

(s. 119). Autor ovšem nikde nevysvětluje, čím se kult héróů liší od kultu předků a jaký nový rozměr se s jeho zavedením do řeckého náboženství dostává.

Hodnotit význam *Náboženství antického Řecka* pro současné české kulturní prostředí není s ohledem na právě řečené snadné. Autor náleží mezi badatele, kteří se vědecky formovali za ztížených podmínek 50.-80. let, a není proto možné poměřovat jeho knihu s obdobnými populárně-vědními tituly vydávanými v zahraničí, kde akademici nemuseli čelit podobným tlakům a překážkám jako u nás. Profesor Hošek si jistě zaslouží obdiv jako jeden z posledních představitelů velké generace klasických filologů, kteří zájem o antickou kulturu dokázali šířit i v tomto nepříznivém období. Pokud tedy máme *Náboženství antického Řecka* posuzovat, pak spíše ve vztahu k české knižní produkci uplynulých třiceti let (jak mne ostatně informovalo nakladatelství Vyšehrad, smlouvu na vydání *Náboženství antického Řecka* sepsal autor s nakladatelem již v první polovině 80. let). Zde se přímo nabízí srovnání s další původní českou prací o řeckém náboženství, s knihou Ladislava Vidmana *Od Olympu k panteonu*, vydanou rovněž nakladatelstvím Vyšehrad (1986, 21997). Obě knihy mají identický cíl – uvést čtenáře do světa antického náboženství –, směřují však k němu přesně opačnými cestami. Hoškova práce stojí na důležitých faktech, kterých na relativně malé ploše dokáže předestřít obdivuhodné množství. Kniha překypuje citáty a při popisu kultů zabíhá někdy do podrobnosti, s nimiž se v populárně-naučné literatuře běžně nesetkáváme. Vidman oproti tomu množství konkrétních dat omezil na ta nejznámější, která se snažil přehledně a stručně představit tak, aby vynikly základní rysy řeckého a římského náboženství. Výsledkem je, že zatímco z Hoškovy knihy se čtenář může dozvědět obrovské množství barvitých detailů, u Vidmana jich sice nalezne několiknásobně méně, zato však má možnost získat o antickém náboženství vcelku jasnou představu a pochopit jeho fungování – což se mu z Hoškova kaleidoskopického popisu povede jen stěží. Nezbyvá mi proto než konstatovat, že základní poučení o řeckém

náboženství získáme spíše ze starší knihy Vidmanovy.

RADEK CHLUP

Robert Turcan, Mithra a mithraismus,

Praha: Vyšehrad 2004, 175 s.
ISBN 80-7021-708-1.

Mithraismus patřil mezi antická náboženství, kterých se česká odborná literatura doposud dotkla pouze zběžně. V nedávné době se informace o něm objevily jen v podobě dvou kratších pasáží v knihách věnovaných mnohem obecnější problematice: mithraismu vyhradil jednu kapitolu Radislav Hošek v publikaci o antických mysterijních kultech (Růžena Dostálová – Radislav Hošek, *Antická mystéria*, Praha: Vyšehrad 1997, 217-248) a stručně vykreslení podoby tohoto náboženství bylo rovněž možné nalézt v *Helénistických náboženstvích* Luthera H. Martina (přel. Iva Doležalová a Dalibor Papoušek, [Religionistika 4], Brno: Masarykova Univerzita 1997, 100-105). Díky vydavatelskému počínu pražského nakladatelství Vyšehrad se tato neradostná situace poněkud změnila: odborníkům i zájemcům z řad širší veřejnosti je od nynějška k dispozici překlad monografie *Mithra et le mithracisme* (Paris: Les Belles Lettres 2000) jednoho z předních francouzských znalců antických náboženství, Roberta Turcana.

