

**Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická**

Antická mystéria a rané křesťanství

Ondřej Závodský

**Bakalářská práce
2009**



Univerzita
Pardubice
Fakulta
filozofická

Katedra: religionistiky a filosofie

Akademický rok: 2006/2007

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

Pro: Ondřeje Závodského

Studijní program: Filosofie

Studijní obor: Religionistika

Název tématu: Antická mystéria a rané křesťanství

Název tématu anglicky: Ancient mystery cults and early Christianity

Zásady pro zpracování:

Student bude práci koncipovat ve dvou základních částech. V první části s využitím písemných i archeologických pramenů představí hlavní antická mystéria, popíše jejich vznik, vývoj a principy, ze kterých vycházely, a pokusí se tyto informace přiměřeně zasadit do příslušného historicko-ideového kontextu. Poté v druhé části cíleně představí ty prvky raného křesťanství, které nějakým způsobem rezonují a pohanskými mysterijními kultury.

V závěru zdůrazní ty momenty, v nichž se antická mystéria i rané křesťanství k sobě přibližují, případně uvede ty aspekty, které oba zkoumané okruhy zásadním způsobem oddělují.

Literatura:

Apuleius: Zlatý osel.

Hošek, R., Dostálová, R.: Antická mystéria, Praha 1997.

Burkert, W.: Ancient mystery cults, Cambridge 1987.

DeTraci, R.: Isis a její mystéria, Praha 2002.

Turban, R.: Mitra a mithraismus, Praha 2004.

Vedoucí bakalářské práce: PhDr. Pavel Titz, Ph.D.

Vedoucí katedry: doc. ThDr. Ivan Štampach

Datum zadání práce: 20. 2. 2007

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 13. března 2009

Ondřej Závodský

Souhrn a klíčová slova

Práce se věnuje mysterijním kultům helénského světa a ranému křesťanství a jejich problematice. Podrobněji pojednává o mystériích v Eleusině, Dionýsových mystériích, mystériích Kybelé a Attida a těch Isidiných a Mithrových. Sleduje podobnosti mezi mystérii a křesťanstvím a snaží se tyto dva proudy porovnat, nastínit jejich vznik, vývoj a vzájemný vliv. Cílem práce je spíše zachytit současný stav bádání v této oblasti než badatelský přínos.

antická mystéria, Eleusinská mystéria, Dionýsova mystéria, mystéria Kybelé a Attida, Isidina mystéria, Mithrova mystéria, rané křesťanství, křest, eucharistie

Resume and keywords

This work focuses on mystery cults of the Hellenic world and early christianity and their problems. Eleusinian mysteries, Dionysiac mysteries, mysteries of Kybele and Attis and those of Isis and Mithras are treated in more details. It traces the similarities between mysteries and christianity and attempts to compare these two trends, to sketch out their origin, development and reciprocal influence. Its aim lies in catching the current scholar research more than in bringing new knowledge.

ancient mysteries, Eleusinian mysteries, Dionysiac mysteries, mysteries of Kybele and Attis, mysteries of Isis, mysteries of Mithras, early christianity, baptism, eucharist

Obsah

Úvod	7
1. Svět antických mystérií	8
1.1 Potřeby člověka v tomto životě a po smrti	10
2. Mystéria řecká a orientální	13
2.1 Eleusinská mystéria	13
2.2 Menší mystéria	21
2.3 Dionýsova mystéria	21
2.4 Orfismus	26
2.5 Mystéria Kybelé a Attida	28
2.6 Isidina mystéria	32
2.7 Mithrova mystéria	35
3. Rituální a ideové podobnosti mezi mysterijními kulty a raným křesťanstvím	40
3.1 Křest a eucharistie	40
3.2 Podobné motivy a jiné	42
3.3 Společná terminologie	45
4. Prvky odlišující křesťanství od mystérií	48
Závěr	49
Bibliografie	51

Úvod

Téma jsem si vybral proto, že mě zajímají způsoby poznávání božství a antický svět je v tomto ohledu velmi štědrý na jejich mnohost. Tato práce je však jen hrubým nárysem souvislostí mezi mysterijními kulty a křesťanstvím. O mystériích toho v zásadě mnoho nevíme; těžko se zachycuje jejich podstata, snadno se domnívá a interpretuje. Rané křesťanství je příliš rozmanitý fenomén, rozvinutý do mnoha směrů na to, aby se o něm dalo hovořit jako o jednotném hnutí s charakteristickými projevy. Vyrostlo z duchovních tradic své doby a nemohlo jimi být netknuto. Dokonce bych řekl, že přijalo ideje a kultovní prvky již známé, jen jim dalo nový obsah a prohlásilo se (vítězný pavlovský proud) za jedinečné, jak se zdá býti zvykem v židovském myšlení.¹ Srovnáváním toho, co víme o mystériích s novozákonní literaturou získáme jen povrchní vhled do problematiky, více zatemňující než odhalující. Více světla do poznání fenoménu raného křesťanství by mohlo vnést tzv. gnostického křesťanství, kterému jsem prostor v této práci nevyhradil. Náboženské tradice helénismu je třeba zkoumat v širších a hlubších souvislostech a jako vzájemně se vyvažující.

Česká literatura se studiu mystérií příliš nevěnuje a ještě méně se snaží je srovnávat s křesťanstvím. Musel jsem proto sáhnout po zahraničních, anglicky psaných titulech, které mi v nemalé míře rozšířily obzory. Mé možnosti ve studiu této oblasti jsou omezeny i neznalostí pramenných jazyků, řečtiny a latiny především. Zápis řeckých výrazů fonetickou transliterací jsem konzultoval s podobami ve *Slovníku antické kultury* a *Encyklopedii antiky*.² Jsem odkázán na výklady v sekundární literatuře, což je mnohdy frustrující. Pro důkladné studium tohoto pole by bylo zapotřebí znalosti jazyků a mnoho let pronikání do tématu. Z těchto důvodů nejsem ochoten tvrdit více než budu v této práci, ačkoli by to bylo možné. Mým cílem není badatelské novum, ale spíše základní přehled v možnostech mých i možnostech bakalářské práce.

¹ Viz Jan Kozák, *Příběh o povstání hada*, 1996, s. 125 nn.

² *Slovník antické kultury*. Praha: Svoboda, 1974. 719 s. Členská knihnice; Svoboda, Ludvík et. al. *Encyklopedie antiky*. 2. vyd. Praha: Academia, 1974. 744 s.

1. Svět antických mystérií

Termínem „mystéria“ se rozumí historická kategorie nesoucí specifický historicko-náboženský obsah, který se vztahuje především k době řecko-římské.³ Je to zvláštní kategorii zasvěcování: nejsou to obřady dospívání jako u přírodních národů; nevytvářejí tajná společenství se silnými vnitřními vazbami (snad kromě Mithry); přijetí nezávisí na pohlaví a věku; není zde žádná viditelná změna vnějšího statutu zasvěcených. Z pohledu účastníka ke změně statutu dochází ve vztahu k bohu či bohyni; i agnostik musí ze svého pohledu zvnějšku přiznat ne snad tolik sociální jako osobní proměnu, nový stav vědomí získaný skrze zkušenost s posvátným.⁴

První důkazy o mystériích pocházejí ze šestého století př.n.l., z doby, kdy se začíná klást důraz na jednotlivce. Pro ty, kdo podstoupili příležitosti a rizika osobní svobody, která se v helénském světě objevují, mystéria mohla být rozhodujícím objevem: mohly být součástí kultů, které nebyly předsány nebo zakázány rodinou, klanem nebo sociálním postavením, ale které mohly být zvoleny ze svobodné vůle; kultů slibujících osobní ochranu díky blízkosti nějakého velkého božstva, přesněji božské podstaty vůbec. Mystéria nebyla závazná a nevyhnutelná; důležitou roli hrál prvek osobního výběru, individuálního rozhodnutí. Zasvěcení nebylo nevyhnutelně předsáno kmenovou nebo rodovou příslušností. Ačkoli se objevovaly nátlaky rodinných tradic, mladí mohli odporovat svým rodičům.⁵

S mystérii jsou spojená dvě řecká slova: *aporrhéta*, „zakázané“, a *arrhéta*, „nevyslovitelné“, která se v tomto užití zdají být téměř zaměnitelná. Vystihují neodmyslitelnou součást mystérií, skutečnost, že jejich tajemství nesmí být vyraženo. Ono ale být vyraženo nemůže, neboť vyřčeno na veřejnosti by znělo bezvýznamně. Proto porušení zákazu, která se někdy vyskytla, nijak nepoškodila mysterijní instituce, ochrana tajemství naopak přidala na prestiži většiny mysterijních kultů.⁶

Mystéria obvykle zahrnují osudy božských sil a jejich moudrost, která zasvěcenému umožňuje překonat smrt. Bývají spojena s vegetacním cyklem a tzv. „umírajícími a zmrtvýchvstávajícími božstvy“. Jsou součástí běžného náboženského života, ale

³ Kurt Rudolph, „Mystery Religions“, *Encyclopedia of Religion*, 2005, s. 6327.

⁴ Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults*, 1987, s. 8. Některá zkušenost je prchavá. Oproti běžnému zasvěcení, které přináší neodvolatelnou změnu, mohla být antická mystéria, nebo alespoň některé části jejich obřadů, opakována; tamt.

⁵ Tamtéž, s. 10, 11.

⁶ Tamtéž, s. 9.

zároveň jsou jeho zvláštním stupněm, odděleným od veřejného kultu, který je přístupný všem, proto jsou někdy označovány jako „tajné kulty“.⁷ Mystéria jsou zvláštní formou uctívání nabízenou v širším kontextu náboženské praxe. Zasnivení do nich bylo volitelnou aktivitou uvnitř polytheistického náboženství.⁸ Běžný veřejný kult v rámci mystérií, tedy bohoslužba pro nezasnivené, měl nejčastěji podobu každoročních slavností a svátků.

Zcela vědomě budu hovořit o mysterijních kultech, ne o náboženstvích. Zasnivení v Eleusině nebo uctívání Isidy či Mithry totiž nedávalo vznik ulpívání na náboženství v tom smyslu, jak ho známe ze vzájemně se vylučujících náboženství jako je judaismus, křesťanství a islám.

„Zatímco v těchto náboženstvích byl zřejmý vědomý důraz na sebevymezení a oddělení jednoho náboženství od druhého, v předkřesťanské době různé formy uctívání, včetně nových a cizích božstev obecně a instituce mystérií konkrétně, nejsou nikdy výlučné; jeví se jako proměnlivé formy, trendy, nebo alternativy uvnitř jednoho nesourodého avšak nepřetržitého kglomerátu antického náboženství.“⁹

Pohanští bohové a bohové mystérií na sebe vzájemně nežárlí, nýbrž vytvářejí otevřenou společnost. To je dáno i tím, že jsou často považováni za totožné.¹⁰

Zájem o mystéria přetrvává především proto, že vynořování křesťanství v této době stále zůstává ústředním problémem studia starověku a historie současného lidstva.¹¹ Z prostorových důvodů pohovořím podrobněji o pěti z nich: mystériích v Eleusině, Dionýských mystériích, mystériích Kybelé a Attida a těch Isidiných a Mithrových. Existovala pochopitelně i jiná mystéria, některá nemalého významu,¹² těchto pět variant však postačí pro základní ilustraci mysterijních kultů jako takových, jejich rozmanitosti i jejich vzájemných odlišností. Stejně tak postačí k tomu, aby bylo možné přiměřeně načrtnout jejich vliv na křesťanství v jeho rané podobě i jeho zpětný vliv na ně v době, kdy ještě existovaly souběžně vedle sebe. Dříve však, než se pustím hlouběji do problematiky mystérií, je třeba se na chvíli zdržet u jedné důležité složky lidského života, která vytváří pozadí praxe mysterijních kultů.

⁷ K. Rudolph, „Mystery Religions“, *ER*, s. 6327.

⁸ Srovnatelnou s poutí do Santiago de Compostela v rámci křesťanství; W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, s. 10.

⁹ Tamtéž, s. 4.

¹⁰ Tamtéž, s. 48, 49.

¹¹ Tamtéž, s. 1.

¹² Např. mystéria Dia Panamara v Malé Asii; Hans-Josef Klauck, *The Religious Context of Early Christianity*, 2003, s. 82. Další budou zmíněna (s. 21).

1.1 Potřeby člověka v tomto životě a po smrti

Mystéria jsou považována za osobní náboženství, závislá na soukromé volbě jedince s cílem získat určitou formou spásu prostřednictvím sblížení s božstvím. Vedle tohoto existuje však ještě jiné osobní náboženství, původnější a obecně rozšířené, a tím je tzv. „votivní náboženství“. Jde o skládání přísah božstvům a jejich naplňování pomocí darů těmi, kteří jsou nemocní, v nebezpečí, nouzi či mají potřeby jakéhokoli druhu a chtějí dosáhnout hojnosti.¹³

Votivní praxe byla převažující lidskou strategií zvládnutí budoucnosti a je zjevné, že v soudobých náboženstvích přetrvává dodnes. Starověká votiva lze nalézt po celém Středomoří, téměř v každé svatyni antického světa. Mohou být malá či úctyhodných rozměrů, vždy jsou však památkou osobního příběhu úzkosti, naděje, víry, modlitby a naplnění nebo hledání úniku či pomoci v aktu osobního náboženství. Týkají se obyčejných lidí i nobility, vedení války, nebezpečí mořeplavby či jen nejistot v řemeslu a obchodu, při porodu a péči o dítě a v neposlední řadě utrpení v nemoci. Náboženské cítění je v nich bezesporu obsaženo. Votivní nápisy nezřídka hovoří o nadpřirozených zásazích do rozhodování a příkazech ve snech či vizích, po nichž se dostavil úspěch.¹⁴ Je z nich cítit neotřesitelná jistota, že bohové poskytli pomoc.

Votivní náboženství pomáhalo vyzdvihováním nadějí a zespolečenštěním obav a utrpení. Jedinec se setkával s posilou a zájmem kněží i svých souvěrců a byl pobízen k opakování votivního konání. Rozhodujícím prvkem však byla víra (*pistis*), že tužby a přání budou splněny. Votivní náboženství mělo experimentální charakter: jedinec mohl vyzkoušet několik možností než našel skutečně efektivní pomůcku k řešení svých nesnází.¹⁵ Mystéria, stejně tak, zůstala do určité míry formou experimentálního náboženství; i ona mohla někdy své věřící zklamat.¹⁶

V řeckém prostředí se věřilo, že duše po smrti buď zůstává na zemi jako duch, ve většině případů však zůstává v podsvětní říši Hádu, kde vládl bůh stejného jména s královnou Persefonou. Duše zde přebývaly ve stavu ani libém ani nelibém a trestům podléhali jen opravdu těžcí hříšníci. Výjimečné, zbožné duše se mohli v Hádu dostat do Élysejských polí, sídla blažených. V pozdním archaickém období se objevila představa,

¹³ W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, s. 12.

