

Chalupa, Aleš

Franz Cumont a orientální náboženství : koncept odsouzený k zániku?

Religio. 2011, vol. 19, iss. 1, pp. [107]-122

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125356>

Access Date: 29. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Franz Cumont a orientální náboženství: Koncept odsouzený k zániku?

ALEŠ CHALUPA*

V roce 1905 proslovil belgický historik náboženství Franz Cumont¹ na půdě Collège de France sérii přednášek věnovaných působení orientálních božstev na území Římského císařství. Do této skupiny Cumont řadil především fryžskou bohyni Velkou Matku Kybelé a jejího božského parda Attida, egyptskou bohyni Ísis a jejího helénistického manžela Serapida, syrské „Baaly“ Jupitera Heliopolitana a Dolichena nebo perského boha Mithru. Uvedené přednášky se staly základem jeho knihy *Les religions orientales dans le paganisme romain*, která poprvé vyšla v roce 1906 a její definitivní verze je čtvrté, revidované vydání z roku 1929.² Publikování této knihy představuje významný mezník v dějinách studia náboženství řeckořímské antiky. Cumont v ní představil do budoucna velmi vlivný koncept orientálních náboženství,³ jejichž pozvolné pronikání na území Římské říše údajně způsobilo dalekosáhlou proměnu zdejšího náboženského prostředí a mentality. Orientální náboženství totiž dle Cumontova soudu poskytla řeckořímskému pohanství, které se v této době již mělo nacházet v hluboké krizi a upadnout do marasmu prázdňého ritualismu,⁴ no-

* Tento text vznikl s podporou grantu Grantové agentury České republiky GP401/09/P267 „Antické mysterijní kultury a jejich působení v náboženském světě římského císařství: vlivy, interakce a konflikty“ (doba řešení 2009-2011).

1 Základní informace o životě a díle tohoto významného badatele viz Corinne Bonnet, „Franz Cumont“, in: Hans D. Betz et al. (eds.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* I, Stuttgart: Mohr Siebeck 1999, sl. 504-505; ead., „Cumont, Franz“, in: Lindsey Jones (ed.), *Encyclopedia of Religions* III, Farmington Hills, MI: Thomson Gale 2005, 2093-2095 (doplňná verze hesla Jacquese Duchesne-Guillemina z prvního vydání z roku 1987); Corinne Bonnet – Françoise van Haepere, „Introduction historiographique“, in: Franz Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Torino: Nino Aragno 2006, xi-lxxiv.

2 První vydání Franz Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris: Leroux 1906; čtvrté, revidované vydání (ze kterého pochází všechny následující citace a odkazy na příslušné strany) id., *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris: Geuthner 1929. Toto dílo bylo přeloženo do mnoha světových jazyků a vyšlo v několika reedicích.

3 Při rozvíjení tohoto konceptu Cumont nicméně navazoval na myšlenky svých předchůdců, především Ernesta Renana a Victora Duruyho, viz Corinne Bonnet, „Les ‚religions orientales‘ au Laboratoire de l'hellénisme II: Franz Cumont“, *Archiv für Religionsgeschichte* 8, 2006, 181-205: 191-197.

4 F. Cumont, *Les religions orientales...*, 31-34.

vý oživující impuls. Přestože Franz Cumont jako badatel počátku 20. století předpokládal nadřazenost Západu nad Východem v mnoha oblastech sociálního a politického života,⁵ Východ podle něj v jedné oblasti Západ jednoznačně předčil: v oblasti náboženství. Orientální náboženství v Cumontově pojetí představují kvalitativně vyšší projev religiozity,⁶ a to především kvůli přítomnosti několika důležitých aspektů, které v řeckořímském pohanství buďto zcela chyběly, nebo se zde vyskytovaly jen ve velmi atrofované podobě.

Svou argumentaci Cumont vystavěl především na následujících předpokladech. Zprvce, orientální náboženství od svých příznivců vyžadovala mnohem více než pouhé formální vykonávání obětí či účast na dalších rituálech nebo svátcích, ve kterých spočívalo jádro tradiční antické religiozity.⁷ Orientální náboženství totiž disponovala vlastním etickým kodexem a propracovanou doktrínou, jejichž dodržování zakládalo příslušnost k dané komunitě nad rámec prostého výkonu náboženských aktivit.⁸ Zadruhé, orientální náboženství se intenzivně zabývala problémem lidské existence a utrpení, neboť jejich hlavní božstva se sama v dávných mytických časech ocitla v nebezpečí, na vlastní kůži zakusila utrpení a zármutek a některá z nich dokonce okusila blízkost smrti (nebo ji, podle dobových představ, sama podstoupila). V důsledku této zkušenosti učinila vstřícný krok směrem ke smrtelníkům, kterým nabídla spásu v podobě blaženého posmrtného života.⁹ Zařetí, způsob, kterým bylo možné této spásy dosáhnout, vyžadoval navození příbuzenství s těmito božstvy, a to pomocí iniciačních obřadů, které byly tajné a přístupné pouze vyvoleným. Podle Cumonta tak všechna orientální náboženství měla podobu mystérií, některá od počátku, jiná se do této podoby transformovala postupně.¹⁰ Začtvrté, jelikož účast na mystériích, obvykle vystavěných kolem centrální události v posvátném

5 Ohledně širšího pozadí Cumontova chápání Orientu a jeho proměn viz Gedaliahu G. Stroumsa, „Ex oriente lumen: From Orientalism to Oriental Religions“, in: Corinne Bonnet – Vinciane Pirenne-Delforge – Danny Praet (eds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: Cent ans après Cumont (1906-2006): Bilan historique et historiographique*, Bruxelles – Roma: Institut historique belge de Rome 2009, 91-103; Walter Burkert, „Orient‘ since Franz Cumont: Enrichment and Dearth of a Concept“, in: Corinne Bonnet – Vinciane Pirenne-Delforge – Danny Praet (eds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: Cent ans après Cumont (1906-2006): Bilan historique et historiographique*, Bruxelles – Roma: Institut historique belge de Rome 2009, 105-117.

