího společenského postavení. Přestože poslední uvedený termín se patrně hodí na zkoumaný případ nejvíce, objevuje se v pramenech daleko řidčeji.¹⁹⁾ Důvod proč bylo starověkými autory používáno označení *incestum* častěji, vlastně lze říci že běžně, a *stuprum* tvoří spíše výjimku, není nijak složité vysvětlit. Ve své podstatě se totiž jednalo o překročení starého náboženského zákazu – tabu. Tak, jak nebylo přípustné mít intimní styk se členy úzké rodiny, bylo chápáno obdobně i poskvřnění Vestiných kněžek. Zajímavé přitom nesporně je, že ačkoli bylo pro označení provinění vestálek užíváno označení *incestum* či *stuprum*, nikdy nebyly stíhány podle Augustova *lex Iulia de adulteriis coercendis*, kam byly právě tyto skutkové podstaty byly zahrnuty. Nepochybně se tedy jednalo pouze o pomocné označení, které nemělo z právního hlediska žádný význam a pouze říkalo, že kněžka bohyně Vesty ztratila panenství. Nic tedy nebrání tomu, abychom se i my pokusili o vytvoření označení tohoto zločinu. Pro specifickou zkoumaného provinění se bez dalšího nehodí ani jeden z uvedených termínů. Snad nejspíše bychom ho proto mohli označit za zvláštní případ *stupra* (*stuprum sui generis*), neboť vestálky stály mezi římskými ženami na tom nejvyšším možném stupni.

Další stránkou zkoumaného problému je, kdo rozhodoval o vině vestálek, kdo je trestal a na jakém základě. V nejstarších dobách to byl král, který zároveň zastával funkci nejvyššího římského kněze. Po pádu monarchie pak převzal v mnoha směrech, a tedy i v tomto, jeho úlohu *pontifex maximus*. O tom, že rozhodující osobou při posuzování viny i vynesení trestu nad provinivšími se vestálkami byl právě on, není sporu a ani prameny nepřipouštějí žádné pochybnosti. Rozdílné názory však panují ohledně právního základu této pravomoci představeného kolegia pontifiků. V literatuře se objevují dvě hypotézy, které se snaží vysvětlit, o co se opírala moc nejvyššího římského kněze při trestání těchto kněžek.

Velmi často je uváděno vysvětlení, že *pontifex maximus* trestal vestálky stejně, na základě identického druhu moci, jako *pater familias* členy své rodiny.²⁰⁾ Toto tvrzení je často opíráno o známou pasáž z Gaiových Institucí²¹⁾, kde je konstatováno, že přijetím kněžského úřadu se vestálky a flamen *Dialis* osvobodili z moci otce římské rodiny. E. Costa²²⁾ do-

konce přímo říká, že pontifex maximus měl právo nad jejich životem a smrtí (*ius vitae necisque*). O úplnou shodu obou mocí se jednat nemohlo, protože členové obou vzpomínutých kněžských kolegií (vestálky, flamen Dialis) se po přijetí kněžského úřadu dostávali do postavení osob svéprávných (*personae sui iuris*), zejména byly plně samostatné pokud šlo o majetkoprávní záležitosti a nepřečázeli pod moc pontifika maxima ve smyslu otcovské moci (*patria potestas*). Pravdou však je, že jisté paralely mezi oprávněními otce rodiny a nejvyššího pontifika existovaly. Oba například nejen plnili náboženské úkoly, ale byli dokonce veleknězy – pontifex maximus římského státu a *pater familias* v rámci římské rodiny. Stejně tak oba dva před vynesením rozsudku svolávali poradní orgán – otec rodiny sbor přátel a příbuzných (*consilium amicorum et propinquorum*) a pontifex maximus obdobné zasedání, které se konalo v Regii.²³⁾

Všechny tyto vnější analogie však nelze mechanicky porovnávat a je třeba je posuzovat velice opatrně. Můžeme proto hovořit nejvýše o jakési *quasi potestas* nejvyššího pontifika, která však měla s otcovskou mocí pouze vnější podobnost.

Jiní autoři vysvětlují oprávnění nejvyššího pontifika tím, že měl jakési „imperium“ obdobné tomu, které měli nejvyšší římské úředníky. Tomuto závěru by nasvědčovaly některé zprávy obsažené u římských historiků. Jedná se například o Liviovu zmínku²⁴⁾ vážící se k roku 189 př. n. l. Flamen Dialis Q. Fabius Pictor byl na tento rok zvolen do úřadu praetora a měl se odebrat do svého určeného působiště na Sardinii. Pontifex maximus P. Licinius Crassus Dives mu to zakázal (tito kněží totiž nesměli opouštět Itálii kvůli plnění svých náboženských povinností) a nakonec, když ho nechtěl poslechnout, mu uložil i pokutu. Po velkých tahanicích, včetně zákroků tribunů lidu, se nakonec Q. Fabius odvolal k lidovému shromáždění, které mu sice pokutu prominulo, ale zároveň byl Fabius vyzván, aby pontifika maxima poslouchal. Jedná se zde o zcela evidentní střet mezi náboženskými povinnostmi a osobními politickými ambicemi, kdy se Q. Fabius snažil použít doslova všech prostředků, aby dosáhl svého a mohl se ujmout přidělené provincie.

Druhá zpráva je neméně zajímavá. V roce 114 nebo 113 př. n. l. zasáhl tribun lidu Sextus Peducaeus proti rozhodnutí poradního orgánu nejvyššího pontifika, kterým měly být odsouzeny vestálky Aemilia, Licinia a Marcia.²⁵⁾ Byla tehdy zřízena zvláštní vyšetřovací a soudní komise

quaestio extraordinaria ex lege Peducaea de incestu virginum Vestalium.²⁶⁾ Poněkud ironií je, že takto zřízená trestní porota za vedení vyšetřovatele (*quaesitor*) L. Cassia, vynesla stejný rozsudek jako předtím pontifikové.²⁷⁾ Zásah tribuna však nelze rozhodně považovat za důkaz toho, že by byl římský velekněz určitým zvláštním typem magistráta, proti jehož rozhodnutí by byla přípustná provokace nebo *intercessio*. Je jen příkladem revolučních postupů konce římské republiky.

Za principátu přešly tyto pravomoce na císaře, neboť již od Augusta byli nositeli hodnosti *pontifex maximus*. Za pozdního císařství pak přešlo oprávnění trestat vestálky do kompetence praefecta Urbi.²⁸⁾ Ve 4. století n. l., k němuž se citovaná zmínka váže, však již byly staré kulty na ústupu a nelze ji proto srovnávat se situací za republiky.

Z těchto dochovaných zpráv pak jsou v literatuře vyvozovány závěry, že pontifex maximus měl „speciální“ jurisdikci²⁹⁾ v oblasti náboženských povinností. O jakékoli *iurisdictio* nebo *coercitio*, více či méně podobné pravomocem magistrátů, jít však nemohlo. Především proto, že zde nebyla za normálních okolností možná provokace ani přípustný zákrok úředníků pomocí *intercesse*. Stejně tak výše analyzovaná podobnost s mocí otce rodiny je jen vnější. Jediným oprávněním, které by z pravomocí otce rodiny pontifex maximus vykonával, by bylo od ostatních pravomocí odtržené právo trestat, což není příliš pravděpodobné. Ostatně proč se snažit vměstnat za každou cenu oprávnění pontifika maxima do některého z uvedených modelů a nevyužít toho, co se nabízí téměř samo? S největší pravděpodobností byl pontifex maximus nadán zvláštní mocí, která mu byla dána přímo náboženským pověřením. Tím, že byl osobou dozírající na bezvadný způsob komunikace lidí s bohy, chránil nerušenou existenci římské společnosti. Právě tato moc, z níž se kdysi vydělila moc světská, byla původně spojena v rukách krále.

Druhým a neméně zajímavým problémem je způsob potrestání vestálek. V nejstarších dobách bylo trestem za ztrátu panenství umrskání k smrti.³⁰⁾ Ještě za království, přesněji za vlády krále Tarquinia Priska,³¹⁾ byl zaveden ještě krutější způsob – pohřbení zaživa. Ještě než bude podrobněji probrán způsob exekuce vestálek, zastavme se na chvíli u muže, který byl jejím milencem. Pro něj byl totiž zachován trest, který dříve postihoval Vestiny kněžky. Nahý, se jhem okolo krku, byl ubičován na komitium.³²⁾ Čekal tedy na něj otrocký trest. Také v tomto případě rozhodoval *pontifex maximus*. Tento krutý trest neměl zcela vyhraněný

charakter. Měl totiž působit preventivně – odstrašovat, aby se nikdo takového jednání již v budoucnu nedopustil. Z tohoto hlediska byl trestem veřejným.³³⁾ Příčiny prevence však byly veskrze sakrální, protože porušení panenské čistoty vestálkou bylo neblahým znamením (*prodigium*)³⁴⁾ pro celou obec a on se na tom také podstatnou měrou podílel.

Pokud vestálka ztratila panenství, propadala hrdelnímu trestu.³⁵⁾ Nejednalo se však, jak již bylo uvedeno, o běžný způsob jeho výkonu, ale zvláštní provedení, které lze jednoduše vyjádřit slovem *obruere* – zaživa zakopat.³⁶⁾ Náboženské důvody však vedly Římany k tomu, že vestálky neusmrcovaly přímo, ale „pouze“ jim odňali možnost k dalšímu životu. Tyto veřejné kněžky totiž byly nedotknutelné – *sacrosanctae* – a i přes nejzávažnější porušení náboženských předpisů, kterých se dopustily, nemohla římská společnost na sobě ponechat vinu za její usmrcení. Vestálky byly odevzdávány bohyni samotné. Římská Vesta (ztotožňovaná s řeckou Hestií) byla totiž nejen symbolem čistoty, ale i božstvem Země.³⁷⁾ Jednoznačně se tedy jednalo o rituální očistnou funkci usmrcení, vina Vestiny kněžky totiž vyžadovala *piaculum*. Zvláštní rituál spočíval v tom, že odsouzená Vestina panna byl spuštěna do hrobky, kde byly kromě lůžka také symbolicky připraveny nezbytné prostředky obživy: chléb, mléko, olej, voda a dokonce i svítilná lampa. Jakkoli se může zdát způsob usmrcení vestálek zvláštní, není zase v římských dějinách až natolik výjimečný. Ve své podstatě se nejednalo o nic jiného, než o opatření směřující k tomu, aby vestálka, která porušila slib čistoty, nemohla svým dotykem poskvřnit věci, které byly všem společné, tedy vodu, vzduch a zemi. To byl také zřejmě jeden z důvodů, proč nebyly tyto kněžky jednoduše zahrabány do země, ale byly uzavřeny do vyzděné komory. Se stejným pojetím se můžeme setkat u starobylého způsobu potrestání otcovrahů – *poena cullei* byla motivována odnětím identických věcí.³⁸⁾ Zajímavou otázkou, kterou však nelze na základě dochovaných pramenů zcela jednoznačně zodpovědět, je zda tyto komory byly zřizovány pro každý nový případ znovu, anebo jestli se využívala již jednou zbudovaná komora víckrát. Podle místa exekuce (viz dále) lze předpokládat, že se jednalo pouze o jednu hrobku užívanou opakovaně. Livius alespoň v souvislosti s rituálním pohřbením dvojic na foru Boariu, kde byli v kritické situaci za druhé punské války (roku 216 př. n. l.), pohřbeni zaživa Gal s Galkou a Řek s Řekyní obrazně říká, že tato hrobka již dříve pila krev lidských obětí.³⁹⁾

Popsaný způsob byl zřejmě běžný po celou dobu republiky, protože zprávu Senekovu ani Quintilianovu⁴⁰⁾ o tom, že vestálky byly svrhávány z Tarpejské skály, nelze považovat za zcela věrohodné. Oba se pravděpodobně nechali zmýlit pověstí, že legendární Tarpeia byla vestálkou. Poslední zpráva o užití zakopání se váže k roku 216 př. n. l.⁴¹⁾ Později tento trest ani tak neupadl do zapomenutí, jako spíše nebyl používán, a to z toho prostého důvodu, že vestálky již trestány nebyly. Prameny nám alespoň o tom nedochovaly pro celá dvě poslední století republiky jednoznačnou zprávu.

Možná i to byl jeden z důvodů, proč se za principátu od tohoto druhu trestu upustilo a provinilým vestálkám byla dána možnost zvolit si způsob smrti, jak bylo tehdy běžnou praxí i u jiných hrdelních zločinů. Teprve císař Domitianus obnovil starobylé pohřbívání zaživa.⁴²⁾

Neobvyklost způsobu potrestání vestálek – o popravě hovořit nelze, protože ta je výsledkem rozsudku a zde o soudní řízení nešlo – vypovídá ještě o jedné zajímavé skutečnosti. Třebaže si římské náboženství rozhodně nelibovalo v lidských obětech, uchýlovali se k nim Římané tehdy, pokud by mohly ve vypjatých a zvláště nebezpečných situacích pomoci odvrátit nepřízeň bohů, anebo naopak získat jejich přízeň. Usmrcení vestálek proto až nápadně připomíná výše uvedenou oběť z doby války s Hannibalem. Stejný charakter měla i proslulá obětování Muciů. Přese všechno se však nejednalo o oběť, ale o očistný úkon. Rozdíl mezi uvedenými případy a vestálkami spočívá také v tom, že u Vestiných kněžek šlo o prevenci – odvrácení případného hněvu bohyně za to, že bylo porušeno tabu. Římská společnost se tak zbavila osoby, která jí svým jednáním ohrozila, distancovala se od ní.

Religiózní prvky potrestání vestálek vyplývají zcela jednoznačně také z dalších skutečností. S exekucí totiž byla spojena řada náboženských úkonů a obřadů. Na její provedení nedohlíželi římské úředníky, ale dva členové kolegia pontifiků. Před samotným uvedením kněžky do hrobky pak pronášel pontifex maximus tajné formule a vestálce byly odebrány insignie jejího kněžského úřadu: bílé roucho (*stola, pallium*), stužky, kterými si převazovala zvláštním způsobem vlasy (*infulae*) a závoj používaný na zahalení hlavy při vykonávání obětí (*suffibulum*).⁴³⁾ Na místě výkonu rozsudku sloužili každoročně v době Parentalií pontifikové zvláštní obřad. Nejednalo se však o výroční dny vykonání exekuce, ale v této době římských „Dušiček“ (od 13. do 21. února) byly obdobné ob-

řady konány po celém Římě. Zde patrně pontifikové plnili obecnou povinnost usmířovat duše zemřelých.

Místo exekuce se nacházelo poblíž chrámu bohyně Fortuny u *vicus portae Collinae*, jak se nazývala poslední část silnice *Alta semita*:

*facto iudicio viva sub terram ad portam Collinam extra viam stratam defossa Scelerato campo.*⁴⁴⁾

/po vynesení rozsudku byla zaživa zakopána pod zem u brány Collinské vedle Dlážděné cesty na „Zločinném poli“/.

*Scel<er>atus campus appellatur proxime portam Collinam, in quo virgines Vestales, quae incestum fecerunt, defossae sunt v<ivae>.*⁴⁵⁾

/Campus sceleratus je nazýváno místo poblíž Collinské brány, na němž jsou zaživa pohřbeny Vestiny panny, které se dopustily smilstva/.

Toto místo můžeme lokalizovat někde mezi pozdější Diokleciánovy lázně a tábor praetoriánů. Bylo tedy umístěno nejen uvnitř hradeb, ale zároveň také uvnitř pomoeria. Přitom již v Zákonu dvanácti desek byl vysloven zákaz jakéhokoli pohřbívání ve městě. Důvodem výjimky z tohoto pravidla mohl být pouze náboženský předpis. Tedy nutnost, aby vestálka odpykala své provinění na místě skutku.

V citovaných textech je navíc také toto místo pojmenováno přímo jako *campus sceleratus* – místo poskvrněné zločinem. V topografii starověkého Říma se přitom nejedná o zcela výjimečný název. Například *vicus Urbis* byl poté, co zde manželka krále Tarquinia Superba přejela mrtvolu svého otce, přejmenován na *vicus Sceleratus*.⁴⁶⁾ Nepochybně stejnou pověst neblahého a prokletého místa měla i Tarpejská skála a další lokality spojené se zločinem.

Z toho co bylo uvedeno vyplývá, že případ vestálek, které se zpronevěřily svému slibu čistoty, má natolik hluboký sakrální charakter, že sice stojí na pomezí mezi náboženstvím a právem, ale s trestním právem má snad společné pouze to, že za jejich provinění následoval trest, a to ten nejvyšší.

POZNÁMKY KE KAPITOLE XII.:

- 1) *Liv. I 20; Plut. Numa 11; Festus, Rutundam aedem.*
- 2) Ke čtyřem se přiklání např. A. Berger, *Encyclopedic Dictionary*, s. 762, pět pak uvádí např. O. Seyfart, *A Dictionary of Classical Antiquities*. (London, 1894, s. 687).
- 3) *Festus, Sex Vestae sacerdotes.*
- 4) *Gell. NA I 12.*
- 5) *Gell. NA I 12.*
- 6) *Serv. Ad Bucol. VIII 82; Festus, Immolare.*
- 7) *Festus, Muries.*
- 8) *Festus, Stercus.*
- 9) Podle *lex de licitoribus virginium vestalium* z roku 42 př. n. l. (*Dio Cass. XLVII 19*).
- 10) *Plin. NH XXXIV 4; Gell. NA VII 7.*
- 11) *Gaius I 145.*
- 12) E. Volterra, *Istituzioni*, s. 108, pozn. 1.
- 13) Seznam případů provinilých a podezřelých vestálek dochovaných v pramenech in M. Skřejpek, *Pontifex maximus et aediles. Ovide's Fasti and Roman Law*. (*Orbis Iuris Romani*, 2, 1996, ss. 84–85).
- 14) *Ovid. Fasti VI 457–460*. (Překlad I. Bureš, in *Ovidius, Verše z vyhnanství*, Praha 1985, s. 453).
- 15) Z literatury k tomuto tématu např. M. Beard, *The Sexual Status of Vestal Virgins*. (*JRS*, 70, 1980); T. Cornell, *Some Observations on the „Crimen incesti“*. (in *Le délit religieux dans la cité antique*, Roma, 1981); F. Guizzi, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano. Il sacerdozio di Vesta*. (Napoli, 1968).
- 16) *Catull. LXII 62–64.*
- 17) *De leg. II 9.*
- 18) Např. *Orosius IV 5; Liv. IV 44; VIII 15; Liv. Per. II.*
- 19) Např. *Liv. XXII 57.*
- 20) Např. H. A. Danz, *Der sacrale Schutz im römischen Rechtsverkehr*. (Jena, 1957, s. 81) nebo J. L. Strachan Davidson, *Problems of the Roman Criminal Law*, I. (Oxford, 1912, s. 31).
- 21) *I 130*. O výběru vestálek pojednává také také Gellius ve svých *Noctes Atticae* (I 12).
- 22) *Storia*, s. 139.
- 23) *Plin. Ep. IV 11; Liv. IV 44; Cic. Har. resp. 7.*
- 24) *Liv. XXXVII 51.*

- 25) *Ascon. In Mil. 40, 27.*
 26) *Cic. De nat. deor. III 30; Dio Cass. XXVI 87; Macrob. Sat. I 10.*
 27) K tomu zejména E. S. Gruen, *M. Antonius and the Trial of Vestal Virgins.* (Rheinisches Museum für Jurisprudenz, 111, 1968).
 28) Viz F. Guizzi, *Aspetti giuridici*, s. 156, pozn. 48.
 29) A. Berger, *Encyclopedic Dictionary*, s. 762; Th. Mommsen, *Römische Strafrecht*, s. 37; F. Guizzi, *Aspetti giuridici*, s. 153.
 30) *Dion. Hal. I 78.*
 31) B. Santalucia, *Diritto e processo penale nell'antica Roma.* (2. vyd., Milano, 1998, s. 28).
 32) *Fest. Probum; Zonar. VII 8; Dion. Hal. VIII 40; VIII 89; Liv. XXII 57; Suet. Dom. 8.*
 33) E. Cantarella, *I supplizi*, s. 213.
 34) G. Wissowa, *Vestalinnenfrevel.* (Archiv für Religionswissenschaft, 22, 1923–1924, s. 203).
 35) *Suet. Dom. 8: „capitali supplicio“* a také *Cic. De leg. II 9.* Podrobně o způsobu výkonu tohoto trestu zejména A. Fraschetti, *La sepoltura delle Vestale e la città.* (in *Du Châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Roma, École française de Rome, 1984, ss. 97–129).
 36) *Liv. Per. II*, ale i na jiných místech, např. *Liv. Per. XIV; Liv. VIII 15; Serv. Ad Aen. XI 206.*
 37) *Ovid. Fasti VI 458–460.*
 38) E. Cantarella, *I supplizi*, ss. 284–285.
 39) *Liv. XXII 57.*
 40) *Seneca Contr. I 3.*
 41) *Plut. Fabius 18.*
 42) *Suet. Dom. 8.*
 43) *Dion. Hal. VIII 89.*
 44) *Liv. VIII 15* a také *Plut. Numa 10; Dion. Hal. II 67; CIL VI 450.*
 45) *Festus, Sceleratus campus.*
 46) *Dion. Hal. IV 39.*

KAPITOLA XIII.

NĚKTERÉ DALŠÍ FORMY VZÁJEMNÉHO OVLIVŇOVÁNÍ NÁBOŽENSTVÍ A TRESTNÍHO PRÁVA

ASYL

Místa spojená s náboženstvím, a to v jakékoli podobě, se odjakživa těšila zvláštní úctě. Vždy byla chráněna, zpočátku pomocí nej-
 různějších tabuizačních předpisů a pak přímo trestními normami. Díky
 tomu, že právě na těchto místech přebývali bohové, že zde měli k lidem
 nejbližší, měla mimořádné postavení nejen z hlediska náboženských před-
 pisů, ale rovněž i ve vztahu k profánnímu právu. Ochrany požívala totiž
 nejen místa sama, ale stejně tak vše, co se na nich nacházelo a rovněž
 i osoby, které zde přebývaly. Pod ochranu bohů byly proto nejen ukláda-
 ny cenné předměty, ale ukrývali se zde také lidé, kteří měli pocit, že jsou
 neoprávněně pronásledováni lidskou spravedlností. Odtud byl již jen krok
 k tomu, aby práva božské ochrany začali využívat rovněž zločinci, uprchlí
 otroci a vůbec všichni, kteří před spravedlností utíkali. Je však třeba říci,
 že zprávy antických autorů, týkající se asylu v Římě i Římské říši v re-
 publikánské době, nejsou kupodivu nijak četné.

Protože Římané původně uctívali své bohy a božské síly pod širým
 nebem, nacházela se zcela přirozeně takováto místa zprvu právě zde. Také
 Plútarchovo svědectví, které můžeme považovat za zprávu vztahující se
 k nejstarším dobám, hovoří o místu asylu, který se nacházel v háji.¹⁾ Prv-
 ní lokalizace asylu v Římě se ostatně týká místa, které mělo stejný cha-
 rakter. Nacházelo se mezi dvěma vrchy na Kapitolu, tj. vlastním Kapito-
 lem a místem na němž byl později vybudován chrám Minervy, tedy na
 dnešním kapitolském náměstí, snad v místech, kde dnes stojí jezdecká

socha Marka Aurelia. Pokud se o něm v pramenech hovoří, říká se, že se nalézal *inter duos lucos*.²⁾ Romulus s Remem ho údajně zasvětili bohovi Asylovi.³⁾ Ohrazeno však bylo teprve v Liviově době. Již z toho důvodu, že jeho existence je spojována s legendární dobou, mělo tento charakter nepochybně odjakživa.

Pro úplnost je třeba uvést, že za křesťanských panovníků bylo právo asyly velmi rozšířeno a bylo také často regulováno císařskými konstitucemi.⁴⁾

LEGES SACRATAE

*Leges sacrae*⁵⁾ (tzv. posvátné zákony) byly již v předchozím textu zmíněny při více příležitostech. Zopakujme nyní, že se jednalo o normy, které pomocí náboženské sankce chránily veskrze politické zájmy. Obecně je možno říci, že pachatel se podle nich stával *sacer* a běžně se spojují především s ochranou tribunů lidu jako nedotknutelných osob.

Z hlediska vazeb mezi náboženstvím a římským právem je nesporně zajímavý již jejich samotný název. Respektive určení, z jakého důvodu jsou tyto normy, přijímané lidovými shromážděními, označovány za posvátné zákony. Antické prameny přitom nabízejí celou řadu vysvětlení, přičemž ani o jediném z nich nelze říci, že by bylo to jediné správné. První z nich je asi nejméně pravděpodobné a opřít ho můžeme především o svědectví Liviovo:

*Sunt, qui duos tantum in Sacro monte creatos tribunos esse dicant ibique sacratam legem latam.*⁶⁾

/Na Svaté hoře byli zřízeni pouze dva tribunové a byl tam také vyhlášen zákon o jejich nedotknutelnosti/

Největší římský historik, tedy navrhuje možnost, že uvedené zákony se tak nazývaly podle místa jejich přijetí. Právě na Svatou horu se totiž uchýlili plebejové za tzv. první secesse r. 494 př. n. l., kdy byli rozhořčeni řešením postavení znevolaňovaných dlužníků.

Plebejové se tehdy nakonec dali pohnout Meneniem Agrippou k návratu do Říma, když jim vyprávěl bajku o tom, že žaludek a hlava nemohou existovat samostatně, ale pouze ve vzájemné shodě. Následně byla uzavřena dohoda s patricijí o zřízení tribunů lidu a je velmi pravděpodobné, že byla stvrzena vzájemnou přísahou. O ní pak římský lexikograf Festus říká:

*Sacrosanctum dicitur, quod iure iurando interposito est institutum*⁷⁾

/Posvátný je takový institut, který je založen přísahou/.

Druhou možností tedy je, že *leges sacrae* byly nazývány podle způsobu jejich přijetí přísahou (*sacramentum*).

Patrně nejpravděpodobnější příčinou označení těchto zákonů jako „posvátných“ je pak samotný charakter tehdy zřízených zástupců plebejů. Dokládá to nejen Livius v již jednou citovaném místě:

*ut plebi sui magistratus essent sacrosancti, quibus auxilii latio adversus consules esset*⁸⁾

/že lid bude mít své nedotknutelné úředníky, kteří budou mít právo pomoci mu proti konsulům/.

ale také Festus:

*Cuius generis sunt tribuni plebis aedilesque eiusdem ordinis; ..., aedilis plebis sacrosanctos esse.*⁹⁾

/Takového typu jsou tribunové lidu a aedilové téhož druhu, ..., plebejští aedilové jsou nedotknutelní./

Plebejští zástupci byly tedy po dobu zastávání svého úřadu osobami nedotknutelnými (*personae sacrosanctae*), ve své podstatě posvátnými, protože stáli pod ochranou božské triády plebejů – bohů Cerery, Libery a Libery, kteří měli svůj chrám na Aventinu. Toto také nalezneme v první normě, které lze přiznat označení *lex sacra* a jež zakotvovala právě

postavení tribunů lidu – *lex sacrata de tribunis plebis et de postulatione tribunatus*¹⁰⁾ z roku 494 př. n. l. Posvátnost těchto osob ostatně potvrdil také zákon z roku 449 př. n. l. (*lex Valeria Horatia*) přijatý po svržení decemvirů.¹¹⁾ Protože bylo stanoveno, že plebejští úředníci jsou posvátnými osobami, stával se ten, kdo na ně vložil ruku prokletým – byl *sacer* – a propadal pomstě bohů. Nikoli však bohů všech, ale pochopitelně pouze těch, kteří byli dotčeni. Nesporně zajímavé přitom je, že se nejednalo pouze o bohy „plebejské“, již vzpomínanou Ceres, Liberu a Libera:

*ut qui tribunis plebis, aedilibus, iudicibus decemviris nocuisset, eius caput Iovi sacrum esset, familia ad aedem Cereris, Liberi Liberaeque venum iret.*¹²⁾

/hlava toho, kdo by ublížil tribunům lidu, aedilům nebo decemvirům,¹³⁾ byla prokleta a jeho majetek byl prodán u chrámu Ceres, Libery a Libera/.

To, že majetek pachatele propadal ochranným božstvům plebejů, jako svého druhu odškodnění za utrpěnou pohanu, se dalo více méně předvídat. Poněkud by však mohlo překvapit, že jeho osoba byla zasvěcena Iovovi. Útok na plebejské úředníky však znamenal porušení římského ústavního pořádku a tedy útok na stát jako takový, který stál pod ochranou právě nejvyššího římského boha. Z tohoto pohledu pak je již Iovova úloha v tomto případě zcela na místě.

Těžko dnes říci, která stránka tohoto zločinu převažovala, zda politická reprezentovaná útokem na institut římského státního života, nebo náboženská, tak jak byla výše popsána. Zpočátku pravděpodobně druhá zmíněná, jak to odpovídalo tehdejšímu myšlení, a teprve později převažovala ona světská. Proto také porušení zájmů chráněných pomocí *leges sacratae* lze považovat za svého druhu sacrilegium, i když pouze v širším významu tohoto termínu.¹⁴⁾

Přestože tzv. *leges sacratae* jsou ztotožňovány s ochranou zájmů plebejů, nejstarší z nich se týkala jiné skutečnosti. *Lex Valeria de sacrando capite* z prvního roku římské republiky (509 př. n. l.) hrozila prokletím a propadnutím majetku tomu, kdo by usiloval o návrat králů.¹⁵⁾ Kromě toho měly charakter „posvátných“ zákonů také další republikánské normy. Zmínit je třeba především *lex Duilia de provocazione* přijatou těsně

po svržení decemvirů v roce 449 př. n. l., která zakázala napříště vytvářet magistratury z jejichž rozsudků by nebyla možná provokace k lidovému shromáždění. Zároveň hrozila nejvyšším trestem tomu, kdo by ponechal plebeje bez jejich tribunů.¹⁶⁾ Stejný charakter měl také například zákaz navrhování privilegií.¹⁷⁾

Leges sacratae nebyly typické pouze pro římské právní dějiny, ale setkáváme se s nimi také u jiných národů Apeninského poloostrova. Známé je především nařízení, k němuž se uchýlili Samnitě za úřadování konsulů L. Papiria Cursora a Sp. Carvilla Maxima, tedy v roce 293 př. n. l. za tzv. třetí samnitské války. Iovovi byl totiž zasvěcen každý, kdo by se vyhýbal odvodu, nebo se bez dovolení vzdalil z vojska.¹⁸⁾ Tato *lex sacrata militaris* představuje zároveň poněkud jiný typ normy tohoto druhu. Nemá totiž obecný charakter, ale upravuje chování pouze za konkrétní situace.

Poslední zmínka se pak týká tzv. *leges sacrae*. Třebaže je označení obou druhů norem velmi blízké, jedná se tentokrát o záležitost zcela odlišnou. *Leges sacrae* byly rituální předpisy týkající se jednotlivých chrámů a upravovaly především takové otázky, jako bylo konání obětí, zákaz vstupu do chrámu pro určité osoby, či se týkaly práva asyly. Třebaže se často jednalo o nepsaná pravidla přísluší jim název *lex* zcela po právu. *Lex* totiž nemá pouze význam zákona přijatého lidovým shromážděním, ale označuje jakékoli závazné ustanovení. Nejsou to také pouze *leges contractus* – smlouvy uzavírané zástupci římského státu s jednotlivými občany, ale dokonce i mezi soukromníky samotnými. Typickým příkladem je *lex commissoria* – vedlejší úmluva (*pactum adiectum*) umožňující prodávajícímu odstoupit od smlouvy není-li mu zaplacen včas tržebná cena, nebo *lex venditionis* – jednostranné prohlášení připojené k mancipaci.

SEPULCHRUM VIOLATUM

Sepulchrum violatum je označením pro násilné narušování hrobů, přičemž někdy se také používá varianty *sepulcrum violatum*. *Crimen sepulchri violati*, jak ho známe z císařské doby, byl zaměřen proti ničení hrobů a narušování pohřebišť vůbec. K náboženství měl tedy velmi blízko, vždyť místa, kde jsou pohřbeni lidé mají takovýto charak-

ter vždy. U tohoto trestného činu, jehož vylíčení se může zdát na první pohled zcela bezproblémové, se však objevují dva aspekty, které je třeba zevrubněji prozkoumat. Jednak je třeba objasnit jakým způsobem bylo toto jednání stíháno v období republiky. Zvláštní trestný čin byl totiž vytvořen až za principátu. S tím souvisí i otázka jaký byl vztah mezi republikánským a „císařským“ způsobem postihu. Druhý problém již zdaleka není tak komplikovaný. Nicméně vymezit co bylo vlastně chráněno je nejen zcela nezbytné, ale zároveň není ani tak triviální, jak by se snad mohlo zdát. Zaměřme se nejdříve na objekt tohoto trestného činu.

