
Rozhovor s Alešem Chalupou: Epidemie v Římské říši

Červen 2020

Jana Nenadalová a Dan Řezníček, FF MU, Ústav religionistiky & LEVYNA
Laboratoř pro experimentální výzkum náboženství
e-mail: jnenadalova@gmail.com, danreznicek@mail.muni.cz

Mgr. Aleš Chalupa, Ph.D. je vedoucím Ústavu religionistiky při Filozofické fakultě MU. Jeho odborným zájmem je studium náboženských tradic starověkého Říma a pozdně antického světa, kam lze vedle oficiálního římského státního kultu zařadit i mysterijní kulty, gnostické tradice a samozřejmě také rodící se křesťanství. Aleš Chalupa se přitom vedle klasického historiografického přístupu snaží ve svém výzkumu uplatňovat také teorie kognitivní vědy o náboženství nebo formalizující modelování historických procesů, které pomáhají uchopit historická témata z antropologicky univerzálnější a makroskopické perspektivy.

Rozhovor s Alešem Chalupou jsme sice pořídili na začátku června 2020, tedy v době postupného rozvolňování českých protiepidemických opatření po první vlně šíření viru, v rámci „social distancing“ jsme spolu ale i přesto mluvili virtuálně. Online podoba rozhovoru ilustruje společenskou situaci z jara 2020, v níž klíčovým opatřením proti šíření viru SARS-CoV-2 byla právě masová preventivní karanténa. Ta je přitom, jak se ukázalo během rozhovoru, protiepidemickým opatřením starým více než dva tisíce let.

Na časopis *Sacra* rozhovor připravili a zpracovali Jana Nenadalová a Dan Řezníček.

Ve svém výzkumu se mimo jiné věnuješ modelování historických procesů. Mohl bys popsat, jak se principy modelování mohou obecně uplatňovat při zkoumání dopadu katastrof na lidská společenství?

Když jsme s Tomášem Hampejsem psali úvodní studii do modelovacích procesů v historiografii, hovořili jsme raději o „formalizujícím modelování“ – přišlo nám to jako obecnější, zastřešující termín. Jedná se o modelování historických procesů, které pracuje s kvantifikovatelnými parametry v rámci explicitně a transparentně vytvářených modelů, snažících se postihnout některý z historických procesů. Modelovat lze s jeho pomocí prakticky všechno, včetně dopadu epidemií na vývoj společností, kultur či konkrétních populací.

Zajímavá je proto spíš otázka, proč by historici měli věnovat pozornost zdánlivě tak obskurní věci, jako je vytváření modelů, ať už počítačích nebo matematických. Pro historika se, alespoň na první pohled, v zásadě jedná o velmi vzdálenou činnost. Z výzkumu, který jsme realizovali v rámci projektu GEHIR (Generativní historiografie náboženství), vyplynulo, že formalizované modely jsou užitečné ve třech oblastech. Zaprvé, jestliže známe výsledný stav nějakého historického procesu, ale nevíme, jak přesně a za jakých podmínek k němu došlo (nebo mohlo dojít). Zadruhé, pokud historické prameny umožňují formulaci více

teorii, ale neumožňují snadnou odpověď na otázku, která z nich je správná. Pak by dobře vystavený model mohl napovědět, která z teorií je pravděpodobnější, respektive která má větší váhu při posuzování onoho konkrétního historického problému. Třetím přínosem vytváření formalizovaných modelů je možnost promyšlení problémů v nových, teoreticky robustnějších souvislostech. To samozřejmě neznamená, že by nám modely dokázaly říct, jak se události v historii opravdu odehrály – čili naplnit základní požadavek zakladatele pozitivistické historiografie Leopolda von Rankeho. Nicméně, jak pravil jeden z velkých statistiků 20. století George Box: „Všechny modely jsou špatné, ale některé jsou užitečné.“ Právě proto, že nám umožňují nově pojmout jevy, které studujeme.

Mohl bys uvést konkrétní příklad modelu z tvé vlastní výzkumné praxe?

V rámci GEHIRu jsem se paradoxně modelovacímu výzkumu příliš nevěnoval, protože moje případová studie se zabývala rolí římské armády na šíření Mithrova kultu a byla mnohem více založena na síťové analýze. Pravda, na síťové analýze distribuce mithraistického materiálu na síti římských cest a námořních tras, což je v zásadě také model; ale takovou analýzu bych si pod klasickými výpočetními nebo matematickými modely asi nepředstavil. Nicméně otázka vlivu epidemií a parazitů na historické události nebo osudy lidských kultur mě zajímá dlouhodobě. Mám prostě rád makrohistorická témata a „velká vyprávění“ která předkládají, takže mě už kdysi dávno – snad ještě v bakalářském nebo magisterském studiu – zaujaly myšlenky Jareda Diamonda v jeho knize *Osudy lidských společností: Střelné zbraně, choroboplošné zárodky a ocel v historii*. Případně také nedávnější teorie Coreya Finchera a Randyho Thornhilla pojednávající o dopadu míry stresu způsobeného parazity na podporu výběrové sociality, a tím pádem i na jazykovou, kulturní a náboženskou diverzitu. Případně i teze Rodneyho Starka o vlivu epidemií na šíření křesťanství. Myslím si, že bez zohlednění dopadů nakažlivých nemocí nemohou být některé významné historické události komplexně pochopeny. Například vítězství křesťanství v Římské říši, náhlá expanze islámu a jeho velmi rychlé počáteční šíření a také dobytí a christianizace Nového světa Španěly a Portugalci. To jsou události, ve kterých podle mého soudu hraje epidemiologická situace, která probíhá zároveň s nimi nebo jim předchází, velmi důležitou, až zásadní roli.

O Starkovi se určitě budeme ještě bavit, ale mohl bys teď přiblížit onu problematiku šíření islámu?