6 F. Cumont, *Les religions orientales...*, 23.

7 Viz např. Marc Linder – John Scheid, „Quand croire c'est faire: Le problème de la croyance dans la Rome ancienne“, *Archive des sciences sociales des religions* 81, 1993, 47-61.

8 F. Cumont, *Les religions orientales...*, 36-38.

9 *Ibid.*, 38-40.

10 *Ibid.*, 189.

příběhu daného božstva, byla emočně vypjatou zkušeností, během které zasvěcenec zakusil osud božstva a ztotožnil se s ním, rozvíjela ve svých příznivcích pocit náboženské vroucnosti a oddanosti. Podle Cumonta tedy „[O]rientální náboženství ovlivňovala náraz smysly, intelekt a svědomí, a proto pohltila celého člověka. Zdá se, že v porovnání s předchozími náboženstvími nabízela krásnější rituál, pravdivější podobu doktríny a ne-skonale vyšší morálku. Působivý ceremoniál jejich svátků, pompéznost a smyslovnost jejich bohoslužeb střídajících smutek s nadšením sváděly především lidi prosté a nevzdělané, postupně odhalovaná prastará moudrost, zděděná ze starého a dávného Orientu, pak poutala mysl vzdělanců“.¹¹

Šíření orientálních náboženství, která měla postupně vytlačovat skomírající kultury tradičních řeckořímských božstev, však podle Cumonta nakonec vedlo k mnohem dalekosáhlejším důsledkům. Jejich impozantní úspěch a vřelé přijetí totiž měly připravit mysl a srdce antického člověka pro snadnější šíření nejuspěšnějšího ze všech orientálních náboženství – křesťanství.¹² Cumont tak ve své knize předložil velkolepý scénář jedné z nejzásadnějších změn v dějinách Evropy, proměny Římského císařství v křesťanskou říši, přičemž orientální náboženství dle jeho názoru v této proměně sehrála zásadní úlohu.

První námítky vůči oprávněnosti tohoto scénáře a použitelnosti konceptu orientálních náboženství se objevily již záhy po vydání Cumontových *Les religions orientales*. Týkaly se však spíše dílčích aspektů a ve své době rozhodně nedokázaly narušit obecnou věrohodnost tohoto konceptu a zpochybnit Cumontův scénář kulturní difúze jako hlavního iniciátora rozsáhlé proměny náboženského prostředí v období pozdní antiky. O další stabilizaci a rozšíření konceptu orientálních náboženství se postarali Cumontovi žáci, především pak Holanďan Maarten J. Vermaseren, zakladatel a *spiritus agens* monumentální knižní série *ÉPRO (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain)*, vydávané Leidenským nakladatelstvím Brill.¹³ Skutečně zásadní kritika se začala objevovat až na počátku 80. let 20. století a vedla k postupné erozi tohoto konceptu, k jehož potvrzení Cumont shromáždil obrovské množství na první pohled zcela věrohodných důkazů. Postupem času se nicméně ukázalo, že použitelnost konceptu orientálních náboženství je v mnoha ohledech problematická, neboť stojí a padá s několika předpoklady, které se ve světle kritiky

11 *Ibid.*, 40.

12 *Ibid.*, 194.

13 Historii a vývoj provázející vydávání této řady, která se po smrti Maartina J. Vermasereana proměnila v sérii s poněkud méně kontroverzním názvem *Religions in the Graeco-Roman World*, podrobně mapuje Jean Marie Pailler, „Les religions orientales, troisième époque“, *Pallas* 35, 1989, 95-113.

začaly jevit jako přinejmenším sporné. Následující článek se pokouší o podrobnější zmapování kritiky směřované v posledních třiceti letech proti Cumontovu konceptu orientálních náboženství a o zodpovězení otázky, do jaké míry může být jeho další užívání – *mutatis mutandis* – přínosné pro další studium náboženství řeckořímského světa a pochopení dynamiky historických procesů, které se v něm odehrávaly v době po přelomu letopočtu.

Kritika Cumontova konceptu orientálních náboženství: hlavní námitky

Jako první se pod palbou kritiky ocitl Cumontův pohled na orientální náboženství jako na proud, ve kterém mělo spočívat těžiště náboženského života v prvních staletích našeho letopočtu. Tento závěr Cumont vyvozoval především ze schopnosti orientálních náboženství překročit hranice své původní domoviny a v krátké době se rozšířit prakticky do všech oblastí řeckořímského světa. Tomuto šíření dle jeho názoru značně napomohla krize římského náboženského systému v době pozdní republiky a občanských válek, která ve svých důsledcích otrásla důvěrou Římanů a Řeků v tradiční náboženské systémy. Setrvalému úpadku pak nedokázaly zabránit ani restaurační snahy některých římských císařů. Již na počátku 20. století však upozornil Jules Toutain na skutečnost, že rozšíření orientálních náboženství je sice po geografické stránce impozantní, ale hustota nálezů údajně dokazujících míru jejich obliby dramaticky kolísá.¹⁴ V roce 1981 oživil tuto linii argumentace britský badatel Ramsay MacMullen.¹⁵ Ve své zdrcující a místy až do krajnosti vyhané kritice Cumonta přesvědčivě prokázal, že alespoň na základě rozboru antických nálezů z doby Římského císařství nelze jednoznačný triumf orientálních náboženství potvrdit. Množství dedikací pořízených některému z orientálních božstev nepřesahuje v Římské říši 10 %, což zpochybňuje představu o poklesu obliby tradičních řeckořímských božstev a jejich kultů.¹⁶ Ke stejnému závěru dospěl

14 Jules Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain 1/2: Les cultes orientaux*, Paris: Leroux 1911. Diskuzi a badatelské spory mezi Franzem Cumontem a Julesem Toutainem podrobně mapuje Corinne Bonnet, „L'Empire et ses religions: Un regard actuel sur la polémique Cumont-Toutain concernant la diffusion des ‚religions orientales““, in: Hubert Cancik – Jörg Rüpke (eds.), *Die Religionen des Imperium Romanum*, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 55-74.