Nejdříve je třeba stanovit, co rozumět pod slovem *sepulc/h/rum*. Je to nejen hrob, či hrobka, ale také pohřebiště a nakonec každé místo, kam již byly uloženy pozůstatky člověka, nebo kde se konal pohřeb:

*Sepulchri autem appellatione omnem sepulturae locum contineri existimandum est.*¹⁹⁾

/Pod pojmem hrob je třeba rozumět každé místo, kde došlo k pohřbu./

Nutnou podmínkou však vždy je, aby již došlo k pohřbení mrtvoly (*illatio mortui*):

*Sepulchrum est, ubi corpus ossave hominis condita sunt.*²⁰⁾

/Hrob je místo, kde je pohřbeno tělo nebo kosti člověka./

Nejednalo se tedy o hrobku sice již vybudovanou, ale pouze připravenou k pohřbu – nepoužitou. Teprve aktem uložení mrtvoly se z takovéto stavby či místa stalo místo zasvěcené (*locus religiosus*). Hrobky se běžně používaly k více pohřbům a v klasickém právu se pak rozlišovalo mezi hrobkou rodinnou (*sepulchrum familiae*), kde právo pohřbívat přecházelo vždy na potomky (tzv. agnáty) a *sepulchrum hereditarium*, které bylo předmětem dědění obecně a mohl ji tedy používat každý dědic. Aby se však jednalo o hrobku v právním smyslu se všemi z toho plynoucími důsledky, bylo navíc třeba, aby uložení ostatků provedla osoba, která k tomu byla podle římského práva oprávněna – měla *ius inferendi* (nebo také

ius mortuum).²¹⁾ Proto také v klasické době, z pohledu římského práva, chyběl zcela náboženský prvek u hrobů cizinců (*sepulchra hostium*), které proto nepožívaly ochrany.²²⁾ S výše uvedenými oprávněními se také často pojilo *ius sepulchri*, což bylo oprávnění (a povinnost zároveň) starat se nejen o vlastní hrob, ale také pečovat o kult Manů zde pohřbených osob.²³⁾

Ius sepulchri však náleželo nejen rodinným příslušníkům pohřbených, ale také dědicům. Nikoli všem, ale pouze těm, kteří dědili na základě závěti – byli tedy vybráni samotným zůstavitelem, a to nejen k převzetí pozemských statků, ale i k vykonávání sakrálních úkonů spojených s péčí o hrob.

Jak již bylo uvedeno, patřily hroby mezi *res religiosas*, to znamená, že měly zvláštní právní režim. Spadaly do skupiny označované jako *res extra commercium* – věci vyloučené z obchodu (z právních jednání mezi živými) a byly proto nepřevoditelné právními jednáními *inter vivos*. Kromě toho, že *sepulchrum* bylo, jako místo mající vztah k náboženství, chráněno, existovalo ještě jedno zvláštní oprávnění zvané *iter ad sepulchrum*. Jednalo se o služebnost, která opravňovala k přístupu k rodinné hrobce. Právě z náboženských důvodů přitom, na rozdíl od ostatních služebností nezakládala jejím nevykonáváním, avšak na druhé straně nebylo možné toto oprávnění ani vydržet.²⁴⁾

Ochrana míst, kde byl někdo pohřben, má v římském právu zvláštní charakter a náleží do skupiny těch vztahů, jejichž zařazení kolísalo mezi právem veřejným a soukromým. Zatímco v pozdější době (za císařství) se útoky na takováto místa řadily mezi „normální“ trestné činy, za republiky spadaly pod *ius privatum*. Zaznamenáváme zde tedy mimořádně zájímavý a do značné míry ojedinělý úkaz vymykající se z obecné tendence ochrany věcí a vztahů týkajících se „pohanského“ náboženství. Ta v tomto případě neslábne, ale je naopak posilována. Tak alespoň vypovídají dochované a nám dostupné prameny.

Rekonstruovat metodu ochrany hrobů v nejstarších dobách není téměř možné. Lze se však celkem oprávněně domnívat, že tato místa požívala té nejvyšší ochrany (vždyť byla spojena s náboženstvím) a jejich porušení patrně zakládalo sakrální trestný čin, který můžeme v archaické době označit obecně jako *sacrilegium*. Později, neznámo přesně kdy, ale patrně někdy ve stejné době, kdy docházelo k přeměně také ostatních protiprávních jednání trestaných často smrtí v soukromoprávní delikta, se mění

i charakter porušování hrobů. V době klasické republiky již *sepulchrum violatum* není trestným činem, ale jeho úpravu nalezneme v soudní vyhlášce magistrátu – v praetorském ediktu. Zbavuje se tedy, alespoň zdánlivě, své sakrální povahy.²⁵⁾

Nesporně zajímavé přitom je, že pokud byl zničen či poškozen cizí hrob, neaplikovala se žaloba z Aquiliova zákona o způsobené škodě (*lex Aquilia de damno*):

*Si sepulchrum quis diruit, cessat Aquilia*²⁶⁾

/Jestliže někdo zničí hrobku, nepoužívá se lex Aquilia/.

Praetorský edikt totiž obsahoval speciální žalobu zvanou *actio sepulchri violati*, která byla používána nejen v případě ničení náhrobků, ale také tehdy, pokud někdo v hrobce bydlel, či ji neoprávněně stavěl. Pachatel byl odsouzen k pokutě, o jejíž výši si můžeme udělat představu z pozdněřímských císařských konstitucí. Tehdy se jednalo o 20²⁷⁾ nebo 10²⁸⁾ liber zlata, což odpovídalo 20 000 respektive 10 000 sesterciů. *Actio sepulchri violati* tedy byla žaloba tzv. poenální. Kromě toho se řadila také mezi *actiones in bonum et aequum conceptae*, při nichž soudce přihlížel k nejrůznějším okolnostem – dnes bychom řekli, že zkoumal polehčující i přitěžující okolnosti. Konečně je třeba uvést ještě jeden důležitý rys této žaloby. Byla to totiž také *actio popularis*. Žalovat (aktivně legitimován) mohl ten, kdo měl *ius sepulchri*, pokud takovéto osoby nebylo, mohl podat žalobu kdokoli. Kromě této základní žaloby mohl praetor podle potřeby vytvářet žaloby další (byly to *actiones in factum conceptae* – tedy nikoli žaloby, které již byly ediktem proponovány, ale vytvářené na základě popsání určitého skutku), které ji doplňovaly. Nejčastěji se patrně jednalo o žaloby proti tomu, kdo by pohřbíval do cizí hrobky, zabraňoval v pohřbu, nebo pohřbíval na veřejném místě.

Jako i v mnoha dalších případech, mohl římský občan použít i prostředky další a nebyl tedy omezen pouze na jeden. Jestliže došlo k porušení práva oprávněné osoby za pomoci násilí bylo možné také použít *actio de vi publica*, případně i prostředky mimosoudní ochrany. Především to byly interdikta – praetorské příkazy a zákazy, jejichž splnění bylo celkem jednoduše vynutitelné například pomocí ukládání pokut nebo uvedením oprávněného do držby majetku toho, kdo neuposlechl. *Interdictum*

ne quid in loco religioso fiat se používalo při jakýchkoli neoprávněných zásazích na zasvěcených místech (tedy například i v případech narušování hrobů) a zakazovalo pokračovat v takovémto jednání. *Interdictum quod vi aut clam* pak přikazovalo uvést takovéto místo do původního stavu, pokud na něm byla vyvíjena nějaká činnost tajně či za použití násilí.

Právě používání násilí, a s tím spojená nutnost účinné ochrany proti němu, stála patrně na počátku postupné transformace soukromoprávní poenální žaloby v žalobu trestní. S tím byly rovněž spojeny změny v chápání činnosti proti níž byla namířena, jinak řečeno delikt se stal veřejným trestným činem. Tato změna se však neodehrála najednou, ale uskutečnila se postupně až za císařství v rámci tzv. kogničního řízení. *Actio sepulchri violati* se tak změnilo v *crimen sepulchris violatis*. Proto se také v poklasických sbírkách objevují samostatné zvláštní části (tituly), které o tomto trestném činu pojednávají: *De sepulchris violatis* v Kodexu císaře Theodosia II.,²⁹⁾ a *De sepulchro violato* v Justiniánově Kodexu³⁰⁾ a stejnojmenný titul v Digestech.³¹⁾ Pravdou však je, že tehdy již byla odlišná motivace postihu tohoto zločinu. Nyní se však dostáváme do zcela jiné doby. Na první pohled se sice nic nemění. Vždyť nebylo například výraznějšího rozdílu mezi dikcí konstitucí císařů pohanských a křesťanských,³²⁾ avšak z původní ochrany sídla Manů se stává ochrana vysvěcených míst podle křesťanského ritu. Filosofie ochrany se tedy ve spirále vrací ke svým východiskům, opět na prvním místě stojí náboženské hledisko, avšak nyní se již jedná o náboženství jiné. Proto také lze v této době *crimen sepulchri violati* označit za svého druhu sacrilegium – *quasi sacrilegium*.³³⁾ Byl to *crimen laesae religionis*. Žalobu mohl nyní podat kdokoli,³⁴⁾ vždyť to byl „obyčejný“ trestný čin, a nejen tehdy, pokud zainteresovaný nebyl přítomen, či vůbec neexistoval. Tento *crimen* byl v poklasické době jednoznačně chápán jako samostatný trestný čin, o čemž svědčí již výše uvedené zvláštní tituly v poklasických sbírkách. Otázka však je, kdy se tak stalo. Formálně se totiž jednalo o souběh více trestných činů. Nejčastěji tento trestný čin naplňoval skutkovou podstavu jak zločinu proti náboženství (*sacrilegium* v širším významu), tak i veřejného násilí (*vis publica*).³⁵⁾ K jeho postihu byla přitom zpočátku užívána pouze ustanovení Augustova *lex Iulia de vi publica*.³⁶⁾ G. Falchi sice tvrdí, že za císařství byl *crimen sepulchri violati* stíhán podle speciálních norem,³⁷⁾ avšak k tomu nepochybně nedošlo ihned. Vždyť ze šesti konsti-

tucí týkajících se tohoto činu zahrnutých do Justiniánova Kodexu, pochází nestarší až z období vlády císaře Gordiana III.³⁸⁾ Kromě toho mohlo hanobení hrobů naplňovat také jiné skutkové podstaty. Spojitost můžeme nalézt zejména s magií. Při usilování o smrt adoptivního Tiberiova syna Germanika, byly v podlaze i stěnách jeho domu nalézány pozůstatky ukradené z hrobů.³⁹⁾ V tomto případě se však jednalo navíc o souběh s velezradou (*crimen maiestatis*).

Crimen sepulchri violati zahrnoval za císařství celou řadu skutkových podstat a rozhodně byl chápán širěji než tomu bylo za republiky. Toto zobecnění je dobře vystiženo v následujícím fragmentu z Digest:

...quive fecerit, quo minus sepeliatur, quo magis funus diripiatur distrahatur⁴⁰⁾

/...kdokoli, kdo neudělá nic pro ochranu náhrobku, loupí nebo rozmetá/.

Na prvním místě ze skutků, řadicích se pod tento trestný čin, je samozřejmě nutné zmínit „obyčejné“ porušování hrobů bez úmyslu se obohatit. Stačilo tedy pouhé rozbíjení náhrobků, strhávání ozdob atp. – trestným byl tedy zcela po právu také vandalismus.⁴¹⁾ Druhou velkou skupinu pak tvořilo přímo znesvěcování hrobů, spočívající ve vykopávání hrobů a vybírání kostí⁴²⁾ či svlékání mrtvol,⁴³⁾ přičemž tyto činnosti byly nejčastěji motivovány snahou obohatit se – jednalo se tedy o vykrádání hrobů.

Poklasické právo je charakteristické tím, že se snažilo vše regulovat co nejpodrobněji a kazuistika klasických římských právníků byla často dovedena ad absurdum. Svědčí o tom také následující skutková podstata. Správci provincií měli totiž povinnost zajistit, aby nebyly rušeny nejen pohřby těla, ale také aby nebyla zadržována a obtěžována přeprava kostí mrtvých na veřejných cestách při jejich převozu.⁴⁴⁾

Nástup nového typu soudního řízení za principátu (*cognitio extra ordinem*) umožnil také soudci volněji posuzovat tento trestný čin a „ohodnotit“ ho různými tresty v závislosti na tom, za jakých okolností byl spáchán, či o jaké jednání šlo. I nyní se udržel starý pekuniární trest spočívající v uložení pokuty. Velké množství dochovaných náhrobních nápisů nás informuje o značném počtu druhů a typů pokut ukládaných nejen ve prospěch poškozených osob, ale odváděných také do státní nebo městské

pokladny, nebo spočívající ve vykonání smírných obětí. Vedle nich se však začínají objevovat tresty daleko přísnější, které postupem doby převážily, v justiniánském právu již pokuty ukládány za tento trestný čin nejsou. Je to tedy jeden z mála případů zvyšování trestnosti náboženských trestných činů, zároveň je však třeba připomenout, že zpřísnování postihu je pro císařskou dobu charakteristické v obecné rovině.

Rozlišováno také bylo jakého společenského postavení pachatel byl. Za pouhé narušení hrobu bez úmyslu se obohatit byli příslušníci níže postavených vrstev (*humiliores*) posíláni na nucené práce do dolů (*ad metalla*), čekal na ně tedy hrdelní trest. *Honestiores* (výše postavení) byli naproti tomu deportováni na ostrovy (*deportatio ad insulam*).⁴⁵⁾ Od doby vlády císaře Constantina Velikého pak byl v souvislosti s ochranou křesťanských náhrobků ukládán stále častěji nejvyšší trest.⁴⁶⁾

TERMINUS

Jednou z věcí, která se v Římě těšila obzvláštní ochrany, byly mezníky mezi pozemky.⁴⁷⁾ Tak, jak to odpovídalo primitivní agrární společnosti, jednalo se o vyznačení hranic mezi venkovskými pozemky a nikoli ve městě samém. Venkovským nemovitostem a všemu co se nějak týkalo zemědělské výroby ostatně věnovalo římské právo vždy zvláštní pozornost. Vždyť již v Zákoně dvanácti desek se zakazovalo vydržení hraničního pruhu mezi pozemky (*confinium*)⁴⁸⁾ a v této normě nacházíme také celou řadu dalších ustanovení, které se vztahují k zemědělské činnosti.

Vyměření pozemků a jejich přidělení jednotlivým Římanům provedl podle tradice samotný zakladatel Říma Romulus. Hranice mezi nimi proto měly pro Římany vždy zvláštní význam. Podle starořímských představ v nich sídlily zvláštní nadpřirozené síly (*numina*) a *numen* mezi, jehož svátek byl stanoven na 23. února, se nazýval Terminus.⁴⁹⁾ Proto také stály pod jeho ochranou, a kdo je narušil musel počítat s pomstou tohoto boha.

Tomu také odpovídal velmi krutý starobylý trest:

... Numa Pompilius statuit, eum, qui terminum exarasset, et ipsum et boves sacros esse.⁵⁰⁾

/... Numa Pompilius nařídil, aby ten, kdo rozorá mez, byl zasvěcen spolu s voly./

Zaveden byl tedy již druhým římským králem Numou Pompiliem, i když je pravděpodobné, že ten pouze potvrdil ještě starší pravidlo obyčejového práva. Zajímavé přitom je, že se tehdy nejednalo o ochranu mezníků samotných, tedy kamenů vyznačujících hranice pozemků, ale mezi jako takových, což jasně vyplývá ze slova *exaro* (vykopat, vyorat, rozorát) spolu s poukazem na obětování potahu, který byl zapřažen do inkriminovaného pluhu. Snad tehdy ani nebylo zvykem meze nějak zvlášť vyznačovat. Kromě citací uvedených v poznámce nemáme bohužel o ochraně mezí ze starých dob více zpráv. Poněkud ne zcela jasnou otázkou však je, a z pramenů to nelze vyčíst, zda se jednalo o ochranu hranic pozemků všeho druhu – tedy jak soukromých, tak i veřejných (a zde na prvním místě hranic pozemků posvátných). Protože však byly předmětem kultu veškeré meze, byla s největší pravděpodobností tato ochrana univerzální.

Bůh Terminus, i jeho úloha, postupem doby upadly v zapomenutí, ne však nutnost chránit mezníky. Proto také nalezneme ve 47. knize Digest zvláštní titul, který se tímto problémem zabývá.⁵¹⁾ Jedná se o zlomky z děl dvou právníků ze 3. století n. l. – Papiniánova vrstevníka Callistrata a Ulpiánova žáka Herennia Modestina. Zatímco Modestinus pouze poznamenává, že trest je ukládán v závislosti na postavení pachatele⁵²⁾ je Callistratus sdílnější.

Cituje totiž tři starší normy. První z nich je agrární zákon z počátku císařství. Za porušení mezníku se musela platit pokuta ve výši 50 aureů.⁵³⁾ Došlo tedy k radikální změně v pohledu na tento zločin. *Lex agraria* císaře Nerva⁵⁴⁾ pak řešila případ, kdy porušení mezníků nastalo vinou otroka bez vědomí jeho pána. V takovém případě byl otrok trestán smrtí.⁵⁵⁾ Podle Hadriánova reskriptu reprodukováného Callistratem pak byl zpřísněn postih.⁵⁶⁾ Trestem totiž bylo *relegatio* – přikázání místa pobytu, přičemž jeho délka se řídila věkem pachatele (mladší byli postihováni přísněji). Pouze v případě, kdy někdo spáchal tento čin na objednávku, byl trestán přísněji, a to dvouletými nucenými pracemi v dolech. Císař Hadrianus pamatoval i na případ neúmyslného poškození či posunutí mezníků, ať již se tak stalo z neznalosti nebo náhodou (*ignorantiam aut fortuito*), kdy k potrestání stačilo zbičování pachatele. Zaznamenáváme tedy velký skok v chápání nebezpečnosti tohoto činu svědčící mimo jiné

také o změnách v náboženských představách za císařství a tresty ukládané v této době se ani zdaleka nedají srovnávat s archaickou úpravou.

POZNÁMKY KE KAPITOLE XIII.:

- 1) *Plut. Rom. 20.*
- 2) *Liv. I 8.* Háje se nazývali *luci*.
- 3) *Plut. Rom. 9* a *Ovid. Fasti III 431–432.*
- 4) Např. *C. I. 1, 12, 3; 1, 12, 4; 1, 12, 5* a mnoho dalších.
- 5) K nim např. P. Marottoli, *Leges sacratae*. (Roma, 1979).
- 6) *Liv. II 33.*
- 7) *Festus, Sacrosanctum.*
- 8) *Liv. II 33.*
- 9) *Festus, Sacrosanctum.*
- 10) Např. *Liv. II 32–33; Dion. Hal. VI 89–90; Cic. De rep. II 33; Festus, Sacer mons; Gell. NA XVII 21; Pomp. Dig. 1, 2, 2 20.* Není přitom vyloučeno, že se jednalo o dva různé zákony.
- 11) *Liv. III 55.*
- 12) *Liv. III 55* a také *Festus, Sacer mons; Cic. Pro Tullio 47; Festus, Sacratae leges sunt, quibus sanctum est, quicquid adversus eas fecerit, sacer alicui deorum familia pecuniaque.*
- 13) Soudci zvláštní desetičlenné komise, mající v kompetenci spory o svobodu a dědické záležitosti. V tomto případě se pravděpodobně jedná o Liviovu chybu, protože tzv. *decemviri stlitibus iudicandis* vznikli patrně až někdy v polovině 3. století př. n. l.
- 14) Viz A. Guarino, *Storia*, s. 60.
- 15) *Liv. II 8; App. Bell. civ. II 119.*
- 16) *Liv. III 55.*
- 17) *Cic. De dom. 17; Pro Sest. 30.*
- 18) *Liv. X 38.*
- 19) *Ulp. Dig. 47, 12, 3, 2.*
- 20) *Ulp. Dig. 11, 7, 2, 5.*
- 21) Viz *Gaius II 6.*
- 22) *Paul. Dig. 47, 12, 4 = Paul. Sent. 5, 19^o.*
- 23) *Ius inferendi* a *iudicium sepulchri* v poklasickém právu za Justiniána splynula.
- 24) *Cic. De leg. II 24.*
- 25) O. F. Robinson (*The Criminal Law of Ancient Rome*, London, 1995, pozn. 127 ke s. 10.) však vidí v tomto jednání záležitost sakrálního a nikoli sekulárního práva.

- 26) *Ulp. Dig. 47, 12, 2.*
 27) *C. Th. 9, 17, 2.*
 28) *C. I. 9, 19, 4.*
 29) *C. Th. 9, 17.*
 30) *C. I. 9, 17.*
 31) *Dig. 47, 12.*
 32) Srovnej například konstituce císaře Constantina (*C. I. 9, 14, 4*) a Iuliana Apostaty (*C. I. 9, 19, 5*).
 33) G. Falchi, *Diritto penale*, s. 190.
 34) *Paul. Dig. 48, 13, 11, 1.*
 35) *Macer Dig. 47, 12, 8.*
 36) *Macer Dig. 47, 12, 8.*
 37) *Macer Dig. 47, 12, 8.*
 38) *C. I. 9, 19, 1* z roku 240 n. l.
 39) *Tac. Ann. II 69.*
 40) *Marc. Dig. 48, 6, 5, pr.*
 41) *C. I. 9, 19, 5; Ulp. Dig. 47, 12, 2.*
 42) *Paul. Dig. 47, 12, 11.*
 43) *Ulp. Dig. 47, 12, 3, 7.*
 44) *Ulp. Dig. 11, 7, 38.*
 45) *Ulp. Dig. 47, 12, 11.*
 46) *C. I. 9, 19, 4.*
 47) *Cic. De leg. I 21.*
 48) Odborná literatura k tomuto problému není nijak bohatá. Jedná se o heslo R. Taubenschlaga v *Realencyklopädie der Klassischen Altertumwissenschaft*, dále o článek O. Carrelli, *Plinio Nat. Hist. XVIII, 3, 12 e il delitto di danneggiamento alle messi nel sistema delle XII Tavole*. (in *Annali della facoltà di giurisprudenza della Reale Università di Bari*, 2, 1939, ss. 3–24); G. McCormack, „Terminus motus.“ (*RIDA*, 3. sér., 26, 1979, ss. 239–260) a studii P. van Warmela nazvanou „Crimen termini moti.“ (in *Études offertes à Jean Macqueron, Faculté de droit et des sciences économiques, d'Aix-en-Provence*, 1971, ss. 671–675).
 49) *Ovid. Fasti II 640.*
 50) *Festus, Termino* a také *Dion. Hal. II 74.*
 51) *Dig. 47, 21* titul *De termino moto*.
 52) *Mod. Dig. 47, 21, 1.*
 53) *Call. Dig. 47, 21, 3, 1.*
 54) Vládl v letech 96–98 n. l.
 55) *Call. Dig. 47, 21, 3, 1; C. I. 9, 2, 1.*
 56) *Call. Dig. 47, 21, 2.*

KAPITOLA XIV.

ZÁVĚR

Ve starých dobách existovala velmi úzká vazba mezi prohlášením krále co je správné (co je právem – *ius*) a náboženskou zkušeností. Tento vztah vyjadřující primitivní nábožensko-právní jednotu, který byl původně zcela nenarušitelný, se postupem doby progresívně zeslaboval, a to přímo úměrně politizaci staré římské společnosti. Nezapomínejme však, že veřejný život Římanů byl za republiky plný náboženských úkonů, které musely být dodržovány, avšak nakonec sloužily k prosazení právě politických, osobních, cílů a záměrů.

O hlubokém proniknutí náboženství do římského práva svědčí mnoho jeho institutů (připomeňme jen namátkou *legis actio sacramento* nebo *confarreatio*), ale také další skutečnosti, jako monopol pontifiků na výklad práva včetně nejrůznějších reziduí magických praktik. Tato „homogenost“ práva archaických časů však byla v historické době narušena tím, že některé skupiny norem začínaly nabývat charakteristických rysů. Jedná se nejen o *ius divinum* a *ius humanum*, ale stejně tak i o rozdíl mezi *ius privatum* a *ius publicum*, jak byly nazvány v pozdější době.¹⁾ Celý tento dlouhodobý proces je nejen procesem postupné, a zároveň nezadržitelné, laicizace práva (obsahu právních norem) a právní vědy, ale stejně tak i státu jako takového. V průběhu republiky se krok za krokem rozpadala prastará jednota starořímské obce, která prostupovala všechny oblasti jejího života – náboženství, politiku i právo. Vývoj v jednotlivých oblastech přitom nelze od sebe oddělovat, ale naopak byly velmi úzce provázány. Krátce poté, co došlo ke konečnému vyrovnání patricijů s plebeji, začaly ve velké míře pronikat do římského pantheonu noví, zejména orientální, bohové. Není jistě náhodou, že v době velkého mocenského rozmachu 3. a 2. století př. n. l. spojeného zejména s vítězstvími v prvních dvou punských válkách a ovládnutím řeckého Východu, se mění charakter římského civilního proces. Místo strnulých legisakcí spo-

jených s archaickým chápáním právních vztahů jako závazků k bohům, či před nimi uzavřenými, nastupuje pružný, a na svou dobu nesporně moderní proces formulový umožňující posouzení každého případu v celé šíři. A opět zároveň s tím dochází také k radikálním změnám v římské společnosti, v jejích mocenských špičkách. Staré patricijské rody ztrácejí svoji výlučnost nejen v oblasti náboženství, ale rovněž i v politickém životě – nejspíšejší z plebejů dosahují na funkce kněžské i státní. Boj mezi starým „náboženským“ Římem malých agrárních obcí a novým Římem světové moci však doznával po celý zbytek republiky.

Připomeňme ještě jednou, že vliv římského náboženství na právo byl zpočátku velmi silný. Veškerý právní formalismus i způsoby nalézání práva byly ve starých dobách založeny na sakrálních prostředcích. Nicméně římské soukromé právo bylo v klasické době ve svém celku i své struktuře profánní. Dokonce můžeme říci, že právní vztahy mezi lidmi nechávají již tehdy bohy zcela chladné. Vždyť, přestože byla právní jednání soukromého práva zpočátku založena na přísahách před bohy, nemáme v pramenech doložen ani jeden případ, že by bohové porušení „mezilidské“ smlouvy trestali. A to i přesto, že je opatrovali stejní kněží, kteří vykonávali veřejný kult a řídily se identickými „vyššími“ mravními principy jako obecnými vztahy k bohům.

Poměr k bohům tedy postupně stále více a více ochladal. Tento proces však pochopitelně nebyl konstantní a zaznamenáváme periody zvýšeného náboženského cítění, a to zejména v krizových dobách. Připomeňme si neblahý osud konsulů roku 244 př. n. l., kteří nedbali auspicií, nebo obětování Gala a Galky spolu s Řekem a Řekyní za druhé punské války. Stejný důvod mělo také obnovení „svatého jara“ (*ver sacrum*) v roce 217 př. n. l., kdy byli poprvé římská a řecká božstva a bohyně spárováni. Nastoupený vývoj se však dal do pohybu a nebylo ho možné zastavit. A tak nepřekvapí, že koncem republiky byl již poměr Římanů k jejich bohům spíše formální. Například Caesar se náboženskými příkazy a zákazy nedal ovlivňovat, ani se jimi necítil být vázán.²⁾

Pokusme se nyní zrekapitulovat příčiny vytrácejícího se vlivu „pohanských“ náboženských představ na římské právo. Poté, co Řím ovládal stále rozsáhlejší mimoitalská území, opouštěli jeho obyvatelé své staré zvyky (tedy i sakrální) a ctnosti dané jim předky. S otvírajícím se světem stále více a více ztráceli zájem o věci duchovní a obraceli se k pragmatické politice a zisku. Svou roli zde pak sehrály ještě aspekty další, s prvním

nicméně pevně spjaté. Docházelo totiž k častým stykům s helénistickým světem a Římané se po seznámení s tamními kultury postupně odvraceli od tradičního formalistického náboženství předků a hledali naplnění svých náboženských potřeb v mystických a orgiastických východních kultech. Lidé pocítovali potřebu přímé účasti na styku s božstvem, což jim římské národní náboženství zajistit nemohlo. Stále však bylo náboženstvím „státním“, proto se formy tohoto nového a zesíleného náboženského cítění nepromítaly do právních předpisů. Ty byly (a jsou) vytvářeny právě oficiálními státními institucemi a doba obyčejových norem byla již dávno pryč.

Zároveň, alespoň ve vyšších vrstvách společnosti, upadala vlivem řeckých filosofických škol, religiozita jako taková. Ty učily, že bohové jsou nereální a abstraktní, že to jsou výplody lidského ducha, nebo že se pouze jedná o duchy zcela vzdálené lidem.

Stejného účinku tedy dosáhly dva, ve své podstatě zcela protichůdné vlivy – exaltovaná mystičnost a skepticismus, oba paradoxně přicházející ze stejné oblasti – z Východu. První z nich přitom „infikoval“ velké množství, především prostých, lidí. Druhý nepočtenou, ale o to vlivnější, špičku římské společnosti. Sice tedy relativně malou skupinu lidí, ale jednalo se právě o tu, jejíž příslušníci téměř výlučně zastávali kněžské hodnosti a obsazovali magistratury.

Starý římský svět končí zapomenutím archaických představ, úpadkem starých kultů způsobeným změnami ve vnímání obyčejných lidí i osob vysokého společenského postavení. Nastává úpadek původního římského náboženství. Formálně sice žije dál, včetně magických rituálů, ale tento archaický „syndrom“ pouze dožívá, protože je nezbytný i v nové politické realitě konce republiky, kdy byly hranice po otcích zděděných polí nahrazeny hranicemi světadílů a starou prostotu života vytlačila touha po moci a majetku. Archaické náboženství postupně ztrácí svou kreativní sílu. Tehdy také definitivně vítězí právo – *ius* – jako nástroj majetkových vztahů.

Upadalo nejen náboženské cítění, ale stejně tak i starořímské přísné mravy, úcta ke zvykům předků byla nahrazena uctíváním Merkura a Fortuny. Již nikoli prospěch římské vlasti a jméno rodu stojí na prvním místě, ale osobní prospěch – politický i hmotný, ostatně oba úzce spojené. Možná právě tehdy dosáhl Řím svého vnitřního zenitu. Jeho materiální ani lidské zdroje však ještě pochopitelně vyčerpány nebyly, a proto mohly být i nadále posouvány hranice Říma a bohatnout jeho obyvatelé.

Úpadek římského státu nebyl důsledkem vzniku císařství, které v dané chvíli představovalo jedinou možnou alternativu. Principát byl jen další formou existence římského státu. Problém tkvěl v pozdějším vyčerpání jeho vnitřní energie, která byla neodmyslitelně spojena se starořímskými tradicemi včetně původního náboženství.

Postupně upadala nejen tradiční víra, ale i snaha a „potřeba“ „staré“ bohy chránit. Těžko by ostatně bylo možné zajistit ochranu všem bohům a bůžkům, kteří se v „římském“ světě vyskytovali. Vždyť jich koncem antiky „existovalo“ více než 300 000.

Vraťme se ještě na okamžik ke vztahu náboženství a práva a pokusme se závěrem zobecnit právě uvedenou základní vývojovou tendenci. Úpadek náboženských představ v rámci římského práva se v obecné rovině projevoval ve dvou směrech. Řada náboženských norem byla postupem doby redukována a zjednodušována – měnily se v laická pravidla. V rámci trestního práva se to projevovalo například tím, že trest ztrácel charakter očištné oběti. Mnohé další pak přestávaly být užívány (nebyly praktické), proto také ztrácí právní charakter (například ustanovení týkající se římské rodiny).

Náboženství v římském právu však nezemřelo zcela, jen omezilo své působení – okruh svého panství. I *civitas* pozdní republiky je zbožná a dává například bedlivý pozor na božská znamení a magistráti se zaštiťují auspiciemi. Avšak jejich výklad i použití je již téměř výlučně politickou záležitostí.

Tyto skutečnosti jsou zvláště zřetelné u trestného činu sakrilegia. Právě jeho vývoj totiž více než zřetelně dokumentuje obecnou tendenci postupného odumírání sakrálnosti římského práva. Z původního širokého výkladu sakrilegia a ochrany, kterou Římané svým bohům poskytovali, zbylo časem jen nezbytné minimum. Posléze, za pozdního císařství, došlo k návratu k původnímu pojetí. V důsledku politických okolností, pro svůj široký obsah, je opět chápáno jako útok na jakýkoli předmět či osobu mající vztah k náboženství. Za křesťanských panovníků však již neslouží k ochraně „národních“ římských bohů, ale náboženství antickému Římu cizímu. To již nemá s kořeny, z nichž starověká Římská říše pod ochranou svých bohů vznikla, nic společného. Kruh se uzavírá, či spíše vývojová spirála se přibližuje nad svůj výchozí bod. Což neplatí pouze pro tento trestný čin, ale obdobnou situaci zaznamenáváme v rámci celého římského trestního práva.