Islám expanduje v době, kdy jsou velké státní útvary, nacházející se v blízkosti Arabského poloostrova (tedy Byzantská říše a Sásánovská říše, které do té doby vždycky ovlivňovaly situaci v regionu), oslabeny již déle než jedno století trvajícím morem. Mor, který dnes označujeme jako Justinianův mor, byl způsobený bakterií *Yersinia pestis*. Jedná se o původce stejné nákazy, jaká později postihla Evropu v průběhu středověku i na prahu novověku. Úmrtnost způsobená Justinianovým morem přitom byla tak zásadní, že Byzantská ani Sásánovská říše neměly lidské zdroje na vybudování dostatečně početných a motivovaných armád, které by se ubránily sice poměrně malým, ale velmi soudržným skupinám arabských dobyvatelů. Můžeme se tedy domnívat, že bez složité epidemiologické situace by

islámská expanze probíhala jinak. Jak, to je samozřejmě velká otázka. Rozhodně bych nechtěl tvrdit, že by islám bez působení Justininiánova moru neexistoval, ale asi by vše probíhalo trochu jinak.

Jaké známe nejstarší historické doklady o propuknutí epidemií?

Epidemie představují výzvu pro všechny organismy, a především pro zvířata, která žijí sociálním životem: ve velkých stádech a podobně. Naši paleolitici předci tedy nemohli být výjimkou. Problém je ale s evidencí. Epidemie ve většině případů nezanechávají jednoznačné stopy v archeologickém materiálu, o četnosti a dopadu epidemií v paleolitu proto můžeme pouze spekulovat. Nicméně, vzhledem k hustotě osídlení a velikosti tehdejších lidských populací šlo patrně o nepříjemný, nikoli však kritický problém.

Dnes dokonce na základě nového výzkumu víme, že bakterie *Yersinia pestis*, která způsobuje dýmějový mor, zabíjela už v době kamenné. Máme kosterní pozůstatky a hroby, ve kterých byla *Yersinia* identifikována, a můžeme se proto domnívat, že byla příčinou úmrtí zde nalezených lidí. Nicméně vzhledem k nízké hustotě populace a omezené komunikaci mezi tehdejšími lidskými skupinami neměla *Yersinia pestis* potenciál nabýt pandemického charakteru. Epidemie se staly zásadním faktorem až v průběhu procesu, který se – jakkoli nepřesně – nazývá neolitickou revolucí. Trval samozřejmě několik tisíciletí, mám tedy na mysli postupný přechod od lovu a sběru k zemědělství a chovatelství. S nárůstem velikosti populací a jejich hustoty se pak začaly epidemie nakažlivých nemocí stávat událostmi se zničujícím potenciálem. Některá města, která byla na svou dobu poměrně početná, najednou zanikají a nemůžeme vysledovat žádný jednoznačný důvod. Mohla zaniknout právě v důsledku epidemií. Problém je, že nemáme dostatečné prameny k potvrzení takových tezí. První informace o řádění epidemií se každopádně objevují ve stejnou chvíli jako první písemné prameny, takže popis jejich důsledků nalezneme v *Eposu o Gilgamešovi*, textech *Starého zákona*, *Illiadě* a dalších velmi starých literárních dílech. Dokonce už z doby předřímské pochází asi nejlépe klinicky popsaná epidemie, která postihla Athény v roce 430 před naším letopočtem na počátku peloponéské války, kdy byly Athény obleženy spartskou armádou. V důsledku přelidnění tam tehdy vypukla nákaza, kterou velmi barvitě popisuje řecký historik Thúkydidés.

Jaké doklady v tomto ohledu máme pro starověký Řím a řádění takzvaných morů?

V případě starověkého Říma už se můžeme opřít o rozvinutou antickou historiografickou tradici, jejíž díla se nám, byť částečně, dochovala. Hlavní obrysy a časové rámce tehdejších pandemií jsou tedy poměrně dobře známy. V případě takzvaného antoninovského moru z let 165 až 180 našeho letopočtu, který je pokládán za vůbec první pandemii (působil na území celé Římské říše a patrně i mimo ni) se dokonce můžeme opřít o klinický popis symptomů. Zanechal ho jeden z největších starověkých lékařů, který značně předběhl svou dobu – Galénos z Pergamu. Jeho popis je velmi přesný, a proto lze vyslovit opravdu dobře podloženou hypotézu, že v případě antoninovského moru měli lidé o dočínění s epidemií neštovic. Druhá pandemie, která patrně přišla zvenčí skrze Egypt, postihla celou Římskou říši přibližně o století později. Jde o takzvaný Cypriánův

mor, podle křesťanského otce Cypriána ze Severní Afriky. Cypriánův mor řádil přibližně v letech 255–266 našeho letopočtu. Pokrytí historickými prameny je zde ale mnohem horší. Symptomy nám popisuje sám otec Cyprián, a protože zmiňuje krvácení z očí a dalších sliznic, epidemiologové se domnívají, že by mohlo jít o některou formu hemoragické (čili krvácivé) horečky, kam patří i Ebola. O Ebolu se ale samozřejmě nejspíš nejednalo, jelikož má až 90% smrtnost. Některé slabší hemoragické horečky nicméně mají smrtnost od nuly až do nějakých 20 %, což by Cypriánovu moru odpovídalo spíš. Mohlo se tak jednat o nemoc podobnou horečkám, které způsobují viry Lassa, Hanta a tak dále.

Vzhledem k podloženosti antickými prameny si pak nejlépe stojí už zmíněný pozdní antický Justinianův mor. Začal řádit za vlády byzantského císaře Justiniana roku 531, to víme poměrně přesně, a skončil až na počátku 8. století našeho letopočtu. V případě Justinianova moru se kromě starověkých historiků můžeme opřít i o nálezy hromadných hrobů, takže známe jeho původce – opět se jedná o bakterii *Yersinia pestis*, způsobující dýmějový mor. Jak už jsem zmiňoval, stejný organismus byl později zodpovědný za středověké morové rány. Ve zvířecím rezerváru dokonce stále existuje, sviští ve středo-asijských stepích občas přenesou dýmějový mor na člověka i dnes. V současnosti už je naštěstí léčitelný antibiotiky, pokud jsou aplikována včas, ve starověkém světě ale mortalita dosahovala až 60 %. Takový dopad by byl samozřejmě zásadní pro jakoukoli předmoderní společnost.