15 Ramsay MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven – London: Yale University Press 1981.

16 *Ibid.*, 5-7, 112-130.

o několik let později i Géza Alföldy.¹⁷ Podle MacMullena tak i v prvních staletích po přelomu letopočtu těžiště náboženské aktivity stále spočívalo v tradičních kultech řeckořímského pohanství, které prokazovalo svou vitalitu právě schopností absorbovat a využít rovněž mnohé původně cizorodé prvky, například v podobě kultů božstev orientálního původu.¹⁸ Rovněž další Cumontův předpoklad, tentokrát o krizi náboženských hodnot, byl přesvědčivě zpochybněn. Podle mínění mnoha badatelů se totiž zakládal na předpojatém čtení antických pramenů, které však spíše než všeobecnou krizi důvěry v náboženský systém popisují krizi veřejných kultů úzce propojených s politickými elitami a jejich nárokem na dominanci v této sféře náboženského života.¹⁹

Ještě citelnější úder však přišel v roce 1987, kdy německý znalec řeckých náboženství Walter Burkert publikoval svou zásadní monografii věnovanou antickým mysterijním kultům.²⁰ Zpochybnil v ní několik dalších předpokladů, o které Franz Cumont svůj koncept orientálních náboženství opíral. Stěžejní protiotázka, kterou si Burkert položil, zněla: do jaké míry byla Cumontova orientální náboženství skutečně odlišná od kultů tradičních řeckořímských božstev? Jeho odpověď byla kategorická a jednoznačná: ne dost na to, abychom je mohli pokládat je za autonomní náboženské systémy schopné existovat mimo tradiční řeckořímské sociální, kulturní a ekonomické instituce.²¹ Cumontův koncept orientálních náboženství je tedy podle Burkerta značným přeceněním jejich skutečných možností a míry univerzality. Burkert dále zpochybnil vyhraněnost orientace těchto kultů na mimosvětskou spásu a navrhl chápat je převážně v kontextu votivního náboženství, ve kterém mohly sehrávat roli nové (a právě z tohoto důvodu lákavější) alternativy v soupeření s tradičními řeckořímskými kulty.²² Podle Burkerta je však nepravděpodobné, že by závazek, který vyžadovaly, musel být vždy silnější než v případě jiných kultů, na což pouka-

17 Géza Alföldy, „Die Krise des Imperium Romanum und die Religion Roms“, in: Werner Eck (ed.), *Religion und Gesellschaft in der Römischen Kaiserzeit: Kolloquium zu Ehren von Friedrich Vittinghoff*, Köln – Wien: Böhlau 1989, 53-102. Srov. též Robin Lane Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, London: Viking 1986.

18 R. MacMullen, *Paganism...*, 62-73. Srov. též Alan Wardman, *Religion and Statecraft among the Romans*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1982, 108-123.

19 Viz např. John H. W. G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford: Clarendon Press 1979, 1-54; A. Wardman, *Religion and Statecraft...*, 22-62; Mary Beard – John North – Simon Price, *Religions of Rome I: A History*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, 125-134.

20 Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1987.

21 *Ibid.*, 51-53.

22 *Ibid.*, 12-29.

zuje rovněž skutečnost, že žádné z orientálních náboženství nebylo ve skutečnosti exkluzivní; jejich příznivci se ochotně zapojovali do života více kultů a nenacházeli v tomto způsobu chování žádnou překážku. Poslední námitka, o které se můžeme v souvislosti s Burkertovou kritikou pojmu orientálních náboženství zmínit, byla namířena proti Cumontově představě o univerzálnosti jejich mysterijních struktur. Burkert se v tomto ohledu plně postavil za názor prosazovaný již Arturem D. Nockem,²³ podle kterého představovalo zasvěcení do některého z mysterijních kultů (Cumontových orientálních náboženství) spíše nadstandard, který navíc nebyl ani nabízen ve všech lokálních komunitách.²⁴ Mysterijní charakter orientálních náboženství by tak v tomto ohledu hrál spíše roli mimořádné nadstavby než běžně poskytovaného servisu.

Jonathan Z. Smith pak napadl snahu spatřovat v orientálních kultech předstupeň křesťanství.²⁵ Na základě své typologie lokativních a utopických motivů prokázal, že tento pohled nebere v potaz faktickou převahu lokativních motivů v jednotlivých kultech orientálních božstev na straně jedné a na straně druhé obrovskou diverzitu mezi jednotlivými křesťanskými proudy, z nichž některé měly z důvodu analogické absence utopických motivů mnohem blíže k orientálním náboženstvím než k později vítěznému proudu křesťanství. Chápání orientálních náboženství coby průkopníků razících cestu vítěznému křesťanství je tedy postaveno na hrubém zjednodušení dynamiky zainteresovaných náboženských proudů a odráží skryté teologické koncepcce.²⁶

Koncem 80. let 20. století pak přišla na řadu diskuse o Cumontově chápání orientálních náboženství jako cizorodých prvků, které do Římské říše pronikly v důsledku kulturní difúze. Podle Cumonta se orientální náboženství rozšířila ze svých domovin na Západ díky příhodným historickým podmínkám v prakticky nezměněné podobě, s uzavřeným systémem náboženské nauky a liturgie, který se až na drobná přizpůsobení a vnější přídatky nijak zásadně neproměnil.²⁷ Ani tento model pasivního přijímání cizích kulturních prvků však nešel pozornosti kritiků. Robert Turcan vyjádřil přesvědčení, že přijetí a rozšíření těchto orientálních kultů bylo umožněno jejich předchozí helenizací, tedy procesem, ve kterém pozbyly

23 Srov. Arthur D. Nock, *Conversion: The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford: Oxford University Press 1933, 7.