S jistou nadsázkou snad můžeme říci, že vedle sebe, a v sobě zároveň, žily dva Římy. Na jedné straně to byl „starý“, tradiční Řím, který žil i nadále v *auctoritas patres*, v senátu samotném, v původních kněžských hodnostech, starobylých svátcích a obřadech. Vedle tohoto „původního“ Říma se však vytvářel Řím „nový“, a to nejen svými kulty, jejichž vyznačiči pochopitelně nemohli mít pochopení pro staré římské formy společenského života, včetně života náboženského. Tento nový Řím byl již Římem nových potřeb, které s sebou přinášel růst obyvatelstva, čilá obchodní činnost a v neposlední řadě úspěšné vojenské výboje umožňující seznámení se s myšlením a náboženskými představami především východního Středomoří.

Zároveň tak existovaly oba Římy. Jeden odumírající – sakrální, často identifikovaný s tradičními republikánskými institucemi, především se senátem, kterému v oblasti soukromého práva odpovídalo *ius civile*. Druhý pak vytlačoval, či spíše překrýval onen původní. Tento „nový“ Řím byl reprezentován dravými politiky konce republiky, kteří se ke starému náboženství často obraceli jen z důvodů svého osobního politického prospěchu.

Vše co mělo být řečeno, již bylo učiněno. Snažil jsem se oživit trosky odvátných let, a přiblížit pro inspiraci i pobavení něco ze starých dob, pokud se to nepodařilo, necht' čtenář přijme mou omluvu.

POZNÁMKY KE KAPITOLE XIV.:

- 1) Podrobně viz M. Skřejpek, *Ius publicum – ius privatum. Vzájemné vztahy a souvislosti.* (AUC-IURIDICA, 2–3, 1992)
- 2) *Suet. Caes. 59.*

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

- Arangio-Ruiz, V. – Storia del diritto romano. (Napoli, 1957)
 Auletta, G. – Les religions grecque et romaine. (Paris, 1963)
 Bailey, C. – Phases in the Religion of Ancient Rome. (London, 1932)
 Bartošek, M. – Encyklopedie římského práva. (1. vyd., Praha, 1981)
 Bartošek, M. – Dějiny římského práva /ve třech fázích jeho vývoje/. (1. vyd., Praha, 1988)
 Basanoff, V. – Les Dieux des Romains. (Paris, 1942)
 Baudrillart, A. – La religion romaine. (Paris, 1905)
 Bauman, R. A. – Impietas in Principem: A Study of Treason against the Roman Emperor with Special Reference to the First Century A. D. (München, 1974)
 Bayet, J. – La religione romana. (Torino, 1959)
 Beard, M. – The Sexual Status of Vestal Virgins. (JRS, 70, 1980)
 Beck, A. – Zur Frage der religiösen Bestimmtheit des römischen Rechts. (in Festschrift P. Koschaker, Weimar, 1939)
 Beduschio, C. – Osservazioni sulle nozioni originali di fas e ius. (RISG, 1, 1935)
 Behrends, O. – *Ius und ius civile*. Untersuchung zur Herkunft des ius- Begriffs im römischen Zivilrecht. (in Sympatica Franz Wieacker, Göttingen, 1970)
 Berger, A. – Encyclopedic Dictionary of Roman Law. (Philadelphia, 1953)
 Bonfante, P. – Storia del diritto romano. (Roma, 1902)
 Bove, L. – *Subreptio di res privata deposita in aede sacra*. (Labeo, 3, 1957)
 Brasiello, U. – Corso di diritto romano. L'estensione e le limitazioni della proprietà. (Milano, 1941)
 Bruch, E. F. – Cicero vs. the Scaevolae: Re: Law of Inheritance and Decay of Roman religion. (Seminar, 3, 1945)
 Buckland, W. W. – A Manual of Roman Private Law. (Cambridge, 1925)
 Cantarella, E. – I supplizi capitali in Grecia e a Roma. Origini e funzioni della pena di morte nell'antichità classica. (Milano, 1991)
 Capogrossi Colognesi, L. – La struttura della proprietà e la formazione dei „iura praediorum“ nell'età repubblicana, 1. (Milano, 1969)
 Capuano, L. – Sacrilegio. (in Ati della Reale accademia di scienze morali e politiche, 23, Napoli, 1889)
 Carrelli, O. – Plinio Nat. Hist. XVIII, 3, 12 e il delitto di danneggiamento alle messi nel sistema delle XII Tavole. (in Annali della facoltà di giurisprudenza della Reale Università di Bari, 2, 1939)
 Coli, U. – Regnum. (Roma, 1951)

- Cornell, T. – Some Observations on the „Crimen incesti“. (in Le délit religieux dans la cité antique, Roma, 1981)
 Cornell, T.–Matthews, J. – Svět starého Říma. (Praha, 1995)
 Costa, E. – L'augurium salutis e l'auguraculum capitolino. (in Bull. comm. Arch. Comune di Roma, 1910)
 Costa, E. – Storia del diritto romano pubblico. (Firenze, 1920)
 Costa, E. – Crimini e pene da Romolo a Giustiniano. (Bologna, 1921)
 Cramer, F. A. – The Caesars and the Stars: The Crime and the Punishment of Forbidden Astrological Consultations in Imperial Rome. (Seminar, 9, 1951)
 Cramer, F. A. – The Caesars and the Stars. Astrologers and their Clients: State Trials of the Later Principate /50–205 A. D./. (Seminar, 10, 1952)
 Crifó, G.–Elementi „religiosi“ in Cic. Top. 3. 17. (in Estudios de derecho romano, Homenaje C. Sánchez del Río y Peguero, Zaragoza, 1967)
 da Nóbrega, V. L. – Le carmen famosum et l'occidentatio. (Romanitas, 12–13, 1974)
 Danz, H. A. – Der sacrale Schutz im römischen Rechtsverkehr. (Jena, 1957)
 De Francisci, P. – Arcana Imperii. 3, 1. (Milano, 1948)
 De Francisci, P. – Intorno alla natura e alla storia dell'auspicium imperiumque. (in Studi in onore di E. Albertario, 1, Milano, 1953).
 De Francisci, P. – La formazione della comunità politica romana arcaica. (in Conferenze romanistiche, Milano, 1960)
 De Martino, F. – Storia arcaica e diritto privato. (RIDA, 3, 1950)
 De Martino, F. – Storia della costituzione romana. 2. (2. vyd., Napoli, 1973)
 Desanti, L. – La repressione della „scientia divinatoria“ in età del principato. (in Idee vecchie e nuove sul diritto criminale romano, Padova, 1988)
 Deubner, L. – Die Devotion der Decier. (Arch. Rel. Wiss., 8, 1905)
 De Visscher, F. – „Mancipium“ et „res mancipi“. (SDHI, 2, 1936)
 De Visscher, F. – Locus religiosus. (in Atti del congresso internazionale di diritto romano e di storia del diritto, Verona 1948, 3, Milano, 1951)
 Diliberto, O. – La pena tra filosofia e diritto nelle „Noctes Atticae“ di Aulo Gellio. (in Il problema della pena criminale tra filosofia greca e diritto romano, Napoli, 1993)
 Dostálová, R.–Hošek, R. – Antická mystéria. (Praha, 1997)
 Dožděv, D. – Rimskoe častnoe pravo. (Moskva, 1996)
 Düll, R. – Triginta dies. (in Festschrift P. Koschaker, Weimar, 1939)
 Dumézil, G. – Les dieux des Romains. (Paris, 1942)
 Dumézil, G. – Triades de calamités et triades de délits à chaleur trifonctionnelle chez divers peuples indoeuropéens. (Latomus, 14, 1959)
 Dumézil, G. – La religion archaïque romaine. (Paris, 1974)
 Falchi, G. F. – Diritto penale romano. I singoli reati. (Padova, 1932)
 Ferrini, C. – Diritto penale romano. Esposizione storica e dottrinale. (Milano, 1888)
 Ferrini, C. – Diritto penale romano. Teorie generali. (Milano, 1899)

- Fiori, R. – Homo sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa. (Napoli, 1996)
- Fraschetti, A. – La sepoltura delle Vestale e la città. (in *Du Châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Roma, 1984)
- Frezzi, Lex Clodia de iure et tempore legum rogandarum. (Studi classici e orientali, 45, 1995)
- Georgesco, A. V. – Partes secantes. (RIDA, 1, 1949)
- Giannelli, G. – Náboženstvo, obrady a kňazi. (in *Antický Řím*, Bratislava, 1975)
- Giliberti, G. – Elementi di storia del diritto romano. (Torino, 1994)
- Gioffredi, C. – Sacrilegium. (NNDI, 1969, XVI)
- Gnoli, F. – *Rem privatam de sacro surripere*. Contributo allo studio della repressione del *sacrilegium* in diritto romano. (SDHI, 40, 1974)
- Gnoli, F. – *Sen. benef. 7, 7, 1 – 4*: prospettiva filosofica e prospettiva giuridica del *sacrilegium*. (SDHI, 40, 1974)
- Gnoli, F. – Sacrilegio /diritto romano/. (Enciclopedia del diritto, XLI, Milano, 1989)
- Gordon, A. E. – The Cults of Aricia. (Berkeley, 1934)
- Grant, F. C. – Ancient Roman Religion. (New York, 1957)
- Grant, M. – Pád Říše římské. (Brno, 1997)
- Grenier, A. – Les religions étrusque et romaine. (Paris, 1948)
- Groh, V. – Starý Řím. (Praha, 1931)
- Groh, V. – Sacrifici umani nell'antica religione romana. (Athenaeum, 11, 1933)
- Grosso, G. – Schemi giuridici e società nella storia del diritto privato romano. Dall'epoca arcaica alla giurisprudenza classica: diritti reali e obbligazioni. (Torino, 1970)
- Gruen, E. S. – M. Antonius and the Trial of Vestal Virgins. (Rheinisches Museum für Jurisprudenz, 111, 1968)
- Guarino, A. – L'ordinamento giuridico romano. (Napoli, 1980)
- Guarino, G. – Storia del diritto romano. (4. vyd., Napoli, 1969)
- Guizzi, F. – Aspetti giuridici del sacerdozio romano. Il sacerdozio di Vesta. (Napoli, 1968)
- Hattenhauer, H. – Europäische Rechtsgeschichte. (2. vyd., Heidelberg, 1994)
- Hendrickson, G. L. – Verbal Injury. Magic or Erotic Comos? (Classical Philology, 20, 1925)
- Heyrovský, L. – Dějiny a systém soukromého práva římského. (6. vyd., Bratislava, 1927)
- Hošek, R. – Římské náboženství. (Praha, 1986)
- Huvelin, P. – La notion de l'“iniuria” dans le très ancien droit romain. (in *Mélanges Ch. Appleton*, Lyon-Paris, 1903)
- Chiazzese, L. – Introdurre allo studio del diritto romano privato. Lezioni. (Roma, 1931)

- Iglesias, J. – Derecho romano. Instituciones de derecho privado. (Barcelona, 1965)
- Jhering, R. von – Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung. 1. (Leipzig, 1878)
- Jiráni, O. – Juturna a Pomona. Příspěvek k výkladu římské tradice mythologické. (LF, 1907)
- Jiráni, O. – Příspěvky k helenizaci římského náboženství. (Výroční zpráva c. k. vyššího gymnasia v Praze v Žitné ul. 1909/10, Praha, 1910)
- Jiráni, O. – Pověst o Tarpei. (in *Sborník prací filosofické fakulty univ. prof. Frant. Grohovi k šedesátým narozeninám*, Praha, 1923)
- Jiráni, O. – Služebná božstva v římském náboženství. (LF, 1924)
- Jiráni, O. – Písemnictví. Náboženství. (in: *Doba Augustova, Přednášky a rozpravy společnosti přátel antické kultury*, VII, Praha, 1933)
- Kaser, M. – Ius, Lex, Praetor. (SDHI, 13, 1947–1948).
- Kaser, M. – La famiglia romana arcaica. (in *Conferenze romanistiche*, Milano, 1960)
- Kaser, M. – Religione e diritto in Roma arcaica (in *Ars boni et aequi. Festschrift für Wolfgang Waldstein zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, 1993)
- Kincl, J. – Zákony – Ciceronův dialog o nejlepším právu. (Právněhistorické studie, 34, 1977)
- Kolańczyk, K. – Prawo rzymskie. (Warszawa, 1978)
- Král, J. – Státní zřízení římské. (Praha, 1921)
- Kratochvíl, Z. – Mýtus, filosofie, věda I a II. /filosofie mezi Homérem a Descartem/. (Praha, 1996)
- Kunkel, W. – Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen. (München, 1952)
- Lapointe, G. – Quintus Mucius Scaevola. I. (Paris, 1926)
- Latte, K. – Religiöse Begriffe im frühromischen Recht. (ZSS, 67, 1950)
- Latte, K. – Römische Religionsgeschichte. (2. vyd., München, 1967)
- Le Gall, J. – La religion romaine de l'époque de Caton l'ancien au regne de Commode. (Paris, 1975)
- MacCormack, G. – „Terminus motus.“ (RIDA, 26, 1979)
- Magdelain, A. – Les actiones civiles. (Paris, 1954)
- Manfredini, A. D. – La diffamazione verbale nel diritto romano. I. Età repubblicana. (Milano, 1979)
- Mannino, V. – L'auctoritas patrum. (Milano, 1979)
- Marottoli, P. – Leges sacrae. (Roma, 1979)
- Masi, A. – Studi sulla condizione nel diritto romano. (Milano, 1966)
- Mitteis, L. – Römisches Privatrecht bis auf die Zeit Diokletians. 1. (Leipzig, 1908)
- Mommsen, Th. – Römisches Strafrecht. (Leipzig, 1899)
- Mommsen, Th. – Le droit pénal romain. (Paris, 1906–1907)
- Muther – Sequestration und Arrest ins römischen Recht. (Leipzig, 1956)

Noailles, P. – Les tabous du mariage dans le droit primitif des Romains. (in *Annales sociologiques*, Sér. 6, fasc. 2).

Noailles, P. – Junon, déesse matrimoniale des Romains. (in *Festschrift P. Koschaker*, Weimar, 1939)

Nocera, G. – *Reddere ius*. (Roma, 1976)

Noailles, P. – *Fas et ius*. (Paris, 1948)

Norfolk, L. – *Lemprière's Dictionary*. (New York, 1992)

Novotný, F. – *Antické státy a náboženství*. (Praha, 1925)

Orestano, R. – *Dal ius al fas*. (BIDR, 46, 1939)

Orestano, R. – *Elemento divino ed elemento umano nel diritto di Roma*. (Rivista internazionale di filologia del diritto, 21, 1941)

Orestano, R. – *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica*. (Torino, 1967)

Ogilvie, R. M. – *The Romans and their Gods*. (London, 1969)

Paoli, J. – „*Verba praeire*“ dans la *Legis Actio*. (RIDA, 4, 1950)

Paschioni, G. – *Corso di diritto romano. I. Storia della costituzione*. (Torino, 1918)

Pastorino, A. – *La religione romana*. (Milano, 1973)

Perowne, S. – *Roman Mythology*. (London, 1969)

Perrin, B. – *La consécration à Cérès*. (in *Studi in memoria di E. Albertario*, Milano, 1953)

Pighi, G. B. – *La religione romana*. (Torino, 1967)

Pólay, E. – *Differenzierung der Gesellschaftsnormen im antiken Rom*. (Budapest, 1964)

Pólay, E. – *Iniuria Types in Roman Law*. (Budapest, 1986)

Pražák, J.–Novotný, F.–Sedláček, J. – *Latinsko-český slovník*. (Praha 1929)

Pražák, J.–Novotný, F.–Sedláček, J. – *Latinsko-český slovník*. (přepřacoval F. Novotný, Praha, 1955)

Pugliese, G. – *Studi sull'“iniuria”*. I. (Milano, 1941)

Randa, A. – *Právo vlastnické*. (6. vyd., Praha, 1917)

Rebro, K.–Blaho, P. – *Rímske právo*. (2. vyd., Bratislava, 1997).

Religija i obščina v drevnem Rime. (Moskva, 1994)

Religión, superstición y magia en el mundo romano. (Cadiz, 1985)

Robinson, O. F. – *Blasphemy and Sacrilege in Roman Law*. (The Irish Jurist, 87, 1973)

Robinson, O. F. – *The Criminal Law of ancient Rome*. (London, 1995).

Rotondi, G. – *Leges publicae populi Romani*. (Milano, 1912)

Sabbatucci, D. – *Lo stato come conquista culturale. Ricercha sulla religione romana*. (Roma, 1975)

Sabbatucci, D. – *La religione di Roma antica*. (Bari, 1988)

Sacconi, G. – *La „pluris petitio“ nel processo formulare*. (Milano, 1977)

Salman, R. – *Evropa v novém světle. Evropská kultura jako střed mezi Východem a Západem*. (Praha, 1994)

Santalucia, B. – *Diritto e processo penale nell'antica Roma*. (2. vyd., Milano, 1998)

Scialoja, V. – *Procedura civile romana. Esercizio e difesa dei diritti*. (Milano–Roma, 1936)

Senn, F. – *Les origines de la notion du jurisprudence*. (Paris, 1926)

Seyfart, O. – *A Dictionary of Classical Antiquities*. (London, 1894)

Scheid, J. – *La religione a Roma*. (Bari, 1983)

Scheid, J. – *La spartazione sacrificiale a Roma*. (in *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma–Bari, 1988)

Schiavone, A. – *Linee di storia del pensiero giuridico romano*. (Torino, 1994)

Skřepeck, M. – *Ius publicum – ius privatum. vzájemné vztahy a souvislosti*. (AUC-IURIDICA, 2–3, 1992)

Skřepeck, M. – *Pontifex maximus et aediles. Ovide's Fasti and Roman Law*. (Orbis Iuris Romani, 2, 1996)

Strachan Davidson, J. L. – *Problems of the Roman Criminal Law. I*. (Oxford, 1912)

Taubenschlag, R. – *Terminus motus*. (RE, 5A, 1, 1934)

Tellegen–Couperus, O. – *A Short History of Roman Law*. (2. vyd., London–New York, 1993)

Tromp – *De Romanorum piaculis*. (Amsterdam, 1921)

van Warmelo, P. – „*Crimen termini moti*.“ (in *Études offertes à Jean Macqueron, d'Aix-en-Provence*, 1971)

Vidman, L. – *Od Olympu k Pantheonu*. (Praha, 1986)

Voci, P. – *Il diritto romano. III. Diritto privato*. (Milano, 1946)

Voci, P. – *Diritto sacro romano in età arcaica*. (SDHI, 19, 1953)

Volterra, E. – *Senatus consultum*. (NNDI)

Volterra, E. – *Istituzioni di diritto privato romano*. (Roma, 1985)

Warde Fowler, W. – *The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus*. (London, 1911)

Watson, A. – *The State, Law and Religion. Pagan Rome*. (Athens – London, 1992)

Webster, H. – *Magic. A Sociological Study*. (Stanford /Calif./, 1948)

Wide, S. – *Griechische und römische Religion*. (2. vyd., Leipzig–Berlin, 1912)

Wilinski, A. – *Das römische Recht*. (Leipzig, 1966)

Willems, P. – *Le sénat de la République romaine. 2*. (Paris, 1878–1883)

Wissowa, G. – *Religion und Kultus der Römer*. (2. vyd., München, 1912)

Wissowa, G. – *Vestalinnenfrevl*. (Archiv für Religionswissenschaft, 22, 1923–1924)

Zamarovský, V. – *Bohové a hrdinové antických bájí*. (1. vyd., Praha, 1970)

Zlinszky, J. – *Noxiam sarcire*. (Publ. Univ. Miscolciensis, Sectio Juridica et Politica, 9, 1994)

SEZNAM CITOVANÝCH PRAMENŮ

Ammianus Marcellinus
Res gestae
XXV 2

Appiános
Rhómaika
VI 83
VII 55
XIV 14
XIV 24
Bell. civ. II 119

Apuleius, L. A.
Apologia
26
47

Metamorphoses
XI 30

Asconius, Q. A. Pedianus
In Milonem
40, 27

**Cato, M. Porcius
C. Censorinus**
De agricultura
5
132
134
139
141

De dote
frag. 221

Catullus, C. Valerius C.
LXII 62-64

Cicero, M. Tullius C.
Ad Atticum
IV 16
XII 36

Ad familiares
VIII 6
XII 25

Brutus
21
42

Cato maior de senectute
50

De divinatione
I 40
I 41
II 33
II 35
II 38

De domo sua ad pontifices
1
13
15
17
53

De haruspicum responso
1

7
9
23
27

De lege agraria
II 7

De legibus
I 14
I 21
II 8
II 9
II 12
II 15
II 16
II 19-21
II 22
II 24
II 55nn.
II 57

De natura deorum
I 41
I 71
II 28
III 2
III 30

De officiis
I 11

De oratore ad Quintum fratrem
III 33

De republica
II 9
II 13
II 14
II 33
IV 10
IV 12

In Pisonem
4

In Verrem
II 1
II 2
II 51
IV 27-32
IV 33-38
IV 39-42
IV 43
IV 44-45
IV 47-51
V 30

Orator ad Marcum Brutum
34

Pro Balbo
15

Pro Milone
27
32

Pro Murena
12

Pro Roscio Amerino
23

Pro Sestio
15
30
46
53

Pro Tullio
47

Topica
III 17

Codex Theodosianus

9, 16, 6
 9, 17, 2
 11, 15, 1
 11, 36, 4

Corpus inscriptionum Graecarum
II 2485**Corpus inscriptionum Latinarum**

I 196
 I 603
 VI 254
 VI 255
 VI 450
 VI 544
 VI 3732
 VI 10412
 VIII 8926
 IX 3513
 X 104
 X 3920
 XII 6038
 XIV 3797

Corpus iuris civilis*Codex Iustinianus*

1, 12, 3
 1, 12, 4
 1, 12, 5
 8, 37, 10
 9, 2, 1
 9, 14, 4
 9, 18, 3
 9, 18, 4
 9, 19, 1
 9, 19, 4
 9, 19, 5
 9, 29, 1
 9, 29, 2

Digesta

Ulp. 1, 1, 10, 2
 Pomp. 1, 2, 2, 6
 Pomp. 1, 2, 2, 20
 Pomp. 1, 2, 2, 35
 Pomp. 1, 2, 2, 38
 Gaius 1, 8, 1, pr.
 Pomp. 1, 8, 11
 Celsus 5, 16, 98
 Iul. 5, 17, 62
 Ulp. 6, 1, 1, 2
 Ulp. 11, 7, 2, 5
 Macer 11, 7, 37, 1
 Ulp. 11, 7, 38
 Ulp. 47, 12, 2
 Ulp. 47, 12, 3, 2
 Ulp. 47, 12, 3, 7
 Paul. 47, 12, 4
 Macer 47, 12, 8
 Paul. 47, 12, 11
 Mod. 47, 21, 1
 Call. 47, 21, 2
 Call. 47, 21, 3, 1
 Marc. 48, 6, 5, pr.
 Marc. 48, 8, 3, 2
 Marc. 48, 8, 3, 3
 Mod. 48, 8, 13
 Callist. 48, 8, 14
 Ulp. 48, 13, 1
 Marc. 48, 13, 6
 Ulp. 48, 13, 7
 Ulp. 48, 13, 8, 1
 Paul. 48, 13, 11, 1
 Paul. 48, 13, 11, 2
 Ulp. 48, 13, 13
 Ulp. 50, 16, 60
 Gaius 50, 16, 236

Institutiones

I 2, 2
 II 1, 9

Dio Cassius

Historiae Romanae
 II 10
 XXVI 87
 XLVII 19
 LXXI 16

Dionysius Halicarnaseus*Antiquitates Romanae*

I 78
 II 10
 II 67
 II 72
 IV 39
 IV 62
 IV 74
 VI 89-90
 VIII 40
 VIII 89

Festus, Sex. Pompeius F.*De verborum significatione*

Aliuta
 Immolare
 Lapidem silicem
 Muries
 Ordo sacerdotum
 Parricidi quaestores
 Pelices
 Plorare
 Probum
 Rutundam aedem
 Sacer mons
 Sacramento
 Sacratae leges
 Sacrificulus rex
 Sacrosanctum
 Sceleratus campus
 Sex Vestae sacerdotes
 Stercus
 Sub vos placo

Termino

Themis

Fontes iuris romani anteiustinianiI² 1968, 167**Gaius***Institutiones*

I 1
 I 112
 I 119
 I 136
 I 145
 II 2-9
 II 24
 III 92
 III 93
 IV 11
 IV 13-17
 IV 19
 IV 28
 IV 30
 IV 31

Gellius, A. G.*Noctes Atticae*

I 12
 II 28
 III 2
 III 9
 IV 3
 IV 6
 V 19
 VII 7
 X 15
 XI 18
 XIII 15
 XV 11
 XV 27
 XVII 21
 XX 1

XX 7 I 21
 XX 10 I 24
 I 26
Horatius, Q. H. Flaccus I 28
Epistulae I 32
 II 1, 152-155 I 44
 II 5
Inscriptiones Latinae liberae II 8
rei publicae II 27
 316 II 32-33
 II 36
Isidorus Hispalensis III 55
Etymologiae IV 7
 5, 2, 2 IV 19
 IV 20
Iulius Victor IV 44
Ars rhetorica V 13
 6, 1 V 16
 6, 3 V 21
 V 50
Lex duodecim tabularum V 52
 II 3 VI 42
 III 6 VII 3
 VII 4 VIII 9
 VIII 1a VIII 10
 VIII 1b VIII 11
 VIII 4 VIII 15
 VIII 8a VIII 20
 VIII 8b VIII 22
 VIII 9 IX 10
 VIII 21 IX 46
 VIII 22 X 6
 VIII 24a X 36
 VIII 25a X 38
 VIII 25b X 47
Livius, T. L. XX 9
Ab Urbe condita XXII 10
 I 8-21 XXII 38
 I 18 XXII 53
 I 19 XXII 56
 I 20 XXII 57

XXII 61
 XXIV 16
 XXV 1
 XXV 7
 XXV 12
 XXV 29
 XXVII 8
 XXVII 23
 XXVII 37
 XXVIII 11
 XXIX 8
 XXIX 9
 XXIX 10-11
 XXIX 18
 XXIX 19
 XXX 39
 XXXI 50
 XXXIV 44
 XXXVI 36
 XXXVII 51
 XXXVIII 42
 XXXIX 8-19
 XL 29
 XLI 16
 XLI 21
 XLII 3

Periochae
 II
 XIV
 XIX
 LVI
 LXXXIX
 CIII

Lucanus, M. Annaeus L.
Pharsalia
 VIII 831

Macrobius
Saturnalia

I 10
 I 13
 I 16
 III 7
 III 9
 III 20

Obsequens, Iulius O.
Liber prodigiorum
 24
 68

Orosius
Historiarum adversus paganos
 IV 5

Ovidius, P. O. Naso
Amores
 I 8, 73

Fasti
 I 38-44
 I 45-60
 I 119-124
 I 180
 I 247-248
 I 277-282
 I 655
 II 35-36
 II 45
 II 527-528
 II 547-556
 II 571-582
 II 623
 II 640
 III 277-279
 III 397-398
 III 431-432
 IV 261-264
 IV 781
 V 143nn.

V 285-293
V 327-328
V 669
VI 226-234
VI 457-460

Paulus, Iulius P.

Sententiae
5, 19
5, 19^s
5, 21, 2
5, 21, 3
5, 21, 4
5, 23, 17
5, 27

Plautus, T. Maccius P.

Rudens
706

Plinius, C. Caecilius

P. Secundus maior

Naturalis historia
XIV 89
XVIII 3
XVIII 5
XXVIII 11
XXX 4
XXX 12
XXXIV 4

Plinius, C. Caecilius

P. Secundus minor

Epistularum libri IX
IV 11
Plútarchos
Vitae parallelae
Caesar
10
Cicero
28-29

Fabius

18
Gracchus
7
Numa
4
10
11
12
13
Poplicola
12
Romulus
9
13
20
22

Polybios

Historiai
VI 56

Propertius, Sex. P.

II 33, inn.

Quintilianus, M. Fabius Q.

Institutiones oratoriae
III 6, 38
III 6, 41
IV 2, 68
V 10, 39
VII 3, 7
VII 3, 10

Scriptores Historiae Augustae

Vita Hadriani
16
Vita Alexandri Severi
29

Seneca, L. Annaeus S.

Ad Lucilium epistularum
I 189/ 5

De beneficiis

VII 7

Seneca, L. Annaeus S. pater

Controversiarum libri X
I 3

Servius Gramaticus

In Vergilii Aeneida
II 77
IV 1
IV 3
VI 190
XI 206

In Vergilii Bucolica

VIII 82

In Vergilii Georgica

I 269
III 387

Suetonius, C. S. Tranquillus

De viris illustribus
Rhetores
1

De vita Caesarum

Caesar
6
59
Augustus
31
65
Claudius
25
Nero

2

37

Vitellius

2

Domitianus

8

10

Tacitus, P. Cornelius T.

Annales

I 73
II 27-32
II 69
II 85
III 26
III 70
III 71
IV 16
VI 12
VI 26
VI 29
XI 15
XII 52
XII 59

Tibullus, Albius T.

I 8, 19.

Ulpianus, Domitius U.