¹⁴ Tamtéž, s. 13.

¹⁵ Tamtéž, s. 14.

¹⁶ Tamtéž, s. 29.

že jedinec může po smrti očekávat odměny nebo tresty, podle toho, jak se choval v životě. Důraz byl tedy kladen na dobré jednání, to však podle zkušenosti mnohým lidem nemuselo stačit k tomu, aby člověk překonal strach ze smrti. S počátkem tohoto období se objevuje i možnost překonání strachu z účinků vlastního nedobrého chování a získání blaženosti po smrti prostřednictvím zasvěcení v jednom či více mysterijních kultech ještě za života.¹⁷ Bohové a bohyně mysterijních kultů tedy vedle pomoci v každodenních problémech slibovali i šťastný posmrtný život; v nich se snoubila léčba a imunizace pro tento život s garancí blaženosti v tom dalším.¹⁸ Zasvěcenci byli oproti nezasvěceným vybaveni schopnostmi pro blažený život po smrti, ať už je toto uschopnění vykládáno jakkoli. Rozhodující nebylo řídit se nějakým morálním nebo etickým kodexem, ačkoli některé mysterijní kulty mohly po zasvěcencích vyžadovat dodržování jistých pravidel k zaručení rituální čistoty. Eschatologické prvky mysterijních kultů představují nový způsob úvah o posmrtném životě, které následně ovlivnily mnoho náboženských a filosofických systémů pozdní antiky, včetně křesťanství.¹⁹

Bohové mysterijních kultů byli uctíváni proto, že poskytovali určitou formu spásy, *sótéria*; zasvěcení do mystérií, které bylo z hlediska motivace a funkce paralelní k votivní praxi, bylo však jen další formou pouti za spásou. Šíření tzv. orientálních mysterijních kultů se zprvu projevovalo v podobě votivního náboženství, mystéria byla někdy jen jejich doplňkem.²⁰ Mystéria nenesla žádnou dogmatickou víru k překonávání smrti, stejně tak v nich nebylo žádné podhodnocování života.²¹

Rané křesťanství je prodchnuto silnou vírou v blízký příchod konce světa, který by mohl přinést vzkříšení mrtvých na počátku nového věku. Ježíš sám však o vzkříšení hovoří zřídka, zdůrazňuje spíše na Boha zaměřený život a lásku k bližnímu. Ústředním bodem ho učinil až Pavel.²² Křesťanské vzkříšení znamená znovuzrození; takovou proměnu, která proběhla v Ježíši Kristu, a touto proměnou je vzkříšení garantováno všem, kdo v něj věří.

¹⁷ Sarah Johnston, „Afterlife: Greek and Roman Concepts“, *Encyclopedia of Religion*, 2005, s. 164-165.

¹⁸ Viz W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, s. 23.

¹⁹ S. Johnston, cit. dílo, s. 165-166.

²⁰ W. Burkert, cit. dílo, s. 15.

²¹ Tamtéž, s. 29.

²² Hiroshi, Obayashi, „Afterlife: Christian Concepts“, *Encyclopedia of Religion*, 2005, s. 156.

Křesťané začali uvažovat o spáse v tomto životě spíše až v době, kdy začal být poslední soud vnímán jako vzdálená realita. Tento posun dokumentuje Janovo evangelium, napsané někdy na konci druhého století. Ježíš Kristus jako Logos představuje vtělený pravý smysl světa a lidského života. Věčný život nabízený Bohem skrze Krista může být dosažen tady a teď následováním Boha (J 3.16-18), netřeba čekat na konec světa. Cílem je boj s duchovní smrtí, fyzická smrt je nevyhnutelná.²³

²³ H. Obayashi, „Afterlife: Christian Concepts“, *ER*, s. 156-157.

2. Mystéria řecká a orientální

Cesta k řešení odvěkého lidského problému utrpení, smrti a pocitu viny patřila nepochybně k ústředním tématům mystérií. Ideu znovuzrození lze doložit jen v pozdním helénismu.²⁴ Jednotlivá mystéria nečerpala z nějaké jednotné teologie, která by byla všem společná; na to byl původ a historický vývoj některých mystérií příliš odlišný. I pozdější filosofické objasňování logu mystérií nevedlo ke stejným výkladům.

Badatelé jako W. Schmidt a W. Koppers vidí v zasvěcování mladých mužů a chlapců a celé organizaci mužské společnosti dospělých jeden z důležitých kořenů mystérií. Kulturní a historická terminologie mystérií odráží agrární, matriarchální etapu, kde mužská část společnosti, narozdíl od ženské, vytvářela tajné spolky a zasvěcovací obřady (na protest proti matriarchální tyranii). Tato etapa by spadala do mezolitu. Řecká mystéria nejsou s touto etapou a jejími událostmi přímo spjata, ale jsou jistě před-Indo-germánská a pramení v ní. Role bohyní jako Matky Země v mystériích potvrzuje jejich spojení s agrární kulturou, a jak zastává W. Burkert, je třeba hledat jejich původ právě zde a především v obřadech tajných spolků neolitu (jejich zkouškách odvahy a sexuálních, orgiastických rysech). Řecký individualismus, jehož úsvit nastal v sedmém a šestém století př.n.l., z těchto tajných kultů vědomě učinil náboženství zaměřené na překonání smrti. Antičtí autoři potvrzují domněnku současných badatelů, že mystéria obecně převzala svůj charakter prvořadě z řeckých mystérií a rozšířila se pouze jako důsledek helénizace.²⁵

2.1 Eleusinská mystéria

Řecká mystéria byla od počátku kultury kmenovými nebo klanovými. Mohou být v mnoha případech vysledována zpět do předmykénského období, kde šlo pravděpodobně o zasvěcení do klanu či společenství. Řecký výraz *mysterion* se vztahuje původně pouze k mystériím v Eleusině, nejpopulárnějším z těch řeckých, která ve

²⁴ K. Rudolph, „Mystery Religions“, *ER*, s. 6328.

²⁵ Tamtéž, s. 6328, 6329. Mystéria bývají považována za orientální spiritualitu v helénizované formě. Ačkoli je Mater Magna frýžskou bohyní jak pro Řeky tak pro Římany, Isis je egyptská a Mithra perský, instituci mystérií nenajdeme v Anatolii, Egyptě nebo Persii; spíše se v nich odráží starší model eleusinský nebo dionýský nebo obou; W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, s. 2.

skutečnosti poskytla mystériím ideovou předlohu.²⁶ Eleusinská mystéria byla spojena s kultem bohyně úrody a plodnosti Démétér a její bez otce vzešlé dcery Persefony.

Původ a historie

Osada Eleusis, ležící asi jednadvacet kilometrů severozápadně od Athén, nese stopy osídlení ze třetího tisíciletí př.n.l. a podle dosavadního mínění většiny badatelů byla připojena k Athénám v sedmém století př.n.l.,²⁷ Ch. Sourvinou-Inwood však předpokládá, že Eleusis byla součástí Athén od počátků, nebyla připojena později, a od počátku byl její kult ústředním zemědělským kultem athénskému státu, kde místní skupina vyznavačů, usazená na periférii, zahrnovala a zastupovala v kultu celou polis. Byla obřadně a mytologicky spojena s athénským centrem a pomáhala začlenit do území státu jeho okrajové části. Tento výklad podporuje skutečnost, že Eleusis leží v zemědělsky úrodné oblasti a na hranicích se sousední Megarou.²⁸

Obřad zasvěcení do Eleusinských mystérií v sobě uchovává vzpomínku na dřívější fázi, během které byla mystéria obřadním zasvěcením politického a ještě dříve klanového společenství, zvláště v tzv. *pais aph'hestias*, „chlapce z ohniště“,²⁹ v jehož osobě byla symbolicky zasvěcena celá athénská polis. Další stopy jsou uchovány ve slavnostech Démétriných Eleusinií, které byly rozšířeny po celém Řecku. Na ostrově Thasos to byl ve čtvrtém století př.n.l. stále klanový kult; V Laconii byly zasvěcovány především ženy. Tyto lokální varianty ukazují, že slavnosti Démétriných Eleusinií existovaly v Řecku předtím, než se obřady v Eleusině vyvinuly v mysterijní,³⁰ oproti dřívějším domněnkám nemají eleusinská mystéria prokazatelné kořeny v době bronzové. Je sporné, kdy (a jestli vůbec) Athéňané převzali kontrolu nad Eleusinským kultem. Předpokládá se, že v době před Solónem nebo za něj (kolem r. 600 př.n.l.), nebo

²⁶ K. Rudolph, cit. dílo, s. 6326, 6329.

²⁷ K. Rudolph, „Mystery Religions“, *ER*, s. 6329.

²⁸ Christiane Sourvinou-Inwood, „Festival and Mysteries: Aspects of the Eleusinian Cult“, *Greek Mysteries*, 2003, s. 26.

²⁹ Byl to chlapec vyvolený většinou, jenž podstoupil zasvěcení na náklady a v zastoupení celé obce Athén. Tento způsob zasvěcování symbolicky „vyřešil“ dvojí přirozenost mystérií: byly součástí náboženství athénské obce jako „zemědělský a městský kult ležící na periférii“ a zároveň kult s omezeným vstupem, přístupný skrze zasvěcení dle osobní volby, které vedlo ke členství v třídě *mystai*; tamt., s. 26, 27.

³⁰ K tomu mělo dojít na počátku šestého století př.n.l., kdy byl do kultu vnesen eschatologický rozměr a přetvořený kult se stal mysterijním, založeným na osobní volbě a slibujícím šťastný život po smrti; tamt., s. 26.

nejpozději za časů Peisistrata (polovina šestého století), kdy prošla svatyně zásadní přestavbou, jejíž ráz zůstal v podstatě zachován až do konce její existence.³¹

V této době byla postavena monumentální brána směřující ne k Eleusině nýbrž k Athénám a čtvercová zasvěcovací hala (*telestérion*), zahrnující v sobě nejvnitřnější svatyni (*anaktoron*) Solónského chrámu. Ve druhé polovině pátého století byla svatyně rozšířena do své konečné podoby. Byl zbudován nový *telestérion*, dostatečně velký na to, aby pojal několik tisíc zasvěcenců, kteří během zasvěcovacích obřadů stáli na schodech podél čtyř vnitřních zdí. *Anaktoron* uprostřed něj stál tak, jak původně. Od druhé poloviny pátého století, v klasickém období řecké kultury, byla účast na Eleusinských obřadech, do té doby vyhrazená jen Athéňanům, otevřena všem Řekům.³²

Od šestého století zastává svatyně panhelénskou roli a v době římské si eschatologické naděje slibované místními rity získávají pozornost Říma. Mezi zasvěcenými do eleusinských mystérií nalezneme proto i mnohé významné Římány, mezi nimi vojevůdce Sullu, řečníka Cicerona, triumvira Antonia³³ nebo i slavné císaře Octavia Augusta, Hadriána, Marca Aurelia, Commoda a Galliena. Císař Claudius (41-54) se dokonce marně pokoušel přenést kult do Říma.³⁴

Svatyně zažila i krušné časy, když ji např. roku 170 n.l. vypálili iráňští Kostobokové. Byla sice díky Marcu Aureliovi obnovena, ale vyvstalo pro ni trvalejší nebezpečí v podobě křesťanství. V Eleusině se objevily dvě křesťanské svatyně, nevíme však, jak se k sobě obě znepřátelené organizace chovaly.³⁵ Císař Theodosius (379-395) zakázal účast na mystériích stejně jako na všech mimokřesťanských kultech a krátce poté, v r. 395, byla Eleusis zničena christianizovanými Góty pod vedením Alaricha, kteří tak přinesli konec výjimečné tisícileté tradici řecké religiozity i vzdělanosti.

Organizace

Za stovky let kultické praxe se v Eleusině vytvořila síť náboženských i světských úřadů, vedle Démétriny kněžky, která žila ve svatyni.³⁶ Nejvyšším úředníkem byl

³¹ Fritz Graf, „Eleusinian mysteries“, *Encyclopedia of Religion*, 2005, s. 2751.

³² F. Graf, „Eleusinian mysteries“, *ER*, s. 2751.

³³ Růžena Dostálová, Radislav Hošek, *Antická mystéria*, 1997, s. 78.

³⁴ K. Rudolph, „Mystery Religions“, *ER*, s. 6329.

³⁵ R. Dostálová, R. Hošek, cit. dílo, s. 79.

³⁶ Ta měla patrně původně v kultu výsadní postavení, z něhož ji však postupně vytlačil hierofant. Pocházela vždy z rodu Filleovců a byly jí vyhrazeny činnosti a funkce, jež nesměl vykonávat ani hierofant; tamt., s. 65.

hierofantés, „ten, který zjevuje posvátné věci“.³⁷ Vždy jím byl člen rodu Eumolpovců a úřad plnil doživotně. K dalším dvěma nejvyšším mužským úřadům patřili *dadúchos*, nosič pochodně, a *hierokéryx*, hlasatel při obětech, kteří vždy pocházeli z rodiny Kérykovců.³⁸

Ideologie

Mytologický podklad pro eleusinská mystéria poskytoval příběh bohyní Démétér a Persefony, zachycený v tzv. Homérském Hymnu na Démétru,³⁹ jehož vznik se nejčastěji klade do konce sedmého století. Persefona, někdy zvaná též Koré, Dívka, je unesena do podsvětí jeho vládcem Hádem. Po zoufalém a neúspěšném hledání přijde Démétér v přestrojení za člověka do Eleusis, kde je zaměstnána jako chůva novorozeného prince Démofoóna, jehož se pokusí učinit nesmrtelným nořením do ohně. Objevena, zjeví svou božskou podobu, nařídí zbudovat chrám a zastavením růstu veškeré úrody přiměje Dia, aby jí vrátil její dceru, alespoň na dvě třetiny roku, třetinu musí Persefona trávit v podsvětí se svým manželem Hádem. Démétér pak obnoví růst vegetace a zjeví mysterijní obřady místní společenské špiče.