Poměrně útlá kniha s omezeným poznámkovým aparátem a velmi pěknou obrazovou přílohou obsahuje ve zhuštěné formě všechny relevantní informace o základních charakteristikách mithraismu a o problémech spojených s jeho studiem. Je rozčleněna do sedmi stručných kapitol, z nichž první tři a závěrečná sedmá se zabývají mithraismem v jeho historickém kontextu, od doby jeho indoevropských a perských počátků až po jeho rozšíření v řecko-římském světě a konečný zánik na konci 4. sto-

letí n.l. Zbývající tři kapitoly jsou pak věnovány rozboru mithraistické ikonografie, kultu a nauky. V samotném závěru se nachází pět dodatků, věnovaných některým specifictějším problémům studia mithraismu, a rovněž velmi cenná aktualizovaná bibliografie, která umožní případným zájemcům základní orientaci v literatuře.

Jako každá přehledová práce se však ani tato Turcanova monografie nevyhnula určitému tendenčnímu zploštění perspektiv: v zájmu co největší srozumitelnosti byla ostrost některých problémů, jistě záměrně a s plným vědomím autora, poněkud obroušena, a naopak, některé sporné body byly podány v mnohem jasnějším a rozhodnějším tónu, než k jakému nás opravňuje úroveň našich znalostí nebo dochovaný materiál. A protože je tato kniha patrně na dlouhou dobu poslední zaměřenou na toto téma, je skromným cílem této recenze alespoň v krátkosti upozornit na některé problémy, které s sebou Turcanova vize mithraismu přináší.

Místo, doba a přesné historické okolnosti vzniku mithraismu zůstávají neznámé. Tato mezera je pak zpětně příčinou mnoha interpretačních kontroverzí, neboť přesnější povahu tohoto kultu a některé z jeho základních charakteristik lze tak za těchto okolností pouze dohadovat. Podle Roberta Turcana vznikl mithraismus v Malé Asii, v prostředí protifimského odboje během 1. století př.n.l. (s. 21-24). Jeho nástin je však velmi vágní a nelze jej opřít o žádné hmatatelné materiální nebo historické údaje. Souvisí spíše s Turcanovým přesvědčením o silné přítomnosti perských prvků a motivů v mithraistické nauce. Pak se lokalizace místa vzniku mithraismu v této oblasti jeví vzhledem k přítomnosti živé perské náboženské tradice jako logický závěr. Archeologicky zachytitelným se však mithraismus stává až na přelomu 1. a 2. století n.l. a oblast Malé Asie je v tomto ohledu zcela bezvýznamná. Na základě hustoty a četnosti mithraistických nálezů tak někteří badatelé (M. Clauss, R. Merkelbach) pokládají za místo vzniku mithraismu Řím nebo Ostii. Přítomnost autentických perských náboženských motivů je pak z těchto důvodů (především u M. Clausse) drasticky mar-

ginalizována. Spojitost mithraismu s perskou náboženskou tradicí by pak byla záležitostí primárně ideologickou a nikoli genetickou. Robert Turcan je rovněž zastáncem pozvolné evoluce mithraismu ze starších náboženských tradic, vyvolané střetem perského a řecko-římského náboženského světa (s. 23). I tento scénář je však poněkud problematický, neboť některé prvky mithraistické nauky, např. sedmistupňový iniciační systém propojený se sedmi planetami, se zdají být spíše produktem cílené invence (srov. Roger Beck, „The Mysteries of Mithras: A New Account of Their Genesis“, *Journal of Roman Studies* 88, 1998, 115-128). Tuto tezi však Robert Turcan odmítá a sedmistupňový iniciační systém pokládá až za produkt pozdějšího vývoje (s. 66-67). Jeho tvrzení, že některé stupně byly přidány uměle s ohledem na počet dní v týdnu (Turcan navrhuje stupně *Nymphus* a *Heliodromus*), je ovšem stejně sporné jako jeho názor, že stupeň „Peršan“ je rovněž druhotný, protože označoval osoby, které „nebyly perského původu“, a jeho vznik tudíž spadá až do řecko-římského prostředí (s. 67).