*Collatio legum Mosaicarum
et Romanarum*
15, 2, 1
Epitomae
titul IX

Valerius Maximus

Factorum ac dictorum memorabilium
I 1
II 1
IV 7
VI 3

Varro, M. Terentius V.*Rerum rusticarum*

I 2

De lingua Latina

III 30

V 180

VI 30

Velleius Paterculus, C. V. P.*Ad. M. Vinicium*

II 12

II 45

Vergilius, P. V. Maro*Aeneis*

III 279

IV 166

V 483

VI 150

VI 609

VI 809-811

XI 316

Georgica

I 338

Zonaras*Epitome historiarum*

IV 3

VII 8

VII 11

REJSTŘÍK

| | |
|------------------------------------|-----------------------------------|
| Abrahám | 55 |
| Acilius, M'. A. Balbus | 112 |
| acta pontificum | 70 |
| actio bona fides | 11 |
| actio de vi publica | 218 |
| actio ex stipulatu | 129 |
| actio finium regundorum | 127 |
| actio furti | 185 |
| actio in bonum et aequum concepta | 218 |
| actio in factum concepta | 130, 218 |
| actio in personam | 127, 133 |
| actio in rem | 127, 133 |
| actio operarum | 129 |
| actio poenalis | 108 |
| actio popularis | 124, 126, 218, 219 |
| actio sacramenti /per sacramentum/ | 26, 133, 136 |
| actio sepulchri violati | 126, 218, 219 |
| adoptio | 69, 109, 120, 121 |
| ad/rrogatio | 23, 69, 109, 121 |
| adsignatio | 127 |
| adulterium | 148, 153, 155, 202 |
| Aebutius, P. A. | 193n. |
| aediles | 114, 115, 181, 191, 195, 213, 214 |
| aediles cereales | 115 |
| aediles curules | 81, 112, 113, 114, 115 |
| Aelius, P. A. Paetus | 114 |
| Aemilia | 204 |
| Aemilius, L. A. Paulus | 114 |
| Aemilius, Mamercus A. Mamercinus | 111 |
| Aemilius, M. A. Lepidus | 114 |
| aerarium | 182, 220 |
| aestimatio | 181 |
| affectatio regni | 12, 80, 160 |
| affectio maritalis | 123 |
| agnati | 69, 122, 123, 152, 216 |
| agrimensores | 76, 127 |
| Aius Locutius | 46 |
| Alexander Severus | 5, 55 |
| Alexandros z Akonúteichu | 165 |
| Ambarvalia | 84, 143 |
| amicitia | 35 |

annales 70
 Antiochos 183
 Antiochos III. 114
 Antiochos z Askalonu 53
 Antonius, M. A. 53, 64, 114
 Apollón 48, 49, 54, 111, 182
 Apollónios z Tyany 55, 165
 apotheosis 161
 apparitores 66, 113
 apud iudicem 133, 134
 Apuleius, L. A. 165, 166
 arbiter 127
 Asklépios 49, 105
 astrologie 172n., 174, 192
 asyllum 125, 211–212, 215
 Asylius 212
 Athéna 50
 Atticus, T. Pomponius A. 31
 Attis 53
 auctoritas 27, 229
 augures 32, 60, 62, 64, 65, 74–78, 78, 112, 114, 174, 178, 199
 augures privati 75
 auguria (viz auspicia) 26
 Augustinus 13, 31, 32, 53, 54, 65, 82, 86, 135, 156, 157, 160, 161, 172, 180, 186, 187, 196, 200, 201, 202, 203, 205, 219
 Augustus (císař) 55
 Aurelianus (císař) 58
 Aurelii 31, 32, 33, 69, 75nn., 80, 95, 103, 107, 108, 110, 112, 125, 134, 226, 228
 auspicium 105, 193nn.
 Bacchus 105, 110, 193nn.
 Bellona 86
 Blossius, C. B. z Kúm 53
 Boethius 123
 Bona Dea 184
 Caecilia 66
 Caecilius 157
 Caesar, C. Iulius C. 32, 33, 54, 64, 67, 70, 75, 83, 86, 101, 114, 115, 156, 180, 184, 192
 calatores 65
 Caligula (císař) 197
 Callistratus 222

camilli/ae/ 65
 Camillus, M. Furius C. 116, 166
 campus Martius 86, 116, 143, 146
 campus sceleratus 208
 capitis deminutio minima 69, 123
 Capito, C. Atteius C. 32
 Caracalla (císař) 185
 carmen 8, 41, 42, 68, 70, 130, 133, 146, 167, 168n., 170
 carmen malum 167, 169
 Carvilius, Sp. C. Maximus 215
 Cassius 205
 Cassius (herec) 186
 Cassius Festus 185
 Cato, M. Porcius C. Censorinus 31, 93, 129, 141, 192
 Catullus, C. Valerius C. 202
 cautio 129, 130
 cautio damni infecti 130, 136
 cautio indemnitate 130
 cautio promissoria 130
 censor 96, 114, 116, 122, 143, 196
 census populi 116, 143
 centumviri 135
 Ceres 50, 104, 114, 147, 154, 157, 161, 182, 213, 214
 Cerrinius, Minius C. 194
 Cicero, M. Tullius C. 13, 21, 26, 31, 33, 34, 52, 53, 71, 75, 85, 97, 100, 114, 144, 146, 168, 171, 182n., 196, 202
 Cicero, Q. Tullius C. 34
 cives 9, 132, 191n., 194
 civitas 9, 23, 94, 121, 142, 153, 154, 191, 228
 clarigatio 79
 Claudius (císař) 54, 55, 161, 172, 192, 197
 Claudius, Ap. C. Caecus 72
 Claudius, Ap. C. Pulcher 32, 114
 Claudius, Ap. C. Sabinus Inregillensis 118
 Claudius, M. C. Marcellus 32, 114
 cliens 149, 160
 Clodius, P. C. Pulcher 78, 110, 184
 Codex Iustinianus 219, 220
 Codex Theodosianus 219
 coemptio 123
 coercitio 205
 cognitio extra ordinem 195, 219, 220
 collegium 40, 53, 58, 60, 63, 64, 65, 74, 110, 191, 199

collegium pontificum 67, 159
 comitia 33, 34, 60, 64, 69, 70, 73, 76, 77, 98,
 101, 102, 107–112, 116, 121, 160, 164,
 167, 192, 194, 204, 212, 215
 comitia calata 69, 73, 80, 110, 212
 comitia centuriata 109
 comitia curiata 109, 110
 comitia tributa 109
 comitia sacerdotum 64, 72
 commentarii 70, 75
 Commodus (cīsar) 54
 Concordia 46, 54, 111, 115
 confarreatio 59, 62, 69, 123, 225
 confinium 127, 221
 consecratio 68, 124, 149, 154, 158, 159nn.
 consecratio capitis et bonorum 12, 122, 154, 160
 consilia plebis tributa 109, 112
 consilium amicorum et propinquorum 204
 Constantinus (cīsar) 174, 221, 224
 consuetudo 14, 22, 88, 94, 95, 147, 148, 195, 196,
 222, 227
 consul 32, 66, 68, 78, 96, 111, 113, 114, 115,
 116, 171, 177, 182, 184, 193, 194, 200,
 213, 215, 226
 110, 151, 152, 200
 contio 63, 64, 71
 cooptatio 113
 Cornelius, Cn. C. Scipio Hispanus 52
 Cornelius, P. C. Scipio Aemilianus Africanus 107, 183, 196
 Cornelius, P. C. Scipio Africanus 110
 Cornelius, P. C. Scipio Barbatus 67, 71, 72, 114
 Coruncanus, Ti. C. 169, 219
 crimen 186n.
 crimen laesae maiestatis 219
 crimen laesae religionis 172, 220
 crimen maiestatis 178, 180, 182, 186
 crimen peculatus 183
 crimen repetundarum 215, 216, 219, 220
 crimen sepulchri violati 177
 crimen termini moti 187
 crimen violatae religionis 115
 cura annonae 115
 cura ludorum 115
 cura urbis 130
 curator 69, 81, 109, 110
 curia 156
 Curiatii 192
 Cynthia

decemviri legibus scribundis 160, 214, 215
 decemviri stlitibus iudicandis 113, 214, 223
 dedicatio 68, 105, 113
 defixio 167
 deiectio ex saxo Tarpeio 145, 157, 207
 delictum 11, 30, 169, 217, 219
 Deméter 49
 deo necari 144, 154
 deportatio 174, 187
 deportatio ad insulam 221
 depositum 185n.
 detestatio sacrorum 110
 devotio 131, 133, 142, 154, 166
 Diana 50, 182
 dictator 78, 114, 116, 171
 dies atri 69
 dies comitiales 70
 dies endotercisi 70, 92
 dies fasti 17, 70, 104, 142, 158
 dies nefasti 17, 69, 104
 dies religiosae 106
 Digesta 124, 168, 174, 180, 219, 220, 222
 Diocletianus (cīsar) 46, 119
 Diogénes 196
 Dionýsios 49, 58, 193
 Dius Fidius 128
 divinatio 190
 Domitianus (cīsar) 165, 196, 207
 Domitius, Cn. D. Ahenobarbus 64, 196
 donatio 194
 duumviri perduellionis 156
 edictum 26, 41, 108, 218
 Egeria 16, 17
 Elagabal (cīsar) 54
 emancipatio 81, 200n.
 Epikúros 31
 epulones 62, 63, 64, 65, 83
 Erinye 144
 evocatio 166
 executio 131, 135, 166
 exilium 161, 182, 184
 expiatio 143
 exsecratio 145
 Fabii 58, 84
 Fabius, Q. F. Maximus Servilianus 32
 Fabius, Q. F. Pictor 32, 204

Faianus 186
 familia 89, 121–126, 142, 149, 228
 fanum 44, 88, 127
 fas 7, 8, 12, 44, 68, 87–100, 103
 fasces 27
 fasti 72
 fatum 43, 88, 89
 Faunus 50, 84
 Favorinus 157
 ferriae 115
 Festus, Sex. Pompeius F. 71, 88, 102, 213
 fetiales 30, 50, 62, 63, 67, 73, 78–79, 133, 135, 145
 fictores 200
 Fides 17, 23, 24, 46, 50, 51
 fiducia 128
 fiscus 220
 Flaccus, Verrius F. 88
 flamen Dialis 17, 59, 62, 65, 81, 82, 103, 112, 123, 140, 203, 204
 flamen curialis 81
 flamen Martialis 62, 81
 flamen Quirinalis 17, 62, 81
 flamines 58, 62, 63, 65, 73, 74, 76, 80–82
 flamines maiores 61, 69, 73, 81, 110, 123
 flamines minores 81
 Flavius, Cn. F. 70, 72
 Flora 49, 50, 115, 153
 foedus 88
 formula 29, 72, 134, 226
 Fornacalia 109
 Fornax 109
 Forta 115
 Fortuna 208, 227
 fratres Arvales 53, 63, 84
 Fronto, M. Cornelius F. 26
 Furius, F. Scribonianus 172
 fur nocturnus 150
 furtum 150, 152, 154, 155, 157, 159, 178, 185, 186, 187
 furtum manifestum 180
 furtum sacrorum 177
 Gabinus, A. G. 184
 Gaius 25, 26, 124, 125, 126, 133, 135, 168, 169
 Gellius, A. G. 141, 145, 157
 Genius 43, 46, 54, 155

gens 39, 48, 61, 63, 88, 89, 93, 95, 97, 104, 121, 142, 149, 151
 gentiles 41
 Germanicus 220
 Glykón 165
 Gordianus III. (císař) 220
 Grannius Flaccus 32
 Gratianus (císař) 56, 73, 101
 gratulatio 113
 Hádes 49
 Hadrianus (císař) 172, 174, 222
 Hannibal 52, 105, 107, 111, 191, 207
 haruspex primus /maximus/ 66
 haruspices 47, 52, 66, 106, 112, 174
 Héra 50
 Hercules 54, 58, 195
 Hermes 49
 Hestia 206
 Hispala Fecenia 193n.
 homicidium 141, 142, 148, 150n., 193
 honestiores 173, 187, 221
 Horatii 156
 Horatius, P. H. 58, 156
 Horatius, Q. H. Flaccus 170
 Hostilius, C. H. Mancinus 79
 Hostius, L. H. 151
 humiliores 173, 187, 221
 Hyginus, C. Iulius H. 31
 Charon 48
 Charun 48
 Ianus 17, 49, 50, 51, 80
 imperium 103, 121, 204
 impius 154, 159
 inauguratio 63, 64, 69, 73, 76, 81, 110
 incestum 202n., 208
 infamia 145
 in iure 133
 in iure cessio 25
 iniuria 92, 94, 98, 122, 168n., 187
 Institutiones Gai 26, 124, 133, 203
 Institutiones Iustiniani 24
 intercalatio 112
 intercessio 205
 interdictum 126, 179, 218
 interdictum aquae et ignis 161

interdictum de mortuo inferendo 126
 interdictum ne quid in loco religioso fiat 219
 interdictum ne quid in loco sacro fiat 125
 interdictum quod vi aut clam 126, 219
 interpretatio 67, 70, 71, 72, 73, 94, 225
 invocatio 49, 105
 Isidorus ze Sevilly 90
 Isis 53, 111, 192, 197
 iter ad sepulchrum 126, 217
 iudex 132
 iudicium 135
 iudicium legitimum 132
 Iulia 13
 Iulianus Apostata (císar) 224
 Iulii 54
 Iulius, L. I. Caesar Strabo 32, 114
 Iulius Obsequens 166
 Iuno 46, 47, 49, 50, 66, 68, 149n.
 Iuppiter 17, 44, 47, 48, 50, 54, 55, 59, 68, 78,
 79, 81, 82, 91, 95, 103, 106, 111, 112,
 115, 116, 118, 123, 127, 128, 145, 154,
 180, 183, 195, 214, 215

 iuramentum 129
 iurisdictio 61, 68, 69, 70, 71, 92, 142, 205
 iuris prudentia 5, 69, 71, 93, 225
 ius 7, 8, 12, 21, 44, 68, 70, 73, 87–100,
 225, 227
 ius civile 7, 8, 22, 32, 73, 114, 128, 169, 229
 ius coercendi 105
 ius divinum 5, 31, 32, 68, 79, 87, 89, 90, 93, 94,
 99, 101, 225
 ius exhibendi 121, 122
 ius fetialium 17
 ius honorarium 8, 22, 41
 ius humanum 30, 87, 89, 91, 93, 98, 99, 101, 225
 ius inferendi 216, 223
 ius intercessionis 78
 ius mortuum 217
 ius pontificium 32, 68, 112
 ius praetorium 22, 169
 ius privatum 44, 68, 69, 72, 73, 79, 119–138, 148,
 159, 169, 217, 225, 226, 229
 ius publicum 69, 72, 73, 98, 119, 121, 135, 145, 166,
 217, 225
 ius Quiritium 24, 25, 26, 88, 89, 134
 ius sacrum 8, 43, 68, 89, 133
 ius sepulchri 125, 217, 218, 223

ius spectionis 103, 112
 ius vendendi 121, 122
 ius vitae necisque 121, 148, 150, 204n.
 iusiurandum 129, 213
 iusiurandum calumniae 129
 iusiurandum delatum 129
 iusiurandum minoris 130
 Iustinianus (císar) 24, 25, 219, 223

 Kameny 16
 Karneadés 196
 Kleopatra 54, 192
 Kristus 55
 Kybelé 49, 55, 105, 115, 191, 197

 Labeo, M. Antistius L. 32, 180
 Lactantius 26
 Laelius, C. L. Sapiens 63
 Laetorius, M. L. 116
 Laran 48
 Lares 23, 43, 46, 54, 55, 122, 199
 Larvae 46
 Latini 27, 194
 lectisternium 57, 83
 leges Iuliae iudiciorum privatorum et publicorum 135
 leges regiae 17, 32, 88, 96, 97, 122, 140, 148, 152,
 159, 164
 leges sacrae 215
 leges sacratae 152, 212–215
 legis actio 29, 41, 72, 131, 132nn., 225
 legis actio damni infecti 136
 legis actio per conditionem 79, 135
 legis actio per iudicis arbitrive postulationem 135
 legis actio per manus iniunctionem 135
 legis actio per pignoris capionem 135
 legis actio sacramento 11, 12, 133n., 225
 Lemures 46
 lenocinium 202
 Leo I. (císar) 129
 lex 94, 97, 98, 101, 107, 110, 111, 112,
 124, 125, 153, 160, 215
 lex Acilia de intercalatione 112
 lex Acilia Rubria de cultu Iovis Capitolini 112
 lex Aelia de modo legum ferendarum 86, 108
 lex Antonia de pontifice maximo 64
 lex Aquilia de damno 218
 lex Asinia Antistia de flaminica Diali 62

| | |
|--|--|
| lex Atia de sacerdotis | 64 |
| lex Calpurnia de legis actione | 12 |
| lex civitatis narbonensis de flamine provinciali | 65 |
| lex Clodia de iure et tempore legum rogandarum | 78, 108 |
| lex Coccaea agraria | 222 |
| lex commisoria | 215 |
| lex contractus | 215 |
| lex Cornelia de sacerdotiis | 84 |
| lex Cornelia de sicariis et veneficiis | 169, 171n., 174n. |
| lex de clavo pagendo | 111 |
| lex de corona aura Iovi dedicanda | 111 |
| lex dedicationis | 68 |
| lex de feriis novendis | 111 |
| lex de imperio | 109 |
| lex de lictoribus virginium vestalium | 209 |
| lex de templo Isis et Serapidis aedificando | 111 |
| lex Domitia de sacerdotiis | 64, 78, 84 |
| lex Duilia de provocatione | 214 |
| lex XII tabularum | 20, 29, 127, 131, 132, 145, 146, 147, 149, 157, 160, 167nn., 174, 208, 221 |
| lex Fufia de modo legum ferendarum | 86, 108 |
| lex Furfensis | 181 |
| lex Iulia de adulteriis coercendis | 203 |
| lex Iulia de vi publica | 219 |
| lex Iulia peculatus et de sacrilegiis | 180, 181 |
| lex Licinia de ludis apollinaribus | 111 |
| lex Licinia de Ilviris epulonibus creandis | 65 |
| lex Licinia Sextia de deceviris sacris faciendis | 65 |
| lex municipi Tarentini | 181 |
| lex Norbana de auri tolosani quaestione | 182 |
| lex Ogulnia de auguribus et pontificibus | 30, 65, 67, 72, 75 |
| lex Papia de vestalium lectione | 200 |
| lex Papiria de dedicatione templi araeve | 110 |
| lex Plaetoria /de dedicatione/ | 111 |
| lex sacra de tribunis plebis et de postulatione tribunatus | 214 |
| lex sacra militaris | 215 |
| lex Silia de conditione | 12 |
| lex Valeria de sacro capite | 164, 217 |
| lex Valeria Horatia | 214 |
| lex venditionis | 215 |
| lex Voconia | 136, 201 |
| Liber | 114, 154, 213, 214 |
| Libera | 114, 154, 213, 214 |
| Liber Pater | 58, 193 |
| Libertas | 85, 115 |
| libertini | 65, 129, 200 |

| | |
|------------------------------------|--|
| libri augurales | 75 |
| libri fulgurales | 86 |
| libri pontificii | 70 |
| libri Sibyllini | 42, 49, 58, 82, 83, 97, 105, 106, 111, 184 |
| Licina | 204 |
| Licinius, L. L. Crassus | 196 |
| Licinius, P. L. Crassus Dives | 71, 204 |
| Licinius, P. L. Varus | 111 |
| lictore | 47, 65, 82, 110, 200 |
| Livius, T. L. | 16, 52, 146, 156, 158, 178, 193, 195, 206, 212, 213, 223 |
| locus religiosus | 44, 216, 219 |
| Lucretius, T. L. Carus | 31 |
| ludi | 113 |
| ludi Apollinaris | 105, 111, 115 |
| ludi Capitolini | 105, 116 |
| ludi Ceriales | 115 |
| ludi Florales | 105, 115 |
| ludi magni | 106 |
| ludi Megalenses | 115 |
| ludi plebei | 83, 115 |
| ludi Romani | 83, 115 |
| ludi scaenici | 118 |
| ludi saeculares | 166 |
| Lupercalia | 84, 193 |
| luperci | 58, 63, 83-84 |
| lustratio | 44, 84, 96, 143, 166 |
| lustratio agri | 143 |
| lustratio pagi | 143 |
| Ma | 53 |
| Macrobius, Ambrosius Theodosius M. | 141 |
| magia | 7, 13, 21, 43, 44, 84, 134, 140, 141, 143, 146, 147, 150, 152, 165-176, 220, 225, 226, 227 |
| magistrati | 7n., 10, 11, 22, 26, 59, 60, 64, 65, 66, 68, 70, 72, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 92, 93, 97, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112-116, 119, 133, 134, 165, 205, 215, 218, 226, 227, 228 |
| magistrati cum imperio | 27, 61, 83, 103, 204 |
| magistrati curules | 61 |
| magistrati maiores | 78, 103 |
| magistrati minores | 78 |
| magistri | 83 |
| magistri Capitolini | 116 |
| maleficium | 160, 174 |

mancipatio 25, 41, 215
 Manes 23, 46, 68, 148, 185, 217, 219
 Mani Fellus 154
 manumissio 41
 manus 62, 69, 123
 Marcia 204
 Marcus, Q. M. Philippus 67, 111
 Maris 48
 Marius, C. M. 128, 182
 Mars 16, 48, 50, 54, 81, 83, 143
 matrimonium 13, 94, 122n.
 Matuta 115
 Maxentius (císar) 55
 Maximianus (císar) 46
 maximus curio 81, 109
 Menenius Agrippa 213
 Menrva 48, 50
 Mercurius 49, 105, 116, 182, 227
 Mettius Fufetius 157
 Minerva 47, 50, 68, 111, 211
 Mithra 55, 197
 Modestinus, Herennius M. 222
 Moira 43
 mores maiorum 22, 42, 89, 95, 96, 97, 149, 153, 158, 196
 Mucii 102, 133, 207
 Mucius, P. M. Scaevola 114
 Mucius, Q. M. Scaevola 113
 Mucius, Q. M. Scaevola Pontifex 102, 114
 Músy 16

 Narcissus 54
 Neptun 49, 50
 Nero (císar) 54, 133
 Nerva (císar) 161, 222
 Nerva, Cocceius N. 32
 nexum 128
 nominatio 64
 nota censoria 96, 122
 noxae datio 122
 Numa Pompilius 16n., 44, 50, 67, 70, 73, 81, 95, 103, 150, 152, 192, 199, 221n.
 numen 43nn., 48, 49, 51, 53, 89, 109, 141, 145, 221

 obnuntiatio 33, 52, 77, 78, 108
 obsecratio 113
 obvagulatio 167, 169
 occentatio 169

Ogulnius, Cn. O. 65
 Ogulnius, Q. O. 65
 operis novi nuntiatio 41
 optimati 108
 ordal 133, 134, 135
 ordo haruspicium LX 66
 ordo sacerdotum 62
 Orestes 144
 Orfeus 55
 Osiris 53
 Ovidius, P. O. Naso 31, 51, 192, 202

 pactum 130
 pactum adiectum 215
 paelex 149n.
 palladium 54, 199
 Pallans 54
 Panaitius z Rhodu 52
 Papinianus, Aemilius P. 222
 Papirius, L. P. Cursor 215
 Papirius, Q. P. 118
 Parentalia 207
 paricidium 151, 155, 156, 179, 206
 partes secanto 131n., 135, 166
 pater familias 39, 74, 82, 122, 148, 150, 155, 203, 204n.
 pater patratus 79, 121, 145
 patria potestas 81, 122, 193, 200, 201, 203, 204n.
 patricii 30, 59, 65, 67, 72, 81, 93, 106, 115, 196, 200, 213, 225, 226
 148, 149, 160
 patronus 173
 Paulus, Iulius P. 35, 54
 Pax 8, 12, 23, 34, 35, 43, 53, 80, 82, 143, 144, 183, 201
 pax deorum 92
 peccatum 204
 Peducaeus, Sex. P. 46, 55, 122, 185, 199
 Penates 142, 156, 157
 perduellio 129
 peregrinus 49, 182
 Persefona 114, 196
 Perseus 109
 personae alieni iuris 160, 178, 201, 206, 212, 213, 214
 personae sacrosanctae 109, 201, 204
 personae sui iuris 192
 Petilius, Q. P. 30, 92, 94, 143, 154, 159, 180, 206, 228
 piaculum 23, 24, 54
 Pietas

Pinarii 58
 Pituanus, L. P. 157
 placatio 143, 153
 Plautus, T. Maccius P. 186
 plebei 45, 59, 62, 65, 67, 72, 81, 83, 89, 93,
 224, 225, 254, 161, 212, 213, 214,
 215, 225, 226
 plebiscitum de dedicatione simulcri Minervae 111
 plebiscitum de iureiurando C. Valerii Flacci 118
 Pleminius, Q. P. 178, 182, 183
 Plinius, C. P. Secundus 147, 157
 Plútarchos 16, 151, 161, 211
 poena 30
 Poena 144
 poena cullei 151, 155, 179, 206
 Polybios 21
 pomœrium 41, 43, 44, 49, 68, 83, 132, 166, 196, 208
 Pomona 50
 Pompeia 184
 Pompeius, Cn. P. Magnus 172, 184
 Pomponius, M. P. 196
 pontifex maximus 54, 56, 59, 62, 63, 64, 66-74, 80, 86,
 101, 102, 110, 114, 122, 123, 160, 184,
 199nn., 202nn.
 pontifices 17, 23, 28, 29, 30, 61, 62, 63, 64, 65,
 66, 66-74, 74, 75, 76, 83, 93, 96, 106,
 110, 112, 114, 159, 205, 207n., 225
 pontifices minores 65, 67
 Poseidón 49
 Postumius, Sp. P. Albinus 105, 193
 potestas 121, 134, 201
 Potitii 58
 praefectus Urbi 205
 praetor 22, 68, 72, 78, 112, 113, 125, 126, 130,
 131, 147, 179, 192, 196, 204, 218
 praetor urbanus 81, 111, 115, 132, 191, 194
 precatio 95
 procuratio 155
 prodigium 45, 66, 73, 106, 113, 151, 155, 166,
 177, 200, 206
 promissio 129
 promissio iurata operarum 129
 Propertius, Sex. P. 192
 provocatio 74, 188, 205, 215
 Ptolemaios IV. Filopatór 194
 Ptolemaios XII. Aulétés 184
 pullarii 113

quadruplum 180, 181
 quaesitor 205
 quaestio extraordinaria 182, 195
 quaestio extraordinaria ex lege Peducaea
 de incestu virginum Vestalium 205
 quaestio peculatus 181, 186
 quaesitor 113
 quaestores parricidii 150n.
 quasi sacrilegium 187, 219
 Quinctii 84
 Quintilianus, M. Fabius Q. 174, 185, 207
 Quirinus 17, 24, 25, 49, 50, 54, 81, 83, 109
 regia 67, 70, 73, 80
 regina 26, 104
 relegatio 187, 222
 Remus 44, 74, 126, 166, 212
 res divini iuris 124, 137
 res extra commercium 124, 126, 217
 res immobiles 178
 res mobiles 178
 Resius 78
 res religiosas 124, 125n., 137, 180n., 184, 217
 res sacrae 124n., 127, 137, 158, 180, 181n., 184,
 185
 res sacrae privatae 184
 res sanctae 124, 126, 136n.
 responsum 68, 70, 73, 75, 79, 107
 rex 63, 67, 68, 80, 88, 91, 95, 96, 97, 102-
 104, 115, 161, 199, 203, 205, 214, 225
 Rex Nemorensis 103
 rex sacrorum 61, 62, 63, 67, 69, 73, 76, 80, 91, 96,
 97, 102, 104, 110, 123
 rogatio de vere sacro novendo 118
 rogatio Licinia de sacerdotibus 84
 rogatio Scribonia de intercalando 118
 Roma 54
 Romulus 16, 24, 44, 50, 70, 74, 82, 83, 103, 109,
 126, 127, 148, 166, 212, 221
 Rubrius, C. R. Poblilius 112
 Sabazios 195
 Sabinus, Massurius S. 32
 sacerdotes 10, 16, 23, 29, 40, 40, 44, 59-86, 93,
 97, 101, 102, 107, 113, 119, 120, 142,
 165, 200, 226, 227, 229

sacer esto 122, 132, 140, 144, 148, 149, 150, 152, 154, 159, 160, 161, 179, 212, 214, 221n.
sacra familiaria 39, 42, 120, 121
sacra gentilicia 39
sacra popularia 62
sacra privata 39, 68, 120, 123, 184n.
sacra publica 40, 62, 68, 103, 120, 182
sacramentum 19, 81, 98, 102, 127–130, 133, 135, 201, 213, 214, 226
sacratio 158, 160
sacrificium 158
sacrilegium 8, 30, 125, 141, 142, 152, 155, 159, 177–189, 202, 217, 219, 228
salii 17, 58, 63, 83
Saturnus 47, 50, 182
saxum Tarpeium 145, 157, 208
Scaurus, Mamercus S. 172
scelus 97, 156n.
scelus expiabile 97, 142
scelus inexpiabile 97, 144, 154
Scribonia 172
Scribonius, C. S. Curio 112
Scribonius, S. Libo Drusus 172
Semo Sancus 50, 128
Sempronius, Ti. S. Gracchus 53, 114
senatus 54, 66, 67, 68, 70, 79, 82, 91, 96, 97, 98, 102, 104–107, 110, 111, 112, 119, 177, 191, 193, 194, 195, 196, 229
senatusconsultum 98, 105, 106, 110, 124, 172, 194n.
senatusconsultum de Bacchanalibus 105, 194
senatusconsultum de collegiis 197
senatusconsultum de philosophis et rhetoribus 196
senatusconsultum de sacris Aegyptis Iudaicisque 197
senatusconsultum ne homo immolaretur 106
senatusconsultum Pomponio et Rufo cons. factum 171
Seneca, L. Annaeus S. 207
Septimius Severus (cisař) 185, 195
sepulchra familiaria 125, 216, 217
sepulchra hereditaria 125, 216
sepulchra hostium 217
sepulchrum 216nn.
sepulchrum violatum 177, 215–221
Serapis 53, 111, 192
Servilius, P. S. Priscus Structus 118
Servilius, Q. S. Caepio 182
servitutes 217
Servius (gramatik) 88, 152

servus 65, 126, 131, 134, 157, 158, 192, 195, 205, 211, 222
Silvanus 50
Simon Magus 165
sodales Titii 53, 63, 82, 161
sodalium 40, 63, 82, 83, 190, 195
Sol 54, 55
Spartacus 183
spectio 74
Spes 115
sponsio 98, 128, 129, 130, 144
Statilius, S. Taurus 172
status civitatis 144
Stilicho 58
stipulatio 29, 30, 41, 128n., 130, 135
stuprum 202n.
Suetonius, C. S. Tranquillus 13, 33, 54
Sulla, L. Cornelius S. 64, 67, 75, 83, 169, 171, 183, 192
Sulpicius, Ser. S. Rufus 32
Suovernaliam 116, 143
superstitio 21, 52, 190n.
supplicium 144, 158, 170
suspensio 156, 157
tabu 13, 22, 28, 32, 43, 61, 81, 122, 140, 142, 150, 161, 201, 203, 207, 211
Tacitus, P. Cornelius T. 32, 187
Tacon 48
talio 11, 88, 92, 94
Tarpeia 157, 207
Tarquinius 50, 207
Tarquinius Priscus 82, 205
Tarquinius Superbus 103, 156, 208
Tatius, T. T. 82, 148
Tellus 51, 161, 201
tempus lugendi 141
Terminus 17, 49, 51, 127, 153, 221–223
testamentum 69, 151, 193, 201, 217
testamentum calatis comitiis 120
Themis 88
Theodosius II. (cisař) 219
Tiberius (cisař) 32, 75, 186n., 196, 220
Tibullus, Albius T. 141, 171
Tinia 47, 50
Titus (cisař) 161
Trebatius, C. T. Testa 32
tresviri capitales 191

| | |
|----------------------------|---|
| tribun militum | 113 |
| tribun plebis | 78, 108, 111, 112, 118, 154, 160, 161, 178, 183, 201, 204, 212, 213, 214, 215 |
| tribus | 64, 67, 75, 116, 199 |
| tributum | 61 |
| Tullia | 31, 34 |
| Tullius, Attius T. | 106 |
| Tullius, Servius T. | 86, 103, 148 |
| Tullus Hostilius | 17, 103, 156, 157 |
| tutor | 194, 201 |
| Ulpianus, Domitius U. | 5, 26, 87, 222 |
| Uni | 47, 50 |
| usucapio | 127, 221 |
| usus | 123 |
| Valentinianus III. (císař) | 174 |
| Valerius, C. V. Flaccus | 112 |
| Valerius, M. V. Messala | 32 |
| Valerius Maximus | 75, 148 |
| Valerius z Antia | 192 |
| Varro, M. Terentius V. | 31, 141 |
| Veiovis | 149, 154 |
| Venus | 51, 54, 153 |
| verbenarius | 79 |
| verberatio | 154, 202, 205, 222 |
| Vergilius, P. V. Maro | 141, 161 |
| Verminus | 111 |
| Verres, C. V. | 182n. |
| Vespasianus (císař) | 181 |
| Vesta | 50, 54, 82, 92, 104, 125, 156, 199–208 |
| Vestalia | 199 |
| victimarii | 65, 113 |
| Victoria | 54, 182, 191 |
| vi domum introire | 122 |
| virgo vestalis | 17, 60, 61, 62, 63, 65, 67, 74, 82, 110, 142, 143, 152n., 156, 177, 199–210 |
| virgo vestalis maxima | 199 |
| virī sacris faciundis | 40, 62, 63, 64, 65, 66, 82–83, 111, 113 |
| Virtus | 23, 24, 51 |
| vis publica | 219 |
| Vitellius (císař) | 54 |
| votum | 29, 30, 107 |
| votum publicum | 113 |
| Vulcanus | 51 |
| Zeus | 50, 195 |

RESUMÉ

IUS ET RELIGIO

Právo a náboženství ve starověkém Římě

MICHAL SKŘEJPEK

Římské právo je velmi obsáhlým a zároveň i komplikovaným souborem právních norem nejrůznější povahy. Vytvářelo se pod vlivem mnoha různých faktorů: politických, ekonomických, sociálních. Jedním z nich byly také náboženské představy starých Římanů. S vlivem náboženství na právo se setkáváme nejen v nejstarších dobách, tj. za království a v počátcích republiky, ale i později, v době rozkvětu republiky a dokonce i za císařství. Mentalita archaických Římanů byla vytvářena dvěma prvky. Vedle magicko-náboženských, reprezentovaných v právu okruhem norem nazývaných *fas*, to byly rovněž prvky profánní, které našly svůj odraz v právu (*ius*). Dělicí čáru mezi oběma oblastmi není možné přesně vést. Jejich úzké vztahy byly dány především tím, že *ius* vyrůstalo z *fas* a bylo jím proto velmi silně ovlivněno. O archaickém právu proto můžeme říci, že mělo sakrální charakter.

Vztahy mezi bohy a lidmi měly v zásadě dvojí podobu. Jednak to byl vztah individuální mezi bohem/bohy a jednotlivcem (*cives romanus*) a jednak kolektivní s celým římským státem (*civitas*). Vztahy k bohům měly různé podoby a odehrávaly se v různých rovinách. Bohové nejen splňovali prosby, pokud byly proneseny odpovídající formou, ale stejně tak i trestali pokud bylo nějakým způsobem porušeno pravidlo, které buď chránilo je samotné, anebo jestli byl nějakým jednáním narušen takový společenský vztah, kterým se mohli cítit dotčeni. Římské náboženství také mělo vzhledem k právu integrační a podpůrnou funkci, neboť zasahovalo výrazně do života tehdejších lidí mimoprávními normami a v jistém ohledu mělo povahu obyčejů. Náboženství bylo v životě starých Římanů všudypřítomné. V římských národních bájích se však výrazně vztah

náboženství k právu objevuje pouze ve známé pověsti o vztahu druhého římského krále Numy Pompilia k nymfě Egerii, která mu byla rádkyní v právních i náboženských otázkách.