Jak přesně epidemie ovlivňovaly chování obyvatel Římské říše? Lze to nějak nosně srovnat se současnou pandemií COVID-19?

To je obtížná otázka, protože dnešní svět a Římská říše jsou světy opravdu dramaticky odlišné. Římané předně vůbec netušili o existenci mikroorganismů, virů a bakterií, způsobujících epidemie. Tím pádem se nemohli nijak účinně bránit náhlým epidemiím ani endemicky působícím nákazám. Trvalým problémem byla v Římě například malárie. Dnes už víme, že jejími původci jsou paraziti přenášení komáry, Římané ale mylně předpokládali, že ji způsobují jedovaté výpary stoupající z bažin. Na druhou stranu, Římané a příslušníci starších národů samozřejmě vyzorovali pravděpodobné sekundární zdroje nákazy. Zavedli proto některá opatření, která jsou z epidemiologického hlediska opravdu účinná: například karanténu nebo útek z hustě osídlených oblastí na venkov, kde je možné zachovávat větší vzdálenosti mezi lidmi. Případně i pálení a ničení osobních věcí, které patřily nakaženým – bylo jednoduše vyzorováno, že když si vezmete šaty po nemocném člověku, skončíte mnohdy stejně jako on. Není proto bez zajímavosti, že naše reakce na koronavirovou pandemii je za neexistence účinné vakcíny v podstatě stejná. Omezují se osobní kontakty, čímž se snižuje reprodukční číslo daného viru.

Římané navíc hledali vysvětlení epidemií i v náboženské oblasti. Chápali je jako důsledek hněvu některého božstva, vůči kterému se nějak provinili. Zkoušeli proto božstva usmířovat třeba kolektivními rituály, čímž si paradoxně moc nepomohli. Masové akce mohly nákazu ještě zhoršovat. Koneckonců, názor, že epidemie jsou boží trest, zaznívá okrajově i v současnosti.

Další shoda mezi naším a římským světem vhodná k zamyšlení je jejich vnitřní propojenost a pohyb obyvatel. Když vezmeme v úvahu běžnou intenzitu cestování ve starověku, je Římská říše opravdu výjimečná. Velké množství lidí cestovalo na

velké vzdálenosti, ať už za obchodem nebo z čistě „turistického“ zájmu. Přesouvala se i římská armáda, která samozřejmě vyžadovala zásobování a další materiální zajištění. Římané proto vybudovali hustou síť cest a námořních tras. Navíc se cestovalo i za hranice Římské říše. Hedvábná stezka a námořní trasy, které propojovaly Řím, Indii a Egypt, umožnily něco, co se do té doby prakticky nemohlo stát: propojily oddělené mikrobiologické rezervoáry. Najednou se bakterie a viry z míst, kde na ně lidé třeba měli imunitu, přesunuly do míst, kde vůči nim lidé imunní nebyli. Byly tedy vytvořeny podmínky pro vypuknutí opravdové pandemie, epidemie, která se šířila na velkou vzdálenost a v podstatě postihla velkou část tehdy známého světa. Náš současný globalizovaný svět tuhle situaci jenom dramaticky znásobuje. Cestujeme mnohem víc, snáze a na větší vzdálenosti, což z epidemiologického hlediska představuje zásadní problém.

Další neméně zajímavá souvislost je, že počátek velkých pandemií, které postihly středomořskou oblast, koreluje s probíhajícím počátkem zásadnější klimatické změny. Započala v polovině druhého století našeho letopočtu a ukončila období takzvaného římského klimatického optima. Znamenala přechod k chladnějšímu a suššímu klimatu ve velké části Středomoří, který vyvrcholil takzvanou malou pozdně antickou dobou ledovou v průběhu šestého a sedmého století našeho letopočtu. Klimatická změna samozřejmě ovlivňuje faunu a flóru, a tím pádem i možný lidský kontakt s hostitelskými organismy – většinou divokými zvířaty, která v důsledku klimatických změn proměňují místa svého výskytu. Zdá se tedy, že letitá McNeillova vize o původu epidemií z virů a bakterií přenášených domestikovanými zvířaty není moc pravděpodobná. Mor, ptačí chřipka, virus zika, ebola, koneckonců i ten COVID-19 se na člověka přenesly z volně žijících zvířat, ať už kontaktem nebo jejich konzumací. Viry a bakterie navíc ke svému množení potřebují určitou vlhkost a teplotu – během klimatické změny se tak mění i míra virulence různých patogenů.

Jak přesně do těchto procesů zapadá náboženství? Existovala v Římě například specializovaná božstva, která měla s epidemiemi pomáhat?

Samozřejmě. Velmi důležitou skupinu ve všech starověkých panteonech představují božstva, která jsou, řekněme, léčitelská. V řecko-římském světě šlo například o Asklépia, původně tedy lékaře, později regulérní božstvo, který měl své centrum v jednom z největších starověkých chrámů v Epidauru. I to byl vlastně jeden z důvodů, proč obyvatelé Římské říše cestovali. Pokud trpěli nějakým neduhem a měli cestu někam, kde byl významný léčitelský chrám, tak ho navštívili. S prosbou za uzdravení se každopádně lidé obraceli na různá božstva, na Ísidu, Héraklea, Artemidu, nebo třeba na bohyni porodu a poporodních komplikací žen i novorozenců jménem Eileithýa. S trochou nadsázky lze proto říci, že každé slušné božstvo mělo ve svém repertoáru léčitelské schopnosti. Vzhledem k samotným epidemiím byl každopádně velmi důležitým božstvem Apollón. Už v *Íliadě* je pokládán za božstvo, které je schopné mor způsobit, ale i zapudit. Což je logické, pokud něco vyvolávám, tak to dokážu i stáhnout zpět. Pokud byli tedy Apollón nebo olympští bohové uraženi, mohli trestat člověka nebo konkrétní skupinu tím, že je postihli nějakou nákazou.