Další polemický bod představuje Turcanovo chápání ústředního mithraistického ikonografického motivu, tedy tauroktonie, scény zobrazující zabití byka Mithrou, a rovněž jejich doprovodných bočních scén, jakožto jednotlivých sekvencí v ději narativního mýtu (s. 43). Turcan přijímá typologické členění jednotlivých monumentů na typy „raeto-římský“ a „dunajský“, které vyžadují čtení jednotlivých scén v rozdílném pořadí a směru (s. 43-48). Toto členění je však z velké části iluzorní, protože to, co odlišuje tyto typy monumentů, není pořadí mytologických sekvencí, ale řemeslné provedení, které respektuje umělecké zvyklosti v jednotlivých regionech. Richard Gordon ve své studii, věnované této problematice („Panelled Complications“, *Journal of Mithraic Studies* 3, 1980, 200-227), přesvědčivě demonstroval, že to, abychom z jednotlivých typologicky shodných monumentů vysublimovali shodnou sekvenci, vyžaduje více než hodinky k určení směru čtení. Určité krátké sekvence se mohou shodovat, výběr jednotlivých scén je ale natolik chaotický a jejich spojení natolik nesmysl-

né, že výsledný mýtus je zcela bizarní a banální. Richard Gordon se naopak domnívá, že některé z bočních scén by mohly zobrazovat mytologické verze reálné rituální činnosti, kterou mithraisté prováděli. Tento názor velmi příhodně podpořilo nalezení keramické nádoby v německé Mohuči (bližší podrobnosti viz např. Reinhold Merkelbach, „Das Mainzer Mithrasgefäß“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 108, 1995, 1-6), na které jsou zobrazeny mithraisté během rituální činnosti: jedna ze scén zde vykreslená, nazvaná jako „Lukostřelba Otce“, velmi přesně odpovídá podobnému motivu známému z bočních scén (viz obr. XVI v obrazové příloze recenzované knihy). Další scéna, o jejíž reaktualizaci v rámci mystérií není třeba příliš pochybovat, je hostina Mithry a Slunce, které zde pravděpodobně zastupovali *Pater* a *Heliodromus* (srov. obr. XIV a XVII tamtéž).

Problém mithraistické ikonografie nás přivádí k další kontroverzní oblasti: k astrologickým výkladům tauroktonie. Tento interpretační směr představuje poměrně významnou školu v prostředí mithraistických studií (mezi její přední zástupce patří M. P. Speidel, D. Ulansey, B. Jacobs nebo R. Beck). O výsledcích v této oblasti se však u Turcana příliš nedozvíme a pokud ano, je jeho stanovisko zcela odmítavé (s. 85-87). Turcan věnuje jistý prostor vyvrácení teorií M. P. Speidela a D. Ulanseyho, nejambicióznější a také nejpřesvědčivější výklad v podání Rogera Becka sprovodí ze světa jednou krátkou větou: „Výklady R. Becka, jakkoli náležité, nejsou o nic přesvědčivější“ (s. 86). Tyto výklady (především Roger Beck, *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*, Leiden: E. J. Brill 1988; id., „In the Place of the Lion: Mithras in the Tauroctony“, in: John Hinnells [ed.], *Studies in Mithraism*, Roma: „L'Erna“ di Bretschneider 1994, 29-50), přestože jejich externí verifikace zůstává problematická, nicméně vycházejí z Porfyriových textů (tedy z dobových pramenů) a jsou v souladu s vyzněním mithraistického ikonografického a architektonického materiálu: tauroktonie by tak představovala hvězdnou mapu, na které Slunce-Mithra přemáhá Měsíc v podobě Býka a jejíž další

aktéři odpovídají souhvězdím nebo hvězdám v určitém úseku hvězdné oblohy.