24 W. Burkert, *Ancient Mystery Cults...*, 7-8, 10-11.

25 Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago: The University of Chicago Press 1990.

26 *Ibid.*, 116-143. Srov. též W. Burkert, *Ancient Mystery Cults...*, 7.

27 Viz např. F. Cumont, *Les religions orientales...*, 46 (kult Velké Matky); 69-70 (kult bohyně Ísidy); 137-138 (Mithrova mystéria); ohledně Mithrových mystérií srov. též Franz Cumont, *Les mystères de Mithra*, Bruxelles: H. Lamertin 1913, 17.

některých hůře přijatelných rysů a uzpůsobily svou podobu potřebám řeckořímského světa a jeho náboženské mentalitě.²⁸ V postsaidovském světě²⁹ ostatně neunikl kritice ani samotný koncept Orientu a jeho užívání ve studiu antických náboženství.³⁰ Mnozí badatelé si začali stále častěji pokládat otázku, co je vlastně ve skutečnosti oním jednotlivým prvkem, oním společným „orientálním“ rysem, který by propůjčil orientálním náboženstvím jejich typologickou jednotu. A někteří z nich dospěli k názoru, že žádný takový prvek, který by charakterizoval všechny zástupce orientálních náboženství a zároveň zcela absentoval u ostatních náboženských kultů, nalézt nelze.³¹

Vyhodnocení kritiky Cumontova konceptu orientálních náboženství

Po zaznění této kritiky by se mohlo zdát, že koncept orientálních náboženství je nadále neudržitelny a odsouzený k postupnému zapomnění. Situace je však poněkud složitější. S některými námitkami, které byly proti výstavbě a užívání konceptu orientálních náboženství vzneseny, lze bezvýhradně souhlasit.

- (1) Hovořit o jednotlivých orientálních náboženských proudech jako o „náboženstvích“ skutečně není na místě. Tento termín vyvolává dojem uniformity, propracované doktríny a jasně definovatelné institucionální nezávislosti na ostatních náboženských proudech v období antiky, který však při bližším prozkoumání neobstojí. Spíše než o orientálních náboženstvích bychom měli hovořit – pokud již

28 Robert Turcan, *The Cults of the Roman Empire*, Oxford – Malden, MA: Blackwell 1996, 3-7. Srov. též Nicole Belayche, „*Deae Suriae sacrum*: La romanité des cultes ‚orientaux‘“, *Revue historique* 302, 2000, 565-592; Christoph Auffarth, „*Religio migrans*: Die ‚Orientalische Religionen‘ im Kontext antiker Religion: Ein theoretisches Modell“, in: Corinne Bonnet – Sergio Ribichini – Dirk Steuernagel (eds.), *Religioni in contatto nel mediterraneo antico: Modalità di diffusione e processi di interferenza*, Pisa – Roma: Fabrizio Serra 2008, 333-363.

29 Tedy v době po vydání přelomové práce Edwarda W. Saida (*Orientalism*, New York: Pantheon Books 1978), která upozornila na problémy plynoucí ze stereotypního vnímání východních kultur západními badateli a mysliteli (česky Edward W. Said, *Orientalismus: Západní koncepce Orientu*, přel. Petra Nagyová, Praha: Paseka 2008).

30 Viz např. Nicole Belayche, „L'Oronte et le Tibre: L'‚orient‘ des cultes ‚orientaux‘ de l'empire romain“, in: Mohammad A. Amir-Moezzi – John Scheid (eds.), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe: L'invention des origines*, Turnhout: Brepols 2000, 1-35.

31 W. Burkert, *Ancient Mystery Cults...*, 2-3; C. Bonnet, „Les ‚religions orientales‘...“, 203-205.

usilujeme o nalezení obecného termínu – o *orientálních kultech* (tj. kultech, jejichž božstva pocházejí ze zemí s odlišnou kulturní tradicí, které byly situovány na východ od Řecka a Říma).

- (2) Jednotliví zástupci orientálních kultů se od sebe navzájem liší, což vzhledem ke skutečnosti, že jejich původní formy vznikaly v oblastech se značně rozdílnými geografickými podmínkami a sociálními a náboženskými systémy, není nijak překvapivé. V mnoha případech navíc mezi formami, jichž kulty původně orientálních božstev nabyly v prostředí řeckořímského světa, a jejich předpokládanými předchůdci leží hluboký předěl hovořící spíše ve prospěch diskontinuitních zvrátů a proměn než jasně pozorovatelné kontinuity.³² V některých případech dokonce mohou být vzneseny pochybnosti ohledně samotné přímé návaznosti na jakýkoli předcházející náboženský systém orientálního původu.³³
- (3) Cumontův model kulturní difúze jako způsobu, kterým se jednotlivé orientální kulty měly šířit do prostoru řeckořímského světa, je k popisu a pochopení tohoto procesu zcela nevyhovující. Cumont se jen zřídka kdy zajímá o vlastní mechanismus jejich šíření nebo o otázku, proč byla „orientální náboženství“ natolik úspěšná, a jejich rychlý vzestup připisuje etické a doktrinní nadřazenosti, kterou se v porovnání s ostatními řeckořímskými kulty měly vyznačovat.
- (4) Představu, že orientálních kulty představovaly předstupeň křesťanství, usnadňující jeho přijetí antickým světem, nelze přijmout. Přestože Cumont své velké historické vyprávění podřadil právě tomuto scénáři, důkladnou analýzu podobnosti orientálních náboženství a raných křesťanských skupin a jejich vztahu nikdy neprovedl. Křesťanství a jeho konečné vítězství tak v jeho pojetí představuje blíže nezdůvodněné „potvrzení“ etické a doktrinní převahy náboženských systémů orientálního původu.
- (5) Kritické vyhodnocení antické epigrafie, ale rovněž dochovaných děl antických autorů, skutečně nenasvědčuje tomu, že by orientální

32 Srov. Lynn E. Roller, *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press 1999. Tato kniha osvětluje proces recepcce bohyně Velké Matky v řeckém a římském světě a zdůrazňuje jeho diskontinuitní povahu. Srov. též Anna-Katharina Rieger, „Lokale Tradition versus überregionale Einheit: Der Kult der Magna Mater“, in: Corinne Bonnet – Sergio Ribichini – Dirk Steuernagel (eds.), *Religioni in contatto nel mediterraneo antico: Modalità di diffusione e processi di interferenza*, Pisa – Roma: Fabrizio Serra 2008, 89-120.