Reagoval na epidemie i Římský státní kult?

Samozřejmě, tak jako na všechny ostatní závažné či obtížné řešitelné problémy. Římané vždycky hledali příčiny narušení harmonických vztahů s jejich bohy. Stav harmonie nazývali *pax deorum*, božský smír nebo mír s bohy. Patřil ke stěžejním konceptům v jejich pojmání světa a existence v něm. Pokud smír trval, bohové zajišťovali ochranu a prosperitu státu a jeho obyvatel na tomto světě, v současnosti nebo bezprostřední budoucnosti. Což byl podle mého soudu konečný cíl římského náboženského snažení, minimálně v oblasti veřejného kultu.

Epidemie, ale i vojenská porážka, katastrofální neúroda, velký požár Říma za vlády císaře Nerona, prostě jakékoli mimořádné události byly chápány jako velmi jasný a důrazný signál ze strany bohů, že je mezi nimi a Římany nějaký problém. Římané potom hledali konkrétní božstvo, které rozhněvali, a zjišťovali čím, aby se mohli pokusit dosáhnout usmíření. Jakmile měli pocit, že problém identifikovali, provedli rituál, přinesli dary, projevovali kajícnost a tak dále. Předpokládali, že i jejich problémy potom zmizí. Nevíme, jestli tomu tak bylo i v případě antoninovského moru, protože schází dostatečné pokrytí dobovými historickými prameny, ale domníval bych se, že ano. Jednalo se o standardní strategii, kterou Římané zaujímal po staletí.

Zajímavá je například zpráva, kterou zanechal pozdně antický historik Ammianus Marcellinus, v níž vypráví o původu antoninovského moru. Je to vlastně anekdota, protože jako působitele moru identifikuje „dlohovlasého Apollóna“, božstvo, které mělo svůj chrám v hlavním městě Parthské říše – dvouměstí Seleukeia-Ktésifón na březích řeky Tigridu. Město bylo dobyto Římskou armádou během tažení Lucia Vera proti Parthské říši v roce 165 n. l., tedy v roce vypuknutí antoninovského moru. Chrám „dlohovlasého Apollóna“ (jeho místní jméno neznáme, zachoval se pouze tento římský popis podoby božstva) byl tehdy římskými vojáky vypleněn. A Ammianus Marcellinus dodává pikantní zprávu, že uvnitř chrámu se nacházela schrána, která nesměla být otevřena. A že ji římscí vojáci samozřejmě otevřeli, protože čekali, že najdou poklad. S nimi se pak údajně zpět do Římské říše vrátila i nákaza jako trest za tuhle bezbožnost. Jestli se podobné vysvětlení objevilo hned během antoninovského moru samozřejmě nevíme, ale zpráva minimálně dokládá, že se taková strategie jevila jako věrohodné vysvětlení morové nákazy i v pozdější době.

Detailnější zprávy o konkrétních krocích, které Římané podnikali během Antoninovského a Cypriánova moru, ovšem nemáme. Troufl bych si predikovat, že jednali stejně jako za obdobných situací po celá ta staletí předtím. Je samozřejmě otázkou, do jaké míry vysvětlení operující s rozhněvanými božstvy fungovalo za situace, kdy pandemie trvaly několik desetiletí. Římané pro něco takového totiž neměli žádné precedenty. Epidemie samozřejmě znali, ale většinou měly krátké trvání, a Římané proto oprávněně cítili, že jejich dosavadní náboženské snažení, tedy usmířování rozhněvaných božstev, opravdu funguje – stejně jako po dlouhou dobu velmi dobře a efektivně fungoval celý Řím. Proto muselo jeho obyvatele velmi zarazit, že antoninovský mor přichází právě v období vlády antoninovské dynastie, která je mnoha historiky pokládána za absolutní vrchol Římské říše. Od roku 165 našeho letopočtu se pak věci začínají z hlediska Římanů poměrně dramaticky kazit.

Máme doklady konkrétních rituálů či dochované artefakty, které vznikly v reakci na starověké římské epidemie?

Jak už jsem řekl, naše zdroje jsou poměrně omezené, ale v některých případech určité vodítko máme. Víme, že například v Malé Asii došlo k nečekané renesanci některých již polozapomenutých kultů boha Apollóna, spojovaného s morovými nákazami a jejich odvracením. V několika případech se dokonce dochovaly texty proroctví z Apollónových věštiren, které poskytují recept, jak probíhající nákazu zažehnat. Zajímavé je, že minimálně v některých případech je příčina antoninovského moru spatřována v působení lidí označovaných jako *magoi*, mágové. Mor byl tedy pokládán za zlovolný útok jednotlivců nebo nějaké komunity proti městu. Například v Efezu navrhl Apollón prostřednictvím věštbý jako prostředek k zažehnání nákazy noční procesí zdejších obyvatel, které mělo v čele nést zlatou sochu bohyně Artemidy, třímající v ruce dvě pochodně. „Žár“ z pochodní měl roztavit zlovolné parafernálie v podobě voskových panenek, které byly předtím možná někde nalezeny a pokládány za důkaz magického útoku – podobně, jako se dnes někteří lidé domnívají, že je pandemie způsobená mobilním signálem 5G. V antice ji považovali za útok mágů, za kletbu, která byla kýmsi aktivována. A předpokládalo se, že pokud se roztaví panenky, které byly součástí rituální kletby, může být problém vyřešen.

Což mě přivádí k další otázce: lišilo se nějak lidové chápání nemocí a jejich zvládnání od praktik státního kultu (narážím teď na problém magie)?