Jedním ze základních problémů je stanovit pravděpodobné schéma vzniku a vývoje římské právní normy: Na počátku stála norma obyčejová, která se stala obecně závaznou díky přesvědčení většiny členů společnosti o její správnosti spolu s tím, že toto přesvědčení trvalo dlouhou dobu. Tato norma měla často přímo náboženský obsah, nebo se její porušení „alespoň“ považovalo za přestoupení náboženského příkazu či zákazu. Kromě toho obsahovala i prvky etické, které někdy převažovaly, jindy její základní obsah pouze doplňovaly. Díky dlouhodobé platnosti takoveto normy byla označována jako *consuetudo* (obyčej), nebo jak ji označovali Římané „zvyky předků“ (*mores maiorum*).

Tyto normy, které byly ve své podstatě původně náboženskými příkazy a zákazy (tabu) se postupně své sakrální povahy zbavovaly, a to dvěma způsoby:

- 1) V některých případech byly přímo nahrazovány normami novými, nyní již zcela profánními. Častěji však vedle nich vznikaly normy nové, které upravovaly stejné, nebo velmi obdobné vztahy, jakých se týkaly původní normy. V průběhu jejich aplikace, při konkrétním rozhodování při přípravě soudního řízení úředníky (především praetory), pak byla dáována přednost normám novým, které tak staré normy faktickou cestou nahrazovaly nebo, možná lépe a přesněji řečeno, vytlačovaly. Tento případ se vlastně shoduje s mechanismem vzniku a prosazování tzv. praetorského práva (*ius praetorium*, *honorarium*) na úkor, nebo spíše vedle práva civilního (*ius civile*).
- 2) V jiných případech byl náboženský obsah normy formálně zachován. Zůstával zde tedy pouze jakýsi náboženský „náter“ v podobě formy provedení příslušného právního úkonu (ceremonie) či jeho názvu, přičemž postupně byl původní náboženský obsah stále více potlačován. Jindy změna spočívala v tom, že sankce za nedodržení pravidla ztrácela svůj původní sakrální charakter a byla nahrazena sankcí novou – „normální“, profánní. Obdobný charakter mají případy, kdy z původního náboženského charakteru právní normy zůstával „pouze“ předmět, který měl být chráněn. Spíše než o právu bychom asi měli, pokud se týká nejstarších dob, hovořit o nepsaných tradičních mravních principech.

Právě na poctivosti, neposkvrněné občanské cti, si Římané vždy velmi zakládali. Není náhodné, že *fides* (čest) psali brzy s velkým počátečním písmenem a začali ji uctívat – došlo k její personifikaci v bohyni *Fides*. Doprovázela ji *virtus* (zmužilost, statečnost, posléze chápána jako ctnost obecně) a *pietas* – zbožnost, spíše ale ve významu úcty k bohům, plnění povinností vůči nim (*iustitia adversus deos*), ale také k rodičům (předkům) i tradici.

Při uchovávání náboženských prvků v římském právu sehrála značnou úlohu právě úcta k tradici, a to i v dobách, kdy již staré „pohanské“ náboženství nemělo dávno onu sílu jako dříve.

Dalším významným znakem římského náboženství je také solidarita, protože akt jednotlivce může narušit soulad s bohy (*pax deorum*), což již nepostihuje pouze osobu pachatele, ale celou *civitas*. Snad dokonce můžeme říci, že v tomto ohledu nalézáme kolektivní odpovědnost, a to v podobě odpovědnosti za dodržování náboženských, mravních i právních pravidel. Proto je také římské náboženství náboženstvím státu (nikoli však státním) a společenský zájem je státem chráněn.

Propojenost římského náboženství se společenským životem i právem vystupuje zcela zřetelně při označení samotného římského národa. Římané se totiž nazývali *populus Romanus Quirites*. Ty právní instituty, které měly prastarý původ byly označovány jako *ius Quiritium*, což bylo synonymum pro staré římské národní právo. Jeho název je pak odvozen od jména legendárního zakladatele města Říma Romula, který po svém zbožnění obdržel jméno Quirinus.

Slovu „náboženství“ asi nejvíce odpovídá latinský termín *religio*, přičemž jeho původ je vykládán různými autory odlišně. Nejčastěji je vysvětlován jako „pouto“, „závazek“ či „povinnost“ a odvozován je od slovesa *religare*. Tato etymologie však nevychází z myšlení antického, ale opírá se o spisy Lactantiovy a Augustinovy. Základ slova *religio* je správnější hledat u „pohanských“ autorů ve slovesu *religere*, tedy „ohled“, „dbání“ na něco, stále mít na paměti. Opakem pak je *neglegere* (zanedbávat). Bylo to přitom nejen zachovávání kultovních předpisů, ale i brání ohledu na vůli bohů v její celistvosti, zahrnující také úctu k nim. Římané se snažili o to, aby své bohy nerozhněvali, aby nevzbudili jejich hněv (*ira deorum*), nebo také můžeme říci, aby lidé žili s bohy v souladu. Jestliže bychom chtěli stručně a obecně charakterizovat římské nábožen-

ství, je možné ho označit za téměř ryzí polyteismus. Důraz v něm byl přitom vždy kladen na ritus, tedy na jeho formální stránku.

Jedním z aspektů spojitosti mezi náboženstvím a právem je tedy vztah *fas- nefas*, přičemž *fas* je možné vykládat dvěma způsoby. V objektivním smyslu má význam božského práva, božské normy. V subjektivní poloze pak znamená zachovávání onoho božského práva, tedy dovolené a proto i správné jednání. Význam termínu *fas* je do značné míry klíčový pro pochopení zkoumaného vztahu, protože vše, co nebylo bohy povoleno, bylo považováno za nesprávné (protiprávní) – *nefas* a muselo být proto potrestáno. Podle povahy provinění sice tu více přísně, tu mírněji. Trest však musel následovat vždy, aby byli usmířeni bohové, jejichž příkaz nebyl respektován a aby byl opět nastolen soulad mezi nimi a lidmi – *pax deorum*.

Prvotním tedy byl zákaz vyjadřovaný formulí *nefas est* a teprve následně se objevila kladná norma stanovující co je dovoleno (*fas est*). *Fas* tedy není *ab origine* vyjádřením pozitivní vůle bohů, ale nepřímým důsledkem jejich zákazů. *Fas* byla povolení, která dávaly neosobní nadpřirozené síly (*numina*). Proto je správnější říci, že *fas* je to co *numina* nezakazují, než to, co povolují. *Ius* označuje jednání profánní, nemající vztah k náboženství. *Fas* je nejen starší než *ius*, ale je i jeho předobrazem, z něhož se postupně vydělují normy světské (*ius*). *Ius* také bylo z tohoto důvodu závislé na *fas*, a to velmi těsně. Původně totiž každé jednání lidí bylo chápáno tak, že stálo pod jakýmsi dohledem bohů, nej-různějších božských sil, které dohlížejí na to, aby se lidé chovali správně, v souladu s vůlí nadpřirozených sil. *Ius* a *fas* tedy nemůžeme stavět proti sobě, chápat je jako pojmy odtržené, nebo dokonce protichůdné. Oba dva se totiž vyskytují vedle sebe, ve stejných oblastech. *Ius* dokonce někdy vyjadřuje nárok (právo) boha na oběť.

Náboženské a právní normy byly ve starověkém Římě ve velmi úzkém vztahu a zpočátku můžeme klást určité rovnítko mezi *fas* a *ius*. V klasickém právu se tento rozdíl postupem doby nejen stále více a více stíral, ale *fas* tehdy již pouze podporovalo vynutitelnost *ius*.

Významnou úlohu ve vztahu práva a náboženství sehráli římsí kněží. Nikoli však všechny kněžské sbory, některé z nich jako *salii*, *luperci* nebo *fratres aruales* měli v tomto ohledu velmi malý význam. Římské pohan-ské kněžstvo (*sacerdotes*) netvořili profesionálové a jejich služba také neznamenala ve většině případů jejich vyčlenění z rodinného a veřejného

života, tím se podstatně liší od toho, co si pod tímto pojmem představuje většina současných Evropanů. Typická pro ně byla také úzká vazba na stát, která se mimo jiné později výrazně projevila tím, že byli voleni lidovými shromážděními. Byli to tedy státní kněží se vším všudy. Nemůžeme je ale označit přímo za magistráty. Jejich funkce totiž byly, až na vestálky, doživotní a nebyla také vyloučena kumulace různých kněžských hodností. Úředníky připomínali tím, že často plnili úkoly, které byly nezbytné pro řádný chod státu. Ze zkoumaného pohledu měli nejvýznamnější úlohu v životě římské společnosti pontifikové. Jednoduše řečeno to byli starořímsí experti na všechny náboženské otázky. Již v nejstarších dobách působili jako poradní orgán králů v této oblasti. Byli nejvyšší autoritou nejen pro pravidla, která se týkala jejich vlastní činnosti (*ius pontificium*), ale také pro výklad obecných náboženských předpisů (*ius divinum*). Uchovávali náboženské texty (*carmina*) a podávali o nich dobrá zdání (*responsa*). Pontifikové přímo ztělesňovali tradiční římské hodnoty, byli nositeli tradice nejen v oblasti náboženského života, ale i římského soukromého práva. Prokázali pak velkou vnitřní sílu, když byli schopni tyto tradice nejen uchovávat, avšak neustrnuli přitom v dogmatickém přístupu, ale rozvíjeli je tvůrčím způsobem. Jak poskytovali, zpočátku králi a později konsulům i praetorům, dobrá zdání týkající se dodržení předepsaných formalit, rozhodovali fakticky právní spory, či spíše určovali, co bylo vykonáno po právu a co nikoli – vykládali *ius civile*.

Protože většina norem starého Říma měla nejen sakrální povahu, ale přímo z náboženských pravidel vyrůstala, byli zprvu jako jediní povoláni vykládat právní normy. Proto se také v Římě právní věda zrodila jako právní věda kněžská (pontifikální). Jejich účast byla rovněž nutná pro provedení řady právních jednání (*confarreatio*, *adrogatio*), spravovali kalendář (určovali v kterých dnech je možné provádět některé právní úkony) a uchovávali žalobní formule.

Zatímco pontifikové měli velký vliv na chod a vývoj římského soukromého práva, v oblasti veřejného práva to byli augurové. Byli to znalci, vykladači znamení, kterými bohové projevují lidem svou vůli. Bez jejich součinnosti se nemohlo uskutečnit žádné významné jednání. Konzultace s bohy byla totiž nezbytná nejen v případech, kdy se jednalo o náboženské záležitosti, jako byla inaugurace některých kněží (*rex sacrorum*, *pontifices*, *flamines*) či zasvěcování chrámu, ale také při uvádění magistrátů do úřadů i při každém zahájení jednání lidového shromáždění.

Vztah k právu se však projevoval také jinak. Existovala totiž například shoda mezi způsobem rozdělení oblohy augury před tím, než začali zkoumat znamení a praxí zeměměřičů. Augur totiž musel rozvrhnout nebe zakřivenou holí (*lituus*) a vymezit tak jeho části. Obdobně postupovali také *agrimensores* při zakládání měst a vyměřování vojenských táborů.

Další kněží – *fetiales* – pak byli specialisté na náboženské rituály spojené s mezinárodními vztahy, a to všeho druhu. Asistovali při uzavírání mezinárodních smluv i při vyhlášení války.

Protože náboženství hrálo tak významnou úlohu v životě antického Říma docházelo přímo k úpravě projevů náboženského života prostřednictvím práva, tedy jinak řečeno *ius humanum* regulovalo *ius divinum*. Příčiny byly veskrze prozaické a téměř vždy za nimi najdeme pragmatické, většinou politické, důvody. Také významní představitelé římského politického života byli zároveň vysokými kněžími. Pontifikem maximem byl C. Iulius Caesar a tuto hodnost si podrželi všichni římscí císaři až do r. 375 n. l., kdy se jí vzdal císař Gratianus. Také mezi významnými římskými právníky republikánské doby nalezneme celou řadu osob, které zastávaly kněžské hodnosti, a to i ty nejvyšší.

Již král (*rex*) byl nejen politickou a vojenskou hlavou římské obce, ale zároveň také jejím nejvyšším náboženským představitelem. Toto pevné spojení nejvyšší výkonné moci s funkcí prostředníka mezi lidmi a bohy si ostatně uchovaly i republikánské magistratury, kdy *imperium* (nejvyšší nařizovací moc) a *auspicium* (právo vykládat znamení seslaná bohy) byly neoddělitelně spojeny. Také senát – strážce starých republikánských tradic – měl zákonitě mnoho společného s náboženstvím. Toto sepejetí bývalo vyjádřeno již tím, že jednání senátu se téměř pravidelně odehrávalo v chrámech. Usnesení senátu byla tradičně ukládána v chrámu bohyně Ceres. Jedním z nejdůležitějších úkolů senátu bylo dozírat na čistotu kultu a rozhodovat o těch náboženských otázkách, které měly spojitost s politickými zájmy státu.

S mnoha náboženskými prvky se setkáváme také v činnosti lidových shromáždění. Povinností magistráta, který lidové shromáždění svolal, bylo před jejich zahájením vykonat *auspicia*. Jednání lidového shromáždění bylo možné zmařit tím, že magistrát oznámil, že zpozoroval znamení, kterým bohové vyjádřili svou nelibost (*obnuntiatio*), přičemž stačilo pouhé oznámení této skutečnosti a nebylo třeba, aby byla jakýmkoli způsobem prokázána. Je zajímavé, že je doloženo pouhých 24 komiciálních

zákonů týkajících se úpravy náboženských otázek. Některé z nich přitom upravovaly zcela marginální záležitosti, jiné pouze reagovaly na konkrétní událost.

Významné spojitosti nacházíme také v činnosti magistrátů. Nejen, že *ius spectionis* patřilo mezi základní oprávnění magistrátů, bylo však zároveň i jejich povinností. Vyšší úředníci (*magistrati maiores*) také zahajovali hry (*ludi*) a slibovali mimořádné oběti a svátky (*vota publica*). Mezi povinnosti magistrátů rovněž patřilo zasvěcování kultovních staveb. Mohli také nařídít všeobecné modlení nebo účast na náboženských úkonech.

Náboženství se promítlo také do římského soukromého práva. Byly v něm totiž používány postupy, které se předtím osvědčily v právu veřejném. Snad to bylo dáno tím, že praktiky běžné ve veřejném kultu se těšily takové vážnosti, že jejich aplikace (napodobování) byla zárukou úspěšnosti jednání také v rámci práva soukromého. Stopy náboženství se zde udržely velmi dlouho a nacházíme je prakticky všude. Omezme se však pouze na některé typické případy. Základní spojitost představuje postavení otce římské patriarchální rodiny, který měl postavení jejího velekněze. *Noxae datio* bylo pak jakousi imitací institutu trestního práva označovaného jako *consecratio capitis* v malém a v rámci práva soukromého. I v tomto případě byl totiž pachatel ponechán odplatě toho, kdo byl zasažen jeho útokem. Místo bohů však nastupuje jiný Říman.

Římské náboženství bylo do značné míry založeno na formálních projevech, které měly téměř výlučně verbální podobu. Právě spojení důrazu kladeného na formu s jeho ústním projevem je tak typické pro římské soukromé právo nejen archaické, ale i klasické doby. Důraz byl kladen na bezchybné provedení právního úkonu, který byl stejně jako modlitba neúčinný, pokud byla opomítnuta sebemenší maličkost. Typickým příkladem jsou nejrůznější přísahy. Starobylé *sponsio* mělo podobu přísahy uzavírané přímo před bohy. Římané ostatně měli „specializované“ bohy k těmto účelům, kteří se nazývali Semo Sancus a Dius Fidius. Pokud chtěli Římané dodat svému projevu zvlášť slavnostní formu, nebo pokud bylo právní jednání uzavíráno za závažných okolností, obraceli se k nejvyššímu římskému bohovi Iovovi. Římské právo znalo celou řadu soukromoprávních přísah – speciálních stipulací různých označení (*promissio, cautio, iusiurandum, iuramentum*).

Vliv náboženství se nevyhnul ani procesnímu právu. Starobylá exekuce označovaná jako *partes secanto* velmi zřetelně připomíná zasvěcení

dlužníka podsvětním bohům (*di inferi*). Silné náboženské prvky obsahoval celý nejstarší soukromý proces – legisakční řízení. Týká se to nejen *legis actio sacramento* založené na přísaze bohům, ale i dalších žalob. Například u *legis actio per condictionem* se objevuje stejná třicetidenní lhůta jakou dávali fetišové cizímu národu pro poskytnutí odškodnění. *Legis actio per pignoris capionem* sloužila k svémocnému zabránění věci. K jejímu uplatnění stačilo pronesení slavnostních slov. Užívala se především v případech vymáhání pohledávek, které měly vztah k právu veřejnému, či sakrálnímu.

Život římské společnosti byl od pradávna prostoupen nejrůznějšími náboženskými omezeními, a to jak v podobě příkazů, tak i zákazů a proto není divu, že se s nimi setkáváme také v trestním právu. Původně to byly nejrůznější tabuizační předpisy spojené s magickými praktikami. Přestoupení magických zákazů (tabu) způsobovalo potřebu eliminace zlých sil, které byly takovýmto způsobem vyvolány či uvolněny. Pokud však byla překročena norma náboženská, vznikal vztah lidí k bohům. Většinou se však tento vztah neomezoval pouze na pachatele samotného, ale jeho provinění dopadalo na celou společnost.

V případě, že došlo k činu, který byl v rozporu s magickými nařízeními bylo nutné obnovit „normální“ stav – nastolit původní řád sil (*numina*). Při porušení náboženské normy pak bylo cílem odvrácení hněvu bohů (*ira deorum*). V obou případech k tomu přitom sloužily očišťovací úkony. Rituální „nečistota“ vyžadovala její „neutralizaci“ v podobě určitého úkonu. Ten mohl mít povahu úkonu magického, nebo také trestu pro pachatele.

Důsledky porušení „čistoty“ měly odlišnou závažnost. Od pouhých morálních odsouzení spoluobčany, přes vznik povinnosti odčinění pomocí obětí, k zákazům majícím vliv na soukromí či veřejnoprávní postavení „pachatele“ (např. zbavení úřadu kněze), až po skutečný trest ukládaný státní mocí a jí také často vykonávaný.

Charakter rituálních „přestupků“ měly také některé zcela profánní trestné činy, i když mají dopad ryze světský. Původ jejich trestnosti totiž spočívá buď v porušení tabu, nebo vyvolání hněvu bohů (*ira deorum*). Zvláště typickými jsou následující dva trestné činy: velezrada (*perduellio*) a vražda. V prvním případě se pachatel dopustil nejen zrady na svých spoluobčanech, ale na celé římské *civitas*. Zároveň tedy také zradil a urazil bohy – ochránce města i ochranné síly svého rodu a rodiny.

V případě vraždy se pachatel stával nečistým, protože přišel do kontaktu s lidskou krví, kterou sám prolil.

Někdy k odčinění postačovala oběť, pak se jednalo o *scelus expiabile*. Většinou se však jednalo o neodčinitelná znesvěcení (*scelus inexpiabile*), při nichž pachatel odpovídal přímo svou osobou i majetkem zároveň. Jedná se tedy již opravdu o trest – *supplicium*. Technický termín, kterým se označovala takováto osoba byl *sacer esto*.

Mezi trestné činy, jejichž spáchání představovalo zcela zřejmé porušení náboženských norem, spadaly především následující případy:

Magické představy tvořily odněpaměti součást života antického Říma a určité magické postupy musel nejen ovládat každý římský kněz, ale i magistrát. Jejich užívání ke škodě jiných lidí však bylo vždy stíháno. S trestností magie se setkáváme již v Zákoníku dvanácti desek. Jedná se o fragmenty VIII 1a a VIII 25a, které stíhaly očarování člověka pomocí zařikadel (*carmen malum*). Jiný případ představuje *fruges excantare* (VIII 8a), které spočívalo v užití magických formulí ke snížení úrodnosti na cizím poli. Daleko účinnější bylo tzv. *alienam segetem pellicere* (VIII 8b) – přemístění úrody ze sousedního pozemku. Trest, který v tomto případě hrozil čarodějníkovi byl stejně přísný, jako při urknutí člověka, i zde se jednalo o trest smrti. Posuzování magie a provozování čarodějnictví se za principátu dostalo do zcela jiné roviny, než tomu bylo za republiky. Tahdy byly některé její projevy posuzovány jako útok na samotného císaře (*crimen maiestatis*).

Sacrilegium musíme rozlišovat ve dvojitým významu. Jednak v širším slova smyslu, kdy označovalo veškerá provinění proti bohům a útoky na římské náboženství. Posléze se význam tohoto termínu zúžil a Římané rozuměli pod tímto pojmem zmocnění se věcí souvisejících s kultem. Protože předmětem krádeže byly v římském klasickém právu pouze movité věci, nemohlo být v technickém smyslu za *sacrilegium* považováno neoprávněné nakládání s nemovitostmi. Zajímavý problém představuje určení, zda krádež věcí, které uložil soukromník do chrámu, lze považovat za *sacrilegium*, nebo zda se jednalo o „obyčejnou“ krádež. Jednoznačné řešení tohoto problému nenalezneme ani ve starověkých textech. Teprve konstituce z doby panování císařů Septimia Severa a Caracally (Marc. Dig. 48, 13, 6) jednoznačně říká, že zmocnění se soukromých věcí deponovaných v chrámech je stíháno žalobou z krádeže a není to *sacrilegium*. Zprvu však nepochybně i krádež soukromých věcí, nejčas-

těji patrně peněz, uložených v chrámu byla chápána jako *sacrilegium*, vždyť jednotliví občané je tam ukládali, protože takto uložené věci byly pod ochranou samotných bohů a tresty za krádež v chrámu původně dostatečně odrazovaly případné pachatele.

Na příkladu sacrilegia můžeme také velmi dobře pozorovat postupující úpadek náboženského citění starověkých Římanů. Zprvu byl pachatel zasvěcen – byl *sacer*. Pak se něho vztahoval stejný trest jako na otcovrahy (*poena cullei*). Tak, jak se postupem doby uvolňovala přísná náboženská pravidla a jak chladlo náboženské citění Římanů, získávalo sacrilegium „laický“ charakter a sbližovalo se s obdobným trestným činem – zpronevěrou státních prostředků (*crimen peculatus*) – a trestem byla pokuta ve výši quadrupla.

Římané měli velkou míru tolerance vůči cizím náboženstvím. Přesto se však setkáváme s represemi namířenými proti těm, kdož uctívali bohy, kteří nebyli v Římě oficiálně přijati. Římské náboženství bylo ve své podstatě racionální a snad právě proto bylo Římanům cizí, a tedy také podezřelé, každé přehnané prožívání náboženských obřadů, kterým se právě cizí kultury často vyznačovaly. Římané to označovali jako *superstitio*. Jejich členové se k výkonu obřadů organizovali do společností, které připomínaly římské spolky (*collegia*). Nepovolené spolky (*sodalicia*) pak byly automaticky podezřelé. Nejznámějším případem je perzekuce bacchanálií. Již na počátku 2. století př. n. l. převažovaly nad náboženskými důvody ohledy spíše politické. Nedošlo totiž k úplnému zákazu výkonu tohoto kultu, ale pouze k jeho omezení a zavedení kontroly nad ním. Jednalo se tedy spíše o obranu římského státu před podvratnými spolky, které se skrývaly pod náboženský pláštík, než o ochranu římského národního tradičního náboženství před pronikáním východních orgiastických kultů.

Zvlášť známým případem jsou vestálky, které musely především dodržovat jedno základní rituální tabu, nesměly totiž po celou dobu služby bohyni ztratit panenství a teprve po uplynutí třiceti let se mohly provdat. Provinění vestálek patřilo z pohledu starých Římanů mezi nejvýznamnější náboženská provinění. Ve své podstatě se totiž jednalo o překročení starého náboženského zákazu – tabu. V zásadě se nabízejí celkem čtyři označení sexuálních trestných činů, které by bylo možné v tomto případě aplikovat: *adulterium*, *incestum*, *lenocinium*, *stuprum*. *Adulterium* je možné vyloučit, protože bylo označením pro manželskou nevěru, a stejně tak

i *lenocinium* (kuplířství). Za *stuprum* byl považován pohlavní styk s neprovdanou ženou vyššího společenského postavení. *Incestum* pak označuje pohlavní styk mezi příbuznými. Starověkými autory bylo používáno označení *incestum* častěji a *stuprum* tvoří spíše výjimku. Pro specifičnost zkoumaného provinění se bez dalšího nehodí ani jeden z výše uvedených termínů. Snad nejspíše bychom ho proto mohli označit za zvláštní případ stupra (*stuprum sui generis*), neboť vestálky stály mezi římskými ženami na tom nejvyšším možném stupni. Velmi zajímavým je také způsob potrestání vestálek. Pokud vestálka ztratila panenství, propadala hrdelnímu trestu. Jednalo se o jeho zvláštní provedení – zakopání zaživa, byla spuštěna do hrobky, kde byly kromě lůžka také symbolicky připraveny nezbytné prostředky obživy. Vestálky se neusmrcovaly přímo, ale Římané jim „pouze“ odňali možnost k dalšímu životu. Tyto veřejné kněžky totiž byly nedotknutelné – *sacrosanctae* – a i přes nejzávažnější porušení náboženských předpisů, kterých se dopustily, nemohla římská společnost na sobě ponechat vinu za jejich usmrcení. Vestálky byly odevzdávány bohyni samotné. Římská Vesta (ztotožňovaná s řeckou Hestií) byla totiž nejen symbolem čistoty, ale i božstvem Země. Se stejným pojetím se můžeme setkat u starobylého způsobu potrestání otcovrahů – *poena cullei* byla motivována odnětím identických věcí.

Místa spojená s náboženstvím se odjakživa těšila zvláštní úctě. Chráněna totiž byla nejen místa sama, ale stejně tak vše, co se na nich nacházelo a rovněž i osoby, které se zde nalézaly. Protože Římané původně uctívali své bohy a božské síly pod širým nebem, nacházela se zcela přirozeně takováto místa zprvu právě zde. Nejstarší asyl byl v háji mezi dvěma vrchy na Kapitolu.

Sepulchrum violatum je označením pro násilné narušování hrobů, přičemž pod pojem *sepulchrum* se rozumí hrobka do níž byla uložena mrtvola. Ochrana míst, kde byl někdo pohřben, má v římském právu zvláštní charakter a náleží do skupiny těch vztahů, jejichž zařazení kolísalo mezi právem veřejným a soukromým. Zatímco v pozdější době (za císařství) se útoky na takováto místa řadily mezi „normální“ trestné činy, za republiky spadaly pod *ius privatum* a jejich úpravu nalezneme v praetorském ediktu. Ten obsahoval speciální žalobu *actio sepulchri violati*, která se řadila mezi *actiones in bonum et aequum conceptae*, byla také *actio popularis*, žalovat mohl tedy kdokoli. Kromě této základní žaloby mohl praetor podle potřeby vytvářet žaloby další (*actiones in factum concep-*

tae). Použitelná byla rovněž *actio de vi publica*, případně *interdicta (ne quid in loco religioso fiat, interdictum quod vi aut clam)*.

V Římě byly vždy chráněny mezníky, stály pod ochranou boha Termina. Již král Numa Pompilius nařídil, že kdo rozorá mez, bude obětován spolu s potahem. Za císařství pak bylo trestem *relegatio*, jehož délka se řídila věkem pachatele. V případě neúmyslného posunutí či poškození mezníků byl pachatel zbičován.

Zvláštním případem jsou tzv. *leges sacratae*, které pomocí náboženské sankce chránily veskrze politické zájmy a běžně se identifikují především s ochranou tribunů lidu jako nedotknutelných osob. Jejich název byl patrně odvozen od samotného charakteru zástupců plebejů, byly to *personae sacrosanctae*.

Vliv římského náboženství na právo byl zpočátku velmi silný. Od samotného počátku však docházelo k postupné, a zároveň nezadržitelné, laicizaci práva i státu jako takového. V průběhu republiky se krok za krokem rozpadala prastará jednota starořímské obce, která prostupovala všechny oblasti jejího života – náboženství, politiku i právo. Krátce poté, co došlo ke konečnému vyrovnání patricijů s plebeji, začaly ve velké míře pronikat do římského pantheonu noví, zejména orientální, bohové. Není jisté náhodou, že v době velkého mocenského rozmachu 3. a 2. století př. n. l. spojeného zejména s vítězstvími v prvních dvou punských válkách a uchycením se na řeckém východě, se mění charakter římského civilního procesu a místo strnulých legisakcí spojených s archaickým chápáním právních vztahů jako závazků k bohům, nastupuje pružný, a na svou dobu moderní, proces formulový. Staré patricijské rody ztrácejí svoji výlučnost nejen v oblasti náboženství, ale rovněž i v politickém životě – nejschopnější z plebejů dosahují na funkce kněžské i státní. Poměr k bohům tedy postupně stále více a více ochladal.

Poté, co Řím ovládal stále rozsáhlejší mimoitalská území, opouštěli jeho obyvatelé své staré zvyky (tedy i sakrální) a ctnosti dané jim předky. S otvírajícím se světem stále více a více ztráceli zájem o věci duchovní a obraceli se k pragmatické politice a zisku. Docházelo k častým stykům s helénistickým světem a Římané se po seznámení s tamními kultury postupně odvraceli od tradičního formalistického náboženství předků a hle-

dali naplnění svých náboženských potřeb v mystických a orgiastických východních kultech. Zároveň, alespoň ve vyšších vrstvách společnosti, upadala vlivem řeckých filosofických škol, religiozita jako taková. Stejně účinku tedy dosáhly dva, ve své podstatě zcela protichůdné vlivy – exaltovaná mystičnost a skepticismus, oba paradoxně přicházející ze stejné oblasti – z Východu.

Archaické náboženství postupně ztrácí svou kreativní sílu. Tehdy také definitivně vítězí právo (*ius*) jako nástroj majetkových vztahů. Úpadek náboženských představ v rámci římského práva se v obecné rovině projevoval ve dvou směrech. Řada náboženských norem byla postupem doby redukována a zjednodušována – měnily se v laická pravidla. V rámci trestního práva se to projevovalo například tím, že trest ztrácel charakter očištné oběti. Náboženství v římském právu však nezemřelo zcela, jen omezilo okruh svého panství. Jeho prvky v právu přežívaly ještě velmi dlouho, ale především díky tomu, že byly součástí tradičních hodnot zděděných po předcích, nebo byly součástí osvědčených právních postupů a ne pro svůj původ v „pohanských“ náboženských představách.

RESUME

IUS ET RELIGIO

Law and Religion in Ancient Rome

MICHAL SKŘEJPEK

Roman law is a very comprehensive and complex corpus of legal rules of all kinds. Its development was influenced by many different factors: political, economic and social. One of them was the way in which Ancient Romans visualized religion. Law was influenced by religion not only in the oldest date, i.e. in the Kingdom period and in the beginning of the Republic, but also later when the Republic flourished and even during the empire period. The mentality of archaic Romans was created by two elements. Along with magical-religious elements which were in law represented by rules called *fas*, there were also secular elements which were reflected in law (*ius*). It is not possible to draw a precise distinction between the two areas. Their close relations were based upon the fact that *ius* resulted from *fas* and hence was very strongly influenced by it. Thus we can say that archaic law was of sacral character.

The relations among Gods and human beings were principally of two kinds. On the one hand it was a singular relationship between a God/Gods and an individual (*cives romanus*), and on the other a collective relationship with the Roman state as a whole (*civitas*). Relationships with Gods were of different nature and existed on different levels. Gods not only satisfied requests that were presented in an adequate form, but they also punished if a rule that protected them was broken or if a social relationship was affected by some kind of behaviour, so that they might have felt injured. Roman religion also played an integrative and supportive role with regard to law, because it strongly interfered with people's lives by extra-legal rules and in certain aspects it had a nature of a custom. Religion was omnipresent in the lives of Ancient Romans. However, in

Roman national myths the correlation between religion and law is strongly reflected only in the famous fable about the relationship of the second Roman King Numa Pompilius to nymph Egeria who was his advisor in both legal and religious issues.

The principal problem is to define the likely scheme of origination and development of a Roman legal rule. In the beginning there was a custom rule, which acquired generally binding character, because the majority members of the society believed, it was correct, and at the same time this belief lasted very long. Such a rule often had strictly religious content, or its breach was „at least“ considered to be a trespass of religious commandment or ban. Besides it also contained ethical elements, which sometimes prevailed and sometimes only complemented its main content. Due to the long-term validity of such a rule it was designated *consuetudo* (a custom), or *mores maiorum* (customs of ancestors), as the Romans used to call it.