33 Jako je tomu například v případě Mithrových mystérií, za jejichž místo vzniku v současné době někteří badatelé pokládají Řím nebo Ostii a jakoukoli autentickou vazbu na starověkou Persii kategoricky odmítají. Viz např. Manfred Clauss, *The Roman Cult of Mithras: The God and His Mysteries*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2000, 7-8.

kulty převzaly úlohu většinového proudu pozdně antické pohanské religiozity. Alespoň po kvantitativní stránce vždy zůstaly relativně marginální záležitostmi, byť některé z nich dokázaly – především od 2. století n. l. – získat jistý prostor i ve veřejném náboženství Říma, italských měst nebo provinčních center.

Naši pozornosti by též neměla uniknout skutečnost, že jednotlivé orientální kulty se v průběhu svého šíření přizpůsobily mnoha náboženským zvyklostem řeckořímského světa.

- (1) John A. North předpokládá, že k tomu, aby jakákoli náboženská skupina mohla být pokládána za autonomní a exkluzivní, musí splnit čtyři kritéria: (1) musí existovat jako jasně vymezená skupina s vlastní organizací a strukturou autority; (2) musí se vyznačovat vysokým stupněm loajality jedince vůči skupině, potencionálně vedoucí až k úplnému zavržení předchozího způsobu života; (3) v rámci této skupiny musejí existovat hodnoty a principy, jejichž dodržování je vyžadováno od členů, ale které nejsou akceptovány zbytkem společnosti; (4) skupina musí existovat nezávisle na městských strukturách a vyznačovat se odlišným typem rituálů, kalendářem a dietickými předpisy.³⁴ Přijmeme-li tento předpoklad, můžeme dospět k následujícímu závěru: kulty původně orientálních božstev (označované Cumontem jako orientální náboženství) za autonomní a exkluzivní náboženské skupiny pokládat nelze, neboť ve svém jádru zůstaly neexkluzivistické a silně provázané se strukturami řeckořímského pohanství.³⁵ Přestože mohly vyhovět alespoň některým z výše uvedených podmínek a občasně sklony k henoteistickému vidění božského světa v jejich prostředí nelze vyloučit, od svých příznivců rozhodně nevyžadovaly kompletní přehodnocení předchozího náboženského života nebo odmítnutí legitimacy všech ostatních způsobů komunikace s božským světem.
- (2) Jako hlavní médium komunikace mezi člověkem a bohy uznávaly rovněž orientální kulty oběť (ať již zvířecí, nekrvavou nebo jinou), byť ji v některých případech mohly modifikovat. V této souvislosti můžeme uvést například mithraistickou tauroktonii (která je rein-

34 John A. North, „The Development of Religious Pluralism“, in: Judith Lieu – John A. North – Tessa Rajak (eds.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London – New York: Routledge 1992, 174-193: 183-184.

35 Je možné (jak podotkl jeden z recenzentů této studie), že problém spočívá spíše v Cumontově vágnosti, s jakou o orientálních „náboženstvích“ hovořil, nikoli v jeho neschopnosti spatřovat jejich mnohé podobnosti s ostatními kulty řeckořímského světa.

terpretací a možná i kritikou převládajících obětních zvyklostí)³⁶ nebo *taurobolium/criobolium* prováděné v kultu bohyně Velké Matky a Attida.³⁷ Není proto divu, jak správně upozornil Walter Burkert, že rovněž v jejich prostředí prosperovala praxe votivního náboženství a patrně představovala obvyklou strategií při komunikaci s božským světem.

- (3) Přestože orientální náboženství zdánlivě tíhla, alespoň za určitých okolností, k prosazování „rovnosti“ mezi svými příznivci, ve skutečnosti i ona poskytovala svým bohatým a společensky vlivným příznivcům příležitost k získávání sociálního kapitálu, plynoucího z prokazování dobrodiní ostatním, sociálně slabším příslušníkům kultu nebo jeho kněžím.³⁸ Tato praxe je znovu v plném souladu s běžnými zvyklostmi panujícími v prostředí veřejného kultu nebo všeobecně rozšířených náboženských kolegií.

36 Ohledně mithraistické oběti viz především Robert Turcan, „Le sacrifice mithriaque: Innovation de sens et de modalités“, in: Jean Rudhardt – Olivier Reverdin (eds.), *La sacrifice dans l'Antiquité*, (Entretiens Fondation Hardt 27), Vandœuvres – Genève: Fondation Hardt 1981, 343-358; srov. též Luther H. Martin, „Reflection on the Mithraic Tauroctony as a Cult Scene“, in: John R. Hinnells (ed.), *Studies in Mithraism*, Roma: «L'Erma» di Bretschneider 1994, 217-224; Francesca Prescendi, „Riflessioni e ipotesi sulla tauroctonia mithraica e il sacrificio romano“, in: Corinne Bonnet – Jörg Rüpke – Paolo Scarpi (eds.), *Religions orientales / Culti misterici: Neue Perspektive / Nouvelles perspectives / Prospetti nuove*, (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 16), Stuttgart: Franz Steiner 2006, 113-122. – Názor, že tauroktonie představuje kritiku stávajících obětních zvyklostí, respektive soustředění obětního systému do rukou příslušníků sociopolitických elit, vyslovil Richard L. Gordon, „Authority, Salvation and Mysteries in the Mysteries of Mithras“, in: J. Huskinson – Mary Beard – Joyce M. Reynolds (eds.), *Image and Mystery in the Roman World: Three Papers Given in Memory of Jocelyn Toynbee*, Gloucester: Sutton 1988, 45-80: 64-71.