Já osobně se snažím s konceptem magie jako něčeho odlišného od antického náboženství spíše nepochybně. Asi se jí stěží úplně vyhneme, protože Řekové a Římané samozřejmě kategorii magie měli a uvažovali o světě s její pomocí, ale rozdíl nespočívá v tom, že by premisy účinnosti magického rituálu byly zásadně odlišné od představ o účinnosti rituálů náboženských. Rozdíl spočívá spíše v povaze cílů magických rituálů, a ani tady nejde říct, že by všechny „magické aktivity“ byly Římany primárně chápány jako problematické. Třeba takové proklínací tabulky. Mohou proklínat neznámého zloděje, kterého už nebude možné dopadnout, protože někomu ukradl tuniku v lázních. Když vám někdo dneska ukradne kolo, taky máte malou šanci, že bude vypátrán. V antice si tak někteří lidé prostě ulevili tím, že šli za – řekněme – specialistou, který jim proklínací tabulku napsal, případně doplnil jméno pořizovatele a pak ji aktivoval. Předpokládalo se, že božstva viníka objeví a nějak potrestají. Proklínací tabulky tedy mohou být pokládány za součást antické magie, ale jak říkám, fungují úplně stejně jako státní kult nebo běžné náboženské projevy. Vždycky obsahují nějakou prosbu a zahrnují příslib odměny. Problém, jak už jsem říkal, ale může být v jejich cíli. Pokud někomu přejete smrt nebo závažné zdravotní komplikace, může být magický útok z pohledu starověkého práva vykládán v podstatě stejně jako útok vedený zbraní.

Rozdíl spočívá i ve společenské orientaci. Státní kult se zaměřoval na všechny obyvatele daného státu jako na hypotetickou kolektivní entitu. Soukromé náboženské nebo magické praktiky ale řeší problémy, které se týkají jednotlivce nebo jeho užší či širší rodiny – což je něco, o co se státní kult z principu nestará. Každopádně prostředky jsou opět podobné. I v magii se vyměňuje dar nebo příslib daru za konkrétní prospěch, za ochranu, pomoc, prosperitu a tak dále.

Kdo měli být oni magoi, jejichž zlovolného působení se Římané obávali?

Jakákoli sociologická nebo demografická data z antiky jsou vždycky velký problém. My tyhle lidi vlastně neznáme, nejsou téměř žádné informace o jejich sociálním původu nebo postavení, protože nám kromě tabulek nic nezanechali. Slovo *magoi* by teoreticky naznačovalo, že se jednalo o cizince, perské kněží. My ale víme, že o Peršany určitě nešlo a výraz *magoi* byl pouze výsledkem přenosu stigmatizace na jinou skupinu lidí. V podstatě se proto můžeme domnívat, že šlo o velmi různorodou skupinu lidí, které bychom mohli označit za náboženské specialisty, případně za „řemeslníky s posvátnem“, jak je nazýval Burkert. Živili se tím, že za úplatu poskytovali různé služby: věštecké, proklínací, léčitelské a tak dále. Jejich činnost se přitom často pohybovala na hranici právní legitimacy. Proklínat zloděje může být v pořádku, ale ve chvíli, kdy za vámi přijde hrnčír, abyste prokleli jeho konkurenta ve vedlejší dílně, protože dělá hezcí a levnější hrnce, ocitáte se ve velmi šedé zóně.

Mohlo rozvíjející se křesťanství znamenat změnu v sociálním zvládnání epidemii?

To je jedna z velmi zajímavých možností a v historickém bádání o antice se o ní začíná i vážně uvažovat. Pokud vím, tak ji jako jeden z prvních explicitně uvedl ve své kontroverzní a provokativní monografii z roku 1996 *The Rise of Christianity* americký sociolog Rodney Stark. Přestože Starkovy teze jsou v mnoha ohledech problematické – přece jenom je to současný americký sociolog, který se v antickém prostředí pohybuje trošku jako slon v porcelánu –, faktem je, že křesťanství se během jednoho a půl století (zhruba v rozmezí let 150–300 n. l.) změnilo z okrajového a patrně ne příliš úspěšného kultu v nejdynamičtější náboženský proud, který nakonec přemazal veškerou konkurenci. Na konci čtvrtého století se křesťanství stalo jediným legitimním náboženstvím na území celé Římské říše. A právě v této době se vyskytly i obě zmiňované pandemie. Můžeme si samozřejmě klást otázku, jestli je to jen čistě náhodná korelace, nebo jestli je lze chápat jako faktory, které šíření křesťanství výrazně napomohly. Osobně se domnívám, že platí to druhé. Spolu se svým doktorandem Anestisem Karasaridisem se ostatně pokoušíme některé Starkovy teze buďto podpořit, nebo vyvrátit, a to právě za pomoci formalizujícího modelování.

Ve svém kritickém zhodnocení Starkova modelu tvrdíš, že pracuje s daty tendenčně ve prospěch tehdejších křesťanských společenství, tedy snaží se je vykreslovat jako úspěšnější než ta pohanská. Můžeš nám tento problém víc přiblížit?

Ano, to je hřích mládí z roku 2007, obsáhlejší recenze dvou Starkových monografií. Dneska už bych ji napsal trošku jinak. Každopádně Stark tam například tvrdí, že antoninovský a Cypriánův mor napomohly šíření křesťanství, protože křesťané měli nižší úmrtnost. Předpokládá totiž, že z důvodů své víry a etických požadavků neopouštěli své nemocné, že o ně naopak pečovali navzdory ohrožení vlastních životů. A jelikož se zdá, že jakákoliv péče obvykle zvyšuje šance na uzdravení, mělo se podle Starka uzdravit více křesťanů než pohanů. Tím pádem se utvrdila i jejich víra a jako společenství narostli, i když vlastně nezískali ani jednoho člena. Pouze zemřelo mnohem více jejich pohanských sousedů. Což zní logicky

a určitě nelze namítat, že se jedná o nesmyslnou hypotézu. Jenže Stark zároveň tvrdí, že o své nemocné pečovali pouze křesťané, zatímco pohané je v zásadě bez rozpaků opouštěli. To ale Stark nemůže vědět a osobně takové tvrzení pokládám za nepravděpodobné a v podstatě jako vystřižené z nějaké církevní propagandy. Na druhou stranu, stejná hypotéza by mohla platit i za situace, kdy by o své nemocné pečovali i pohané, křesťané by tak ale přece jenom z důvodu své víry činili ve větší míře. Takový rozdíl mohl být fakticky velmi malý, ale v mezigenerační perspektivě cca 150 let už by mohl vést k významnému efektu. Zvláště, pokud by se k němu synergicky připojily i další faktory.