Příchod bohyně Démétrý do Eleusiny, a tím i stavba jejího chrámu, je athénskými mýty a attickými dějinami kladen do patnáctého století př.n.l.; tyto prameny jsou však zachyceny až mezi pátým a třetím stoletím.⁴⁰ Zajímavým pramenem je tzv. „Kronika z Paru“, což je neúplně dochovaná mramorová deska, do které byly v helénské době vtesány athénské dějiny od mýtického Kekropa do r. 264-3. Podle něj přišla Démétér do Attiky kolem r. 1409-8.⁴¹

Vyprávění mýtu pracuje s tradiční látkou – znásilnění a znovuoživení nedotčeného (panenského) jsou plodnostní motivy vyskytující se v různých předovýchodních mytologiích – aby vysvětlilo původ Eleusinského kultu. Osud dcery a matky poutavým způsobem uchopuje témata ztráty (smrti), žalu, hledání a (znovu)objevení (života).⁴² Mýtus ujišťuje, že „z pozemských lidí je blažený ten, kdo tohle vše shlédl“,⁴³ a slibuje lepší osud po smrti. Za Peisistrata byla athénskými mythografy zavedena důležitá změna: Démétér měla předat Eleusinským obilí, kteří ho dosud neznali, a Triptolemos,

³⁷ Směl se oženit a v době římské se s přijetím úřadu vzdával svého občanského jména; tamt., s. 63.

³⁸ F. Graf, cit. dílo, s. 2751.

³⁹ Viz Marvin W. Meyer (ed.), *The Ancient Mysteries*, 1987, s. 21-31.

⁴⁰ R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 38.

⁴¹ Tamtéž, s. 39.

⁴² K. Rudolph, „Mystery Religions“, *ER*, s. 6329.

⁴³ Verše 480-1; cit. R. Dostálová, R. Hošek, cit. dílo, s. 48.

jeden z eleusinských hrdinů, byl pověřen naučit lidi zemědělství. Malby na vázách popularitu tohoto mýtu dokládají od konce šestého století dále. Zanedlouho poté byla zavedena další změna, která upřesnila dosud vágní eschatologické naděje vznášené mystérii: zasvěcenci (*mystai*) mohli očekávat blažený ráj, nezasvěcení tresty po smrti. Od pátého století dále se tyto změny odrážejí v básních připisovaným Músaiovi (hrdina spojený s Eumolpem, předkem Eumolpovců) a Orfeovi.⁴⁴ Tyto nové prvky jsou zachyceny i ve verších básníků té doby:

*Blažený ten, kdo tohle zřel a pod zem vchází,
zná on, jak život se skončí,
zná počátek od boha daný. (Pindaros)*

*Než jiní třikrát blaženější jsou,
kdo obřad zasvěcení sami uzřeli
a potom vešli do Hádu; žít mohou tam
jen oni – pro ostatní Hádés muka zná. (Sofoklés)⁴⁵*

Slavnosti a obřady

Iniciační rity byl tajné. Naše současné znalosti jsou omezeny na kusé informace poskytnuté těmi, kteří je vyzradily (především křesťanští konvertité), a o těch obřadech, které byly veřejné. Zasvěcování bylo součástí státních slavností Mystérií, či Velkých Mystérií, konaných na počest Démétrý každoročně⁴⁶ ve dnech 14.-20. boédromiónu (září-říjen), na svátky podzimní setby, *thesmoforia*.⁴⁷ Byly k němu připouštěni všichni, včetně otroků. Podle stupně účasti se rozlišovalo mezi „zasvěcencem“ (*mystés*) a „divákem/vidoucím“ (*epoptés*) – pouze ten byl považován za plně zasvěceného. Takové rozlišování původně neexistovalo, ale vzniklo v sedmém století,⁴⁸ kdy došlo k propojení eleusinských mystérií s mystérií v Agrách, ležících jihozápadně od Athén. Malá mystéria v Agrách se konala každý rok⁴⁹ v měsíci anthesteriónu (únor-březen) a byla chápána jako předstupeň zasvěcení v Eleusině.

Podle obrazových znázornění měl obřad Malých mystérií převážně očistný charakter. Zasvěcovaný obětoval selátko a prošel postupně očistou (*baptismos*) skrze oheň (hořící pochodeň) a vzduch (ovívání opálkou). Nakonec byl polit vodou. Velká mystéria začínala přípravami v Athénách, kde se shromáždili (15. boédromiónu) adepti na

⁴⁴ F. Graf, „Eleusinian mysteries“, *ER*, s. 2751.

⁴⁵ Cit. R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 49.

⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 67: K zasvěcování docházelo každý pátý rok.

⁴⁷ Luther H. Martin, *Helénistická náboženství*, 1997, s. 58.

⁴⁸ K. Rudolph, „Mystery Religions“, *ER*, s. 6329.

⁴⁹ Srov. R. Dostálová, R. Hošek, cit. dílo, s. 67: Konala se každý třetí rok.

zasvěcení a byli veřejně vyloučeni „vrazi a barbaři“.⁵⁰ Další den (16. boédromiónu) prošli *mystai* hromadnou rituální očistou v moři, po které drželi tři dny půst. Na 19. boédromiónu se vydali v procesí (*pompé*) z Athén do Eleusiny, vedeni sochou Iakcha, boha, jenž zosobňoval extatické výkřiky (*iacchazein*, „křičet“) davu a byl později ztotožněn s extatickým Dionýsem.⁵¹

Zasvěcení

Se soumrakem toho dne *mystai* vstupovali do telestérionu, místa zasvěcení,⁵² které již nebylo přístupno veřejnosti. Tajná formule (*synthéma*) pronášena čerstvě zasvěcenými na závěr jako naplnění, prozrazená ale nevysvětlená Kléménsem Alexandrijským (asi 150-215, *Protrepticus ad Graecas* 21.2), nám poskytuje informace o předběžných ritech: „*postil jsem se, vypil jsem kykeón, vzal jsem ze schrány a vykonav svou práci uložil jsem do košíku a z košíku do schrány*“.⁵³ Nápoj *kykeón* byl směsí vody, ječmene a koření, a pil se při zakončení půstu, ale význam dalších slov je nejasný.⁵⁴

Ústřední ritus je jasný jen obrysově. Natěsnaní v telestérionu po celou noc podstoupili děsivou temnotu, která vyvrcholila osvětlením, „*když se anaktoron otevřel*“ (Plútarchos, *Moralia* 81d-e) a síň byla prozářena světlem ohně.⁵⁵ Podrobnosti toho, co následovalo, jsou domnělé, založené na zprávě Hippolyta (170-236), který uvádí, že na závěr zasvěcení měl hierofant pronést větu: „*Svatého zrodila Paní chlapce, Brimó Brima*“ (*Refutatio omnium haeresium* 5.8.39).⁵⁶ Postava „Paní“ může být Démétér (či Rhea nebo Déó) a „svaté dítě“ Plútos (Bohatství), symbolizovaný sežatým klasem.⁵⁷

Ústřední ritus musel evokovat eschatologické naděje rituálními náznaky, nikoli učením. Podle Aristotelova vyjádření

„nemají zasvěcenci jen něco poznat, ale i něco prožít a na sobě zakusit, stanou-li se toho potřebnými (Řeč 40). Podle toho nebyl předváděný děj určen mystovu zraku, nýbrž především jeho mysli, a proto plnil svůj účel jen tehdy, vyvolával-li u zasvěcovaného strach, hrůzu, pot a posléze svatou vyrovnanost a pocit blaha. K tomu se ovšem mohlo docházet nejspíše aktivní

⁵⁰ Ti, kdo neměli čisté ruce a nerozuměli řecké řeči; tamt., s. 68.

⁵¹ F. Graf, „Eleusinian mysteries“, *ER*, s. 2752.

⁵² Které není totožné s Démétřinou svatyní nacházející se v té samé lokalitě; K. Rudolph, „Mystery Religions“, *ER*, s. 6329.

⁵³ Kléméns Alexandrijský, *Pobídka Řekům*, 2001, s. 61.

⁵⁴ F. Graf, cit. dílo, s. 2752.

⁵⁵ Cit. tamtéž. Tento motiv se nachází i v samotném hymnu, kde Démétér koupe Démofónta v ohni (v. 239).

⁵⁶ Cit. R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 74.

⁵⁷ F. Graf, cit. dílo, s. 2752. Někteří badatelé v tomto svatém dítěti vidí výsledek spojení velekněze s kněžkou Démétřinou v posvátném sňatku (*hieros gamos*). Jiní v Brimovi vidí zasvěcencům ukazovaný sežatý klas, který Hippolytos charakterizuje jako veliké, zázračné a nejdokonalejší *mystérion*; R. Dostálová, R. Hošek, cit. dílo, s. 74.

účastí na rituální hře, v níž mystové procházeli světem a setkávali se s ojedinělými jevy provázení tmou i náhlým světlem, aby nakonec přišli do podsvětích luhů zasvěcenců, a tak vlastně poznávali a uvědomovali si vše, co je čeká po smrti.⁵⁸

Symbolika zrna patrně představovala nový život a skutečnost, že život je dar „Matky“ Démétér lidským bytostem.⁵⁹ Zasvěcovací obřad sestával ze tří dějství: dramatické akce (*drómenon*) se zjevováním určitých symbolů (*deiknymena*) a výkladem s pomocí mýtu (*legomena*) a doprovodných formulí toho, co bylo zachyceno ve zkušenosti. Posvátný akt (*drómenon*) a posvátné vyprávění (*legomenon, mythos, logos*) byly úzce spojeny.⁶⁰ Není jisté, zda-li byl součástí posvátného dramatu (*drómenon*) i rituální únos Persefony.⁶¹

Zasvěcovací obřad, *teleté* (výraz používaný v rámci Malých i Velkých mystérií), si musel každý uchazeč zaplatit. Říkalo se mu též *orgia*,⁶² což bylo označení pro jakýkoli obřad. Každému uchazeči o zasvěcení byl přidělen *mystagógos*, zasvěcovatel a duchovní průvodce, který ho připravoval na iniciaci.⁶³ Výraz pro zasvěcence, *mystés*, je odvozen od slovesa *myein*, „zavřít oči a/nebo ústa“, a představuje „toho, který setrvává v tichosti nebo zavírá oči“. V kontextu mystérií to nejpravděpodobněji představuje toho, kdo má zavřené oči, neboť důkazy z jiných mysterijních kultů hovoří o praxi rituálního osleповání zasvěcovaných. Tento termín (*mystés*) označuje účastníka prvního stupně zasvěcení, charakterizovaného rituální slepotou (zasvěcenec byl veden *mystagógem*), opak termínu *epoptés* (divák/vidoucí), toho, jenž se účastnil ritů druhým rokem a obdržel nejvyšší zasvěcení. Jeho účastníci přihlíželi té části mystérií, která zasvěcencům nižšího stupně (*mystés*) přístupná nebyla;⁶⁴ *epoptai* prožívali jakési „božské tajemství“, které je uvádělo do důvěrného vztahu s bohyněmi.⁶⁵ Badatelé také často hovoří o jistém „předzasvěcení“. Říkalo se mu *myesis*, bylo řízeno někým z rodu Eumolpovců nebo

⁵⁸ Cit. tamtéž, s. 73-74.

⁵⁹ K. Rudolph, „Mystery Religions“, *ER*, s. 6329.

⁶⁰ Tamtéž, s. 6327.

⁶¹ Ch. Sourvinou-Inwood tvrdí, že nikoli; viz Ch. Sourvinou-Inwood, „Festival and Mysteries“, *GM*, s. 31.

⁶² Slovo spojené s výrazem *ergon* – „práce, konání, čin“; R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 185.

⁶³ Tamtéž, s. 66.

⁶⁴ Kevin Clinton, „Stages of Initiation in the Eleusinian and Samothracian Mysteries“, *Greek Mysteries*, 2003, s. 50. Badatelé někdy až sem umísťují zjevení sežatého klasu; F. Graf, „Eleusinian mysteries“, *ER*, s. 2752; nebo i zmíněný únos Persefony; viz R. Dostálová, R. Hošek, cit. dílo, s. 72-73.

⁶⁵ Mircea Eliade, *Dějiny náboženského myšlení I*, 1995, s. 281. Během obřadu byl zasvěcovaný pravděpodobně spjat s osudem bohyně a jeho poznáním, kterým poznal i vědomí boha, získal naději na překonání smrti.

Kérykovců a proběhlo nějaký čas před započítím samotné slavnosti Velkých mystérií, buď v eleusinské svatyni nebo v athénském eleusinionu.⁶⁶

Zasvěcování ve stupních bylo mimořádně oblíbené a užívalo se i v jiných mysterijních kultech. Byl jím ovlivněn i křesťanský mysticismus, prostřednictvím Pseudo-Dionýsia Areopagity a jeho členění mystické cesty do očištění, osvětlení a sjednocení.⁶⁷

Přípravy na zasvěcovací obřady i obřady samotné nepochybně těžce doléhaly na psychiku zasvěcovaných. O prožívaném napětí hovoří Plútarchos (asi 50-120 n.l.):

„Tak jako se zasvěcování schází na počátku v hluku a křiku a navzájem se tlačí, avšak potom při předvádění a ukazování posvátných věcí se už k sobě chovají plni strachu a v mlčení, tak je tomu také na počátku při filosofování, kdy lze kolem vchodu vidět velký hlučící dav i brebentění a drzé chování, když se někteří nekulturně a násilně tlačí ke zdánlivému poznání; ten však, kdo stanul uvnitř a ušel velké světlo, jako by se tu rozevíraly nepřístupné síně, vezme na sebe jiný výraz i mlčení a úžas jakoby ‚pokorný a ukázněný‘ následoval se svou myslí boha.“⁶⁸

Naděje vyjadřované v mystériích jsou směřovány na lepší osud po smrti. O štěstí zasvěcenců a neblahém osudu nezasvěcených nás zpravili Pindaros se Sofoklem (viz s. 17). K těmto raným výpovědím mohou opět přidat pozdější hlas Plútarchův:

„Nejprve kráčí po falešných cestách a na nich se trmácí, osudem zmítán sem a tam, děsivých cestách v temnotě bez cíle, pak před samotným koncem přichází naprostá hrůza, chvění, třes, pot a zděšení. Potom se před ním rozzáří úchvatné světlo, vítají ho světy luk plné jasu, kde úžas vzbuzující zvuky, tance, posvátné písně a nebeské divadlo k vidění jsou. Ten, jenž byl nyní učiněn dokonalým kráčí svobodně mezi těmito, zbavenými vášně, a připojuje se ke společnosti svatých a čistých jedinců, shlížeje na nezasvěcenou masu, v níž šlape a tlačí jeden na druhého v bahně a mlze, protože se obávají smrti a nevěří v dobro, které přichází po smrti, spoutáni neřádstvem dole na zemi.“⁶⁹

V Eleusině byly zasvěceny tisíce jedinců a v čele kultu stávali jedni z nejvzdělanějších mužů své doby. Kult Démétér a Persefony se sice vyskytoval i mimo Eleusinu, nikdy však nebyl šířen misíí a nikde nedosáhl takového významu jako právě v Eleusině. Nato byla Eleusis příliš úzce spjata s Athénským městským státem. Zasvěcenci se nadále věnovali každodenním povinnostem bez nutnosti vytvoření nějakých následných či

⁶⁶ K. Clinton, cit. dílo, s. 51. V Eleusině lze tedy rozlišit tři stupně zasvěcení: (1) předzasvěcení, (2) samotný obřad ke konci Velkých mystérií, jehož účastníci byli označováni *mystai*, (3) obřad další rok mystérií, v němž se *mystai* z obřadu předchozího roku mohli zúčastnit jako *epoptai*, společně s *mystai* toho roku; tamt. Termín *teleté* označoval obřad pro *mystai* i *epoptai*, pro zvláštní zkušenost *epoptai* při tomto *teleté* se užívalo výrazu *epoptika/epopteia*; tamt., s. 52.