Toto Turcanovo odmítnutí astrologických interpretací souvisí s jeho velmi sporným chápáním povahy Porfyriova svědectví. Pokládá jej za čistě filozofické, ovlivněné novoplatonismem, a tudíž velmi pravděpodobně zkrleslené vzhledem k nauce, kterou se řídili samotní mithraisté (s. 75; srov. též R. Turcan, *Mithras Platonicus: Recherches sur l'hellenisation philosophique de Mithra*, Leiden: E. J. Brill 1975, představující stěžejní dílo v oblasti „novoplatonizace“ mithraismu). Tento argument je však velmi pochybný. Samotný fakt, že mithraistická nauka v té podobě, v jaké ji prezentuje Porfyrios, je vysoce subtilní a komplikovaná, ještě neznamená, že nemůže odrážet reálnou podobu praxe v mithraistických komunitách. Turcanův názor o neslučitelnosti Porfyriova svědectví se „skutečnou“ povahou tohoto kultu vychází z přesvědčení, že mithraismus musel mít patřičně jednoduchý a primitivní obsah, aby mohl být přijat a praktikován v řadách vojáků a císařských úředníků relativně nízkého původu, kteří tvořili většinu jeho vyznavačů. V tomto úhlu pohledu ale není *Summa theologica* Tomáše Akvinského křesťanským textem, nýbrž sekundárním a překrouceným aristotelským výkladem „skutečného“ středověkého křesťanství. Většina mithraistických vyznavačů skutečně nebyla schopna číst Platónovy filozofické spisy, přesto nelze nižší sociální původ a míru vzdělání automaticky ztotožnit s nízkým intelektem nebo s neschopností reflektovat platónské kosmologické zákonitosti ve zjednodušené a především prakticky aplikované podobě. Další scéna, zobrazená na nádobě z německé Mohuče (viz výše) a nazvaná jako „pochod Heliodroma“, může být vykládána právě jako praktická demonstrace pohybu slunce vzhledem k zemi, za předpokladu, že byla prováděna v prostoru mithraea s jeho implicitně definovanými světovými směry (podrobný rozbor scén na této nádobě, viz R. Beck, „Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel“, *Journal of Roman Studies* 90, 2000, 145-180). Koneckonců Turcanem

použitý citát z Vergiliovy osmé eklogy *redeunt saturnia regna*, sloužící k podepření tvrzení o existenci nauky o kosmických cyklech uvnitř mithraismu (s. 79), lze vystavit námítkám stejného druhu: většina mithraistů Vergilia rovněž nikdy nečetla a jeho souvislost s existencí nauky o kosmických cyklech v mithraistické ideologii je tedy zcela spekulativní. Podle některých indicií však platónská kosmologie, a především pak nauka o sestupu duší z nadlunární sféry a jejich posmrtném výstupu do sféry sublunární, hrála skutečně rozhodující roli v procesu mithraistické spásy.

I tento koncept spásy, tedy únik z prostoru nahodilostem vystaveného pozemského světa do sféry stálíc, však Turcan rozhodně odmítá: tyto gnostické či platónské tendence prý byly mithraismu zcela cizí (s. 88). V mithraistické eschatologii nehrál problém individuální spásy žádnou roli, šlo naopak o spásu aktuální, kolektivní a biokosmickou (tedy zahrnující veškerý pozemský život). Tato interpretace je ale až příliš závislá na perských náboženských textech. Rovněž důkaz, uváděný v podobě citátu napsu z římského mithraea Santa Prisca *Et nos servasti ... sanguine fuso*, není zcela oprávněný. Nová studie, věnovaná přezkoumání jeho čtení (Silvio Panciera, „Il materiale epigrafico dallo scavo di S. Stefano Rotondo“, in: Ugo Bianchi [ed.], *Mysteria Mithrae*, Leiden: E. J. Brill 1979, 87-112), potvrdila pouze závěrečná slova *sanguine fuso*. Co se týče, alespoň v Turcanově pojetí, perfekta *servasti* (od slovesa *servare*), které by navozovalo dojem již vykonaného a doposud trvajícího stavu (s. 88), jeho přítomnost v tomto napsu zůstává přinejmenším sporná. Příliš mnoho tak spočívá na důkazu, který toho vypovídá jen velmi málo.