These norms, which were originally religious commandments or bans (taboos), gradually lost their sacral character in two ways:

1. In some case they were substituted by new, completely secular rules. More often, however, new rules were emerging, which regulated the same or very similar relationships as did the original rules. In their application, in specific decision-making while court clerks (mainly praetors) were preparing proceedings, the new rule was preferred and so the old ones were in fact substituted or, more precisely, dismissed. This case corresponds with the mechanism of origination and enforcement of so called praetor law (*ius praetorius, honorarium*) to the detriment of, or rather besides civil law (*ius civile*).
2. In other cases the religious content of the rule was formally preserved. What remained was only a religious „coating“ in the form of the performance of the legal act (ceremony) or its name, while the original religious content was more and more denied. Elsewhere the change consisted in the fact that the sanction for infringement of the rule was deprived of its original sacral character and it was substituted by a new sanction – a „normal“, secular one. Similarly, there are cases where the only thing that was left of the original religious nature of the rule of law, was „only“ the subject matter, which was to be protected. In the most ancient period, instead of law we should rather speak of unwritten traditional moral principles.

The Romans had always highly regarded fairness and exemplary civic honour. It was not by chance that *fides* (honour) was soon written with capital F and then worshipped – it was even personified by the Goddess *Fides*. It was accompanied by *virtus* (courage, bravery, later understood as virtue generally) and *pietas* – piety in the sense of respect to Gods, performance of duties owed to them (*iustitia adversus deos*) but also to the parents (ancestors) and tradition.

It was deference to tradition which played a significant role in the preservation of the religious elements in Roman law, even in the times when the old „pagan“ religion had lost its power long before.

Another important feature of Roman religion is solidarity, because an act of an individual can disturb the harmony with the Gods (*pax deorum*), which would affect not only the wrongdoer but the whole *civitas*. We can even speak of collective responsibility in this respect, in the sense of responsibility for observation of religious, moral and legal rules. Therefore Roman religion is religion of the state (not a state religion, however) and the social interest is protected by the state.

Interconnection of Roman religion with social life and law is clearly distinguishable in the denomination of the Roman nation itself. The Romans called themselves *populus Romanus Quirites*. Those legal institutes that were of ancient origin were denominated as *ius Quiritium*, which was a synonym for old Roman national law. Its name was derived from the name of the legendary founder of the city of Rome – Romulus, who acquired the name Quirinus after his deification.

The word „religion“ probably best corresponds to the Latin term *religio*, the origin of which is explained differently by different authors. Most frequently it is explained as „bond“, „pledge“ or „duty“ and derived from the verb *religare*. This etymology, however, does not reflect antique thinking, it rather relies on writings by Lactantius and Augustinus. It is more correct to look for the root of the word *religio* in „pagan“ authors in the verb *religere*, that is „to consider“, „to heed“, „to bear on one’s mind“. The opposite was *neglegere* (to neglect). It meant not only keeping of cult canons but also consideration of the will of Gods in its entirety, which included also respect for them. The Romans had always tried to live in harmony with their Gods, not to incense them, not to arouse their anger (*ira deorum*), or to live in harmony with Gods. If we want to characterize Roman religion concisely and generally, we can say it was an

almost genuine polytheism. It had always stressed a rite, i.e. the formal aspect.

One of the attributes of coherency between religion and law is the relationship *fas-nefas*, where *fas* can be interpreted in two ways. Objectively, it means divine law, divine rule. On the subjective level it means adherence to the divine law, that is the permitted and thus correct behaviour. The meaning of the term *fas* is a key for understanding of the examined relationship, because everything that had not been permitted by the Gods was considered to be wrongful (illegal) – *nefas*, and as such had to be punished. This was sometimes more severely, sometimes more mildly, depending on the nature of the guilt. However, the punishment had to inevitably follow in order to reconcile the Gods, whose order had not been respected, and to reestablish harmony among them and the people – *pax deorum*.

Hence, what was primary was the ban expressed by formulation *nefas est* and only then did a positive rule emerge stipulating what is permitted (*fas est*). So *fas* is not *ab origine* an expression of the positive will of God but an indirect consequence of their bans. *Fas* were permissions given by supernatural forces (*numina*). Thus it is more correct to say that *fas* is something that had not been banned by *numina*, rather than something that had been permitted by them. *Ius* denotes secular conduct without any relationship with religion. *Fas* is not only older than *ius*, but it is also its prefiguration, from which secular rules (*ius*) gradually separated. Because of this reason *ius* depended very closely on *fas*. Originally it was perceived that all human behaviour was under the surveillance of the Gods, various divine forces, which supervised over the correct behaviour of people, that had to be in conformity with the will of supernatural forces. Therefore *ius* cannot oppose *fas*, they cannot be understood as two separate or even contradictory terms. They exist side by side, in the same areas. *Ius* even sometimes expresses God’s claim (right) to a sacrifice.

In ancient Rome, there existed a very close correlation between religious and legal rules and in the beginning we can equate *fas* with *ius*. In classical law the difference not only gradually blurred, but *fas* only supported enforceability of *ius*.

An important role in the relationship between law and religion was played by Roman priests. But not all bodies of priests, some of them such as *salii*, *luperci* or *fratres aruales* were rather unimportant in this respect.

Roman pagan priests (*sacerdotes*) were not professionalized and in contrast to modern European understanding of the word priest, their service did not, in most cases, involve their segregation from family and public life. Typically they were also closely attached to the state, which was later manifested by the fact that they were elected by popular assemblies. Thus they were state priests.

However, we cannot designate them directly as magistrates. Except Vestals, they held their functions for lifetime and it was not impossible to accumulate various priests' levels. They resembled officials because they often performed the roles inevitable for the steady functioning of the state. From the point of view of our research the most important role in the life of Roman society was performed by pontifices. To put it simply, they were ancient Rome experts in all religious questions. Of old they had served as an advisory body of kings in this field. They were the highest authority not only on the rules connected with their own activity (*ius pontificum*), but also on interpretation of general religious rules (*ius divinum*). They enshrined religious texts (*carmina*) and presented their opinions on them (*responsa*). The pontifices epitomized traditional Roman values, they were the bearers of the traditions not only in the sphere of religious life, but also in Roman private law. Later, they showed an immense inner strength, when they were able to preserve and to creatively develop the traditions without being dogmatic in their approach. While providing their opinions – originally to king and later to praetors and consuls – on respecting prescribed formalities, they were in fact deciding legal disputes or rather determining what had or had not been done in conformity with law – they were construing *ius civile*.

As most rules of ancient Rome were not only of sacral character but they simply grew from religious rules, the pontifices were initially the only ones who were called to interpret legal rules. That was the reason why in Rome jurisprudence was born as priestly (pontifical) jurisprudence. The presence of pontifices was also necessary for the performance of many legal transactions (*confarreatio*, *adrogatio*), they administered the calendar (determined on which days it was possible to perform certain legal acts) and maintained formulas of accusation.

While pontifices enjoyed great influence on the operation and development of Roman private law, their counterparts in public law were augurs. They were specialists, who interpreted omens, through which

Gods showed their will to people. Not a single important transaction could take place without their collaboration. Consultation with Gods was inevitable not only in religious matters, such as inauguration of some kinds of priests (*rex sacrorum*, *pontifices*, *flamines*) or consecration of temples, but also for appointing magistrates into offices or for opening every popular assembly. The relationship with law was shown in yet another way. There was a concordance between the manner in which the sky had been divided by augurs before they started observing the omens and the practice of land-surveyors. The augur had to apportion the sky with a bent crook (*lituus*) and so determine its parts. *Agrimensores* followed a similar procedure when establishing cities and measuring out military camps.

Other priests – *fetiales* – were specialists in religious rites connected with international relations of all kinds. They assisted in making international treaties and declaring wars.

Since religion performed such an important role in the life of Ancient Rome, manifestations of religious life were being modified by means of law, that is, in other words, *ius humanum* regulated *ius divinum*. The reasons were entirely practical and almost always we can find pragmatic and mostly political causes behind them. The important personalities of Roman political life were at the same time high-ranking priests. Pontifex maximus was C. Iulius Caesar and all the Roman emperors retained the rank until 375 AD, when Emperor Gratianus surrendered it. Also among the important Roman lawyers there could be found numerous persons in various priests' ranks, including the highest.

The king (*rex*) was not only a political and military head of the Roman community, but also its higher religious representative. This firm link between the supreme executive power and a function of mediator among Gods and people was preserved by republican magistracies, when *imperium* (the highest directive power) and *auspicium* (the right to interpret omens sent by Gods) were inseparable. Also the Senate – a protector of old republican traditions – had inevitably a lot in common with religion. This bond used to be expressed by the fact that the debates of the senate were almost regularly held in the temples. The decisions by the senate were traditionally deposited in the temple of the Goddess Ceres. One of the most important tasks of the senate was to control the purity of the cult and to decide those religious questions that were connected with the political interests of the state.

Many religious elements can also be traced in the activity of popular assemblies. The magistrate, who convened the popular assembly, was obliged to carry out auspices before the opening of the assembly. The popular assembly could be frustrated if the magistrate announced that he had noticed omens, by which the Gods had expressed their displeasure (*obnuntiatio*), and such an announcement was sufficient with no requirement to prove it. It is interesting that only twenty four comitial laws regulating religious issues have been documented. Some of them provided for completely marginal matters, others only reacted to specific events.

Important coherence can be also found in the activity of magistrates. *Ius spectionis* was not only one of the fundamental entitlements of the magistrates, it was also their duty. Higher officials (*magistrati maiores*) also opened the games (*ludi*) and promised extraordinary sacrifices and festivities (*vota publica*). It was also their duty to consecrate cult edifices, and they could order general prayers or participation in religious observances, too.

Religion manifested itself in Roman private law, which used the procedures that had been approved in public law. The reason perhaps was that the practices common for public cult were so highly respected that their application (reproduction) was a guarantee of successful negotiation also in private law. The traces of religion held for a very long time and we can find them practically everywhere. Let us mention some typical examples. Fundamental coherence is illustrated by a position of the father of Roman patriarchal family who performed the role of its pontifex. *Noxae datio* then was a small scale imitation of the criminal institution called *consecratio capitis* for the purposes of private law. In this case, too, the victim of an offence could take vengeance upon the perpetrator. However, another Roman acts instead of the Gods.

Roman law was to a great degree based upon formal features which had almost an exclusively verbal form. The combination of stress which was put on form and the verbal expression is very typical for Roman private law, both archaic and classical. Perfect execution of a legal act was crucial, since similarly as in the case of a prayer, it had no effect if the smallest detail had been omitted. Various kinds of oaths are a typical example of this feature. Ancient *sponsio* was an oath made right before the Gods. Romans even had „specialized“ Gods for these purposes, they were called Semo Sanctus and Dius Fidius. If the Romans wanted to

make their speech especially solemn, or if the legal act was made under serious circumstances, they addressed the highest Roman God Iuppiter. Roman private law recognized a wide range of oaths – special stipulations bearing various names (*promissio, cautio, iusiurandum, iuramentum*).

Religious influence had affected procedural law, too. The ancient distraint called *partes secanto* clearly resembles consecration of the debtor to Gods of Underworld (*di inferi*). Strong religious elements could be traced throughout the oldest private proceeding – legisaction procedure. We can find them not only in *legis actio sacramento*, which was based on an oath to Gods, but also in other actions. For instance, in *legis actio per condictionem* there appears the same thirty days deadline as was given by fetials to foreign nations for providing damages. *Legis actio per pignoris capionem* served for arbitrary seizure of a thing. To implement it, it was sufficient to utter solemn words. It was used mainly for exacting claims connected to public or sacral law.

The life of Roman society had always been penetrated by various religious limitations in the form of both orders and bans, so we inevitably find them in criminal law, too. Originally, there were numerous taboo regulations connected with magical practices. Trespassing of magical bans (taboos) resulted in a necessity to eliminate evil forces that had thus been materialized or released. However, if a religious rule had been trespassed, a relation among people and Gods originated. This relationship was usually not limited only to the trespasser, as his guilt fell on the society as a whole.

If an act happened which was contrary to magical orders, it was necessary to restore a „normal“ situation – that is to establish the original order of forces (*numina*). If a religious rule was broken, then the aim was to avert the anger of Gods (*ira deorum*). In both cases there were cleansing observances which served the purpose. Ritual „uncleanliness“ needed „neutralisation“ in the form of a certain observance, which could have the form of magic or a punishment for the wrongdoer.

The consequences of a breach of „cleanliness“ were of different degrees. They ranged from mere moral condemnation by fellow citizens, the duty to redress by a sacrifice, the sanctions which influenced the private or public law position of the „wrongdoer“ (such as removing a priest from his office), to a real punishment imposed and exercised by the state power.

Some entirely secular crimes had also the features of ritual „trespasses“, although their consequences were of a purely profane nature. The reason why they were criminal was that they breached a taboo or aroused anger of the Gods (*ira deorum*). Two typical examples were high treason (*perduellio*) and murder. In the first case the perpetrator committed not only a treason of his fellow citizens but of the Roman *civitas* as a whole. It meant that he at the same time betrayed and offended the Gods – protectors of the city and protective powers of his clan and family. In the case of murder, the offender became unclean, because he had a person's blood on his hands.

Sometimes a sacrifice was enough as a redress, then it was called *scelus expiabile*. In most cases, however, the profanation was irremediable (*scelus inexpiabile*), and the perpetrator vouched directly by his person and property. Then it was a real punishment – *supplicium*. The technical term which denoted such a person was *sacer esto*.

The following are the crimes, perpetration of which meant clear breach of religious rules.

Magic images had always been an inseparable part of life of ancient Rome and not only every Roman priest but also every magistrate had to master some magical procedures. Their use to the detriment of others, however, was always prosecuted. The fact that magic was punishable had been mentioned in the Code of Twelve Tables, namely the fragments VIII 1a and VIII 25a, which regulated punishment for bewitching a person by spell (*carmen malum*). Yet another example were *fruges excantare* (VIII 8a), which consisted in using magic formulas to decrease the fecundity of someone else's field. Even more efficient was the so called *alienam segetem pellicere* (VIII 8b), which consisted in the transfer of the crop from the neighbouring field. In such a case the sorcerer faced equally severe punishment as for bewitching a man, i.e. capital punishment. In Principate adjudication of magic and witchcraft was completely different than in the republican period. Some of its manifestations were then qualified as an assault on the emperor himself (*crimen maiestatis*).

Sacrilegium must be understood in two different ways. In the wider sense it denoted all the trespasses against Gods and assaults on Roman religion. Later the meaning of the term narrowed and the Romans understood *sacrilegium* as seizure of things connected with cults. According to Roman classical law the object of theft could only be a movable thing,

hence unjustified handling of real estate could not be technically considered as *sacrilegium*. To determine whether a theft of things laid by a man in the temple was a *sacrilegium* or just a plain „theft“ constitutes an interesting problem. An unequivocal solution cannot be found even in the ancient texts. Only the constitution from the period of reign of the emperors Septimus Severus and Caracallus (Marc. Dig. 48, 13, 6) explicitly states that seizure of private things placed in temples is to be prosecuted by accusation of theft and it is not *sacrilegium*. There is no doubt, however, that originally even a theft of private things, most often probably money, deposited in the temple was considered as *sacrilegium*. Individual citizens were depositing things there, because the things so laid were under the protection of Gods and the punishments for theft in temple were originally a sufficient deterrent to the possible wrongdoers.

The case of *sacrilegium* can serve as a nice example of the gradual decline of religiousness of ancient Romans. Initially, the wrongdoer was consecrated – he was *sacer*. Then he was subject to the same punishment as patricides (*poena cullei*). Later, as the strict religious rules liberalized and religious beliefs of the Romans cooled, *sacrilegium* acquired „lay“ character and approximated a similar crime – malversation (*crimen peculatus*) – punished by a fine of one quadruplus.

The Romans were very tolerant of foreign religions. Yet we can meet repressions against those, who worshipped Gods that had not been officially accepted in Rome. Roman religion was essentially rational. Perhaps therefore the Romans found it strange, and hence suspicious, when religious rites were exaggeratedly performed, which was typical for foreign cults. The Romans called it *superstitio*. For the purpose of rites their members organized into communities which resembled Roman societies (*collegia*). Unauthorized societies (*sodalicia*) were automatically suspicious. The most common case was the persecution of Bacchanalia. In the beginning of the 2nd century B.C. political reasons already prevailed over the religious. The performance of the cult was not completely forbidden, it was just limited and a control of it was introduced. So it was rather a protection of the Roman state from subversive societies hidden under the mask of religion, than a protection of Roman national, traditional religion from penetration of Eastern orgiastic cults.

Notorious is the case of the Vestal virgins, who had to observe mainly one essential ritual taboo: they were sworn to remain chaste during their

service to the Goddess and only after thirty years could they get married. Trespass of the Vestals was in the eyes of old Romans one of the most serious religious trespasses. Essentially, it was a trespass of an old religious ban – taboo. In fact there are four designations of sexual offences that could be used for this case: *adulterium*, *incestum*, *lenocinium* and *stuprum*. *Adulterium* can be excluded, since it denoted infidelity between spouses, as well as *lenocinium* (procuration). *Stuprum* meant sexual intercourse with an unmarried woman of higher social status. And *incestum* was sexual intercourse between relatives. The ancient authors had been using the term *incestum* more frequently and *stuprum* was rather exceptional. None of the mentioned terms fits the specified trespass perfectly. Perhaps we could denominate it a special kind of *stuprum* (*stuprum sui generis*), because Vestals stood on the highest possible level among Roman women. The punishment of Vestals is also very interesting. If a Vestal lost her virginity, she forfeited her life. It was a special kind of capital punishment – burying alive, she was put down the tomb, where, besides a bed, the necessary means for keeping alive were also prepared for her. Vestals were not killed directly, the Romans „only“ deprived them of a possibility of future life. These public priestesses were untouchable – *sacrosanctae* – and no matter how serious their trespasses against religious rules were, Roman society could not bear the guilt for their killing. The Vestals were given to the Goddess herself. Roman Vesta (identified with Greek Hestia) was not only a symbol of purity but also a Goddess of Earth. The same attitude was used in the ancient way of punishing patricides – *poena cullei* was motivated by withdrawal of identical things. The places connected with religion had always been highly respected. What was protected were not just the places, but also all objects and persons that were situated there. As Romans had originally worshipped their Gods and divine forces under the blue skies, naturally such places were in the first place right there. The oldest assylum was in the grove between the two hills on Capitol.

Sepulchrum violatum is a designation of the aggressive opening of graves and the term *sepulchrum* denotes a tomb into which a corpse had been placed. Protection of places where someone had been buried enjoys special character in Roman law and it belongs among those relations classification of which vibrated between public and private law. While in a later period (in the empire period) the assaults on such places ranged

among „normal“ crimes, in the republican period they belonged to *ius privatum* and their regulation can be found in the Praetorial Edict. It contained a special accusation *actio sepulchri violati*, which belonged among *actiones in bonum et aequum conceptae*, it was also *actio popularis* and so anybody could be the accuser. Besides this fundamental accusation, the praetor could create other accusations at need (*actiones in factum conceptae*). Also applicable were the *actio de vi publica* or *interdicta* (*ne quid in loco religioso fiat, interdictum quod vi aut clam*).

In Rome balks had always been protected, they enjoyed protection by the God Terminus. King Numa Pompilius had ordered that he who ploughs a balk would be sacrificed together with his span. During the empire the punishment was relegatio, the length of which depended on the age of the wrongdoer. If the balk had been moved or damaged unintentionally, the wrongdoer was flogged.

So called *leges sacrae* are a special case, where purely political interests were protected by means of religious sanction. The interests are usually identified with the protection of tribunes of the people as untouchable persons. Their name was probably derived from the character of representatives of plebeians, they were *personae sacrosanctae*.

The influence of Roman religion had initially been very strong. From the very beginning, however, both law and state were steadily and unstopably laicized. During the republican period the immemorial unity of old Roman community, that was present in all the spheres of its life – religion, politics and law – step by step crumbled. Soon after the final equalization of patricians and plebeians, new and mainly oriental Gods started penetrating into the Roman pantheon on an enormous scale. It was not by chance that during the great power expansion in the 3rd and 2nd centuries B.C., which resulted from the first two victorious Punic wars and settling on Greek east, the nature of Roman civil process changed. Instead of rigid legisaction which originated from archaic understanding of legal relations as obligations to Gods emerged a formula process, flexible and modern for its time. The old patrician clans lose their exclusivity not only in the religious sphere, but also in political life – the most

talented plebeians can reach priest offices as well as state functions. Hence, the relationship to Gods gradually cooled.

Rome governed more and more extra-italian territories and as a result its inhabitants were abandoning their old customs (also sacral) and virtues, given to them by their ancestors. As the world opened for them, they kept losing interest in spiritual things and turned to pragmatic politics and profit.

The contacts with the Hellenic world were frequent and the Romans, who got acquainted with their cults, gradually turned away from the traditional formalist religion of their ancestors and were looking for fulfilment of their religious needs in mystic and orgiastic eastern cults. Simultaneously, at least in the higher levels of the society, religiosity as such waned under the influence of Greek philosophical schools. Hence two fundamentally contradictory influences from the East – exalted mysticism and scepticism – created an identical effect.

Archaic religion gradually loses its creative powers and law (*ius*) ultimately wins as an instrument of proprietary relations. The decline of religious conceptions within Roman law was obvious on two levels. Many religious rules were step by step reduced and simplified – they changed into laic rules. For instance, in criminal law the punishment was losing the features of purifying sacrifice. Religion, however, did not die absolutely in Roman law, rather, its dominion was just limited. Religious elements were surviving for a very long time, mainly because they were a part of traditional values inherited from ancestors, or they were a part of a time-proven legal procedures and not because of their origination in „pagan“ religious conceptions.

RESUME

IUS ET RELIGIO Recht und Religion im antiken Rom

MICHAL SKŘEJPEK

Das römische Recht ist ein sehr umfangreicher und zugleich komplizierter Komplex von Rechtsnormen unterschiedlichster Natur. Es wurde unter Einfluß von vielen unterschiedlichen politischen, ökonomischen und sozialen Faktoren gebildet. Einer der Faktoren waren die religiösen Vorstellungen der alten Römer. Dem Einfluß der Religion auf das Recht begegnen wir nicht nur in den ältesten Zeiten, d.h. in der Königszeit und am Anfang der republikanischen Zeit, sondern auch später, in der Blütezeit der Republik und sogar in der Kaiserzeit. Die Mentalität der archaischen Römer wurde durch zwei Merkmale bestimmt. Neben den magisch-religiösen Elementen, die im Recht durch die Gesamtheit der Normen – genannt *fas* – repräsentiert wurden, waren es auch profane Elemente, die im Recht *ius* widerspiegelt wurden. Eine Trennlinie zwischen den beiden Gebieten ist nicht genau zu ziehen. Enge Beziehungen zwischen beiden Gebieten waren vor allem dadurch gegeben, daß *ius* aus dem *fas* hervorgegangen war und deshalb stark von ihm beeinflusst wurde. Von dem archaischen Recht können wir darum sagen, daß es einen sakralen Charakter hatte.

Die Beziehungen zwischen den Göttern und Menschen hatten grundsätzlich zwei Formen. Einerseits war es eine individuelle Beziehung – zwischen den Göttern und dem Einzelnen *cives romanus* und andererseits eine kollektive Beziehung zu dem ganzen römischen Staat *civitas*. Die Beziehungen zu den Göttern hatten unterschiedliche Gestalt und realisierten sich auf verschiedenen Ebenen. Die Götter erfüllten nicht nur die Bitten, falls sie in der adäquaten Form vorgetragen wurden, sondern sie strafte auch, wenn eine Regel verletzt wurde, die entweder die Götter selbst beschützte oder wenn durch eine Handlung solche gesellschaftliche

Beziehung gestört wurde, durch die sie sich gekränkt fühlen konnten. Die römische Religion hatte hinsichtlich des Rechts eine integrierende und unterstützende Funktion, denn es beeinflusste damals bedeutsam das Leben der Menschen durch außerrechtliche Normen und in bestimmter Hinsicht war es Gewohnheitsrecht. Die Religion war im Leben der alten Römer allgegenwärtig. In den römischen Fabeln erscheint aber die Beziehung der Religion zum Recht nur in der bekannten Fabel über das Verhältnis des zweiten römischen Königs Numa Pompilius zu der Nymphe Egerie, die seine Beraterin in Rechts- und Religionsfragen war.

Eines der Grundprobleme ist, das wahrscheinliche Schema der Entstehung und Entwicklung der römischen Rechtsnorm festzusetzen: am Anfang stand das Gewohnheitsrecht, das allgemeinverbindlich wurde dank der Überzeugung der Mehrheit der Mitglieder der Gesellschaft, von ihrer Richtigkeit und auch dank der langen Zeit, in der diese Überzeugung existierte. Diese Norm hatte oft einen geradezu religiösen Inhalt, oder ihre Verletzung wurde „wenigstens“ für das Übertreten eines religiösen Ver- oder Gebotes gehalten. Außerdem hat sie auch ethische Elemente beinhaltet, die manchmal überwogen, ein anderes mal ergänzten sie nur ihren Inhalt. Dank der langen Gültigkeit einer solchen Norm wurde sie als *consuetudo* Brauch oder auch als „Gewohnheiten der Vorfahren“ *mores maiorum* bezeichnet.

Diese Normen, die im wesentlichen ursprünglich religiöse Ver- und Gebote waren, verloren nach und nach ihre sakrale Natur, und zwar auf zwei Arten:

1. In einigen Fällen wurden sie direkt durch neue, jetzt schon durchaus profane Normen ersetzt. Öfter aber entstanden neben ihnen neue die gleichen oder ähnliche Beziehungen regelnde Normen, die die ursprünglichen Normen betrafen. Im Laufe ihrer Anwendung, bei der konkreten Entscheidung während der Vorbereitung eines gerichtlichen Verfahrens von Beamten (vor allem von Prätores), wurden immer die neuen Normen bevorzugt und ersetzt auf diese Weise faktisch die alten Normen oder – genauer gesagt – verdrängten. Dieser Fall stimmt eigentlich mit dem Entstehungsmechanismus des sog. Prätorienrechts *ius praetorium*, *honorarium* überein, zum Nachteil oder eher neben dem Zivilrecht *ius civile*.
2. In anderen Fällen wurde der religiöse Inhalt der Norm formal bewahrt. Es blieb hier also nur ein religiöser „Anstrich“ als die Form der Durch-

führung des betreffenden Rechtsaktes oder als seine Benennung, wobei der ursprüngliche religiöse Inhalt nach und nach verdrängt wurde. ein anderes Mal bestand die Änderung darin, daß die Sanktion für die Nichteinhaltung der Regel an ihrem ursprünglich sakralen Charakter verlor und durch eine neue Sanktion – „normale“, profane – ersetzt wurde. Einen analogen Charakter haben die Fälle, wenn von dem ursprünglichen religiösen Charakter der Rechtsnorm „nur“ der Gegenstand blieb, der bewahrt werden sollte. Eher als vom Recht sollten wir wahrscheinlich, was die ältesten Zeiten betrifft, von den nicht schriftlich fixierten traditionellen sittlichen Prinzipien sprechen.

Gerade von der Ehrlichkeit, von der makellosen bürgerlichen Ehre hielten die Römer sehr viel. Es ist kein Zufall, das sie *fides* die Ehre bald mit großen Buchstaben schrieben und sie zu verehren begannen – es kam zu ihrer Personifikation in der Göttin *Fides*. Es begleitete sie *virtus* die Mannhaftigkeit, die Tapferkeit, später als die Tugend allgemein verstanden und *pietas* – die Frömmigkeit, viel mehr aber in der Bedeutung der Achtung vor den Göttern, der Erfüllung der Pflichten ihnen gegenüber *iustitia adversus deos*, aber auch gegenüber den Eltern und der Tradition.

Bei der Bewahrung der religiösen Elemente im römischen Recht spielte gerade die Achtung vor der Tradition eine große Rolle und zwar auch in der Zeit, als die alte „heidnische“ Religion längst nicht mehr jene Kraft wie früher hatte.

Ein weiteres bedeutsames Merkmal der römischen Religion ist die Solidarität, weil ein Akt des Einzelnen die Harmonie mit den Göttern *pax deorum* stören kann, was nicht nur die Person des Täters, sondern auch die ganze *civitas* betrifft. Vielleicht können wir sogar sagen, daß wir in dieser Hinsicht eine kollektive Verantwortlichkeit finden, und zwar in der Verantwortung für die Einhaltung der religiösen, moralischen und rechtlichen Normen. Darum ist auch die römische Religion die Religion des Staates keineswegs eine staatliche Religion und das gesellschaftliche Interesse wird durch den Staat geschützt.

Die Verbindung der römischen Religion mit dem gesellschaftlichen Leben und Recht tritt sehr deutlich bei der Bezeichnung des römischen Volkes selbst hervor. Die Römer nannten sich nämlich *populus Romanus Quirites*. Die Rechtsinstitute von uraltem Ursprung wurden als *ius Quiritium* bezeichnet, was ein Synonymum für das alte römische Volksrecht war. Seine Benennung ist dann abgeleitet von dem Namen des legendären

Gründer der Stadt Rom – des Romulus, der nach seiner Vergöttlichung den Namen Quirinus erhielt.

Dem Wort „Religion“ entspricht wahrscheinlich am meisten der lateinische Terminus *religio*, wobei sein Ursprung von verschiedenen Autoren unterschiedlich ausgelegt wird. Am häufigsten wird er als „die Fessel“, „die Pflicht“ oder „die Verpflichtung“ erklärt und abgeleitet von dem Verb *religare*. Diese Etymologie geht aber nicht aus dem antiken Denken hervor, sie stützt sich aber auf die Schriften von Lactantius und Augustinus. Das Grundwort von *religio* ist richtiger bei den heidnischen Autoren im Verb *religere*, also „etwas berücksichtigen, beachten“. Der Gegensatz dazu ist dann *neglegere* vernachlässigen. Es war nicht nur das Einhalten der kultischen Vorschriften, sondern auch die Berücksichtigung des Götterwillens in seiner Ganzheit, die auch das Beachten der Götter einbezieht. Die Römer bemühten sich, ihre Götter nicht in Zorn *ira deorum* zu versetzen, oder wir können auch sagen, die Menschen lebten mit den Göttern im Einklang. Wenn wir also kurz und allgemein die römische Religion charakterisieren wollen, können wir sie als einen fast echten Polytheismus bezeichnen. Man legte darin besonderen Nachdruck auf den Ritus, also auf die formale Seite.

Einer der Aspekte der Zusammenhänge zwischen der Religion und dem Recht ist also die Beziehung *fas-nefas*, wobei *fas* auf zweierlei Weise zu erklären ist. Im objektiven Sinne hat es die Bedeutung eines Götterrechts, einer Götternorm. Subjektiv bedeutet es die Einhaltung von jenem Götterrecht, also die erlaubte und darum auch richtige Handlung. Die Bedeutung des Terminus *fas* hat in hohem Maße eine Schlüsselbedeutung für das Verständnis der untersuchten Beziehung, weil alles, was von den Göttern nicht erlaubt wurde, für unrichtig gehalten wurde – *nefas*, und darum bestraft werden mußte; nach dem Charakter des Vergehens einmal strenger, einmal milder. Die Strafe mußte aber immer folgen, damit die Götter versöhnt wurden, deren Anordnung nicht respektiert wurde und damit wieder die Harmonie zwischen Göttern und Menschen hergestellt werden konnte – *pax deorum*.

Primär war also ein Verbot, durch die Formel *nefas est* ausgedrückt, und erst daraus folgend erschien eine positive Norm, die das Erlaubte – *fas est* – festlegte. *Fas* ist also nicht *ab origine* Ausdruck des positiven Willens der Götter, sondern eine indirekte Folge ihrer Verbote. *Fas* waren die Erlaubnisse, die unpersönliche übernatürliche Kräfte *numina* erteilten.

Darum ist es richtiger zu sagen, daß *fas* das ist, was *numina* nicht verbieten. *Ius* bezeichnet die profane Handlung, die keine Beziehung zur Religion hat. *Fas* ist nicht nur älter als *ius*, es ist auch sein Vorbild, von dem fortlaufend die weltlichen Normen *ius* abgeleitet werden. *Ius* war auch aus diesem Grunde von dem *fas* abhängig, und zwar sehr stark. Ursprünglich wurde jede menschliche Handlung so verstanden, daß sie unter der Aufsicht bestimmter Götter stand, die überwachen, daß sich die Menschen richtig d. h., im Einklang mit dem Willen der übernatürlichen Kräfte benehmen. *Ius* und *fas* können wir also nicht gegenüberstellen und als gesonderte oder sogar gegensätzliche Begriffe verstehen. Beide stehen nebeneinander. *Ius* bringt sogar manchmal das Recht eines Gottes auf die Opfer zum Ausdruck.