Stark nicméně své tvrzení nijak přesvědčivě nedokládá. Vytvářením formalizujících modelů by se nám tedy mohlo podařit Starkovu spornou hypotézu blíže osvětlit. Jak velký by musel být rozdíl v péči, aby vyvolal zásadní efekt? A je opravdu pečování o nemocné za situace, že danou nemoc známe (řekněme, že šlo třeba o neštovice), opravdu úspěšnější strategií než karanténa?

Osvětlování „Starkovy sporné otázky“ je tedy předmětem vašeho budoucího výzkumu s Anestisem?

Ano, některé ze zmíněných otázek by měl Anestis ve své disertaci řešit. Celkově se ale samozřejmě jedná o velký okruh otázek a problémů. Určitě tedy nevyřešíme všechno, co Stark vzhledem k problematice vztahu pandemií a šíření křesťanství navrhuje. Každopádně si myslím, že jde o jeden z dobrých výzkumných počátků.

Jakou konkrétní myšlenkovou změnu přineslo křesťanství ve vztahu k lidskému neštěstí a utrpení? Mohla se tato ideová změna promítnout i do konkrétních praxí, například rituálů nebo péče o nemocné takovým způsobem, jak tvrdí Stark?

To je opět otázka za milion. Nelze najít snadnou odpověď. Začnu proto ze široka tím, že oživím ducha Dana Sperbera a jeho epidemiologie reprezentací.

Zatímco mnoho kulturních antropologů se dříve domnívalo, že všechny kulturní představy stojí na startu pomyslného závodu ve společenském a transgeneračním přenosu se stejnou šancí na vítězství, Sperber namítal, že tomu tak není. Že jednotlivé představy či koncepty nastupují na pomyslný start s určitými handicapy. Některé představy se podle něj budou stejně jako viry nebo mikrobi šířit lépe, budou virulentnější, třeba protože mají vhodné konceptuální uspořádání, poutají pozornost, jsou relevantní v prostředí, kde se mají šířit.

Tuhle myšlenku Sperber rozvinul do teorie epidemiologie reprezentací. Navázal na ni i francouzský antropolog Pascal Boyer, který ve své teorii o minimální kontra-intuitivnosti náboženských konceptů přišel s velmi podobnou myšlenkou. Podle Boyera získávají náboženské koncepty pozornost lidí podle toho, jak jsou vybudované. Sperber i Boyer získali za svoje teorie zasloužený zájem a sklidili často i velmi ostrou kritiku. Jednu z dobře míněných kritik vyjádřil například dánský religionista Jesper Sørensen. V podstatě uznal, že dívat se na problém přenosu kulturních představ a jejich šíření jako na svého druhu epidemii je určitě zajímavá myšlenka, ale jakou roli potom v tomto procesu hraje imunita? Každý organismus má vůči virům, bakteriím či parazitům imunitu buď vybudovanou, nebo se ji snaží získat. A ve chvíli, kdy má nákaza ovlivnit organismus – v tomto případě tedy mysl nějakého člověka –, začne se s pomocí imunity bránit. Sørensen tím chtěl říct, že

za některých situací se ani pěkně, minimálně kontra-intuitivní koncepty prostě šířit nebudou, protože budou narážet právě na fungování kulturní imunity. Lidé jednoduše nepřijímají všechny představy, se kterými jsou konfrontováni. Mohou být příliš jiné na to, aby se efektivně propojily s již rozšířenými koncepty.

Sørensen uváděl velmi zajímavý příklad neúspěšné misie hnutí ISKCON (Haré Kršna) do Dánska v 60. až 80. letech 20. století. Podle Sørensenova hnutí Haré Kršna pracuje s koncepty, které krásně odpovídají definici minimální kontra-intuitivity, takže by myšlenky hnutí Haré Kršna měly být teoreticky velmi přitažlivé. Navíc zdarma poskytovali jídlo a ubytování lidem, kteří se k nim připojili. Přesto nikdy nezískali víc jak několik desítek členů, a i ti často po několika letech odcházeli. Sørensenovo vysvětlení je, že je prostě velmi těžké přijmout zásady hnutí, které vzniklo v indickém prostředí, a napojit je na kulturní představy dánské společnosti, kterou léta formovalo protestantské křesťanství.

Tím se dostáváme zpátky k Římské říši a rodícímu se křesťanství. Křesťané byli v Římě dlouhou dobu vlastně takovými kršňáky, minimálně v prvním a druhém století. Byli prostě divní! Opravdu *hodně* divní! A představy, které šířili, jenom obtížně napojovali na představy po staletí formované pohanským náboženstvím, které do té doby v Římě bez problémů fungovalo. Řím stále rostl, až vybudoval státní útvar, který je stále pokládán za jeden z nejlépe fungujících státních útvarů, a to nejenom starověkých. Všechny ty představy, že chudoba je ctnost, že je třeba se vzdávat sexuality, že když tě někdo praští do jedné tváře, máš nastavit druhou, že existuje jenom jeden jediný Bůh a tak dále, byly v kontextu římského pohanství skutečně zvláštní. Jenže od poloviny druhého století našeho letopočtu se proti Římanům svět a prostředí, ve kterém žili, tak trochu spikly – klimatické a epidemiologické faktory zásadně proměnily jejich dosavadní situaci. Klimatická změna ani nemusela být příliš výrazná, stačilo, že špatné úrody přicházely častěji, a že došlo ke dvěma prvním historicky doloženým pandemiím v průběhu jednoho století. Schopnost Římské říše adekvátně reagovat na problémy najednou poklesla. „Imunitní systém“ Říma se oslabil. Státní kult, jehož legitimita vycházela ze schopnosti zajistit státu bezpečí a prosperitu, začínal selhávat. Neúroda byla častější, navíc přišly dvě velké pandemie, které zabily několik milionů lidí a obě trvaly v podstatě dvě desetiletí. Pohanské náboženství kvůli tomu mohlo utrpět značnou ztrátu prestiže, mohlo být otřeseno jeho doposud neotřesitelným postavením.