I když Turcan oprávněně odmítá Cumontovo pojetí mithraismu jako „římského mazdaismu“ (např. s. 24 a 76), jeho pojetí stále představuje „nejperštější“ variantu ze všech současných výkladů. Jeho opodstatněnost je ovšem velmi nejistá, neboť stále předpokládá existenci pevných spojníc mezi perskou tradicí a mithraismem od této tradice odvozeným. Přítomnost prokazatelně perských výpůjček nebo myšlenek v mithraismu a jeho nauce je však velmi ne-

významná: v zásadě se omezuje na několik výrazů v rámci mithraistického kultu (*nama* a *nabarze*) a reálií (Mithrův šat, frýžská čapka atd.). Mithraismus tedy mohl být (i když tento názor je patrně příliš radikální) čistě římským kuletem, pro který odkaz k jeho perským kořenům, a tudíž i nárok na vlastnictví dávné „orientální“ moudrosti, představoval jedno z významných lákadel, se kterým se ucházel o přízeň „zákazníků“ na značně rozsáhlém a bohatě zásobeném „náboženském trhu“ pozdní antiky.

Na závěr několik poznámek ke knize samotné. Co se týče českého překladu, důvodů k obavám není nikdy málo: mnoho překladatelů dokáže svým „uměním“ zkazit prakticky cokoli. Na základě porovnání francouzského textu s jeho českým překladem však mohu konstatovat, že v případě Veroniky Sysalové se žádná katastrofa nekoná. Problém představuje spíše práce s latinskými výrazy. Několik příkladů: na s. 66 hovoří překladatelka o titulu *Patara* – správně je ponechat nominativ *Pater* (*patara* je obětní miska a iniciační stupeň tohoto jména z mithraismu věru neznáme); rovněž místo výrazu *imaginem resurrectionis* (s. 89), tedy akusativu, bych raději použil nominativ *imago resurrectionis* (akuzativ je ale použit již ve francouzském originále). Zcela nepochopitelně je v textu ponechán bez překladu *Sol*, tedy Slunce (resp. bůh Slunce); tento výraz je dále skloňován, což zákonitě vede ke vzniku podivných výrazů a vět jako „nastoupil do Solova vozu“ (s. 89) nebo „je připojen k hostině Sola a Mithry“ (s. 50). Na jiných místech přitom překladatelka jméno Slunce zcela bez problémů užívá, viz např. „Mithra zaujímá Solovo místo a stává se skutečným Sluncem, neporazitelným“ (s. 89). Tato iluzorní podvojnost Sol a Slunce pak může být v textu pro čtenáře ne zcela obeznámeného s latinou a řecko-římskou mytologií dosti matoucí. Rovněž překlad „Prostředím intelektuálů, především stoiků, měl otřást objev precese rovnodennosti“ (s. 86) je nesmyslný: objev něčeho takového by jistě otřásl nejen stoiky. Přesný překlad francouzského výrazu *la précession des équinoxes* do češtiny je „precese bodu rovnodennosti“, tedy průsečíku mezi nebeským rovníkem a ek-

liptíků. Rovnodennost je astronomický termín a precesi tak může podstupovat jen stěží (ať už si Francouzi o tomto tématu myslí cokoli). Další velmi spornou stránkou je užívání křesťanské terminologie k popisu mithraismu a jeho nauky (to však již není problém překladatelky, ale Turcana samotného). Výrazy jako „pomazání“ (s. 47), „poslední večere“ (s. 54) nebo „metropolita“ (s. 73) působí značně anachronicky, a přestože je jejich ostří většinou utopeno užitím zmírňujících uvozovek, apriorně navozují dojem něčeho, co je s velkou mírou pravděpodobnosti něčím zcela jiným.