Religiöse und Rechtsnormen standen im antiken Rom in einer sehr engen Beziehung und anfangs können wir ein Gleichheitszeichen zwischen *fas* und *ius* setzen. Im klassischen Recht wurde der Unterschied nicht nur im Laufe der Zeit mehr und mehr verwischt, *fas* unterstützte damals nur die Erzwingbarkeit von *ius*.

Eine bedeutende Rolle in der Beziehung Recht und Religion spielten die römischen Priester. Nicht alle Gruppen von Priestern, einige wie *salii*, *luperci* oder *fratres aruales* hatten in dieser Hinsicht nur eine sehr geringe Bedeutung. Die römische heidnische Priesterschaft *sacerdotes* bildete die Professionellen, dies bedeutete in den meisten Fällen keine Trennung vom öffentlichem oder Familienleben. Dadurch unterscheidet er sich von dem, was sich die meisten zeitgenössischen Europäer unter dem Begriff Priesterdienst vorstellen. Typisch war auch die enge Bindung an den Staat, die sich später unter anderem auch dadurch zeigte, daß sie von den Volksversammlungen gewählt wurden. Es waren also staatliche Priester, mit allem, was dazu gehört. Wir können sie aber nicht direkt als Magistrate bezeichnen. Sie dienten nämlich, mit Ausnahme von Vestalinnen, lebenslänglich und das Zusammenfallen von unterschiedlichen Priesterwürden war auch nicht ausgeschlossen. An die Beamten erinnerten sie dadurch, daß sie oft Aufgaben erfüllten, die für den ordentlichen Gang des Staates unumgänglich waren. Die wichtigste Rolle im Leben der römischen Gesellschaft hatten die Pontifizes. Kurz gesagt waren sie altrömische Experte für alle religiösen Fragen. Schon in den ältesten Zeiten wirkten sie als ein Beratungsorgan auf diesem Gebiet. Sie waren die höchste Autorität nicht nur für die Regeln, die ihre eigene Tätigkeit betrafen *ius pontificium*,

sondern auch für die Auslegung der allgemeinen religiösen Vorschriften *ius divinum*. Sie haben die religiösen Texte *carmina* aufbewahrt und gaben dazu Gutachten ab *responsa*. Die Pontifizes verkörperten geradezu die traditionellen römischen Werte, sie waren die Traditionsträger nicht nur auf dem Gebiet des religiösen Lebens, sondern auch im römischen Privatrecht. Sie erwiesen dann große innere Kraft, wenn sie fähig waren, die Traditionen nicht nur zu bewahren, sondern sie auf schöpferische Weise weiterzuentwickeln. Sie erstarrten dabei nicht in Dogmen. Durch Gutachten für den König, später für die Konsulen und Prätores, die die Einhaltung der vorgeschriebenen Formalitäten betrafen, entschieden sie faktisch die Rechtsstreitigkeiten, oder eher bestimmten, was nach dem Recht getan wurde und was nicht – sie erklärten *ius civile*.

Da die Mehrheit der Normen im antiken Rom nicht nur sakraler Natur war, sondern sogar aus den religiösen Regeln erwuchs, waren sie anfangs als die einzigen berufen, die Rechtsnormen auszulegen. Deshalb entstand in Rom die Rechtswissenschaft als priesterliche, pontifikale Rechtswissenschaft. Die Teilnahme der Priester war auch für die Durchführung einer ganzen Reihe von Rechtsverhandlungen *confarreatio*, *adrogatio* nötig, sie verwalteten den Kalender, sie bestimmten, an welchen Tagen bestimmte Rechtsakte durchzuführen waren, sie bewahrten die Klageformeln.

Während die Pontifizes großen Einfluß auf den Gang und die Entwicklung des römischen Privatrechts hatten, waren es auf dem Gebiet des öffentlichen Rechts die Auguren. Es waren die Kenner, die Zeichenausleger, durch die die Götter den Menschen ihren Willen zum Ausdruck brachten. Ohne ihre Mitwirkung konnte keine wichtige Verhandlung stattfinden. Eine Konsultation mit den Göttern war nämlich nicht nur in den Fällen unumgänglich, wenn religiöse Angelegenheiten behandelt wurden, wie z. B. die Inauguration einiger Priester *rex sacrorum*, *pontifices*, *flamines* oder die Einweihung eines Tempels. Sie war ebenso wichtig für die Einführung der Magistrate in ein Amt und bei der Eröffnung der Tagung der Volksversammlung. Die Beziehung zum Recht kam aber auch anders zum Ausdruck. Es existierte z.B. die Übereinstimmung zwischen der Art der Aufteilung des Himmels durch die Auguren bevor sie die Zeichen zu untersuchen begannen und der Praxis der Geometer. Der Augur mußte nämlich den Himmel mit dem krummen Stab *lituus* aufteilen und seine Glieder bestimmen. Ähnlich gingen auch *agrimensores* bei der Städtegründung und der Vermessung der Militärlager vor.

Weitere Priester – *fetiales* – waren Spezialisten für die religiösen mit den internationalen Beziehungen verbundenen Rituale aller Art. Sie assistierten beim Abschluß internationaler Verträge und bei Kriegserklärungen.

Da die Religion eine so bedeutende Rolle im Leben des antiken Rom spielte, kam es zu der Regelung der Zeichen des religiösen Lebens durch das Recht, also anders gesagt *ius humanum* wurde durch *ius divinum* reguliert. Die Ursachen waren durchaus prosaisch und meistens finden wir dahinter politische Gründe. Die wichtigsten Persönlichkeiten des römischen politischen Lebens waren zugleich auch hohe Priester. Pontifikus maximus war C. Iulius Caesar und diese Würde haben alle römischen Kaiser bis 375 u. Z. behalten, als Kaiser Gratianus auf sie verzichtete. Auch unter bedeutenden römischen Juristen finden wir eine ganze Reihe von Personen, die Priesterfunktionen, sogar die höchsten, bekleideten.

Schon der König *rex* war nicht nur politisches und militärisches Oberhaupt der römischen Gemeinde, sondern zugleich auch ihr höchster Repräsentant in religiösen Angelegenheiten. Diese feste Verbindung der höchsten Vollzugsmacht mit der Vermittlerfunktion zwischen den Menschen und den Göttern haben übrigens auch die republikanischen Magistraturen bewahrt, hier waren *imperium* die höchste befehlende Gewalt und *auspicium* das Recht, die von Göttern herabgesandten Zeichen auszulegen untrennbar verbunden. Auch der Senat – der Hüter der alten republikanischen Traditionen – hatte mit der Religion viel gemein. Diese Verbindung wurde schon dadurch zum Ausdruck gebracht, daß die Senatverhandlungen regelmäßig in den Tempeln stattfanden. Die Beschlüsse des Senats wurden traditionell im Tempel der Göttin Ceres aufbewahrt. Eine der wichtigsten Aufgaben des Senats war die Aufsicht über die Kultusreinheit und die Entscheidung der religiösen Fragen, die mit den politischen Interessen des Staates verbunden waren.

Viele religiöse Elemente finden wir auch in der Tätigkeit der Volksversammlungen. Die Pflicht des die Volksversammlung einberufenden Magistrats war es, vor der Eröffnung die Auspizien vorzunehmen. Die Verhandlung der Volksversammlung konnte man durch eine Bekanntmachung des Magistrats verhindern, indem man behauptete, er hätte ein Zeichen bemerkt, wodurch die Götter ihr Mißfallen *obnuntiatio* ausdrückten. Es genügte die bloße Bekundung dieser Ansicht, es war nicht nötig,

sie irgendwie zu belegen. Es ist interessant, daß nur 24 die religiösen Fragen betreffenden Komizialgesetze belegt sind. Einige von ihnen regelten dabei nur marginale Angelegenheiten, andere reagierten bloß auf ein konkretes Ereignis.

Wichtige Zusammenhänge finden wir auch in der Tätigkeit der Magistrate. *Ius spectationis* gehörte zu den Grundberechtigungen der Magistrate, aber es war zugleich auch ihre Pflicht. Die höheren Beamten *magistrati maiores* eröffneten die Spiele *ludi* und versprachen außerordentliche Opfer und Feiertage *vota publica*. Zu den Verpflichtungen der Magistrate gehörte auch die Einweihung der Kultbauten. Ebenso konnten sie auch das allgemeine Beten oder die Teilnahme an religiösen Akten anordnen.

Die Religion projizierte sich auch in das römische Privatrecht. Dort fanden nämlich Vorgänge Eingang, die sich im öffentlichen Recht bewährten. Vielleicht geschah dies deshalb, weil die im öffentlichen Kult üblichen Praktiken sich solcher Achtung erfreuten, daß ihre Anwendung erfolgreiches Handeln auch im Rahmen des privaten Rechts garantierte. Die Spuren der Religion erhielten sich hier sehr lange, und wir finden sie praktisch überall. Beschränken wir uns nur auf einige typische Beispiele. Der Grundzusammenhang besteht in der Stellung des Vaters einer römischen patriarchalischen Familie, der die Position ihres Hohepriesters hatte. *Noxae datio* war dann eine Imitation der Einrichtung des Strafrechts, das auch als *consecratio capitis* im Kleinen bezeichnet wurde und im Rahmen des privaten Rechts. Auch in diesem Falle war nämlich der Täter der Revanche dessen überlassen, dem sein Angriff gegolten hatte. Statt der Götter tritt aber ein anderer Römer ein.

Die römische Religion beruhte in großem Maße auf formalen Äußerungen, die fast ausschließlich verbale Form hatten. Gerade die nachdrückliche Betonung der Form mit ihrem mündlichen Ausdruck ist so typisch für das römische Privatrecht nicht nur der archaischen, sondern auch der klassischen Zeit. Betont wurde die makellose Ausübung eines Rechtsaktes, der genauso wie das Gebet unwirksam war, falls die winzigste Kleinigkeit unterlassen wurde. Typisches Beispiel sind die unterschiedlichsten Eide. Das altertümliche *sponsio* hatte die Form eines direkt vor den Göttern geleisteten Eides. Die Römer hatten übrigens für diese Zwecke „spezielle“ Götter, die *Semo Sanctus* und *Dius Fidius* hießen. Wenn die Römer ihrer Kundgebung besonders festliche Form geben woll-

ten oder wenn das Rechtsverfahren unter schwerwiegenden Umständen abgeschlossen wurde, wandten sie sich an den höchsten römischen Gott, Jupiter. Das römische Recht kannte eine ganze Reihe von privatrechtlichen Eiden – speziellen Stipulationen unterschiedlicher Bezeichnung *promissio, cautio, iusiurandum, iuramentum*.

Der Einfluß der Religion wich dem Prozeßrecht nicht aus. Die altertümliche Exekution, bezeichnet als *partes secanto*, erinnert sehr deutlich an die Weihung des Schuldners an die Totenreichgöttern *di inferi*. Starke Religionselemente beinhaltet der ganze älteste Privatprozeß – das *Legis action*-verfahren. Es betrifft nicht nur das auf dem den Göttern gegenüber geleisteten Eid beruhende *legis actio sacramento*, sondern auch weitere Klagen. z.B. bei *legis actio per condictionem* erscheint die gleiche 30-tägige Frist, welche die Fetialen dem fremden Volk für die Entschädigungsleistung gaben. *Legis actio per pignoris capionem* diente der eigenmächtigen Beschlagnahme einer Sache. Zu ihrer Durchsetzung genügte das Aussprechen feierlicher Worte. Sie wurde vor allem in den Fällen des Einbringens von Forderungen benutzt, die sich auf das öffentliche oder sakrale Recht bezogen.

Das Leben der römischen Gesellschaft war seit langer Zeit von unterschiedlichen religiösen Einschränkungen durchdrungen und zwar in der Form der Ge- oder Verbote und darum ist es nicht verwunderlich, daß wir ihnen auch im Strafrecht begegnen. Ursprünglich waren es die unterschiedlichsten Verbote betreffende Vorschriften, die mit magischen Praktiken verbunden waren. Das Verletzen der magischen Verbote verursachte die Notwendigkeit der Elimination von bösen Kräften, die auf diese Weise hervorgerufen oder freigesetzt wurden. Wenn aber eine religiöse Norm übertreten wurde, entstand die Beziehung der Menschen zu Göttern. Meistens beschränkte sich aber diese Beziehung nicht nur auf den Täter selbst, sondern sein Verschulden fiel auf die ganze Gesellschaft.

Falls es zu einer Tat kam, die im Widerspruch zu den magischen Vorschriften stand, war es nötig, den normalen Stand wiederherzustellen – die ursprüngliche Ordnung *numina* wiederherzustellen. Bei der Verletzung einer religiösen Norm war dann die Abwendung des Götterzornes *ira deorum* das Ziel. Dazu dienten in beiden Fällen die Reinigungshandlungen. Die rituelle „Unreinheit“ forderte ihre „Neutralisierung“ in Form eines bestimmten Aktes. Der konnte die Form einer magischen Handlung oder der Strafe für den Täter haben.

Die Folgen der „Reinheitsverletzung“ waren unterschiedlich gewichtig. Von bloßen moralischen Verurteilungen durch die Mitbürger, über die Verpflichtung zur Hilfe für die Opfer zu tilgen, zu den Verboten, die die privatrechtliche oder öffentlichrechtliche Stellung des „Täters“ beeinflusste z.B. die Enthebung aus dem Priesteramt, bis zu der wirklichen Strafe, die von der staatlichen Macht auferlegt und von ihr auch oft vollzogen wurde.

Den Charakter der rituellen Verstöße hatten auch einige ganz profane Straftaten, obwohl ihre Folgen rein weltlich sind. Der Ursprung ihrer Strafbarkeit beruht nämlich entweder auf dem Verletzen eines Verbots oder im Wecken des Götterzornes *ira deorum*. Besonders typisch sind die zwei folgenden Straftaten: der Hochverrat *perduellio* und der Mord. Im ersten Fall verriet der Täter nicht nur seine Mitbürger, sondern auch die ganze römische *civitas*. Zugleich verriet und kränkte er auch die Götter – die Beschützer der Stadt und die Schutzkräfte seines Stammes und seiner Familie. Im Falle eines Mordes wurde der Täter unrein, weil er in Kontakt mit dem menschlichen Blut gekommen war, das er selbst vergoß.

Manchmal genügte für die Tilgung ein Opfer, dann handelte es sich um *scelus expiabile*. Meistens handelte es sich aber um nicht zu behebende Entweihungen *scelus inexpiable*, bei denen der Täter direkt durch seine Person und sein Vermögen zugleich verantwortlich gemacht wurde. Es handelt sich also wirklich um die Strafe – *supplicium*. Der Terminus *technicus*, der solche Person bezeichnete, war *sacer esto*.

Zu den Straftaten, die sicher die Verletzung der religiösen Normen darstellte, gehören vor allem folgende Fälle:

Magische Vorstellungen bildeten seit undenklichen Zeiten einen Bestandteil des Lebens im antiken Rom und bestimmte magische Vorgänge mußte nicht nur jeder römischer Priester beherrschen, sondern auch der Magistrat. Sie zum Schaden anderer Personen zu benutzen wurde aber immer verfolgt. Der Strafbarkeit der Magie begegnen wir schon in dem Gesetzbuch der Zwölf Tafeln. Es handelt sich um die Fragmente VIII 1a und VIII 25a, die das Verzaubern eines Menschen mittels Zaubersprüchen *carmen malum* verfolgten. Ein anderer Fall ist *fruges excantare* VIII 8a, das auf der Anwendung von magischen Formeln für die Abnahme der Fruchtbarkeit auf fremdem Feld beruhte. Viel wirksamer war sog. *alienam segetem pellicere* VIII 8b, bestehend in dem Verlegen der Ernte von dem Nachbargrundstück. Die dem Zauberer drohende Strafe war genauso

streng, wie bei dem Beschreien, auch hier handelt es sich um die Todesstrafe. Die Beurteilung von Magie und Zauberei gelangte auf eine ganz andere Ebene, als es in der republikanischen Zeit war. Damals wurden einige ihre Ausdrücke als Angriff auf den Kaiser *crimen maiestatis* beurteilt.

Sacrilegium müssen wir zweierlei unterscheiden. Im weitesten Sinne bezeichnete es alle Verschulden an den Göttern und Angriffe auf die römische Religion. Später wurde die Bedeutung dieses Fachausdruckes enger, die Römer verstanden darunter die Eroberung der mit dem Kult zusammenhängender Gegenstände. Weil Gegenstand eines Diebstahls in dem römischen klassischen Recht nur bewegliche Dinge waren, konnte in technischem Sinne das unbefugte Verfügen über unbewegliche Sachen nicht für *sacrilegium* gehalten werden. Ein interessantes Problem ist die Bestimmung, ob der Diebstahl der von einer Privatperson im Tempel hinterlegten Sachen, für *sacrilegium* gehalten werden kann, oder ob es sich um einen „gewöhnlichen“ Diebstahl handelt. Die eindeutige Lösung dieses Problems finden wir auch in den antiken Texten nicht. Erst die Konstitution aus der Zeit der Herrschaft von Kaiser Septimius Severus und Caracalla Marc. Dig. 48, 13, 6 sagt eindeutig, daß das Entwenden privater in den Tempeln deponierter Dinge mit einer Klage geahndet wird und kein *sacrilegium* ist. Anfangs wurde aber auch der Diebstahl von privaten Sachen, am häufigsten wahrscheinlich vom im Tempel deponierten Geld als *sacrilegium* verstanden, denn die einzelnen Bürger deponierten es dort, weil so aufbewahrte Sachen unter dem Schutz der Götter standen und die Strafen für den Diebstahl im Tempel ursprünglich mögliche Täter abhielten.

Am Beispiel von *sacrilegium* können wir auch sehr gut den allmählichen Verfall des religiösen Fühlens der alten Römer beobachten. Zuerst war der Täter geweiht – er war *sacer*. Dann bezog sich auf ihn die gleiche Strafe wie für Vätermörder *poena cullei*. So gewann je mehr die strengen religiösen Regeln gelockert wurden und das religiöse Fühlen der Römer abstarb, *sacrilegium* einen Laiencharakter und kam der ähnlichen Straftat näher – der Veruntreuung von staatlichen Mitteln *crimen peculatus* – und die Strafe betrug einen Quadrupel.

Die Römer waren fremden Religionen gegenüber sehr tolerant. Trotzdem begegnen wir den Repressionen gegen diejenigen, die in Rom nicht offiziell empfangen wurden. Die römische Religion war im wesentlichen

rational, vielleicht war darum den Römern jedes übertriebene Erleben der Riten, typisch für fremde Kulte, fremd und darum auch verdächtig. Die Römer bezeichneten es als *superstitio*. Ihre Glieder organisierten sich für die Ausübung der Riten in die Gesellschaften, die an römische Vereine *collegia* erinnern. Die nicht genehmigten Vereine *sodalicia* waren dann automatisch verdächtig. Der bekannteste Fall ist die Bacchanalienverfolgung. Schon am Anfang des 2. Jh. v.u.Z. überwog die eher politische Rücksicht die religiösen Gründe. Es kam nämlich nicht zum völligen Verbot dieses Kultes, sondern nur zu seiner Einschränkung und zur Einführung der Kontrolle darüber. Es handelte sich also eher um den Schutz des römischen Staates vor umstürzlerischen Vereinen, die sich unter dem religiösen Mäntelchen versteckten, als um den Schutz der traditionellen Volksreligion vor dem Durchdringen durch östliche orgiastische Kulte.

Ein besonders bekannter Fall sind die Vestalinnen, die vor allem ein rituelles Verbot einhalten mußten, durften während des ganzen Dienstes ihre Jungferschaft nicht verlieren und erst nach dem Ablauf von 30 Jahren heiraten. Das Verschulden der Vestalinnen gehörte von dem Gesichtspunkt der alten Römer zu den bedeutendsten religiösen Verschulden. Im Grunde genommen handelte es sich um den Verstoß gegen das alte Religionsrecht – Tabu. Grundsätzlich haben wir 4 Bezeichnungen der sexuellen Straftaten zur Verfügung, die wir in diesem Fall benutzen könnten: *adulterium*, *incestum*, *lenocinium*, *stuprum*. *Adulterium* können wir ausschließen, denn es war Bezeichnung der ehelichen Untreue und genauso *lenocidium* Kuppelei. Unter *stuprum* verstand man den geschlechtlichen Verkehr mit einer unverheirateten Frau höherer gesellschaftlicher Stellung. *Incestum* bezeichnet den geschlechtlichen Verkehr unter Verwandten. Von den antiken Autoren wurde öfter die Bezeichnung *incestum* benutzt und *stuprum* ist eher eine Ausnahme. Wegen der Spezifik des untersuchten Verschuldens eignet sich ohne weiteres keine von den oben genannten Bezeichnungen. Vielleicht könnten wir es darum als einen speziellen Fall von *stuprum* *stuprum sui generis* bezeichnen, denn die Vestalinnen standen unter den römischen Frauen auf der höchstmöglichen Stufe. Sehr interessant ist auch die Art der Bestrafung von Vestalinnen. Wenn die Vestalin ihre Jungferschaft verlor, verfiel sie der peinlichen Strafe. Es handelte sich um ihren speziellen Vollzug – das Eingraben bei lebendigem Leibe. Sie wurde in die Gruft gesenkt, wo außer dem Bett auch die unumgänglichen Nahrungsmittel symbolisch vorbereitet waren.

Die Vestalinnen wurden nicht direkt getötet, die Römer nahmen ihnen „nur“ die Möglichkeit zum weiteren Leben. Diese öffentlichen Priesterinnen waren nämlich unantastbar – *sacrosanctae* – und auch trotz der schwerwiegendsten Verletzung der religiösen Vorschriften, die sie begangen haben, konnte die römische Gesellschaft nicht die Schuld für ihr Töten auf sich laden. Die Vestalinnen wurden der Göttin selbst übergeben. Die römische Vesta identifiziert mit der griechischen Hestia war nämlich nicht nur Symbol der Reinheit, sondern auch die Gottheit der Erde. Die gleiche Auffassung können wir bei der altertümlichen Art der Bestrafung von Vatermördern treffen – *poena cullei* wurde durch das Entnehmen der identischen Sachen motiviert. Die mit der Religion verbundenen Orte wurden seit jeher in besonderer Ehre gehalten. Geschützt wurden nämlich nicht nur die Orte selbst, sondern auch alles, was sich daran befand und auch die Personen, die hier vorkamen. Weil die Römer ursprünglich ihre Götter und göttliche Kräfte unter freiem Himmel verehrten, befanden sich solche Orte zuerst gerade hier. Das älteste Asyl war im Hain zwischen zwei Hügeln auf dem Kapitol.

Sepulchrum violatum ist die Bezeichnung für das gewaltsame Stören der Gräber, wobei man unter dem Begriff *sepulchrum* die Gruft, in der die Leiche beigesetzt wurde, versteht. Der Schutz von Orten, an denen jemand begraben wurde, hat im römischen Recht einen speziellen Charakter und gehört in die Gruppe solcher Beziehungen, deren Eingliederung in das öffentliche oder private Recht schwankte. Während in der späteren Zeit (in der Kaiserzeit) die Angriffe gegen solche Orte zu den „normalen“ Straftaten zählten, fielen sie in der republikanischen Zeit unter *ius privatum* und dessen Regelung finden wir in dem Prätorien-Edikt. Dort existierte eine spezielle Klage *actio sepulchri violati*, die zu den *actiones in bonum et aequum conceptae* gehörte, sie war auch *actio popularis*, klagen konnte also jeder. Außer dieser Grundklage konnte der Praetor nach Bedarf weitere Klagen beschaffen *actiones in factum conceptae*. Verwendbar war auch *actio de vi publica*, beziehungsweise *interdicta ne quid in loco religioso fiat, interdictum quod vi aut clam*.

In Rom wurden die Grenzsteine, die unter dem Schutz von Gott Terminus standen, immer geschützt. Schon König Numa Pompilius hat angeordnet, daß derjenige, der den Rain aufgeackert hat, zusammen mit dem Gespann geopfert wird. In der Kaiser-Zeit war dann die Strafe ein Relegatio, dessen Länge sich nach dem Alter des Täters richtete. In dem

Fall eines unabsichtlichen Verschiebens oder Beschädigens der Grenzsteine wurde der Täter ausgepeitscht.

Ein besonderer Fall sind sie sog. *leges sacrae*, die mit der Hilfe einer religiösen Sanktion die durchaus politischen Interessen schützten und vor allem mit dem Schutz der Volkstribune als unantastbarer Personen identifiziert werden. Ihre Benennung wurde offensichtlich von dem Charakter der Plebeiervertreter abgeleitet, es waren *personae sacrosanctae*.

Der Einfluß der römischen Religion auf das Recht war anfangs sehr stark. Vom aller Anfang kam es aber zur allmählichen und nicht aufzuhaltenden Umwandlung zum Laienrecht und Staat als solchem. In der Zeit der Republik zerfiel Schritt für Schritt die uralte Einigkeit der alt-römischen Gemeinde, die alle Gebiete ihres Lebens durchdrang – Religion, Politik und Recht. Kurz nach dem endgültigen Ausgleich der Patrizier und Plebeier begannen in großem Maße in das Pantheon neue, insbesondere orientalische Götter einzudringen. Es ist sicher kein Zufall, daß sich in der Zeit des großen, mit den Siegen in den ersten zwei Punischen Kriegen und dem Auffangen in dem griechischen Osten verbundenen Aufschwung im 3. und 2. Jh. v.u.Z. der Charakter des römischen Zivilprozesses ändert. Statt der starren mit dem archaischen Verständnis der juristischen Beziehungen als der Verpflichtung den Göttern gegenüber verbundenen Legisaktionen folgt der flexible, in seiner Zeit moderne Prozeß der Formeln. Die alten Patrizierstämme verlieren an Exklusivität nicht nur in der Religion, sondern auch im politischen Leben – die begabtesten der Plebeier erlangen die staatlichen und auch die Priesterfunktionen. Die Beziehung zu den Göttern hat also immer mehr und mehr nachgelassen.

Nachdem Rom die immer umfangreichere außeritalienische Gebiete beherrscht hatte, gaben seine Bewohner ihre alten, auch sakralen Gewohnheiten und ihnen von den Vorfahren gegebenen Tugenden auf. Mit der sich ihnen eröffnenden Welt verloren sie immer mehr ihr Interesse für die geistlichen Dinge und wandten sich der pragmatischen Politik und dem Gewinn zu. Es kam zu häufigen Kontakten mit der hellenischen Welt und die Römer wandten sich nach dem Kennenlernen der dortigen

Kulte von der traditionellen formalistischen Religion der Vorfahren ab und suchten die Erfüllung ihrer religiösen Bedürfnisse in den mystischen und orgiastischen Kulturen des Ostens. Zugleich, wenigstens in den höheren Schichten der Gesellschaft, verfiel unter dem Einfluß der griechischen philosophischen Schulen die Religiosität als solche. Die gleiche Wirkung erzielten also zwei grundsätzlich gegensätzliche Einflüsse – der (orgiastische) Mystizismus und Skeptizismus, beide kommen paradoxerweise aus dem gleichen Gebiet – aus dem Osten.

Die archaische Religion verlor allmählich ihre kreative Kraft. Damals gewann definitiv auch das Recht *ius* als Instrument der Eigentumsbeziehungen. Der Verfall der religiösen Vorstellungen im Rahmen des römischen Rechts kam auf dem allgemeinen Niveau in zwei Richtungen zum Ausdruck. Eine Reihe der religiösen Normen wurde nach und nach reduziert und vereinfacht – sie verwandelten sich in die Laienregeln. Im Rahmen des Strafrechts machte es sich z.B. dadurch bemerkbar, daß die Strafe den Charakter eines Reinigungsofers verlor. Die Religion starb im römischen Recht nicht vollkommen aus, sie begrenzte nur ihr Wirkungsfeld. Ihre Elemente im Recht überlebten noch sehr lange, vor allem dank der Tatsache, daß sie Bestandteil der traditionellen von den Vorfahren vererbten Werte waren oder weil sie Bestandteil der bewahrten Rechtsverfahren waren und nicht weil sie ihren Ursprung in den „heidnischen“ religiösen Vorstellungen hatten.

RIASSUNTO

IUS ET RELIGIO

Diritto e religione in Roma antica

MICHAL SKŘEJPEK

Il diritto romano è un vastissimo, e nello stesso tempo complicatissimo, insieme di norme giuridiche di vario carattere. Si creò sotto l'influenza di molti vari fattori: politici, economici, sociali. Uno di essi furono anche i concetti religiosi dei Romani antichi. L'influenza della religione sul diritto si manifesta non soltanto nei tempi più antichi, cioè nel periodo regio e negli inizi dell'età repubblicana, ma anche più tardi, all'epoca del pieno sviluppo della repubblica e persino durante il Principato. La mentalità dei Romani arcaici si formò sotto l'influenza di due elementi. Cioè gli elementi magico-religiosi, rappresentati nel diritto dall'insieme di norme chiamate *fas*, e gli elementi profani, che trovarono il loro riverbero nel diritto (*ius*). Ma una linea divisoria esatta tra le due sfere è difficile a tracciare. I rapporti stretti tra le due sfere risultarono soprattutto dal fatto che lo *ius* proveniva dal *fas* e per questa ragione lo *ius* ne era fortemente influenzato. Dunque, possiamo affermare che il diritto arcaico era di un carattere sacrale.

I rapporti tra le divinità e gli uomini avevano un doppio aspetto. Da un lato c'era un rapporto individuale tra un dio / gli dei e un individuo (*cives romanus*), dall'altro un rapporto collettivo con tutto lo Stato romano (*civitas*). I rapporti con le divinità avevano varie forme e si svolgevano a vari livelli. Gli dei non soltanto appagavano i desideri a patto che fossero espressi in debita forma, nello stesso tempo punivano ogni trasgressione della regola che li proteggeva o se fosse violato un rapporto sociale da qualsiasi atto che li offendeva. La religione romana aveva, in relazione con il diritto, una funzione integrativa e sussidiaria perché interveniva nella vita della gente d'allora con le norme extragiuridiche e in un certo senso aveva un carattere consuetudinario. La religione era onni-

presente nella vita dei Romani antichi. Ma per quanto riguarda la mitologia romana, il rapporto della religione con il diritto si manifesta in modo spiccato soltanto nel famoso mito sul rapporto del secondo re romano Numa Pompilio con la ninfa Egeria che gli dava consigli sui problemi giuridici e religiosi.

Uno dei problemi principali è lo stabilire di uno schema verosimile della nascita e dell'evoluzione della norma giuridica romana. All'origine possiamo trovare una norma consuetudinaria, che divenne comunemente obbligatoria grazie alla convinzione da parte di una maggioranza dei membri della società che questa norma fosse giusta e ciò insieme con il fatto che questa convinzione durò per un lungo periodo. Questa norma aveva spesso un contenuto addirittura religioso, o „almeno“ la sua violazione era considerata come trasgressione di un comando o di un divieto religioso. Oltre a ciò essa conteneva anche gli elementi etici che a volte predominavano, a volte soltanto completavano il suo contenuto fondamentale. Grazie alla sua lunga validità, tale norma era indicata come *consuetudo* (consuetudine), o come la sollevano indicare i Romani – costumi degli antenati (*mores maiorum*).

Queste norme, che nella loro sostanza erano in origine sia i comandi, sia i divieti, si liberavano man mano dal loro carattere sacrale e ciò si avverava in due modi:

- 1) In alcuni casi esse erano direttamente sostituite dalle norme nuove, adesso pienamente profane. Ma spesso accanto a loro nascevano le norme nuove che modificavano i rapporti uguali o molto simili regolamentati dalle norme anteriori. Ma per quanto riguarda la loro applicazione, nel decidere concreto durante la preparazione del processo da parte dei magistrati (soprattutto dai pretori) si dava precedenza alle norme nuove, che di fatto sostituivano le norme vecchie o, più precisamente, le spingevano fuori. Insomma, questo caso coincide con il meccanismo del formarsi e dell'affermarsi del cosiddetto diritto pretorio (*ius pretorium, honorarium*) a scapito di, o piuttosto, accanto al diritto civile (*ius civile*).
- 2) In altri casi il contenuto religioso della norma era formalmente conservato. Ci rimaneva soltanto una „verniciatura“ religiosa che si manteneva in forma dell'esecuzione dell'atto giuridico rispettivo (cerimonia) o del suo nome e il contenuto religioso originario della norma era gradatamente sempre di più attenuato. Il cambiamento consisteva

anche nel fatto che la sanzione irrogata per inosservanza della regola perdeva il suo carattere sacrale originario e era sostituita da una sanzione nuova – „normale“, profana. I casi, nei quali persisteva dal carattere religioso originario della norma „soltanto“ l'oggetto che doveva essere protetto, erano di un carattere analogico. Per quanto riguarda i tempi più antichi, dovremmo forse parlare piuttosto che del diritto dei tradizionali principi morali non scritti.