⁶⁷ H. Klauck, *The Religious Context of Early Christianity*, s. 99.

⁶⁸ *Moralia* 81 e; cit. R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 76-77.

⁶⁹ Zl. 178; cit. H. Klauck, cit. dílo, s. 104-105. Vlastní překlad.

pevnějších vazeb na kult ani nebyli sdruženi v nějakých kultovních společenstvích; taková se v Eleusině nevytvořila.⁷⁰

2.2 Menší mystéria

Vedle eleusinských mystérií existovala celá řada dalších, o nichž máme neuspokojivé informace, přestože téměř všechna byla velmi stará. Pausanias ve svém *Graeciae descriptio* informuje o mystériích Velkých Bohyň v hlavním městě Messénii Andanii, v Megalopoli a Trapezúntu v Arkadii, Démétriniích Eleusiniích z Fenu v Arkadii a mystériích Hagné v Lykosúře, Dionýsa a Démétér u Lery, mystériích Hekaty na ostrově Aegině a Héry v Temenionu;⁷¹ dále známe mystéria z Fylu, zasvěcená „Zemi, velké matce“; a ta z Paru a Thasu, také Démétrina.⁷²

Významnější byl mystéria velkých bohů, Kabeirů, v Thébách a na ostrově Samothráce, prastarém místě jejich uctívání až do čtvrtého století n.l., které přitahovalo mnohé, zvláště ve druhém století př.n.l. Dotyční bohové byli pravděpodobně párem frýžského původu, otcem a synem. Obřady měly orgiastický a parodický charakter a byly pravděpodobně spojeny s cechem kovářů. Později byli Kabeirové považováni za patrony cestujících po moři. Nevíme o nich prakticky nic, kromě náznaků propojení s Démétér a Orfeem.⁷³

2.3 Dionýsova mystéria

Mnohem většího významu a věhlasu dosáhla Dionýsova mystéria, o nichž máme informace již z pátého století př.n.l. Jeho kult se v čase a místy podstatně různil, je však nepochybné, že Dionýsos byl předmětem mysterijního kultu.⁷⁴

Původ a vývoj

Ačkoli není jasné, odkud Dionýsos pochází, a antičtí autoři jsou ve svých zprávách nejednotní, lze mu přisuzovat thrácké a frýžské kořeny. Jeho jméno se však vyskytuje již na tabulkách z Pylu pocházejících z doby kolem roku 1200 př.n.l., což znamená, že

⁷⁰ Tamtéž, s. 106.

⁷¹ Fritz Graf, „Lesser Mysteries – Not Less Mysterious“, *Greek Mysteries*, 2003, s. 241.

⁷² K. Rudolph, „Mystery Religions“, *ER*, s. 6329.

⁷³ Tamtéž, s. 6329-6330.

⁷⁴ Karl Prümm, „Mystery Religions, Greco-Oriental“, *New Catholic Encyclopedia*, 2003, s. 92.

se v řeckém prostředí usadil poměrně dávno. V této době byl Dionýsos uctíván především jako bůh plodnosti a vegetace.⁷⁵

Jeho jméno bylo nejčastěji vykládáno jako „Diův syn“. Podle jedné verze mýtu byla jeho matkou Semelé, dcera krále Kadma z Théb. Diova žárlivá manželka Héra vnukla Semelé myšlenku, aby požádala svého milence o zjevení své pravé podoby. Tou byl však blesk a Semelé, jež předčasně porodila, jím byla sežehnuta. Aby zachránil alespoň její, donosil Zeus plod lásky ve svém stehně, z něhož se Dionýsos narodil podruhé. Je proto „dvakrát narozený“.⁷⁶ Jelikož se podruhé narodil z Dia, mohl být jakožto syn smrtelné ženy přijat mezi bohy na Olymp. Jméno Semelé etymologicky souvisí s výrazem „země“ (frýžsky *zemeló*). Jeho zemský původ vysvětluje, proč byl uctíván jako bůh vždy znovu se rodící přírody, později zejména vinné révy a vína.⁷⁷

Jako extatický kult přišel do Řecka někdy v devátém století př.n.l. Dionýsovy ctitelky a potulné kněžky se nazývaly mainady (z řeckého *mainomai*, „šílím“). Samotné jejich označení odkazuje na rituální šílenství spojené s orgiastickými slavnostmi. Jsou též označovány jako bakchy; *bakchos* či *bakcha* měl být ten, kdo se podrobil nějaké rituální očistě. Sám Dionýsos byl zván jménem Bakchos. Názornou představu o takových orgiích nám podává Euripidova tragédie⁷⁸ *Bakchantky*, hraná v Athénách roku 406 př.n.l.⁷⁹

Extatická a orgiastická aktivita zůstala pro Dionýsův kult charakteristická až do druhého století př.n.l., tehdy začal nabírat striktně regulované, esoterické formy, jak lze vidět z pravidel komunity Iobakchů v Athénách, kde se kult Dionýsa (Bakcha) stal jakýmsi klubem.⁸⁰ Kult samotný poskytoval vývoji v mysterijní určité předpoklady svou „otevřeností k extázi, která naplňuje člověka božským šílenstvím“.⁸¹ Přispělo k tomu i propojení Dionýsova kultu s eleusinskými mystérii, v nichž byl uctíván jako Iakchos. Vhodnou půdou pro propojení s kultem Démétry byl Dionýsův původ ze staré frýžské bohyně Země Semely. Jak potvrzuje Euripidés, byli dárkyně obilí a vynálezce vína základními božstvy pro lid.⁸² Dalším podnětem byla přítomnost lýdsko-frýžského

⁷⁵ R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 96.

⁷⁶ M. Eliade, *Dějiny náboženského myšlení I*, s. 332.

⁷⁷ R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 96-98.

⁷⁸ Slovo odvozené z řeckého *tragos*, kozel, podle podoby Dionýsových průvodců Satyrů; tamt., s. 102.

⁷⁹ Tamtéž, s. 98.

⁸⁰ K. Rudolph, „Mystery Religions“, *ER*, s. 6330.

⁸¹ R. Dostálová, R. Hošek, cit. dílo, s. 104.

⁸² Viz tamtéž, s. 103-104.

typu Dionýsa jako na podzim usínajícího a s jarem se probouzejícího božstva. Taková božstva splňují eschatologická očekávání lidí, dávají naději na přemožitelnost smrti. U Dionýsa k tomu přispívala i tradovaná báje, podle které on vyvedl svou matku Semelé z podsvětí.⁸³ Naděje na lepší život po smrti byla v Dionýsových mystériích čím dál zřetelnější.⁸⁴

Podobně jako kultы jiných bohů splynul v Římě i jeho kult s kultem staršího agrárního boha zvaného Liber Pater. V římských textech dokonce jména Dionysus, Bacchus a Liber Pater označují jedno a totéž božstvo. Ve druhém století př.n.l. sem z Řecka přes Etrurii pronikla i Dionýsova mystéria, nebyla však nikdy státem přijata. Prozrazení přívrženci těchto mystérií byli pronásledováni a kult byl připuštěn jen ve velmi omezené míře, jak nám to dokládá líčení historika Livia (*Ab Urbe Condita* 39.8-19).⁸⁵ Prozrazuje nám však také některé způsoby zasvěcování.

Organizace a slavnosti

Dionýsos neměl žádnou centrální svatyni, ale existovaly kultická centra v jižní Itálii (Cumae), Malé Asii a Egyptě. Kult vytvářely thiasy, kroužky oslavující Dionýsa, což byla původně sdružení žen (mainad) a ta se rozšířila po celém Řecku, zvláště na ostrovy.⁸⁶ Podle některých nápisů se jejich činnost projevovala v maskování a v pořádání společných hostin a pěveckých a pantomimických tanečních produkcí. Mezi členy thiasu tak nacházíme choréga, vedoucího pěveckého sboru.⁸⁷ Thiasy měly svými rity zaručovat plodnost, jejich orgiastický ráz se však postupně zmírňoval a nabyl podoby Malých Dionýsií, veselých venkovských slavností s maskovanými průvody a zpěvem. V průvodech byl nošen mj. obří *fallos*, mužský symbol plodnosti, *kisté*, schránka s posvátnými předměty, a jeho účastníci byli převlečeni za bakchantky, Satyry, Pány a Silény. Vedle obvyklých bakchických postav byla představována i jiná božstva než Dionýsos. Velké Dionýsie, slavené v období břez-en-duben, zavedl v Athénách roku 534 př.n.l. Peisistratos. Během nich byly provozovány kromě slavnostních průvodů thiasů (*pompé*) a zpěvu písní také jedna komedie a tři tragédie. Tyto slavnosti však

⁸³ Cit. R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 104-105.

⁸⁴ H. Klauck, *The Religious Context of Early Christianity*, s. 117.

⁸⁵ R. Dostálová, R. Hošek, cit. dílo, s. 108.

⁸⁶ K. Rudolph, „Mystery Religions“, *ER*, s. 6330.

⁸⁷ R. Dostálová, R. Hošek, cit. dílo, s. 107.

neměly tajný, mysterijní ráz, ale byly součástí státního veřejného kultu.⁸⁸ Dionýsovi byly zasvěceny i svátky Lénaje, slavené uprostřed zimy.⁸⁹

V klasické době byl v Athénách přítomen hlavně během jarních slavností, Anthestérií (z řeckého *anthos*, květ), slavených přibližně v únoru-březnu. První den, *pithoigia*, začínal otevřením hliněných sudů (*pithoi*) s vínem a úlitbami bohu, po nichž následovali ochutnávky. Druhý den, *choes*, byly pořádány rozmanité hry či soutěže spojené s pitím vína. Na závěr tohoto dne si také účastníci odnášeli domů v konvičce (*choes*) víno, kterému požehnala kněžka.⁹⁰ Toho dne se také konal průvod představující příchod boha (z moře) do obce. Po rozmanitých obřadech k Dionýsovi na vůz přistoupila *basilinna*, manželka nejvyššího athénské sakrálního úředníka archóna-basilea. V budově *búkoleion* (z řeckého *bús*, býk), královské rezidenci, pak docházelo prostřednictvím tajných rituů k dovršení tzv. „posvátné svatby“ (*hieros gamos*) Dionýsa s basilinnou, jehož pravděpodobně zastupoval sám archón. Toto spojení nejspíše symbolizovalo sňatek boha s celou obcí, mající blahodárné účinky pro všechny občany. Neznáme žádný jiný řecký kult, v němž by docházelo k hierogamii jakéhokoli boha s královnou.⁹¹

Obřady

Ke kultickým událostem patřila i zimní *oreibasia*, během níž mainady v noci za svitu pochodní vystupovaly na horu, kde tancem a hudbou rituálně probouzely dětskou podobu Dionýsa; tedy jaro a vegetaci vůbec. Jako Dionýsovy chůvy byly oděné do koloušů kůže, *nebris*, a v ruce třímaly *thyrsos*, dutou hůl s piniovou šiškou, ovinutou révovím a břechťanem, trvale zelenou rostlinou symbolizující věčnost života. Tak bývají zobrazovány.⁹²

Cílem těchto rituálů bylo vystoupit ze svého já (*ek, stasis*) a být *entheos*, „tím, v němž je bůh“.⁹³ „Dionýsovská extáze znamená především překročení lidského údělu, objev naprostého osvobození, dar svobody a spontánnosti, jaké jsou lidem nedostupné. Nelze

⁸⁸ Tamtéž, s. 102.

⁸⁹ M. Eliade, *Dějiny náboženského myšlení I*, s. 335. Názvy Dionýsových slavností jsou odvozeny od názvů měsíců lokálních kalendářů řeckých měst. V íónském prostředí se zimní a jarní svátky nazývaly *lénaiá* a *anthestéria*; v aiolském to byly *theodaisia* a *agrianiá*. Slavnosti se konaly každý rok, ale obsah jejich rituálů nebyl každý rok stejný. Důvodem byl cyklus růstu a zrání vinné révy a vína, který trval rok a půl (na rozdíl od obilí). Cyklus rituálních akcí se tedy uzavíral jednou za dva roky, během nichž v podstatě proběhly čtyři různé slavnosti; Noel Robertson, „Orphic Mysteries and Dionysiac Ritual“, *Greek Mysteries*, 2003, s. 229-230.

⁹⁰ R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 102, 103.

⁹¹ M. Eliade, *Dějiny náboženského myšlení I*, s. 336-337.

⁹² R. Dostálová, R. Hošek, cit. dílo, s. 100.