To jsou však relativní drobnosti a spojíme-li překlad s grafickou úpravou knihy, dojem z publikace zůstává velmi kladný. Nezbyvá tedy než vyjádřit poděkování nakladatelství Vyšehrad, že svým vydáním vhodně zvoleného českého překladu této knihy znovu zaplnilo jedno z bílých míst v naší religionistické literatuře věnované antickým náboženstvím.

ALES CHALUPA

Jan Malura – Pavel Kosek (eds.),

Čistý plamen lásky: Výbor z písní pobělohorských exulantů ze Slezska,

**Brno: Host 2004, 364 s. ISBN
80-7294-116-X.**

Známa píseň o českých náboženských exulantech raného novověku, údajně pocházející ze 17. století, ale ve skutečnosti o dvě stě let časnější dílo protestantského faráře, tvrdila, že si do ciziny jako duchovní útěchu odnášeli především *Bibli kralickou* a *Labyrinth světa*. Pokud šlo o bezprostředně pobělohorské období, možná to byla pravda (i když by to platilo asi jen pro bratrskou emigraci), o sto let později však bylo všechno jinak; jak ukázali např. P. Šorm či autor této recenze, nejdůležitější četbou českých

tajných nekatolíků i náboženských emigrantů se v první třetině 18. století staly tzv. hallské bible a pietisticky laděné spisy, především katechismy, modlitební knížky a kancionály. Jeden z nich, *Harfa nová na hoře Sion znějící* hennersdorfského a později berlínského kazatele Jana Liberdy, se stal dokonce tak rozšířeným, že se podle něj českým tajným nekatolíkům říkalo „harfenisté“. Přes tento význam, na který upozorňovala i starší literatura, dosud nejde o dílo, které by bylo širěji známé, a to ani v případě odborné veřejnosti. Neexistuje žádná moderní edice *Harfy nové*, přičemž recenzovaná kniha tento dluh napravuje jen z části.

Dílo dvou mladých ostravských literárních historiků představuje výběrovou edici písní tří generačně odlišných náboženských exulantů ze Slezska, Adama Plintovice (1620-1670), který působil především v Žilině a přispěl do Třanovského *Cithary sanctorum*, Kašpara Motěšického (1640?-1689), jenž v Žitavě vydal slavnou sbírku modliteb a písní s titulem *Ruční knížka*, a již zmiňovaného Jana Liberdy (1700-1742). Nejhojněji přitom je zastoupen Liberda (51 písní), po kterém následuje Motěšický (23 písní) a Plintovic (12 písní), což v zásadě odpovídá jejich významu, i když je sporné, proč vůbec uvedené autory kombinovat. Jejich slezské rodiště totiž sotva padá na váhu, neboť všichni prožili valnou část života v cizině, každý jinde, a úvahy o tom, že „zásluhou autorů, kteří vzešli z dramatické, otevřené kulturní a náboženské situace Slezska, byly do české literatury uváděny prvořadě osobnosti středoevropské poezie 17. a 18. století. A pouze zásluhou Slezanů (Jana Liberdy a Jiřího Sarganka) se pak česká kultura dostává do intenzivního kontaktu s pietismem“ (s. 61), mám přeci jen za poněkud regionálně nadsazené. I přes snahu editorů vyrovnat se se subjektivitou výběru pokusem o publikaci skutečných autorových děl, nikoli překladů (tam, kde je to možné, a při vědomí relativity raně novověkého pojetí autorství), a přes celkový rozvrh excerpovaných děl včetně určení původu a dalších ohlasů jednotlivých písní, nejen těch přítomných v tomto výboru (s. 302-339), čtenář nutně dostává do rukou pouhý