37 Základní informace o podobě a proměnách *taurobolium/criobolia* (zvláštní oběti býka/berana, během které byla bohyni zřejmě nabídnuta jejich varlata) viz Jeremy B. Rutter, „The Three Phases of Taurobolion“, *Phoenix* 22, 1968, 226-249; Robert Duthoy, *The Taurobolium: Its Evolution and Terminology*, Leiden: E. J. Brill 1969; Philippe Borgeaud, „Taurobolion“, in: Fritz Graf (ed.), *Ansichten griechischer Rituale: Geburtstag-Symposium für Walter Burkert*, Stuttgart – Leipzig: B. G. Teubner 1998, 183-198. Předchozí tradici, vykládající pozdně císařské taurobolium jako křest v krvi obětovaného býka (především na základě Prudentiovy básně *Liber peristephanon* X.1006-1050), které se drží ještě Rutter i Duthoy, však lze odmítnout, viz Neil McLynn, „The Fourth Century Taurobolium“, *Phoenix* 50, 1996, 312-330.

38 Tuto skutečnost dosvědčuje i jen letmý pohled do korpusů, které shromažďují archeologický a epigrafický materiál týkající se některého z orientálních kultů. Pořízení mnoha soch, kultického náčiní, vybavení chrámů nebo obětí bylo finančně pokryto velkorýsy dary bohatých členů kultu a prezentováno v podobě oslavného dedikačního nápisu. Euergetismus tohoto druhu však nacházíme rovněž ve veřejném kultu Říma, italských měst nebo řeckých *poleis*.

Dostačují však tyto důvody k tomu, abychom zavrhlí i modifikovanou kategorii orientálních kultů, která se vyznačuje nižší mírou obecnosti než kategorie orientálních náboženství? A jaké možnosti se nám v tomto směru nabízejí? Řešení, které ve své zásadní monografii implicitně předkládá Walter Burkert, je zahrnout orientální kulty do obecnější kategorie antických mysterijních kultů. Tento postup však v sobě skrývá jedno velké úskalí: značnou nesourodost takto pojaté kategorie. Burkert se ve své monografii například omezil na představení pouhých šesti kultů, v jejichž prostředí byla praktikována mystéria (eleusínská mystéria, mystéria Velkých bohů na ostrově Samothráké, mystéria boha Dionýsa, mystéria bohyně Velké Matky Kybelé, bohyně Ísidy a Mithrova mystéria). Tento přístup však může být oprávněně kritizován jako neodůvodněně restriktivní.³⁹ Výraz mystéria byl totiž v období antiky užíván k označení mnohem širší škály kultů a náboženských svátků. Mystéria byla slavena a praktikována rovněž v dalších oblastech řeckého světa, například v messénské Andanii,⁴⁰ poblíž Théb v Boiótii⁴¹ a na mnoha místech v Arkadii,⁴² v prostředí náboženských spolků v Malé Asii⁴³ a rovněž – překvapivě – v rámci císařského kultu.⁴⁴ Za těchto okolností ale vyniknou mnohé odlišnosti, které kulty

39 Fritz Graf, „Lesser Mysteries – Not Less Mysterious“, in: Michael B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries: The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London – New York: Routledge 2003, 241-262. Srov. též Tennyson J. Wellman, „Ancient *Mysteria* and Modern Mystery Cults“, *Religion and Theology* 12, 2005, 308-348: 311-316. O napravení této nerovnováhy se v nejnovější přehledové monografii věnované antickým mystériím úspěšně pokusil Hugh Bowden (*Mystery Cults of the Ancient World*, Princeton: Princeton University Press 2010).

40 Viz např. Margherita Guarducci, „I culti di Andania“, *Studie e materiali di storia delle religioni* 10, 1934, 174-204; Nadine Deshours, *Les mystères d'Andania: Étude d'épigraphie et d'histoire religieuse*, Bordeaux: Ausonius 2006; H. Bowden, *Mystery Cults...*, 68-71.

41 Viz např. Albert Schachter, „Evolution of a Mystery Cult: The Theban Kabiroi“, in: Michael B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries: The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London – New York: Routledge 2003, 112-142; H. Bowden, *Mystery Cults...*, 56-61.

42 Viz např. Madeleine Jost, „Mystery Cults in Arcadia“, in: Michael B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries: The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London – New York: Routledge 2003, 143-168.

43 Viz např. Peter Herrmann, „Mysterienvereine in Sardeis“, *Chiron* 26, 1996, 315-368; Guy M. Rogers, „The Mysteries of Artemis at Ephesos“, in: Herwig Friesinger – Friedrich Krinziger (eds.), *100 Jahre Österreichische Forschungen in Ephesos: Akten des Symposiums Wien 1995*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1999, 241-250; Philip A. Harland, *Associations, Synagogues and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis, MI: Fortress Press 2003, 25-54.

44 Henri W. Pleket, „An Aspect of the Emperor Cult: Imperial Mysteries“, *Harvard Theological Review* 58, 1965, 331-347.



orientálních božstev (Cumontova „orientální náboženství“) vykazují v porovnání se zbylými zástupci široce pojaté kategorie mysterijních kultů.⁴⁵

- (1) Kulty orientálních božstev nebyly vázány na jednu konkrétní lokalitu (jak tomu bylo třeba v případě eleusínských nebo dalších řeckých mystérií) a alespoň v teorii byly neomezeně replikovatelné.⁴⁶ Tato ochota orientálních božstev cestovat spolu se svými vyznavači může alespoň do určité míry souviset se změněným kosmologickým modelem, který našel v rámci těchto kultů své uplatnění, tedy s přechodem od lokativního modelu k modelu utopickému, reprezentovanému ptolemaiiovským kosmem, v němž zaměření na konkrétní místo pozbylo své důležitosti.⁴⁷
- (2) Kulty orientálních božstev často kladly zvýšený důraz na emočně nabitý a barvitý rituál. Tato skutečnost patrně úzce souvisela s poněkud jiným pohledem na podstatu božství a vztah člověka k němu. V jejich prostředí se v mnohem intenzivnější podobě než v náboženství *polis* rozvinula strategie „otročení božstvu“,⁴⁸ které narušilo jinak v rovině osobní zbožnosti častý model svědomité výměny rituálů (obětí) za konkrétní prospěch. Tyto kulty rovněž stavěly na prožitku a na emocích, které byly u svých příznivců schopny vyvo-