⁹³ Tamtéž, s. 101.

pochybovat, že mezi těmito svobodami figurovalo také osvobození od zákazů, pravidel a konvencí etického a společenského řádu.⁹⁴ To potvrzuje i sbor bakchantek v Euripidově tragédii:

*Ach, jak je blažený, jak je šťastný,
kdo tajemné obřady poznal.
Svůj život v čistotě tráví,
v duši vždy radost a jásot.
Na horách v Bakchově reji
posvátnou očistu získá.⁹⁵*

Prostředkem k tomu byl specifický způsob oběti, *sparagmos*, rozsápání živého zvířete a následné požívání jeho syrového masa, *ómfagia*. Obětovanými zvířaty byli kozel, býk nebo i lev, považované za Dionýsovy epifanie.⁹⁶ Ómfagii později nahradilo žvýkání listů břečťanu, který byl stejně jako zmíněná zvířata zástupným symbolem boha. Požívání takových zástupných symbolů mohlo být vnímáno jako požívání samotného boha, *theofagia*.⁹⁷

Zasvěcení

Vypracování rituálu dionýských mystérií bylo volné, proměňovalo se v čase a lišilo se místo od místa, můžeme však rozlišit jeho základní osnovu. Zasvěcovaný se musel nejprve deset dní postit a dodržet sexuální zdrženlivost. Samotné zasvěcení potom proběhlo v noci, nejspíše v Bakchově jeskyni nebo v příhodně upraveném soukromém domě. Zasvěcenec poté prošel očištnou lázní. Nato kněz (lat. *magister sacrorum*) přednesl jisté formule z posvátného textu (lat. *carmen sacrum*, řec. *hieros logos*), které zasvěcenec opakoval, a pak před ním složil přísahu (lat. *sacramentum*), že o všem, co se uskuteční, zachová přísné mlčení.⁹⁸ Víme také, že adepti byli korunováni věnci z topolu bílého (podsvětního stromu), rituálně biti pruty a pokrývání zeminou, sádrrou či drcenou omítkou jako součást očištění čtyřmi elementy. Po zasvěcení probíhaly noční slavnosti zahrnující již zmíněné maskování, dramatické ztvárňování některých mýtických dějů, pijácké dýchánky a procesí s hudbou, tanci a svátečními pokrmy.⁹⁹

Zkušenost zasvěcení měla být nepochybně nezapomenutelná. Měla znamenat „účast na tvůrčí spontánnosti a na opojné svobodě, na nadlidské síle a nezranitelnosti Dionýsa.

⁹⁴ M. Eliade, cit. dílo, s. 339.

⁹⁵ Cit. R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 99.

⁹⁶ M. Eliade, *Dějiny náboženského myšlení I*, s. 339.

⁹⁷ R. Dostálová, R. Hošek, cit. dílo, s. 100.

⁹⁸ Tamtéž, s. 111.

⁹⁹ H. Klauck, *The Religious Context of Early Christianity*, s. 116-117.

Spojení s bohem prolamovalo na určitý čas hranice lidského údělu, ale nemohlo jej proměnit.¹⁰⁰

Je otázkou, do jaké míry malby ve Villa Item v Pompejích a v Casa Omerica zachycují rituál Dionýsových mystérií, jejich výklady se různí. Zdají se být spíše mysteriosofickou interpretací duše, jakožto nesmrtelné součásti boha Dionýsa, která prochází cyklem očist.¹⁰¹ Jejich spojení s kultem boha Dionýsa je však nesporné.¹⁰²

2.4 Orfismus

Sóteriologické prvky, spojené s vírou v posmrtný život, se v dionýském kultu objevují až ve spojení s orfismem a mýtem o Dionýsu Zagreovi jakožto trpícím božstvu. Podle orfické theogonie zplodil Zeus s Persefonou, svou dcerou a královnou zároveň, následníka svého trůnu Dionýsa Zagrea.¹⁰³ Žárlivá Héra však proti němu podnítila Titány. Ti ho odlákaly od trůnu různými hračkami, mezi nimi i zrcadlem. Když se Dionýsos díval na svůj odraz v zrcadle, využili Titáni jeho nepozornosti, roztrhali jej, uvařili a snědli.¹⁰⁴ Jeho stále bijící srdce však zachránila Athéna a přinesla jej Diovi, jenž ho použil pro zplození druhého Dionýsa, syna Semelé. Titáni byli za trest svrženi do Tartaru a spáleni Diovým bleskem. Z jejich popela se zrodili lidé, kteří v sobě proto nosí prvek titánský-zlý, a božský-dobrý. Orfikové na základě tohoto mýtu považovaly centrální prvek Dionýsova kultu, ómofagii, za prvotní zločin Titánů.¹⁰⁵

Orfismus, jakožto nábožensko-filosofický směr, výrazně přispěl k novému pojetí Dionýsa a k reformě obsahu Dionýsova kultu. Jeho vznik se klade do Thrákie sedmého století př.n.l., jeho původ však není zcela jasný. Naše znalosti o něm čerpáme až z pramenů sedmého a šestého století př.n.l., jeho učení bude s největší pravděpodobností starší.¹⁰⁶ Je jisté, že byl Orfeus již ve velmi rané době označen za zakladatele eleusinských, Dionýsových a samothráckých mystérií.¹⁰⁷ Orfismus však

¹⁰⁰ M. Eliade, cit. dílo, s. 341.

¹⁰¹ K. Rudolph, „Mystery Religions“, *ER*, s. 6330.

¹⁰² K. Prumm, „Mystery Religions, Greco-Oriental“, *NCE*, s. 93.

¹⁰³ Měl mít podobu hada; R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 125.

¹⁰⁴ Vaření a konzumace se nevyskytuje ve starších verzích mýtu. Tuto nesrovnalost osvětluje N. Robertson v „Orphic Mysteries and Dionysiac Ritual“, *Greek mysteries*, s. 225.

¹⁰⁵ R. Dostálová, R. Hošek, cit. dílo, s. 115-116. Zajímavou euhemeristicky pojatou verzi mýtu nabízí Firmicus Maternus (*De errore profanarum religionum* 6); cit. tamt., s. 145.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 115.

¹⁰⁷ Jak na to naráží např. Kronika z Paru (Marmor Parium): „*Eumolpos, syn toho Músaia, kterého zasvětil Orfeus, zjevil mystéria v Eleusině a vystavil tu Músaiovy básně v době, kdy v Athénách vládl Pandiónův syn Erechtheus*“, tedy v letech 1462-1423 př.n.l.; tamt., s. 44. Diodóros Sicilský (1. stol. př.n.l.) dospěl

nedisponoval žádným kultickým centrem. Byl spíše misionářským náboženstvím které se, narodil od oficiálních kultů, věnovalo plně tématu nesmrtelné duše (*psyché*) a jejího osvobození z tohoto světa. Kladl etické požadavky na chování po zasvěcení, z čehož se vyvinul specifický způsob života (*orfikos bios*), který dodržováním zásad a pravidel usiloval o osvobození duše či boha v lidské bytosti.¹⁰⁸

Orfismus zasáhl do ritů Dionýsových mystérií především tím, že nahradil ómofagii dosažením duchovního spojení s bohem čistým způsobem života. Orfikové byli vegetariáni. Na rozdíl od způsobu zasvěcování v ostatních mysterijních kultech, byl orfik iniciován hlavně předčítáním posvátných textů, s nimiž ho seznamovali kněží zvaní *orfeotelestai*. Nevíme však, jak takový akt formálně probíhal, kromě užívání různých druhů bylin nebo kadidla, které se pájilo jako nekrvavá oběť při zpěvu veršovaných modliteb.¹⁰⁹ Ani nemůžeme s jistotou tvrdit, že existovala nějaká kultovní společenství orfiků, i když pro ně svědčí doložený hřbitov pro bakchy. S orfiky bývají spojováni i Dionýsovi kněží *búkoloí*, pastýři, o nichž se zmiňují orfické hymny. V mladším stadiu Dionýsova kultu už lze stěží oba kultury od sebe odlišit.¹¹⁰

Podle mýtu, který nám zaznamenal Diodóros Sicilský (*Bibliotheca historica* 4.25.2-3), sestoupil Dionýsos do podsvětí, odkud přivedl svou matku a učinil ji nesmrtelnou. Jeho moc, kterou vrátil život a dal nesmrtelnost, mohla zasvěcencům vštěpovat víru, že i jim se dostane tohoto daru. Tuto tezi podporují verše na zlatých plíšcích ze čtvrtého až druhého století př.n.l., nalezených v hrobech na Krétě a v jižní Itálii. Obsahují návod, jak se má duše chovat při příchodu do podsvětí. Na plíšku z Thúrií (4.-3. stol. př.n.l.) stojí:

*Přicházím od čistých čistá, jsem královna podsvětních sídel,
Přeslavný, Rozvážný a vy ostatní bezsmrtní bozi!
Věru se pyšním i já, že jsem z vašeho šťastného rodu!*

k závěru (*Bibliotheca historica* 22.6-7), že Dionýsova mystéria přenesl do Řecka Orfeus z Egypta; cit. tamt., s. 117.

¹⁰⁸ K. Rudolph, „Mystery Religions“, *ER*, s. 6330.

¹⁰⁹ Podle Kléménta Alexandrijského (Napomenutí pohanům 2.17.2) měly při rituálu být přítomné i hračky, kterými Titáni ošálili Dionýsa; cit. R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 154. Z Dionýsových hraček, coby sakrálních předmětů, lze vyjmenovat káču, obruč, kostky a zrcadlo; tamt., s. 121. Zrcadlo, vyobrazené na vázách kladených do hrobů mystů, se považuje za odznak zasvěcenců orfismu. V něm zřejmě spatřovali svůj *eidolón*, netělesný obraz, skutečnou podobu duše, která přežívá smrt. Podle Olympiodóra (6. stol. n.l., Komentář k Platónovu dialogu *Faidón*, zl. 209 b) byl Dionýsos „rozerván“ tím, že šel za svým odrazem v zrcadle a ztratil tak inteligibilní svět jednoty. Zrcadlo bylo (díky orfismu) významným symbolem Dionýsových mystérií a dávalo podnět k esoterickým výkladům vztahu duše a hmoty; cit. tamt., s. 116-117.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 154.

*Ale mě přemohl Osud i ostatní bezsmrtní bozi,
ujít jsem nemohl tomu, jenž metá blesky a hromy.
Pak z kruhu plného žalu a těžkých útrap jsem vyšel,
k vytouženému věnci jsem rychlýma nohama dospěl.
Do klína Vládkyně, podsvětní královny, já se pak vnořil,
z vytouženého věnce jsem rychlýma nohama vyšel.
Šťastný a nejblaženější, ty smrtelný staneš se bohem!
Já kúzle přišel jsem k mléku!¹¹¹*

Zemřelý zde oznamuje, že již poznal a přijal následky svých činů a že co nejpřímější cestou dosáhl naplnění kruhu znovuzrozdání (*k věnci rychlýma nohama dospěl*) a následného vymanění z něj (*z věnce jsem rychlýma nohama vyšel*).¹¹² O zlatých plíščích se zmíním ještě v kap. 3.2.

Orfická eschatologie vycházela z představy o božském principu v každém člověku, který však může být potlačen zlým, titánským prvkem, vedl-li jedinec špatný, hříšný život. Orfikové spatřovali pramen zla především v tělesnosti (*sóma*), která duši omezuje. Jedinec, který vedl spravedlivý život a který byl zasvěcen do orfického způsobu života, se považoval za čistého (*katharos*) a mohl být přesvědčen, že se jedná o jeho poslední inkarnaci a jeho duše se po smrti vrátí do aithéru, nebeského čistého jasu, neboť jako zasvěcený nepodléhá trestu (je *apoinos*).¹¹³ Nezasvěcený a nemorální jedinec byl nečistý, byl proto v posmrtném životě uvržen do špinavého bahna. Každý člověk v sobě nese stopy onoho prvotního zločinu Titánů, je proto třeba, aby se řadou zrození očistil a nakonec dosáhl ukončení kruhu znovuzrozdání (*palingenesis*).¹¹⁴

2.5 Mystéria Kybelé a Attida

Mystéria Kybelé a Attida jsou často spolu s Isidinými a Mithrovými považována za tzv. orientálních mystéria. Tak byla od dob Alexandrových označována celá řada často exotických kultů. Stalo se tak díky aplikaci termínů *mystéria* nebo *teletai* v jejich vlastním smyslu na jakýkoli orgiastický kult nebo obřad.¹¹⁵

Původ a historie

Kybelé (řec.) nebo *Cybele* (lat.) je řecké a římské jméno bohyně původem z Anatólie, jejíž kult byl rozšířen po celém antickém Středomoří. V její domovině se jí říkalo

¹¹¹ Cit. R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 150.

¹¹² Domnívám se, že „věnec“ byl chápán spíše jako kruh, který byl uzavřen.

¹¹³ Viz tamtéž, s. 151.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 122, 148.

¹¹⁵ K, Rudolph, „Mystery Religions“, *ER*, s. 6330.

Matar, „Matka“; v některých případech dostávala frýžský epiteton Kybelia, znamenající „horu“, odtud tedy Kybelé. Řekové a Římané ji také oslovovali jako Matku (*Méter* řec., *Mater* lat.) a velmi často jako Velkou (*Megalé* řec., *Magna* lat.). Protože zaujala vůdčí postavení božského pantheonu, stala se známou jako „Velká Matka bohů Kybelé“, celým latinským titulem *Mater Deum Magna Idaea*.¹¹⁶ Jméno i spodobnění bohyně se poprvé objevuje na počátku prvního tisíciletí př. Kr. ve Frýgii, ležící ve střední Anatolii, a odtud se šíří nejprve do řeckých měst na pobřeží Malé Asie a poté na řeckou pevninu a do řeckých měst v západním Středomoří.¹¹⁷

Do Athén pronikl její kult snad někdy v pátém století př.n.l. Jako Velká Matka bohů byla ztotožněna s Déméter a Rheou, dcerou Gé a Úrana a matkou Dia.¹¹⁸ Na řeckých votivních obrazech je spodobněna sedící, v ruce drží buben (tympanon) a rituální číši (fial), a často drží v náručí lvíče nebo sedí dva lvi po stranách jejího trůnu.¹¹⁹

Do Říma se Kybelé dostala v roce 204 př.n.l., v době druhé punské války, na radu vykladačů Sibyllských knih a Apollónova orákula v Delfách.¹²⁰ Symbolizoval ji černý meteorický kámen, získaný v Pergamu, nebo snad v samotném Pessinúntu, kultickém centru Velké Matky. Kámen byl uložen do chrámu bohyně vítězství Victorie, aby v osudové válce dopomohl vítězství římských zbraní. Za několik let dostala Kybelé svůj chrám na Palatinu,¹²¹ její kult zde v té době však nebyl mysterijní.¹²² Od Claudiovi doby (41-54) nabýval kult na síle a projevoval se březnovými slavnostmi na počest zmrtvýchvstalého boha.¹²³ Kybelé byla od té doby významnou postavou římského náboženství a jedním z předních božstev řecké a římské náboženské praxe byla až do vzestupu křesťanství ve čtvrtém století.¹²⁴ Její mystéria byla v pozornosti pohanských i křesťanských autorů císařské doby až do pátého století. Význam kultu lze odhadovat z prudkých útoků křesťanských polemiků.¹²⁵ Římští císařové, zvláště poslední Antoniové, tento kult výrazně podporovali v naději, že zastaví rozmach křesťanství.¹²⁶

¹¹⁶ W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, s. 5. Označení Idská je od pohoří Idy, které obývala a kde později stál její chrám; R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 184.