I Romani si vantavano fin dalle lontane origini dell'onestà, dell'immacolata virtù civica. Non per caso essi scrivevano la *fides* (fede) con la maiuscola e la veneravano – avvenne la sua personificazione nella dea Fides. Fides era accompagnata dalla *virtus* (valorosità, audacia, più tardi intesa come virtù in genere) e dalla *pietas* – pietà, ma piuttosto in senso del rispetto per le divinità, dell'adempimento degli obblighi verso di loro (*iustitia adversus deos*), ma anche verso i genitori (gli antenati) e verso la tradizione.

Per quanto riguarda il mantenimento degli elementi religiosi nel diritto romano, un ruolo importante era svolto proprio dal rispetto per la tradizione e ciò anche nei tempi in cui la vecchia religione „pagana“ non aveva la stessa forza come prima.

Un altro attributo della religione romana è anche la solidarietà, perché l'atto di un individuo può turbare la concordia con le divinità (*pax deorum*), ciò non affliggeva soltanto la persona del malfattore, ma anche tutta la *civitas*. Forse possiamo persino dire che in questo senso troviamo la responsabilità collettiva, e ciò in forma della responsabilità per l'osservanza delle regole religiose, morali e giuridiche. Per questo motivo la religione romana è la religione dello Stato (ma no statale) e l'interesse della società viene protetto dallo Stato.

L'interconnessione della religione romana con la vita della società e con il diritto si manifesta in modo spiccato nella denominazione del popolo romano. I Romani si chiamavano *populus Romanus Quirites*. Questi istituti giuridici, dalle origini remotissime, erano designati come *ius Quiritium*, ciò era sinonimo del vecchio diritto nazionale romano. La sua denominazione era derivata dal nome del leggendario fondatore della città di Roma, Romulo, che dopo essere deificato ricevette il nome di Quirino.

Alla parola „religione“ corrisponde forse il meglio il termine latino *religio* e il suo etimo viene spiegato da diversi autori in modi differenti. Il più spesso esso viene spiegato come „legame“, „impegno“ o „obbligo“ e di

solito viene derivato dal verbo *religare*. Ma questa etimologia non parte dal pensiero antico, ma si basa sulle opere di Lactantio e di Augustino. Sembra più giusto cercare la base della parola *religio* dagli autori „pagani“ i quali la traevano dal verbo *religere*, cioè „riguardo“, „osservanza“, tenere sempre qualche cosa a mente. Il contrario è poi *neglegere* (negligere). Si tratta non soltanto dell'osservanza delle regole di culto, ma anche del rispetto della volontà degli dei in tutta la sua integrità, comprendente anche la riverenza verso di loro. I Romani cercavano di non arrabbiare i suoi dei, di non provocare la loro ira (*ira deorum*) e si può anche dire, cercavano che gli uomini vivessero con gli dei in concordia. Se vogliamo caratterizzare in poche parole e in modo generale la religione romana, è possibile qualificarla come politeismo quasi puro. E l'accento era sempre posto sul rito, cioè sul suo aspetto formale.

Uno degli aspetti delle connessioni tra la religione e il diritto è il rapporto *fas – nefas*, ed il termine *fas* si può spiegare in ambedue i modi. In senso obiettivo ha il significato del diritto divino, della norma divina. In senso oggettivo significa poi l'osservanza del diritto divino, cioè la condotta lecita e per questo motivo anche giusta. Il significato del termine *fas* è per la maggior parte di prima importanza per capire il rapporto rispettivo, perché tutto ciò che non era permesso dalle divinità era considerato come ingiusto (illecito) – *nefas* e doveva essere punito. La punizione era, a seconda della natura della colpa, sia più severa, sia più mite. Ma la pena doveva essere irrogata perché fossero riconciliati gli dei di cui comando non era stato rispettato e perché fosse ristabilita la concordia tra gli dei e gli uomini – *pax deorum*.

Originale era dunque il divieto espresso con la formula *nefas est* e soltanto più tardi apparì la norma positiva che stabiliva quello che era lecito (*fas est*). Il *fas* non è *ab origine* un'espressione della volontà positiva degli dei, ma una conseguenza indiretta dei loro divieti. I *fas* erano le approvazioni date dalle forze soprannaturali impersonali (*numina*). Per questa ragione è più giusto dire che il *fas* è quello che i *numina* non vietano. Lo *ius* indica il comportamento profano senza rapporto con la religione. Il *fas* non è soltanto più antico dello *ius*, ma è anche la sua prefigurazione dalla quale si staccavano gradatamente le norme profane (*ius*). Per questo motivo lo *ius* dipendeva dal *fas*, e ciò in modo strettissimo. In origine ogni comportamento degli uomini era considerato come trovandosi sotto una certa sorveglianza da parte degli dei, da parte di

varie forze divine che tenevano d'occhio la giusta condotta degli uomini, che questa condotta fosse in armonia con la volontà delle forze soprannaturali. Dunque, non possiamo porre lo *ius* ed il *fas* l'uno contro l'altro, concepirli come termini separati o persino contrari. Tutti e due si manifestano l'uno accanto all'altro, nelle stesse sfere. Lo *ius* esprime, qualche volta, anche la pretesa (il diritto) degli dei al sacrificio.

Le norme religiose e giuridiche in Roma antica erano in un rapporto strettissimo ed in un primo tempo possiamo mettere un segno di uguaglianza tra il *fas* e lo *ius*. Nel diritto classico questa differenza con l'andar del tempo non soltanto si attenuava sempre di più, ma il *fas* in quel tempo soltanto sosteneva l'eseguibilità dello *ius*.

Un ruolo importante nel rapporto tra il diritto e la religione era svolto dai sacerdoti romani. Ma non da tutti i collegi sacerdotali, alcuni come *salii*, *luperci* o *fratres aruales* avevano in questo riguardo un rilievo minore. I sacerdoti romani pagani (*sacerdotes*) non erano professionali ed il loro servizio non necessitava, in maggioranza dei casi, la loro separazione dalla vita familiare e pubblica, e così sostanzialmente differiscono da quello che s'immagina, sotto questo termine, la maggioranza degli Europei d'oggi. Tipica era anche la loro stretta unione con lo Stato, che, più tardi, si manifestò in modo spiccato dal fatto che essi venivano eletti dalle assemblee della plebe. Insomma, essi erano sacerdoti statali sotto ogni riguardo. Ma non possiamo indicarli direttamente come magistrati. Le loro cariche erano, tranne le Vestali, a vita e non era escluso nemmeno il cumulo di varie dignità sacerdotali. I sacerdoti assomigliavano ai magistrati perché anche ad essi spettavano i compiti necessari per un buon funzionamento dello Stato. Dal punto di vista da noi esaminato, un ruolo più importante nella vita della società romana apparteneva ai pontefici. Detto in poche parole, essi erano esperti in tutti i problemi religiosi. Già nei tempi più remoti svolgevano la loro attività come organo consultivo dei re in questo campo. I pontefici erano un'autorità suprema non soltanto per le regole concernenti la loro attività (*ius pontificium*), ma anche per l'interpretazione dei generali precetti religiosi (*ius divinum*). Depositavano i testi religiosi (*carmina*) e ne fornivano pareri (*responsa*). Possiamo dire che i pontefici personificavano i tradizionali valori romani, erano depositari della tradizione non soltanto nel campo della vita religiosa ma anche nel campo del diritto romano privato. Dimostravano una grande forza interiore essendo capaci non soltanto di mantenere queste tradi-

zioni senza essere ostinati nell'accesso dogmatico, sviluppandole in modo creativo. Fornendo, originariamente ai re e più tardi ai consoli ed ai pretori, i pareri concernenti l'osservanza delle formalità prescritte, decidevano di fatto le controversie giuridiche, o piuttosto stabilivano quello che era o no conforme al diritto – interpretavano lo *ius civile*.

Poiché la maggioranza delle norme in Roma antica aveva non soltanto un carattere sacrale ma sorgeva direttamente dalle regole religiose, i pontefici erano in origine i soli a essere chiamati ad interpretare le norme giuridiche. Per questa ragione la giurisprudenza nacque in Roma antica come una giurisprudenza sacerdotale (ponteficale). Il concorso dei pontefici era necessario anche per la realizzazione di molti atti giuridici (*confarreatio*, *adrogatio*), essi redigevano il calendario (stabilivano i giorni nei quali fosse possibile compiere certi atti giuridici) e depositavano le formule accusatorie. Mentre che i pontefici avevano un grande influsso sull'andamento e sullo sviluppo del diritto romano privato, nella sfera del diritto pubblico questo compito spettava agli auguri. Erano esperti, interpreti dei segni attraverso i quali si riteneva che si manifestasse la volontà degli dei agli uomini. Senza il loro concorso non si poteva realizzare nessun negoziato importante. La consultazione con gli dei era necessaria non soltanto nei casi concernenti gli affari religiosi, come inaugurazione di alcuni sacerdoti (*rex sacrorum*, *pontifices*, *flamines*) o consacrazione del tempio, ma anche nei casi come investitura dei magistrati nelle loro cariche o apertura della seduta dell'assemblea della plebe. Ma il rapporto con il diritto si manifestava anche in altri modi. Esisteva ad esempio una corrispondenza tra la spartizione del cielo fatta dagli auguri prima di procedere all'esame dei segni e la prassi dei geometri. L'augure era tenuto di spartire il cielo con un bastone curvo (*lituus*) e delimitarne così le parti. Analogicamente procedevano anche gli *agrimensores* nel fondare le città e nel misurare gli accampamenti militari.

Altri sacerdoti – *fetiales* – erano esperti in riti religiosi connessi ai rapporti internazionali di ogni genere. Assistevano alla conclusione dei trattati internazionali ed alla dichiarazione di guerra.

Poiché la religione svolgeva nella vita di Roma antica un ruolo tanto importante, si procedeva direttamente alla modifica delle manifestazioni della vita religiosa per mezzo del diritto, cioè, in altre parole, lo *ius humanum* regolava lo *ius divinum*. Le ragioni erano pienamente prosaiche e quasi sempre troviamo dietro di loro i motivi prammatici e, in maggio-

ranza dei casi, i motivi per lo più politici. Anche i notevoli rappresentanti della vita politica romana erano nello stesso tempo sacerdoti superiori. C. Giulio Cesare era pontefice massimo e tutti gli imperatori romani detenevano questa dignità fino all'anno 375 dopo Cristo in cui l'imperatore Graziano desistette da questa funzione. Anche tra i notevoli giuristi dell'epoca repubblicana troviamo tutta la schiera di persone che detenevano le dignità sacerdotali e precisamente anche quelle supreme.

Già il re (*rex*) era non soltanto il capo politico e militare della comunità romana ma anche il suo supremo rappresentante religioso. Anche le magistrature repubblicane, nel tempo in cui l'*imperium* (potere regolamentare supremo) e l'*auspicium* (diritto di interpretare i segni divini) erano inseparabilmente uniti conservarono questa stretta unione del potere esecutivo supremo con la funzione del mediatore tra gli uomini e gli dei. Anche il senato – custode delle antiche tradizioni repubblicane – aveva molti punti di riferimento con la religione. Questa unione si manifestava nel fatto che le sedute del senato venivano tenute quasi regolarmente nei templi. Le deliberazioni del senato venivano tradizionalmente depositate nel tempio della dea Ceres. Uno dei compiti più rilevanti spettanti al senato era sorvegliare la purezza del culto e risolvere i quesiti religiosi considerati essere in stretta relazione con gli interessi politici dello Stato.

Molti elementi religiosi si possono trovare anche nelle attività delle assemblee della plebe. Il dovere del magistrato che aveva convocato l'assemblea della plebe, era, prima dell'apertura della seduta, procedere alle *auspicia*. La seduta dell'assemblea della plebe poteva essere paralizzata dalla comunicazione che il magistrato si era accorto di un segno esprimente il dispiacere divino (*obnuntiatio*) e bastava la sola comunicazione di questo fatto non essendo necessario provarla in qualche modo. Non è senza interesse che ci sono pervenute solamente 24 leggi comiziali concernenti la regolamentazione degli affari religiosi. Alcune di esse regolamentarono i problemi del tutto marginali, le altre reagirono ad un evento concreto.

Le connessioni di grande rilievo si trovano anche nelle attività dei magistrati. Lo *ius spectationis* figurava non soltanto tra le fondamentali competenze spettanti ai magistrati, ma era il loro obbligo. I magistrati maggiori (*magistrati maiores*) inauguravano i giochi (*ludi*) e promettevano feste e sacrifici straordinari (*vota publica*). Tra gli obblighi dei magistrati figurava anche la consacrazione degli edifici di culto. Potevano anche ordinare le preghiere o la partecipazione agli atti religiosi.

La religione si riverberava anche nel diritto romano privato in cui erano adoperati i procedimenti mostratisi efficaci nel diritto pubblico. Ciò è forse dovuto al fatto che le pratiche abituali nel culto pubblico godevano di tale stima che la loro applicazione (l'imitazione) fosse considerata come garanzia del successo anche nell'ambito del diritto privato. Le tracce della religione ci si conservarono per molto tempo e le troviamo praticamente dappertutto. Ma limitiamoci soltanto ad alcuni casi tipici. La connessione fondamentale è rappresentata dalla posizione del padre di famiglia patriarcale romana il quale aveva la funzione del suo sommo sacerdote. Il *noxae datio* poi era un'imitazione di un istituto del diritto penale indicato come *consecratio capitis* „al minuto“ e nell'ambito del diritto privato. Anche in questo caso il colpevole era sottoposto alla reazione vendicativa della vittima del suo attacco. Ma in vece degli dei, l'irrogazione della pena spettava ad un Romano.

La religione romana era per la maggior parte fondata sugli atti formali di cui forma era quasi esclusivamente orale. Proprio l'unione dell'accento posto sulla forma con la sua espressione orale era tipica per il diritto romano privato non soltanto arcaico ma anche per quello dell'epoca classica. L'accento era posto sul compimento esatto dell'atto giuridico, che era, come la preghiera, inefficace nel caso che fosse omissa un dettaglio per esiguo che sia. I vari tipi di giuramenti ne sono un esempio tipico. L'antico *sponsio* ebbe la forma di un giuramento prestato direttamente dinanzi agli dei. Del resto, i Romani avevano i dei „specializzati“ per questi scopi – Semo Sanctus e Dius Fidius. Nel caso che i Romani volessero dare alla loro espressione una forma particolarmente solenne o se l'atto giuridico fosse concluso in gravi circostanze, essi solevano rivolgersi al supremo dio romano – Giove. Il diritto romano conosceva tutta una serie di giuramenti di diritto privato – speciali stipulazioni di varie denominazioni (*promissio, cautio, iusiurandum, iuramentum*).

L'influenza della religione si manifesta anche nell'ambito del diritto penale. L'antica esecuzione, indicata come *partes secanto*, ricordava ben chiaramente la consacrazione del debitore agli dei infernali (*di inferi*). I forti elementi religiosi erano contenuti in tutta la procedura privata più antica – la *legis actio*. Ciò riguarda non soltanto la *legis actio sacramento* fondata sul giuramento prestato agli dei, ma anche le altre azioni. Ad esempio, la *legis actio per condictionem* ammette il termine di trenta giorni, uguale a quello concesso dai *fetiales* ad una nazione straniera per

fornire le riparazioni. La *legis actio per pignoris capionem* era una forma di sequestrazione di una cosa, eseguita senza bisogno di un precedente giudicato. Per applicarla bastava la pronuncia di una formula solenne. Questa azione era utilizzata soprattutto per eseguire i crediti di carattere pubblico o sacrale.

La vita della società romana era impregnata, dai tempi remotissimi, da varie restrizioni di carattere religioso, e ciò sia in forma di comandi, sia in forma di divieti, e così non c'è da stupirsi che esse si trovino anche nell'ambito del diritto penale. In origine c'erano varie regole „tabuizzate“ legate alle pratiche magiche. La trasgressione dei divieti magici (tabu) suscitava un bisogno di eliminare le forze infernali che erano in tal modo evocate. Ma nel caso che fosse trasgredita la norma religiosa, si creò un rapporto degli uomini verso gli dei. Ma per la maggior parte questo rapporto non si limitò soltanto alla persona del colpevole, ma la sua colpevolezza colpì tutta la società.

Nel caso della commissione di un atto che fosse contrario ai comandi magici, era necessario ripristinare lo stato „normale“ – ristabilire l'ordine originario delle forze (*numina*). Nel caso che fosse trasgredita una norma religiosa, l'obiettivo a raggiungere era evitare l'ira degli dei (*ira deorum*). In ambedue i casi erano adoperati gli atti purificativi. „L'impurezza“ rituale necessitava una „neutralizzazione“ in forma di un certo atto. Esso poteva avere forma di un atto magico o anche di una pena irrogata al colpevole.

La gravità delle conseguenze derivanti dalla violazione della „purezza“ era differenziata dalle condanne morali da parte dei concittadini, l'obbligo di espiare la colpa per mezzo dell'aiuto recato alla vittima, ai divieti aventi influenza sullo statuto del „colpevole“ nell'ambito del diritto privato o di quello pubblico, fino ad una vera pena irrogata dal potere statale e spesso dallo stesso potere anche eseguito.

Alcuni reati, interamente profani, di cui conseguenze erano puramente profane, avevano un carattere di „contravvenzioni“ rituali. L'origine della loro punibilità consiste sia nella violazione di un tabu o nella provocazione dell'ira degli dei (*ira deorum*). Particolarmente tipici sono i due reati seguenti: alto tradimento (*perduellio*) e omicidio. Nel primo caso l'autore si fu reso colpevole non soltanto del tradimento dei suoi concittadini, ma dell'intera *civitas* romana. Nello stesso tempo tradì e offese le divinità – patroni della città e forze protettrici della sua tribù

e della sua famiglia. Nel caso dell'omicidio il colpevole divenne impuro per il fatto che ebbe toccato il sangue umano da lui versato.

In certi casi bastò, per espiare il reato commesso, un sacrificio ed allora si trattò del *scelus expiabile*. Ma per la maggior parte si trattava della profanazione inespiable (*scelus inexpiabile*) e l'autore ne rispondeva direttamente con la sua persona e con il suo patrimonio. Si tratta di una vera pena – *supplicium*. Il termine tecnico con cui veniva indicato il colpevole era *sacer esto*.

Tra i reati, la cui commissione costituiva un'evidente trasgressione delle norme religiose, figuravano soprattutto i casi seguenti:

Le idee magiche formavano una parte integrante della vita di Roma antica e la conoscenza di certi procedimenti magici era necessaria non soltanto a ogni sacerdote romano, ma anche ai magistrati. Ma la loro utilizzazione a danno di altri uomini era sempre perseguita. La punibilità della magia si incontra già nella Legge delle Dodici tavole. Si tratta dei frammenti VIII 1a ed VIII 25 a, i quali perseguitavano l'incantamento dell'uomo per mezzo di formule magiche (*carmen malum*). Un altro caso è il *fruges excantare* (VIII 8a) che consisteva nella realizzazione di pratiche magiche volte ad impedire la maturazione di messi altrui. Più efficace era il cosiddetto *alienam segetem pellicere* (VIII 8b) consistente nell'attirare i raccolti dal fondo vicino al proprio. La pena comminata al mago era dell'uguale gravità come nel caso del sortilegio di un uomo ed anche qui si trattò della pena di morte. La magia e l'esercizio della stregoneria durante il Principato era considerata da un altro punto di vista che nell'epoca repubblicana. In quell'epoca alcune sue manifestazioni erano considerate come attacco contro la persona dell'imperatore (*crimen maiestatis*).

Il *sacrilegium* deve essere considerato in doppio senso. Sia in senso lato, in cui indicava ogni offesa recata alle divinità e gli attacchi contro la religione romana. Più tardi il significato di questo termine diventò più stretto ed i Romani ne intendevano la sottrazione di cose appartenenti al culto. Poiché l'oggetto del furto nell'ambito del diritto romano classico erano soltanto le cose mobili, il *sacrilegium* non poteva essere considerato, in senso tecnico, come disposizione indebita di cose immobili. Lo stabilire, se il furto delle cose depositate nel tempio da un privato possa essere considerato come *sacrilegium* o se si tratti del furto „semplice“, costituisce un problema interessante. La soluzione univoca di questo problema non si può trovare nemmeno nei testi antichi. Soltanto la costituzi-

one proveniente dal tempo degli imperatori Settimio Severo e Caracalla (Marc. Dig. 48, 13, 6) stabilisce senza equivoco che l'impossessarsi delle cose private depositate nei templi è perseguito da un'azione di furto e che non si tratta del *sacrilegium*. Ma in origine anche il furto di cose private, il più spesso di soldi, depositate nel tempio era considerato come *sacrilegium*. È senza nessun dubbio che i cittadini ve le depositavano perché le cose così depositate si trovavano sotto la protezione degli dei e le pene irrogate per il furto commesso nel tempio in origine scoraggiavano abbastanza gli eventuali malfattori.

Il *sacrilegium* ci può servire come un esempio della decadenza progressiva dei sentimenti religiosi dei Romani antichi. In origine il colpevole era consacrato – era *sacer*. Più tardi a lui veniva irrogata la stessa pena come agli parricidi (*poena cullei*). Man mano, con il liberarsi delle severissime regole religiose e con l'intiepidirsi dei sentimenti religiosi dei Romani, il *sacrilegium* acquistava un carattere „laico“ e si avvicinava ad un reato simile – la sottrazione dei beni pubblici (*crimen pecullatus*) e la pena irrogata era la multa nell'ammontare del quadruplo.

La tolleranza dei Romani per le religioni straniere era immensa. Ma tuttavia possiamo incontrare le repressioni volte contro chi venerava gli dei che non erano in Roma ufficialmente adottati. La religione romana era nella sua sostanza razionale e forse per questo motivo i Romani non capivano, e per ciò la consideravano sospetta, ogni esagerata esaltazione tipica proprio per questi culti stranieri e le loro cerimonie religiose. I Romani lo indicavano come *superstitio*. I loro membri erano organizzati, allo scopo di celebrare le cerimonie, nelle società che ricordavano i collegi romani (*collegia*). Le associazioni non autorizzate (*sodalicia*) erano automaticamente considerate sospette. Il caso più conosciuto è la persecuzione dei baccanali. Già all'inizio del 2 secolo avanti Cristo i motivi politici prevalevano su quelli religiosi. Non avvenne dunque il divieto totale dell'esercizio di questo culto, ma soltanto la sua restrizione e l'introduzione della sorveglianza nei suoi confronti. Si trattò piuttosto della difesa dello Stato romano contro le associazioni sovversive che si nascondevano sotto il manto della religione che della protezione della tradizionale religione romana nazionale contro l'infiltrazione degli orgiastici culti orientali.

Uno dei casi più conosciuti sono le Vestali che erano tenute soprattutto di osservare un fondamentale tabù rituale – non dovevano durante il loro servizio alla dea perdere l'innocenza e solo dopo esser passati trenta anni

esse si potevano sposare. La colpevolezza delle Vestali figurava, dal punto di vista dei Romani antichi, tra le gravissime colpe religiose. Nella sua sostanza si trattò della trasgressione di un vecchio divieto religioso – di un tabù.

In linea di massima ci si offrono quattro qualificazioni di reati sessuali che possano essere, in questo caso, prese in considerazione: *adulterium*, *incestum*, *lenocinium*, *stuprum*. Possiamo escludere l'*adulterium*, perché questo termine indicava l'infedeltà coniugale, e ugualmente il *lenocinium* (il lenocinio). Come *stuprum* era considerato l'aver rapporti sessuali con una donna non sposata di rango sociale più elevato. L'*incestum* indica poi l'unione sessuale tra i parenti. Gli autori romani usano più spesso il termine *incestum*, lo *stuprum* costituisce piuttosto eccezione. Ma alla specificità della colpa rispettiva non conviene senz'altro nessun dei termini sopra indicati. Forse la potremmo qualificare come stupro di suo genere (*stuprum sui generis*), perché le Vestali si trovavano, tra le donne romane, al rango più elevato. Anche il modo di punire le Vestali è molto interessante. Nel caso che una Vestale violasse il voto della castità data alla dea, incorrò in una pena capitale. Si tratta di una dei suoi esecuzioni particolari – la Vestale fu seppellita viva. Fu messa in una tomba dove erano simbolicamente preparati, oltre il letto, i mezzi necessari per vivere. Le Vestali non furono uccise direttamente, ma i Romani le „soltanto“ privarono della possibilità di vivere. Queste sacerdotesse pubbliche erano riputate intangibili – *sacrosanctae* – e nonostante le gravissime violazioni delle regole religiose di cui esse si resero colpevoli, la società romana non poteva, a sua volta, rendersi colpevole della loro uccisione. Le Vestali furono dunque consegnate alla dea stessa. La Vesta romana (identificata con la dea greca Hestia) era non soltanto un simbolo della castità, ma anche la divinità della Terra. Comunque, la stessa concezione si ritrova nell'antico modo di punire i parricidi – la *poena cullei* era motivata dalla confisca di cose identiche.

I luoghi legati al culto godevano sempre di un rispetto particolare. Protetti erano non soltanto i luoghi medesimi, ma anche tutto quello che ivi si trovava ed ugualmente le persone presenti in questi luoghi. Poiché i Romani in origine veneravano i loro dei e le forze divine sotto il cielo aperto, questi luoghi si originariamente trovavano proprio qui. L'asilo più antico si trovava nel bosco tra le due cime del Campidoglio.

Il *sepulchrum violatum* è una denominazione utilizzata per la violazione dei sepolcri ed il termine *sepulchrum* indicava il sepolcro in cui era

deposto il corpo di un morto. La protezione dei luoghi in cui qualcuno era seppellito aveva nel diritto romano un carattere speciale ed appartiene al gruppo di quei reati di cui qualificazione oscillava tra il diritto pubblico e quello privato. Mentre che in età imperiale gli attacchi contro quei luoghi figuravano tra i reati „normali“, in età repubblicana essi rientravano nello *ius privatum* e la loro regolamentazione si trovava nell'editto pretorio contenente un'azione speciale – *actio sepulchri violati*. Questa azione apparteneva alle *actiones in bonum et aequum conceptae*, era considerata anche come *actio popularis* e poteva essere promossa da chiunque. Oltre a questa azione fondamentale, il *praetor* poteva creare, nel caso di bisogno, altre azioni (*actiones in factum conceptae*). Si adoperava anche l'*actio de vi publica*, eventualmente gli *interdicta* (*ne quid in loco religioso fiat, interdictum quod vi aut clam*).

In Roma erano sempre protetti le pietre di confini (i termini) che si trovavano sotto la protezione di dio Termine. Già il re Numa Pompilio ordina che chiunque solchi i confini sarà sacrificato insieme con il tiro. In età imperiale, la pena irrogata era il *relegatio* di cui durata variava secondo l'età dell'autore. E l'autore fu fustigato nel caso di rimozione o di violazione non intenzionale delle pietre di confini.

Un caso particolare rappresentano le cosiddette *leges sacratae* le quali per mezzo di una sanzione religiosa proteggevano gli interessi interamente politici e di frequente esse vengono identificate soprattutto con la protezione dei tribuni della plebe in quanto persone intangibili. La loro denominazione era derivata dal medesimo carattere dei rappresentati plebei, erano reputati *personae sacrosanctae*.

L'influenza della religione sul diritto era dapprincipio fortissima. Ma dall'origine si avverava una gradata, e nello stesso tempo anche irresistibile, laicizzazione del diritto e dello Stato. Nel corso dell'età repubblicana si disgregò l'antichissima unità della comunità romana che penetrava tutte le sfere della sua vita – religione, politica e diritto. Poco tempo dopo che si fossero definitivamente pareggiati i patricii con i plebei, cominciano ad infiltrarsi, in abbondanza, nel pantheon romano i nuovi, per la maggior parte orientali, dei. E non è certamente per caso che nell'epoca di apogeo del potere romano nel 3 e nel 2 secolo avanti Cristo legato

soprattutto alla vittoria sui cartaginesi nelle prime due guerre puniche ed al radicarsi all'est di Grecia cambiasse anche il carattere del processo civile romano ed al posto delle rigide *legis actiones* legate ad un'arcaica concezione dei rapporti giuridici in quanto obblighi verso gli dei, subentra un nuovo processo flessibile e, tenuto conto di quell'epoca, anche moderno – il cosiddetto processo formulare. Le vecchie dinastie dei patricii perdono la loro esclusività non soltanto nella sfera di culto, ma anche nella vita politica – i plebei più abili cominciano a svolgere le funzioni sacerdotali e statali. Così il rapporto verso gli dei s'intiepidisce sempre di più.

Contemporaneamente alla conquista di vastissimi terreni fuori l'Italia, i Romani abbandonavano man mano le loro vecchie consuetudini (anche quelle sacrali) e le virtù ereditate dai loro antenati. Il mondo sempre più vasto trovatosi davanti ad essi provocò la decadenza dell'interesse per le cose spirituali ed i Romani cominciarono ad essere inclini alla politica pragmatica ed al lucro. I rapporti con il mondo ellenico erano sempre di più frequenti ed i Romani, dopo aver conosciuto i culti ellenici, abbandonavano man mano la tradizionale religione formalistica dei loro antenati e cercavano il saziamento dei loro bisogni religiosi nei misteriosi ed orgiastici culti orientali. Contemporaneamente, almeno nei ceti elevati, possiamo osservare una decadenza della religiosità in sé stessa suscitata dall'influenza delle scuole filosofiche greche. Dunque, lo stesso effetto fu provocato dalle due influenze, nella loro sostanza del tutto contrarie, cioè dall'esaltata misticità e dallo scetticismo, paradossalmente tutte e due provenienti dalla stessa area – dall'Oriente.

La religione arcaica perde gradatamente la sua forza creativa. Ed in questo tempo vince definitivamente il diritto (*ius*) in quanto strumento dei rapporti patrimoniali. La decadenza delle idee religiose nell'ambito del diritto romano si manifestò in due sensi. Molte norme religiose furono, con l'andar del tempo, ridotte e semplificate – si trasformarono nelle regole laiche. Ad esempio, nell'ambito del diritto penale, la pena perdeva il suo carattere di un sacrificio purificatore. Ma la religione nel diritto romano non fu del tutto morta, soltanto limitò la sfera del suo dominio. I suoi elementi sopravvissero nel diritto ancora per lungo tempo, ma soprattutto grazie al fatto che erano una parte integrante dei valori tradizionali ereditati da antenati, o erano una parte dei procedimenti avveratisi efficaci, e non per motivo della loro origine nelle idee religiose „pagane“.

OBSAH

| | |
|--------------------|---|
| Kap. I. Úvod | 5 |
|--------------------|---|

Část I.

| | |
|---|-----|
| Kap. II. Egeriin dar | 16 |
| Kap. III. Přehled vývoje římských náboženských představ | 38 |
| Kap. IV. Římští kněží | 59 |
| Pontifices | 66 |
| Augures | 74 |
| Fetiales | 78 |
| Rex sacrorum | 80 |
| Flamines | 80 |
| Další kněžské sbory | 82 |
| Sodales Titii | 82 |
| Viri sacris faciundis | 82 |
| Epulones | 83 |
| Salii | 83 |
| Luperci | 83 |
| Fratres arvales | 84 |
| Kap. V. Fas – ius | 87 |
| Kap. VI. Odras náboženství ve veřejném životě | 101 |
| Rex | 102 |
| Senatus | 104 |
| Comitia | 107 |
| Magistrati | 112 |
| Kap. VII. Ius privatum et religio | 119 |
| Familia | 121 |
| Věcná práva | 124 |
| Přísahy | 127 |
| Civilní proces | 131 |

Část II.

| | |
|--|-----|
| Kap. VIII. Tresty | 140 |
| Kap. IX. Magia | 165 |
| Kap. X. Sacrilegium | 177 |
| Kap. XI. Potírání cizích kultů | 190 |
| Kap. XII. Vestálky | 199 |
| Kap. XIII. Některé další formy vzájemného ovlivňování náboženství a trestního práva | 211 |
| Asyl | 211 |
| Leges sacrae | 212 |
| Sepulchrum violatum | 215 |
| Terminus | 221 |
| Kap. XIV. Závěr | 225 |
| Seznam použité literatury | 230 |
| Seznam použitých pramenů | 237 |
| Rejstřík | 246 |
| Resumé | 264 |

MICHAL SKŘEJPEK

IUS ET
RELIGIO

PRÁVO A NÁBOŽENSTVÍ
VE STAROVĚKÉM ŘÍMĚ

Vydalo a vytisklo
Vydavatelství a tiskárna 999, Pelhřimov, Dolnokubínská 1451
Obálku navrhl a graficky upravil Vasil Miovský
I. vydání
15 00 výtisků

ISBN 80-901064-8-X