Předpokládal bych, že ve chvíli, kdy staré kulturní praktiky nefungují, mají lidé tendenci zkoušet nové věci. A nové věci mají v důsledku oslabení „kulturní imunity“ také schopnost se šířit. Nové, divné myšlenky se najednou mohou uchytit. A je možné, že křesťanství tuhle situaci využilo, přišlo s redefinicí společenských vztahů, což určitě nelze podceňovat. Opravdu se zdá, že mechanismy vzájemné solidarity a pomoci zapojili křesťané efektivněji než pohané. Navíc přišli s konceptem posmrtné spásy. Mohli tvrdit, že utrpení na tomto světě vlastně není ten zásadní problém, protože bude zhodnoceno formou posmrtné existence. Možná přišli i s věrohodnějším vysvětlením pohrom, ke kterým začínalo docházet. V průběhu třetího století se opravdu římská říše ocitá ve velké strukturální krizi. Nejde jenom o horší úrody nebo Cypriánův mor – celý římský politický systém se v 50. a 60. letech třetího století v podstatě hroutlí. Jedná se o takzvaný „první pád Říma“. Kdyby existoval nějaký konsolidovaný vnější nepřítel, tak mohl v tu chvíli

Římskou říši snadno zničit. A křesťané tehdy třeba přišli s vysvětlením, že se jedná o Boží trest za lidské hříchy, za působení ďábla a démonů, trest za pronásledování křesťanů a tak dále. Taková interpretace se najednou ve světle nepříznivých okolností mohla zdát věrohodná. Už nebyla divná, naopak mohla dokonce někoho přesvědčit, aby se ke křesťanství připojil. Křesťanství se začalo ukazovat jako náboženství, které lépe vyhovuje současnému stavu světa, a ta divná zvěst, se kterou křesťané přicházeli, byla najednou možná dokonce i lákavá. Ve prospěch křesťanů navíc mohla paradoxně nahrát i dočasná stabilizace klimatických podmínek v průběhu čtvrtého století našeho letopočtu. Začalo trochu víc pršet, úroda byla v průměru lepší a další pandemie už nenastaly. Takže konstantinovský obrat mohl být v intencích římského uvažování chápán jako znamení boží přízně – poté, co císař a s ním velká část obyvatel Říma konvertovali ke křesťanství, které přestalo být pronásledováno, se špatné podmínky v Římě najednou zlepšují.

Kdybyses měl na závěr zamyslet nad tím, zda starověké způsoby vyrovnávání se s epidemiemi měly nějaké výhody a nevýhody, ke kterým bychom měli přihlídnout dnes a poučit se z nich, jaké by to byly?

V posledních měsících se jako epidemiolog vyjadřoval kdekdo a ve většině případů by bylo lepší, kdyby tito lidé mlčeli. Já epidemiolog nejsem, vím o epidemiích velmi málo, a proto budu v odpovědi radši zdrženlivý.

Myslím si, že na rozdíl od Římanů se nacházíme ve výrazně jiné situaci, protože máme efektivní zdravotní a sociální systém, známe vakcinaci. Žijeme v hygienických podmínkách, o jakých se Římanům ani nesnilo, a máme k dispozici spolehlivé vědecké poznatky. Náš svět by si Římané ani nedokázali představit. Větším problémem je dnes nadměrná konzumace jídla než jeho nedostatek. V Evropě více lidí spáchá sebevraždu, než zemře v důsledku násilné smrti, vraždy, válečného konfliktu a tak dále. Průměrný věk je v Evropě ve většině případů přes 70 let, na rozdíl od nějakých 25 let v období Římské říše. To je zároveň trochu nevýhoda, protože pro Římany byly smrt a utrpení běžnou součástí života. Nepředvídatelný svět se snažili řídit skrze náboženskou oblast, skrze komunikaci s božstvy. Tento princip vlastně platí pro všechny lidi až do devatenáctého století, ne-li déle, a v některých částech světa stále trvá.

Nicméně náš komplexní, globalizovaný a často absurdně propojený svět se zadrhl. Důsledkem byla pandemie způsobená virem, který ani nemá nějak dramatickou smrtelnost a třeba v rámci České republiky počet úmrtí zásadním způsobem vůbec nenavýšil. Přesto je ten otřes zřejmě obrovský a není jasné, jak jej svět ustojí. A jak zároveň ustojí vážnější klimatickou změnu, která může do budoucna ovlivňovat i epidemiologickou situaci a hrozit tak epidemiemi, které budou ještě zásadnější. Římané samozřejmě na změny kolem sebe reagovali. I když neznali příčiny pandemií ani probíhajících klimatických změn, stejně podnikali racionální a často i dočasně efektivní kroky. Když méně přšelo, dělali to, o co se snaží i současná vláda – budovali vodní rezervoáry, jakési tůně, kam zavlažovací systémy přiváděly vodu z míst, kde jí byl dostatek. Římská říše tedy rozhodně nezahynula v důsledku morů nebo klimatické změny. Negativní kumulativní faktory se ale sčítaly a oslabovaly Řím tak dlouho, až se jeho západní část nakonec zhroutila. Římská říše byla komplexní systém, na který také působily komplexní faktory. Téhle situaci neunikneme ani my.