¹¹⁷ Lynn Roller, „Cybele“, *Encyklopedia of Religion*, 2005, s. 2108.

¹¹⁸ R. Dostálová, R. Hošek, cit. dílo, s. 185.

¹¹⁹ L. Roller, cit. dílo, s. 2109.

¹²⁰ Tamtéž, s. 2110.

¹²¹ R. Dostálová, R. Hošek, cit. dílo, s. 190.

¹²² K. Rudolph, „Mystery Religions“, *ER*, s. 6330.

¹²³ R. Dostálová, R. Hošek, cit. dílo, s. 192.

¹²⁴ L. Roller, cit. dílo, s. 2108.

¹²⁵ R. Dostálová, R. Hošek, cit. dílo, s. 202.

¹²⁶ Mircea Eliade, *Dějiny náboženského myšlení II*, 1996, s. 258.

Vývoj kultu

Někdy ve dvanáctém století př.n.l. došlo díky Frýgům a některým thráckým kmenům k proměně v uctívání Velké Matky, které dostalo extaticko-orgiastický charakter. Probíhalo v uzavřených skupinách jako jakési kultovní konání vázané na tradiční, pro nás neznámé zásady, při němž se účastníci dostávali do extáze, vytržení. Prostředkem k tomu byly divoké tance v doprovodu rychlé hudby, pití omamných nápojů¹²⁷ atp. Není známo, odkud sem pronikl prvek kultovní kastrace, které se podrobovali nižší chrámoví kněží, zvaní *galloi*. Je dobře doložitelná od druhého století n.l. a měla být prováděna v nejhlubších částech svatyně. Zvláštní je, že hlavní představitel těchto kněží, *archigallus*, se této kastraci nepodroboval.¹²⁸

Kybelé byla, podobně jako Afrodita do Adónida, zamilovaná do Attida, frýžského boha vegetace. Když ten prchal před Kybelou, zbavil se mužství a vykřvácel. Z jeho krve vyrostly fialky, které představují jistý příchod jara. Attis v nich vstává z mrtvých,¹²⁹ čímž je v kultu Kybely a Attida obsažen prvek umírajícího a znovuoživajícího božstva. Kult měl extaticko-orgiastické rysy, ale pod vlivem eleusinských mystérií přijal prokazatelně od třetího století př.n.l. iniciační prvky.¹³⁰ Od začátku druhého století n.l. do pátého století se můžeme v literatuře dočíst o mystériích *Mater Magna (Métér Megalé)*, ale více se nedozvíme. V souvislosti s Attidem hovoří od prvního století n.l. nápisy v Malé Asii o *atabokaoi*, zasvěceních Attidových.¹³¹

Slavnosti

Během zmíněných březnových slavností, konaných od 15. do 27. března, probíhali vedle veřejných i tajné rity. Prvního dne průvod výrobců rohoží přinášel do chrámu uťaté rákosy, symbolizující Attidovu píšťalu. Za týden vedli obdobný průvod tesaři, kteří přinášeli věčně zelenou pinii (nebo borovici), pod kterou Attis vykřvácel. Strom byl ovinut stuhami a představoval mrtvého boha. Dne 24. března se gallové a neofyté za doprovodu fléten, činelů a bubínků oddávali divokým tancům, bičovali se do krve a noži si pořezávali paže. Na vrcholu si někteří neofyté odřezávali své mužské orgány a darovali je bohyni za obět'.¹³² Po smutečním bédování následoval na svátek *Hilaria* (v

¹²⁷ Ty byly různě míchány, odtud *kykeón*, „směs“; R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 184.

¹²⁸ Tamtéž, s. 184-185.

¹²⁹ Tamtéž, s. 187.

¹³⁰ Tamtéž, s. 190.

¹³¹ K. Rudolph, „Mystery Religions“, *ER*, s. 6330.

¹³² M. Eliade, *Dějiny náboženského myšlení II*, s. 255.

noci 25. března) náhlý příval radosti, když *archigallos* pronesl během celonoční slavnosti (*pannychis*)¹³³ věřícím radostnou zvěst, *euangelion*, o Attidově zmrtvýchvstání se slovy: „*Ted' vzhůru, zasvěcenci, už je spasen bůh a pro nás znamená to spásu z našich béd!*“¹³⁴

Zasvěcení

O iniciaci v pravém slova smyslu máme jediný doklad od Kléménta Alexandrijského (*Protrepticus ad Graecas* 15.3), který nám zachoval *synthéma*, formuli vytvořenou podle eleusinského vzoru: „*z tympanu jsem pojedl, z [kymbalu] jsem popil, kernos jsem nesl, do svatební komnaty sestoupil*“.¹³⁵ Zaznamenal ji i Firmicus Maternus (*De errore profanarum religionum* 18.1) v souvislosti s jedincem, který vstupuje do svatyně, kde hodlá podstoupit duchovní smrt.¹³⁶ Konfrontuje zde eucharistii a mysterijní rituální večeři, která měla sestávat hlavně z chleba a vína.¹³⁷

Od druhého století n.l. se kultem šířil nový obřad, řec. *taurobolion*, lat. *taurobolium*,¹³⁸ založený na přesvědčení, že krev je nositelem charakteristické vlastnosti obětovaného zvířete. Zprvu šlo o oběť býka, jehož genitálie byly věnovány Kybelé, později se zachycovala krev oběti do nádobek na stojánku (*kernoi*), kterou odtud požil obětující. Krev a pohlavní orgány zajišťovaly plodnost Matky-Země. V konečné podobě představovalo *taurobolium* křest krví, kterou *tauroboliatus*, křest podstupující, získával býkovou sílu a byl jí svázán s bohyní. Kybelé jako spasitelka mu zaručovala záchranu, spasení a bezpečnost, což vše vyjadřuje řecké *sótéria*. Tento stav však nemusel být považován za trvalý, neboť býval po dvaceti letech opakován. Tato skutečnost značí, že se *sótéria* vztahovala k tomuto životu a že pravděpodobně neznamenala ani posmrtnou spásu ani blaženost.¹³⁹

¹³³ Termín z eleusinských mystérií; viz R. Dostálová, R. Hošek, cit. dílo, s. 70.

¹³⁴ Firmicus Maternus (*De errore profanarum religionum* 22.1-3); cit. R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 192. Je možné, že popisoval mystéria Osiridova; snad si tím sám nebyl jistý; H. Klauck, *The Religious Context of Early Christianity*, s. 126.

¹³⁵ K. Alexandrijský, *Pobídka Řekům*, s. 57.

¹³⁶ Cit. H. Klauck, cit. dílo, s. 125.

¹³⁷ M. Eliade, *Dějiny náboženského myšlení II*, s. 256. Attidovi zasvěcenci však mohli pojíst i bylinky a popít mléko, jak naznačuje Ovidius (*Fasti* 4.367-73); cit. H. Klauck, *The Religious Context of Early Christianity*, s. 126.

¹³⁸ Známe i oběť berana, *criobolium*. Někteří se podrobili oběma „křtům“; R. Dostálová, R. Hošek, cit. dílo, s. 196.

¹³⁹ R. Dostálová, R. Hošek, cit. dílo, s. 195. Křest tauroboliem měl být ve čtvrtém století, za císaře Juliána Apostaty, rozšířen jako reakce na křesťanský křest; tamt., s. 196. Srov. M. Eliade, *Dějiny náboženského myšlení II*, s. 258: Idea nesmrtnosti jako důsledek vykoupení, které zajišťuje Attis, byla pravděpodobně důrazně podtržena kvůli úspěchu křesťanské misie.

2.6 Isidina mystéria

Díky identifikaci Isidy s Démétér a helénizaci jejího kultu můžeme hovořit o Isidiných mystériích.¹⁴⁰ Ta však, jakkoli byla helénizována, jsou pokračováním některých obřadů, které byly provozovány v Egyptě.¹⁴¹

Původ a mýtus

Isis byla řecky pojatou bohyní *Eset*, patřící v heliopolské sluneční theologii mezi prvních devět hlavních bohů. Podle mythologie Bůh Re-Atum-Chepre¹⁴² stvořil masturbací či vyplivnutím z úst první pár bohů, boha Šova (vzduch) a bohyni Tefnut. Ti se stali rodiči boha Geba (země) a bohyně Nut (nebesa). Isis byla jejich dcerou a Osiris byl její bratr a manžel. Jejich sourozenci, avšak oponenty, byli Nephthys a Seth.¹⁴³

Neznáme žádnou kanonickou verzi mýtu o Isidě a Osiridovi; jeho roztroušené zlomky můžeme nalézt v textech pyramid, nápisech v hrobkách a chrámech, v modlitbách Knihy mrtvých. Verzi, z které čerpáme, nám zachoval Plútarchos na začátku druhého století n.l. ve svém díle *De Iside et Osiride*.¹⁴⁴ Seth v ní zabije svého bratra Osirida a jeho tělo roztrhá a roznese po celé zemi. Isis s pomocí Anúbida a Thóvtu nakonec jeho tělo složí a nakrátko ožíví.¹⁴⁵ Během této chvíle s ním počne Hóra, otcova mstitel.¹⁴⁶

Jméno *Eset* bylo v Egyptě hieroglyficky zobrazováno jako trůn a rovněž její členka má tvar trůnu.¹⁴⁷ Představovala tak vládcovu matku a on tím pádem „žijícího syna (Hóra) a mrtvého otce (Osirida)“.¹⁴⁸

¹⁴⁰ K. Rudolph, „Mystery Religions“, *ER*, s. 6331.

¹⁴¹ M. Eliade, *Dějiny náboženského myšlení II.* s. 259. Eleusinský kult byl pravděpodobně ovlivněn egyptskými ideami, ne naopak; viz W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, s. 20-21.

¹⁴² Jedná se o tři podoby, stádia Slunce: Chepre – Slunce vycházející, Re – Slunce v zenitu, Atum – Slunce zapadající; M. Eliade, *Dějiny náboženského myšlení I*, s. 93.

¹⁴³ Sarolta Takács, „Isis“, *Encyclopedia of Religion*, 2005, s. 4557.

¹⁴⁴ Konečná podoba mýtu o Isidě a Osiridovi u Plútarcha je velmi komplikovaná a evidentně mnohavrstevná. Jednotlivé verze jsou umístěny vedle sebe bez zjevné neslučitelnosti. Lze z ní však vyčíst pravděpodobný původní příběh; viz H. Klauck, *The Religious Context of Early Christianity*, s. 129-130.

¹⁴⁵ R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 160.

¹⁴⁶ S. Takács, cit. dílo, s. 4557. Původně však byla Isis osamělou bohyní, uctívanou ve městě Semenúd, ležícím na nilské deltě. Byla bez manžela, bez rodičů a dítěte; tyto atributy k ní byly připojeny později. Podobnost jmen Isidy, v Egyptě nazývané *Aset* a později *Esa* či *Eset*, a Ištar, Astarté a Aštoret naznačují stejný původ těchto bohyň, které mají mnoho společného. Isis a zbytek osiridovského pantheonu mohou být zbožštění členové jedné lidské rodiny a některé události z života bohů mohou být odvozeny z životních událostí královského páru po nich pojmenovaných nebo je vyznávajících; Regula deTraci, *Isis a její mystéria*, 2002, s. 287-288.

¹⁴⁷ S jistotou se poprvé objevuje v čase páté dynastie (2465-2325 př.n.l.) a v textech pyramid na konci Staré říše (2650-2152 př.n.l.). První zobrazení bohyně se vyskytuje až téměř tisíc let po prvních písemných zmínkách za osmnácté dynastie (1539-1295 př.n.l.); S. Takács, cit. dílo, s. 4557.

Jelikož byla sama matkou, pomáhala ženám při porodu a výchově dětí. Byla též léčitelkou, bohyní vítězství, osudu, lásky a krásy, ochránkyní mořeplavby; tím byla ztotožněna s některými helénskými bohyněmi (Tyché, Victrix, Afroditou). Byla považována za tisícijmennou bohyni (*myriónimos*), což ukazuje na pojetí univerzální bohyně. Ve svém mytickém životě byla sužovanou, manžela (bratra) i syna milující ženou a její osud nepochybně dojímal a byl vzorem pro vyznavače. Hlavně zasvěceným sliboval, že může dojít obdobného klidu jako bohyně.¹⁴⁹

Historie

Řekové, kteří byli s Egyptem ekonomicky provázáni od sedmého století př.n.l., znali egyptská božstva a vykládali je analogicky.¹⁵⁰ Kult Isidy do Athén pronikl v r. 330 př.n.l., na ostrově Délu můžeme kultovní společenství egyptských bohů doložit od r. 220 př.n.l. Nejčastějšími šířiteli kultu byli obchodníci, vojáci, otroci, cestovatelé a úředníci; kněžstvo Isidy bylo misijně aktivní.¹⁵¹ Alexandrův následník Ptolemaios I. Sótér si na počátku třetího století př.n.l. zvolil Sarapida za nejvyšší božstvo, které tak přijali Egyptané i Řekové. Strukturalizací jeho kultu pověřil egyptského kněze Manethóna, znalce egyptské a řecké kultury, a Řeka Timotea, člena eleusinských Eumolpovců, zasvěceného v několika mystériích.¹⁵² Tento bůh se pak stal helénizované Isis choťem.¹⁵³ V klasickém období posledních staletí př.n.l. a prvních století n.l. není přehnané hovořit o „egyptomanii“. Lidé tehdy hledali v egyptském duchovním světě prastarou, skrytou moudrost, která by vysvětlila záhady života.¹⁵⁴

Ve druhém století př.n.l. se kult objevil i v Itálii a do Říma dorazil počátkem prvního století př.n.l.¹⁵⁵ V té době byli mezi lidmi oblíbeny mnohé orientální kultury, senát jim však nakloněn nebyl. Vydal tak r. 59 př.n.l. usnesení o zboření Isidina chrámu, to se však nenaplnilo a muselo opakovat (v letech 58, 53, 50 a 48). Triumvirát však během obnovování republiky projevoval Egyptu přízeň a nechal zbudovat (r. 43) společný chrám Isidy a Sarapida.¹⁵⁶ Zájem o egyptské záležitosti pak sílil např. za vlády císaře Hadriána (114-141), jehož vila za Římem nese znaky egyptského stylu. I egyptští

¹⁴⁸ H. Klauck, cit. dílo, s. 130.

¹⁴⁹ R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 161-162.

¹⁵⁰ S. Takács, „Isis“, *ER*, s. 4557.

¹⁵¹ H. Klauck, *The Religious Context of Early Christianity*, s. 132.

¹⁵² M. Eliade, *Dějiny náboženského myšlení II.* s. 258.