45 Kromě bodů zmiňovaných níže lze zdůraznit rovněž skutečnost, že velká část těchto lokálních mystérií patrně neměla žádné významnější soteriologické ambice a společně sdílené tajemství spíše sehrávalo roli jednotícího prvku pro určitou komunitu či kolegium (také za tuto připomínku vděčím jednomu z recenzních posudků na tuto studii).

46 Tento problém v teoretické rovině řeší Clifford Ando, „A Religion for the Empire“, in: id., *The Mater of Gods: Religion and the Roman Empire*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press 2008, 95-119.

47 Tuto linii interpretace sleduje např. Luther H. Martin, *Helénistická náboženství*, (Religionistika 4), přel. Iva Doležalová – Dalibor Papoušek, Brno: Masarykova univerzita 1997 (anglický originál 1987). K rozčlenění tradic na utopické a lokativní a jejich souvislost s modelem kosmu viz Jonathan Z. Smith, *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Chicago: Chicago University Press 1978, xi-xv, 67-207; id. „Here, There, and Anywhere“, in: Scott Noegel – Joel Walker – Brannon Wheeler (eds.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, University Park: The Pennsylvania State University Press 2003, 21-36.

48 Viz např. Henri W. Pleket, „Religious History as the History of Mentality: The ‚Believer‘ as Servant of the Deity in the Greek World“, in: Hendrik S. Versnel (ed.), *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden: E. J. Brill 1981, 152-192; Hendrik S. Versnel, „Religious Mentality in Ancient Prayer“, in: Hendrik S. Versnel (ed.), *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden: E. J. Brill 1981, 1-64; Paul Veyne, „La nouvelle piété sous l'Empire: S'asseoir auprès des dieux, fréquenter les temples“, *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 63, 1989, 175-194; id., „Prodiges, divination et peur des dieux chez Plutarque“, *Revue de l'histoire des religions* 216, 1999, 387-442.

lávat.⁴⁹ Zapojení teorie dvou protikladných modů náboženskosti (především pak obrazivého modu), představené britským antropologem Harveyem Whitehouseem,⁵⁰ nebo „dopaminové teorie“⁵¹ pak může poskytnout možná vysvětlení, jakým způsobem a pomocí jakých prostředků mohly kultury orientálních božstev tyto cíle naplňovat.⁵²

- (3) Mysterijní složka, byť nemusela být fakticky převažující, hrála důležitou roli ve veřejném obrazu těchto kultur.⁵³ V některých případech – ale ne vždy – mohla být iniciace prostředkem k zajištění lepšího posmrtného údělu, stejně často však měla svému příjemci přinést prospěch a ochranu již na tomto světě. Tato strategie byla legitimizována těsným propojením rituálu s ústředním mýtem božstva, které zakusilo utrpení a získalo tak pochopení lidského údělu⁵⁴ nebo zprostředkovávalo „vyšší“ znalost o povaze kosmu a dějích, které se v něm odehrávaly. Svou roli mohla rovněž sehrát snaha o upoutání pozornosti okolí, neboť kultury orientálních božstev nemohly čerpat svou legitimitu ze zakotvení v občanských strukturách antické společnosti.⁵⁵
- (4) Tyto kultury se záměrně chápaly jako „jiné“ a mnohdy zdůrazňovaly svou cizost v porovnání s ostatními náboženskými kultury antického světa. Přestože tuto cizost můžeme chápat jako do značné míry ideologickou záležitost (tedy jako produkt starověkého „pozitivního“ orientalismu),⁵⁶ vypovídá opět něco důležitého o obrazu těchto kul-

49 Srov. H. Bowden, *Mystery Cults...*, 14-25.

50 Obrazivý modus náboženskosti, který stojí v opozici vůči modu doktrinálnímu, se vyznačuje právě emočně nabitými, ale zřídka kdy vykonávanými rituály, které aktivují epizodickou paměť a generují verbálně nesdělitelnou zkušenost, v jejímž důsledku se spouští spontánní exegetická reflexe. Viz Harvey Whitehouse, „Teorie dvou modů náboženskosti“, *Religio* 17, 2009, 209-230.

51 Dopaminová teorie zdůrazňuje vliv vyplavovaného dopaminu během rituálních aktivit na mozkovou činnost a vyvolání následného pocitu realističnosti spojeného s těmito aktivitami. Viz např. Peter Q. Deeley, „The Religious Brain: Turning Ideas into Convictions“, *Anthropology and Medicine* 11, 2004, 245-267.

52 Viz např. Panayotis Pachis, „Imagistic Modes of Religiosity in the Cult of Isis/Sarapis during the Graeco-Roman Age“, in: Luther H. Martin – Panayotis Pachis (eds.), *Imagistic Traditions in the Graeco-Roman World: A Cognitive Modeling of History of Religious Research*, Thessaloniki: Vanijs Editions 2009, 203-236.

53 Jaime Alvar, *Romanizing Oriental Gods: Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Leiden: E. J. Brill 2008, 11-13.

54 Srov. Plútarchos, *De Iside et Osiride* 27.

55 Viz např. Richard L. Gordon, „Ritual and Hierarchy in the Mysteries of Mithras“, *Antiquidad: Religiones y sociedades* 4, 2001, 245-274; 247.