A jaké poučení si můžeme vzít z historie? Já jsem v tom spíše skeptik. Ono se okřídleně říká, že „kdo nezná historii, ten ji musí prožít znovu“. Analogie s historií nalézt lze, ale konkrétní situace je vždycky trochu jiná, a i její výsledky proto mohou být odlišné. Rozhodně jsme na podobné výzvy technologicky a vědecky lépe vybaveni. Problém je, že jejich řešení bude určitě brzdit současné společenské nastavení, které se nakonec ukazuje jako větší obtíž. Protože stále roste část populace zpochybňující důležitost očkování nebo důsledky klimatické změny, narážíme také na úplně jiný způsob sociální rezistence.

A navíc uvnitř současné doby, kdy se věci odehrávají kolem nás, nemáme moc dobrý přehled. Podívat se na nás a říct nám, kde jsme udělali chybu nebo co jsme měli dělat jinak, bude dost dobře možné až ze zpětné historické perspektivy.

Poznámky a komentáře

- S. 20. **Úvodní studii do modelovacích procesů v historiografii:** Hampejs, T. & Chalupa, A. (2018). Formalizující modelování v neintencionální historii náboženství: Transdisciplinarita mezi přírodní vědou a historickou religionistikou? *Religio: Revue pro religionistiku*, 26(2), 99–132.
- S. 20. **GEHIR (Generativní historiografie náboženství):** <http://gehir.phil.muni.cz/>. Výzkumná témata GEHIRu jsou nyní řešena v rámci Centra pro digitální výzkum náboženství: <https://religionistika.phil.muni.cz/cedrr>.
- S. 21. **„Všechny modely jsou špatné, ale některé jsou užitečné.“:** Box, G. E. P. (1976). Science and Models. *Journal of the American Statistical Association*, 71(356), 791–799: 792. Uvedeno ve volné parafrázi.
- S. 21. **Myšlenky Jareda Diamonda:** Diamond, J. (2000). *Osudy lidských společností: Střelné zbraně, choroboplodné zárodky a ocel v historii*. Praha: Columbus.
- S. 21. **Nedávnější teorie Coreya Finchera a Randyho Thornhilla:** Thornhill, R. & Fincher, C. L. (2014). *The Parasite-Stress Theory of Values and Sociality: Infectious Disease, History and Human Values Worldwide*. Cham: Springer.
- S. 21. **Teze Rodneyho Starka:** Stark, R. (1996). *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*. Princeton: Princeton University Press; Stark, R. (2006). *Cities of God: The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome*. New York: HarperCollins.
- S. 22. **Zabíjela už v době kamenné:** Andrades Valtueña, A., et al. (2017). The Stone Age Plague and Its Persistence in Eurasia. *Current Biology*, 27(23), 3683–3691.
- S. 22. **Epidemie, která postihla Athény:** Thúkydídés, *Dějiny peloponéské války* 2.47–55.
- S. 22. **Jeho popis je velmi přesný:** Galénos, *Methodus medendi* 5.12.
- S. 22. **Máme co dočinění s epidemií neštovic:** Harper, K. (2017). *The Fate of Rome: Climate, Disease, and the End of An Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 102.
- S. 22. **Symptomy nám popisuje sám otec Cyprián:** Cyprianus, *De mortalitate*.
- S. 23. **Mohlo jít o některou formu hemoragické (čili krvácivé) horečky:** Harper, 2017: 142–143.
- S. 23. **Nálezy hromadných hrobů:** Wiechmann I. & Grupe G. (2005). Detection of Yersinia Pestis DNA in Two Early Medieval Skeletal Finds from Aschheim (Upper Bavaria, 6th century A.D.). *American Journal of Physical Anthropology* 126(1), 48–55; Harbeck, M., et.al. (2013). Yersinia Pestis DNA from Skeletal Remains from the 6th Century AD Reveals Insights into Justinianic Plague. *PLOS Pathogens* 9(5), e1003349.
- S. 23. **Počátkem zásadnější klimatické změny:** Harper, K. & McCormick, M. (2018). Reconstructing the Roman Climate. In W. Scheidel (Ed.), *The Science of Roman History:*

- Biology, Climate, and the Future of the Past* (pp. 11–52). Princeton: Princeton University Press.
- S. 24: **Letitá McNeillova vize:** McNeill, W. H. (1977/1998). *Plagues and Peoples*. New York: Anchor Books, 54–93.
- S. 25: **Zpráva, kterou zanechal pozdně antický historik Ammianus Marcellinus:** Ammianus Marcellinus, *Res gestae* 23.6.24.
- S. 26: **Například v Efezu navrhl Apollón:** Merkelbach, R. (1991). Ein Orakel des Apollo für Artemis von Koloe. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 88, 71–72; Graf, F. (1992). An Oracle against Pestilence from a Western Anatolian Town, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 92, 267–279.
- S. 27: **Jak je nazýval i Burkert:** Burkert, W. (1992). *The Orientalizing Revolution: The Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 41–46.
- S. 27: **Obsáhlejší recenze dvou Starkových monografií:** Chalupa, A. (2007). Vzestup křesťanství a Boží města: Několik kritických poznámek k práci Rodneyho Starka, *Religio* 15(1), 69–86.
- S. 27: **Tuhle myšlenku Sperber rozvinul do teorie epidemiologie reprezentací:** Sperber, D. (1996). *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Oxford: Blackwell. Stručné uvedení do problematiky „epidemiologie reprezentací“ viz Cigán, J. & Hampejs, T. (2014). Náboženské představy a jejich přenos: Od mysli a obsahu k tělu a kontextu. *Pantheon: Religionistický časopis*, 9(1), 113–138.
- S. 28: **Navázal na ni i francouzský antropolog Pascal Boyer:** Boyer, P. (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- S. 28: **Jednu z dobře míněných kritik vyjádřil například dánský religionista Jesper Sørensen:** Sørensen, J. (2004). Religion, Evolution, and An Immunology of Cultural Systems. *Evolution and Cognition*, 10(1), 61–73.