¹⁵³ S. Takács, cit. d., s. 4557.

¹⁵⁴ H. Klauck, cit. dílo, s. 129.

¹⁵⁵ M. Eliade, cit. dílo, s. 259.

¹⁵⁶ R. Dostálová, R. Hošek, cit. dílo, s. 169.

bohové však ustoupili do pozadí po nástupu křesťanství ve čtvrtém století a hlavní chrám Isidy, *Iseum* ve Filai, navždy zavřel své dveře za vlády Justiniána I. (527-561).¹⁵⁷

V římských dobách se chrámy Isidy (v Římě *iseum*), nejčastěji nacházely za hranicí náboženského území města (*pomerium*) a ve vodnatých oblastech v blízkosti řeky, důležitého vodního zdroje, mokřiny nebo přístavu. Narozdíl od řecko-římských chrámů se Isidiny nenacházely na veřejných místech. I do nejnvnitřnější části chrámu Isidy (*cella*) vedl pouze tajný vchod. Dveře chrámu se otevíraly za ranního a zavíraly za odpoledního obřadu. Během nich se vykonávaly oběti.¹⁵⁸ K výbavě Isidy neodmyslitelně patřil *sistrum*, řehtačka, a džbán s posvátnou vodou z Nilu.¹⁵⁹

Slavnosti

Jako ostatní mystéria v helénské a císařské době zahrnovala i mystéria Isidy a Sarapida veřejné slavnosti, každodenní kult a tajné rity, které představovaly iniciaci v pravém slova smyslu. Známe dva hlavní svátky oživující některé epizody mýtu Isidy a Osirida. První z nich bylo veřejné spuštění Isidiny loď, *Navigium Isidis*. Slavilo se 5. března a zahajovalo mořeplavbu uzavřenou od listopadu. V řecké části antického světa se nazývala *Ploiafesia*, „vypouštění lodí“, a odtud jsou kultovní funkce odvozeny z námořnictví, jako *nauarchos*, lodní kapitán, nebo *triérarchos*, velitel triéry.¹⁶⁰ Druhou slavností bylo *Inventio* (řec. *Heuresis*), nalezení Osirida, konané od 29. října do 1. listopadu. Po třech dnech půstu, nářků a pantomim, představujících hledání zavražděného a rozsápaného Osirida, a po pohřebních obřadech prováděných Isidou následovala radost a jásot zúčastněných, když přišla zvěst, že bylo právě nalezeno tělo boha, zcelené a oživené.¹⁶¹

Organizace

Nejvýše postaveným v kultovním společenství byl *sacerdos*, muž nebo žena, kteří svou funkci plnili po dobu jednoho roku nebo i celý život. Pod ním bylo pět *antistites* (lat.), *pastoforoi* nebo *hieroforoi* (řec.), nosičů posvátných předmětů, kteří také většinou vykonávali své funkce doživotně. Nápisů se zmiňují o strážcích chrámu, *neokoroi* nebo

¹⁵⁷ S. Takács, „Isis“, *ER*, s. 4559.

¹⁵⁸ Tamtéž.

¹⁵⁹ Viz R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 159.

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 177-178.

¹⁶¹ M. Eliade, *Dějiny náboženského myšlení II.* s. 260. Výčet a bližší popis kněžských a kultovních funkcí v S. Takács, cit. d., s. 4559.

zakoroi, jenž mohli pomáhat při obětech. Existovaly také tzv. *stolistes*, kteří šatili sochy.¹⁶²

Zasvěcení

Isidin chrám se otevíral s rozbřeskem každý den, zasvěcení se však nedělo každodenně, nýbrž vždy na příkaz bohyně samotné. Apuleius líčí, jak před zasvěcením obstaral všechny věci, které byly k zasvěcení třeba, prošel očistnou koupelí a poté byl veleknězem vyzván, aby si „*po deset dnů upíral potěšení z jídla, nejedl maso žádného zvířete a nepil víno*“.¹⁶³ Zasvěcení proběhlo v nejvnitřnější části svatyně, o jeho průběhu však nikoli překvapivě nesměl hovořit. Přesto svůj zážitek popisuje:

„*Došel jsem na rozhraní života a smrti, vkročil jsem na Proserpinin práh, projel jsem všemi živly a vrátil jsem se. Uprostřed noci jsem spatřil slunce jiskřící jasným světlem. K bohům podsvětním i nebeským jsem přistoupil na dosah ruky a vzýval jsem je z bezprostřední blízkosti.*“¹⁶⁴

Zasvěcenec prošel zkušeností smrti a vzkříšení a pravděpodobně se cítil být ztotožněn s Hórem.¹⁶⁵ Ráno, oděn do dvanácti posvěcených říz, s pochodní v ruce a palmovým věncem na hlavě, vystoupil na tribunu v chrámu přímo před sochu bohyně: „*Když mě tak vyzdobili jako slunce, postavili mě jako sochu, pak náhle odhrnuli záclonu a lidé chodili kolem mne, aby si mne prohlédli.*“¹⁶⁶ Třetího dne byla iniciace ukončena rituální hostinou. Po roce je autor vyzván, aby byl zasvěcen ještě do „*mystérií nepřemožitelného Osirida, toho velkého boha a nejvyššího otce všech ostatních bohů*“.¹⁶⁷ Ve způsobu zasvěcení je prý velký rozdíl. Při dalším vidění bohyně je mu doporučena třetí iniciace, Apuleius o ní však nic neprozrazuje.

2.7 Mithrova mystéria

Původ a vývoj

V Persii byl indoíránskou variantou slunečního kultu bůh Mithra. Stejně jako *Iuppiter*, *Zeus patér* nebo *Diauh pitár* představoval mužský princip přírody.¹⁶⁸ Kult Mithry v antropomorfizované podobě vytvořila skupina jedinců zvaných mágové, což byli kněží z Persie a Kappadokie, někdy ve čtvrtém až třetím století př.n.l. Svého Mithru

¹⁶² Více v S. Takács, „Isis“, *ER*, s. 4559.

¹⁶³ Apuleius, *Zlatý osel*, 1974, s. 280.

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 280-281.

¹⁶⁵ M. Eliade, *Dějiny náboženského myšlení II.* s. 261.

¹⁶⁶ Apuleius, cit. dílo, s. 281.

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 284.

¹⁶⁸ R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 217.

obohatili prvky babylónského slunečního boha Šamaše a učinili ho středem kosmogonických a theogonických mýtů. Jeho jméno znamená „pravdu“, „smlouvu“ nebo „zprostředkovatele smlouvy“.¹⁶⁹ Na hliněných tabulkách z Boghaz-Köi nalezneme smlouvu ze čtrnáctého století př.n.l., sepsanou mezi státy Chatti a Mitanni. Za ručitele smlouvy jsou uvedeni bohové Varuna, Indra a Mitra.¹⁷⁰

Do řeckého prostředí se Mithra dostal snad někdy v prvním století př.n.l., ale nikdy zde nezapustil své kořeny; pro Řeky zůstal perským bohem. V mysterijní se Mithrův kult vyvinul již o století dříve a šířil se především jako náboženství vojáků.¹⁷¹ Nejstarší nalezený nápis v Římě hovořící o Mithrovi pochází z roku 102 n.l. Římané se s Mithrou setkali při bojích s kommagénským králem Mithridatem, jehož dvůr provozoval částečně helénizovaný kult Mithry.¹⁷² Jeho stoupenci byli i kilikijští piráti, které roku 67 Pompeius zajal. Jejich Mithra se již značně lišil od médsko-perského Mithry i od Mithry avestského a obsahoval všechny přísliby řecko-římského mithraismu.¹⁷³ Jeho kult se v Římě uchytil za Flaviovců (69-96), vzkvétal za Antoninů (138-192) a za Severovců (193-235) dospěl k vrcholu.¹⁷⁴

Ikografie

Způsob jeho zobrazování vychází z poměrně ustrnulého vzoru a je relativně neměnný. Nejčastěji ho vidíme poloklečícího na zádech býka, s hlavou otočenou ke straně. Svou levou rukou zvrací hlavu zvířete dozadu a pravou ho dýkou bodá po straně do krku. Z býkova ocasu raší obilné klasy a často je zde i pes, který se vrhá na býkovu ránu. Do jeho varlat často zabodává svůj osten štír a pod celým vyobrazením se plazí had. Po obou stranách oběti stávají dvě postavy, jedna se zdviženou pochodní, druhá se svěšenou. To jsou Kautés a Kautopatés, ranní a večerní hvězda.¹⁷⁵

Toto pojetí Mithry Býkobijce (*tauroktonos*) vychází z vesmírného koloběhu obětování kosmického býka, kterého stvořil Ahura Mazda, na jehož příkaz ho Mithra každoročně zabíjí. Býkovou obětí vzniká nový život. Mithrova zobrazení doprovázejí busty Hélia (Slunce) a Seléné (Luny); někdy vystupuje ze stromu jako bůh vegetace.¹⁷⁶

¹⁶⁹ K. Prumm, „Mystery Religions, Greco-Oriental, *NCE*, s. 95.

¹⁷⁰ R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 217.

¹⁷¹ K. Rudolph, „Mystery Religions“, *ER*, s. 6331.

¹⁷² H. Klauck, *The Religious Context of Early Christianity*, s. 141.

¹⁷³ Robert Turcan, *Mithra a mithraismus*, 2004, s. 24, 25.

¹⁷⁴ R. Dostálová, R. Hošek, cit. dílo, s. 225.

¹⁷⁵ H. Klauck, cit. dílo, s. 146-147.

¹⁷⁶ R. Dostálová, R. Hošek, cit. dílo, s. 224.

Ideologie

Jako všechna sluneční božstva byl i Mithra bohem nebes a světla. Na své každodenní cestě nebem viděl a slyšel všechno, co se na zemi odehrává, a žádné bezpráví před ním nezůstalo utajeno, jak líčí R. Hošek. Byl bohem světla a denního jasu a neměl rád nic skrytého, miloval pravdu a byl jejím ochráncem. Proto byl strážcem smluv a závazků a také soudcem spravedlivých duší zemřelých, jimž pomáhal povznést se na nebesa. Ochraňoval ty, kteří bojovali za spravedlivou věc, a dopřával jim vítězství. Byl proto přijímán králi, jednotlivými vojáky i celými jednotkami za ochránce a spasitele. A protože jako slunce každé ráno povstal poté, co byl předchozí večer přemožen silami tmy, byl i on nazýván *Deus Invictus Sol Mithra*, neporazitelným Sluncem.¹⁷⁷

Byl považován i za prostředníka mezi Sluncem a Zemí, nebem a podsvětím, ale i nepoznatelným bohem a lidmi. Podle mythologie se první lidský pár zrodil až po narození Mithry ze skály a byl ohrožován bohem temnot Ahrimanem, který vyvolával neúrodu a sucho. Mithra lidstvu pomohl tím, že svým vystřeleným šípem dal vyrazit prameni ze skály. Tento životadárný pramen měl v jeho kultu značnou úlohu. Jeho svatyně (*mithreum*) často stávaly u tekoucí vody; taková stojí i pod bazilikou sv. Klementa v Římě.¹⁷⁸ Podle mythologie se v tomto světě odehrává dočasný boj mezi Dobrem a Zlem. Na konci času mají lidem oznámit konec světa znamení, která sešle Ahriman, a Mithra vzkřísí mrtvé a oddělí dobré od špatných. Nejvyšší vládce světa Ahura Mazda sežehne svět i Ahrimana plameny. V dobru opět spočívající kosmos se bude těšit věčnému blahu.¹⁷⁹

Organizace

V Mithrově kultu nalezneme hierarchicky uspořádané hodnosti představující zároveň stupně zasvěcení. Každý z nich byl pod ochranou jedné z planet slunečního systému. Byli to havran (*corax*), „ženich“ či „novomanžel“ (*nymphus*), voják (*miles*), lev (*leo*), Peršan (*perses*), „sluneční posel“ (*heliodromus*) a otec (*pater*). Příslušely jim postupně planety Merkur, Venuše, Mars, Jupiter, Měsíc, Slunce a Saturn. Ty představovaly brány duše, jimiž zasvěcenci postupovali až do osmého nebe, kde byli oproštěni od všeho pozemského.¹⁸⁰ Toto uspořádání hodností podle čísla sedm je však doložitelné až od

¹⁷⁷ R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 218.

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 232-233.

¹⁷⁹ Tamtéž, s. 234.

¹⁸⁰ Zasvěcenci se učili heslům, kterými měli oslovovat strážce těchto bran; tamt.

druhého století n.l., nemuselo tomu tak být i dříve. Pravděpodobně bylo ustanoveno až dodatečně, aby se poslušnost hodností shodovala s planetami.¹⁸¹

Mezi členy náboženského společenství (*collegia*) v Dúra Európos však nacházíme i další označení jako *stereótés* (pevnost, síla), *sofistés* (učitel), *melloleón* (budoucí lev), které mohou být mezistupni nebo funkcemi.¹⁸² Byly také zaznamenány tituly „kněze“ (*sacerdos*, *antistes*, *hiereus*) a učitele (*magister*). Ti všichni měli v kultu stálou odpovědnost, byli jeho „zaměstnanci“. Prostí věřící nebyli titulováni.¹⁸³ Mezi členy vyznavačů (*cultores*) nalezneme i otroky či propuštěnce z otrockého stavu. V Římě mezi ně patřili zpočátku příslušníci nižších společenských vrstev, později i členové císařského dvora.¹⁸⁴ Tak jako v jiných mysterijních kultech, připouštěl Mithra svým věrným zasvěcení a aktivitu v kultech jiných bohů.¹⁸⁵

Zasvěcení, obřady a svátky

Společenství mithrových zasvěcenců se označovala jako *consecranei* (zasvěcenci) nebo *fratres* (bratři).¹⁸⁶ Tak jako v jiných kultech máme však o rituálu zasvěcování jen neúplné, částečné informace.¹⁸⁷ Zdá se, že hlavním rysem iniciačních zkoušek bylo prokázat odvalu, aby *mystés* mohl postoupit ve stupnici zasvěcení. Domníváme se tak například z fresek mithreí (speleí) v Capuy či pod kostelem sv. Prisky,¹⁸⁸ ale i ze zpráv antických autorů. Neofyt kráčel nahý před mystagogem a se zavázanýma očima a svázanýma rukama musel přeskočit jámy naplněné vodou; byl zkoušen ohněm, chladem i hladem. Pravděpodobně docházelo i k rituálnímu pohřbívání neofytů.¹⁸⁹

Víme, že zasvěcenci byli korunováni věnci, oblékáni podle rituálních pravidel,¹⁹⁰ rituálně omývání, očišťování medem, a popíjeli nápoj *haoma*, který byl v římském prostředí nahrazen vínem.¹⁹¹ Scházeli se také při kultovní hostině, která měla myticky zobrazovat hostinu Mithry s Héliem. Zasvěcenci při ní přijímali chléb a víno ředěné

¹⁸¹ R. Turcan, *Mithra a mithraismus*, s. 65-66.