56 Klasickým dílem, které zabývá tímto tématem, je Arnaldo Momigliano, *Alien Wisdom: The Limits of Hellenisation*, Cambridge: Cambridge University Press 1975. Srov. též

tů v očích antického světa a o tom, jakým způsobem byly vnímány a jakých prostředků využívaly v komunikaci se svými příznivci.

Z těchto důvodů někteří badatelé pokládají i nadále za užitečné chápat zástupce dříve řazené mezi Cumontova „orientální náboženství“ za svébytnou skupinu náboženských útvarů s dostatečným množstvím vzájemně sdílených distinktivních rysů. Jejich „rozmělnění“ mezi ostatními kulty řeckořímského světa je tedy za těchto okolností zbytečné a badatelsky nic pozitivního nepřináší. Španělský badatel Jaime Alvar na toto téma uvádí: „Dle mého soudu potřebujeme k označení skupiny kultů, které byly v řeckořímském světě pokládány za specifické a které samy svou jinakost zdůrazňovaly – i když se můžeme klonit k názoru, že šlo spíše o pseudojinakost – zvláštní termín. Ztráta pojmového aparátu, kterou utrpíme, pokud budeme na jedné straně předstírat, že tyto kulty byly stejné jako všechny ostatní náboženské spolky, póseidoniastai nebo mercuriales, a na straně druhé, že zde není nic, na základě čeho bychom mohli odlišit židovské a křesťanské skupiny od orientálních kultů, protože všechny jsou jaksi ‚orientální‘, totiž v mých očích vysoce převažuje nad triviálním nebezpečím, že budu omylem pokládán za zastávce koncepčních pošetilostí minulých let.“⁵⁷

V konečném důsledku podle mého soudu hlavní problém nespočívá v zachování přídavného jména „orientální“ (o jehož ideologické zátěži není sporu),⁵⁸ nýbrž v nalezení dostatečných argumentů pro typologickou odlišnost „orientálních kultů“ od ostatních náboženských kultů antického světa.

Závěr

Po zvážení všech námitek, které byly v neprospěch užívání distinktivní kategorie „orientálních kultů“ vzneseny, a po jejich konfrontaci s protiarumenty se kloním k názoru, že tuto kategorii je do budoucna prospěšné v pozměněné podobě zachovat. Franz Cumont správně rozpoznal typologickou podobnost těchto náboženských forem a jejich odlišnost od ostatních náboženských forem antického světa (i když vytváření a precizace této kategorie byly i v jeho případě dlouhodobým procesem s mnoha zvraty

Roger Beck, „Thus Spake Not Zarathustra: Zoroastrian Pseudoepigrapha of the Greco-Roman World“, in: Mary Boyce – Paul Grenet, *History of Zoroastrianism III: Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, Leiden: E. J. Brill 1991, 491-565.

57 J. Alvar, *Romanizing Oriental Gods...*, 2.

58 Bude-li nalezen jiný jednoslovný název, který stejně dobře nebo lépe vystihne charakteristické rysy těchto kultů, výraz „orientální“ jim lze kdykoli nahradit.

a diskontinuitami).⁵⁹ Je neoddiskutovatelné, že Cumont v mnoha závěrech, které o podobě a fungování orientálních kultů učinil, zašel ve zdůrazňování jejich odlišnosti příliš daleko, což se stalo terčem oprávněné kritiky. Cumont rovněž vycházel z dalších v dnešní době neudržitelných předpokladů, které se projeví především v použití nevěrohodného mechanismu jejich šíření (model kulturní difúze jako procesu, ve kterém uzavřené „dogmatické systémy“ pronikají do svých nových působišť v téměř nezměněné podobě) a v problematickém scénáři, kde šíření těchto kultů ústí v téměř zákonitě konečné vítězství křesťanství. Kompletní opuštění této kategorie by však dle mého soudu představovalo ono příslovečné vylití vaničky spolu s dítětem.

Orientální kultury začínaly jako kultury cizích božstev, a přestože musely prodělat velké množství změn, které umožnily jejich přijetí novými vyznavači a zapojení do tradičních řeckořímských náboženských struktur, jejich postavení zůstalo po většinu antického období více či méně ambivalentní. Tato „marginalita“ s sebou přináší několik důsledků: orientální kultury především musely využívat jiných prostředků propagace a komunikace s okolním světem, neboť se nemohly opřít – alespoň zpočátku – o většinu stávajících mechanismů a struktur, které měly k dispozici tradiční řeckořímské náboženské systémy a skupiny. Odlišné důrazy, struktury a mechanismy působení, které si v důsledku této „jinakosti“ vytvořily, pak vyniknou především ve srovnání s ostatními náboženskými systémy antického světa, ať již půjde o náboženství polis, náboženské spolky nebo židovské a raně křesťanské komunity. Domnívám se tedy, že zachování a další precizace analytické kategorie „orientálních kultů“ může napomoci k lepšímu pochopení dynamiky a vývoje náboženského prostředí Římské říše.

59 Viz Jean Marie Pailler, „Les religions orientales selon Franz Cumont: Une création continuée“, *Mélanges de l'École française de Rome: Antiquité* 111, 1999, 635-646.



SUMMARY

Franz Cumont and Oriental Religions: A Concept Beyond Salvage?

The article tries to answer the question of whether the concept of Oriental religions introduced at the beginning of the 20th century by the Belgian scholar Franz Cumont can be preserved in a modified form as an analytical tool for the description and study of Graeco-Roman religions. After a short survey of the problematic aspects of Cumont's view, which have been justly criticised in recent scholarship, an argument is raised in favour of the opinion that in spite of these problems a modified category of Oriental cults should be preserved. This is because the representatives included in this group have enough shared features, making them distinctive in comparison with other religious cults or communities known from the Graeco-Roman world.

Keywords: Franz Cumont; Oriental religions; Oriental cults; ancient mystery cults.

Ústav religionistiky
Filozofická fakulta
Masarykova univerzita
Arna Nováka 1
602 00 Brno
Czech Republic

ALEŠ CHALUPA
chalupa@phil.muni.cz