¹⁸² R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 236.

¹⁸³ R. Turcan, cit. dílo, s. 67.

¹⁸⁴ R. Dostálová, R. Hošek, cit. dílo, s. 227.

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 238.

¹⁸⁶ K. Rudolph, „Mystery Religions“, *ER*, s. 6332.

¹⁸⁷ O mithraismu čerpáme informace např. z Porfýria (*De antro nymfarum*).

¹⁸⁸ K. Prumm, „Mystery Religions, Greco-Oriental“, *NCE*, s. 96.

¹⁸⁹ R. Turcan, cit. dílo, s. 67-69.

¹⁹⁰ K. Rudolph, cit. dílo, s. 6332.

¹⁹¹ S největší pravděpodobností je příbuzný s indickým nápojem *sóma*. Jeho tvůrcem je Ahura Mazda, zatímco tvůrcem všech ostatních nápojů je bůh zbesilosti Aéšma; R. Dostálová, R. Hošek, cit. dílo, s. 220, 221.

vodou,¹⁹² což křesťanům silně připomínalo jejich eucharistii, a proto považovali mithraickou hostinu za krajně nebezpečnou.

Mithraisté slavili neděli jako den Slunce (*dies Solis*) a největším svátkem pro ně byl 25. prosinec, den zimního slunovratu, den zrození Neporazitelného Slunce (*Sol invictus*). Liturgickým jazykem mithraismu byl latina. Jako náboženství vojáků zapůsobil na prosté lidi kázní, zdrženlivostí a mravností svých vyznavačů. Avšak snad jako jediný ze všech tajných kultů nepřijímal ženy.¹⁹³ Jeho konec nastal ve čtvrtém století; r. 382 přestal být Graciánovým ediktem oficiálně podporován.¹⁹⁴

¹⁹² R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 238.

¹⁹³ M. Eliade, *Dějiny náboženského myšlení II*, s. 291.

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 292.

3. Rituální a ideové podobnosti mezi mysterijními kulty a raným křesťanstvím

Mysterijní kulty bývají vlivem R. Reitzensteina považovány za spirituální, svědčící o základní změně v náboženském postoji, který přesahuje každodenní praktickou mentalitu člověka v hledání vyšší duchovnosti. Z tohoto pohledu bývají považovány za náboženství spásy, a tudíž za paralelní ke křesťanství nebo přímo předjímající jeho rozmach. Tímto způsobem je křesťanství jen dalším, a vsutku nejuspěšnějším, z orientálních mysterijních náboženství. Je pravda, že sami křesťanští autoři byli konfrontováni s podobnostmi mezi mystérii a křesťanským rituálem a myšlením a pranýřovali je jako ďábelské napodobeniny jediného pravého náboženství.¹⁹⁵ Některé gnostické sekty, zdá se, užívaly mysterijních způsobů zasvěcování, snad ve snaze předčít původní mysterijní praktiky, a v pravoslavném křesťanství se dodnes udržely přejeté mysterijní metafory, kterých bylo užíváno v platónské filosofii; běžně se zde hovoří o „mystériích“ křtu a eucharistie. W. Burkert zdůrazňuje, že

„to však neznamená, že by řecká mystéria měla být považována za předurčená k posunu ke křesťanství. Stálé používání křesťanství coby referenčního systému při zabývání se tzv. mysterijními náboženstvími vede k deformacím stejně jako částečnému objasnění, zahalujícímu časté zásadní odlišnosti mezi oběma.“¹⁹⁶

3.1 Křest a eucharistie

Zcela přirozeně a často se mezi badateli vyskytuje snaha srovnávat křest a eucharistii v jejich původní podobě, dvě hlavní a také nejstarší křesťanské svátosti, s formálně podobnými rity některých mystérií. Obecně můžeme hovořit o rituální či iniciační očištění a rituálním či iniciačním pokrmu nebo nápoji, požitém samostatně nebo v rámci hostiny.

Víme, že v mystériích se vyskytovaly očistné koupele před obřadem zasvěcení, očišťování elementy (*baptismos*) či dokonce křest krví (*taurobolium*). Jejich význam byl nejen symbolický. Voda, oheň, vzduch a země měli zasvěcovaného očistit a tím

¹⁹⁵ W. Burkert odkazuje na Justina Mučedníka, *Apologia* 1.54, 1.66.4; *Dialogus cum Tryphone* 70, 78; Tertulliana *De baptismo* 5, *De praescriptione haereticorum* 40; Firmica Materna *De errore profanarum religionum* 22.1, 27 a další; *Ancient Mystery Cults*, s. 134, pozn. 11.

¹⁹⁶ Tamtéž, s. 3.

připravit na poznání, kterého se mu mělo dostat během samotného zasvěcení.¹⁹⁷ V případě taurobolia jde o převzetí síly zvířete, která uvedla zasvěceného do „nového života“.

Křesťanský křest měl zbavit hříchů¹⁹⁸ a zprostředkovat křtěnému znovuzrození.¹⁹⁹ Jeho formální průběh je popsán v *Didaché* (Učení dvanácti apoštolů, 7.1-4), spisu pocházejícím snad někdy ze druhého století:

„Pokřtíte ve jménu Otce a Syna a svatého Ducha v tekoucí vodě. Nemáš-li tekoucí vodu, pokřti v jiné, nemůžeš-li ve studené, pokřti v teplé. Nemáš-li ani jednu, vylij na hlavu třikrát vodu ve jménu Otce a Syna a svatého Ducha. Před křtem nechť se postí křtící i křtěný a někteří ostatní, pokud mohou; křtěnému přikážeš, aby se den či dva postil.“²⁰⁰

Jak víme, půst byl i součástí přípravy na zasvěcení do mystérií (eleusinská, Dionýsova, Isidina). Podle téhož spisu (9.5) se nepokřtění nesměli zúčastnit eucharistie: *„Nikdo ať nejí a nepije z vašeho díkůvdání, jedině pokřtění ve jménu Páně“*.²⁰¹ Křesťanská eucharistie je jak symbolický akt konaný na památku poslední Ježíšovy večeře,²⁰² tak akt zajišťující spásný proces a upevňující vztah věřícího k Ježíši Kristu.²⁰³ Na straně mystérií docházelo jak k pití míchaných nápojů (*kykeón*, *haoma*, vodou ředěné víno), tak k požívání pokrmů (maso čerstvě zabitého zvířete, břechťanový list, chléb). Křesťanské eucharistii byly nejpodobnější kultovní hostiny Attidovy a Mithrovy, kde se popíjelo víno a pojídal chléb, jak nás o tom informují sami křesťanští autoři (Justinus Mučedník, Firmicus Maternus, Tertullianus).

Společná hostina byla jevem známým u různých antických kultovních společenství. Prvotní křesťanství ji znalo jako *agapé*, hostinu bratrské lásky všech členů církevní obce. V souvislosti s tímto zvykem se objevovala ze strany křesťanů obvinění z pohlavních orgií, jako v případě bakchanálií (Livius), ale i obvinění křesťanů ze strany

¹⁹⁷ Servius v komentáři k Aeneidě (6.741) praví: *„Ve všech posvátných obřadech jsou tyto tři očistné rity: buď očišťují pochodní a sírou, nebo omývají vodou, nebo ovívají proudem vzduchu, jak tomu bylo v obřadech Libera“*; cit. R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 132-134.

¹⁹⁸ *„Dej se pokřtít, abys byl obmyt ze svých hříchů“* (Sk 22.16); *„Čiňte pokání a dejte se pokřtít na odpuštění hříchů“* (Mk 1.4).

¹⁹⁹ *„Zachránil nás obmytím, jímž jsme se znovu zrodili k novému životu skrze Ducha svatého“* (Tt 3.5); *„Byli jsme tedy křtem spolu s ním pohřbeni ve smrt, abychom – jako Kristus byl vzkříšen z mrtvých slavnou mocí svého Otce – i my vstoupili na cestu nového života“* (Ř 6.4).

²⁰⁰ *Spisy apoštolských otců*, 2004, s. 18.

²⁰¹ Tamtéž, s. 19.

²⁰² *„Pán Ježíš v tu noc, kdy byl zrazen, vzal chléb, vzdal díky, lámal jej a řekl: Toto jest mé tělo, které se za vás vydává; to čiňte na mou památku. Stejně vzal po večeři i kalich a řekl: Tento kalich je nová smlouva, zpečetěná mou krví; to čiňte, kdykoli budete pít, na mou památku“* (1 K 11.23-25).

²⁰³ *„Kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný a já ho vzkřísím v poslední den. Neboť mé tělo je pravý pokrm a má krev pravý nápoj. Kdo jí mé tělo a pije mou krev, zůstává ve mně a já v něm“* (J 6.54-56).

pohanů.²⁰⁴ Vyskytují se i Pavlova napomínání jeho spolubratří (1 K 11.20-21): „*Když vy se shromažďujete, není to už společenství večeře Páně: každý se dá hned do své večeře, a jeden má hlad, druhý se opije*“.

3.2 Podobné motivy a jiné

Podobností křtu a eucharistie s mysterijními kultovními praktikami výčet zdaleka nekončí. Víme například, že v prvotní církvi se museli v určité části mše vzdálit katechúmeni, čekatelé na křest, tak jako byli z eleusinské epopeteie vyloučeni všichni mystové.²⁰⁵ Více podobností lze nalézt u Dionýsa. Pavlovi výtky vůči hostinám a zábavám se nejčastěji vztahují k veřejným projevům Dionýsova kultu: „*Žijme řádně jako za denního světla: ne v hýření a opilství, v nemravnosti a bezzudnostech, ne ve sváru a závisti*“ (Ř 13.13); „*A neopíjejte se vínem, což je prostopášnost*“ (Ef 5.18).²⁰⁶

Dionýsos patřil k božstvům, která v době uhasínání pohanství nejdéle odolávala nástupu křesťanství. Když se ve čtvrtém století císař Julián snažil ještě zreformovat pohanství a vytvořit jednotný státní kult, vzorem pro jeho organizaci mu už byla křesťanská církev. K ovlivňování docházelo vzájemně; vliv křesťanských představ je ve čtvrtém a pátém století patrný i v pohanských výtvarných a literárních památkách s dionýskými motivy.²⁰⁷ Jako příklad lze uvést část Nonnova²⁰⁸ eposu Dionysiaka, jehož slova jsou zjevnou paralelou k andělskému pozdravení v Lukášově evangeliu²⁰⁹:

*Zdráva buď, Diova choti, a ty, kteréš nejblaženější
z žen všech, co byly a budou, i protože potomek Kronův
střeží nad světem vládu jak tvým dětem, tak tvému rodu,
který vládnout vždy bude všem pozemským městům a říším. (3.425-8)*

²⁰⁴ R. Dostálová, R. Hošek., *Antická mystéria*, s. 134.

²⁰⁵ R. Dostálová, R. Hošek., *Antická mystéria*, s. 76.

²⁰⁶ Tamtéž, s. 97.

²⁰⁷ Tamtéž, s. 137. Pozoruhodným artefaktem je pečetidlo z hematitu ve tvaru kužele, na kterém je vyobrazený ukřižovaný Orfeus opatřený nápisem ΟΡΦΕΟC ΒΑΚΚΙΚΟC. Na kříži je půlměsíc a nad ním oblouk sedmi hvězd. Datuje se do třetího století n.l. a bývá interpretováno jako doklad orficko-křesťanského synkretismu, potíže však působí skutečnost, že první doklady zobrazení ukřižovaného Krista pocházejí až z pátého století a že z mytologické tradice neznáme žádný příběh o ukřižování Orfea; tamt. s. 135-136. Bakchická symbolika měla v umění vliv i na výzdobu křesťanských sarkofágů listy vinné révy a hrozny. Jako křesťanský motiv vystupuje i postava Orfea, jenž svou hudbou krotil šelmy a splnil tak Izajášovo proroctví (11.6-7), že „*vlk bude pobývat s beránkem*“. Orfeus splyval i s postavou biblického pěvce a harfeníka Davida; tamt. s. 136-137.

²⁰⁸ Nonnos z Panopole je i autorem veršované verze Janova evangelia; tamt., s. 139.

²⁰⁹ „*Buď zdráva milostí zahrnutá, Pán s tebou [...] Neboj se Maria, vždyť jsi našla milost u Boha. Hle, počneš a porodíš syna a dáš mu jméno Ježíš. Ten bude veliký a bude nazván synem Nejvyššího a Pán bůh mu dá trůn jeho otce Davida. Na věky bude kralovat nad rodem Jákobovým a jeho království nebude konce*“ (L 1.28-33).

Zde oslavuje nanebevstoupení Dionýsa:

*Bůh, který révu nám dal, ten sám potom na nebe vstoupil
otcovské a s plodným otcem tu při jednom sedával stolu,
hostinu smrtelných když opustil s úlitbou vína,
nebeský nektar už povždy pil pouze z nebeských číší,
Apollón druhem mu býval a s Májiným popíjel synem. (48.974-8)²¹⁰*

Podobně jako v případě jiných mystérií vyslovují raně křesťanští apologeti obvinění, že „zlí démoni vnukli pohanům mýtus o Zagreovi, v němž pohanský bůh je podoben Kristovi“ (Justinos Mučedník, *Apologia* 1.54; *Dialogus cum Tryphone* 69). Společné (emblematické) motivy jsou v zázračném vytrysknutí vína a v zázraku proměny vody ve víno, jimiž projevují svá zjevení (epifanii): Dionýsos v Euripidových Bakchantkách nebo v jednom místě u Pausania (*Graeciae descriptio* 6.26.1), kde se naplňují vínem tři prázdné kotle, a Kristus v evangeliu Janově (2.9-11), který proměňuje ve víno vodu a dává tak „počátek svých znamení a zjevuje svou slávu“. Druhým takovým motivem je oddělování zrna od plev jako obraz očistného procesu. V dionýském ritu symbolizuje tento motiv opálka (*liknon*), která sloužila k vyvolání vzdušného proudění. Jako paralelu lze uvést místo z evangelia Matoušova (3.11-12): „Já vás křtím vodou, ale ten který přichází po mně [...] vás bude křtít Duchem svatým a ohněm [...] pročistí svůj mlat, svou pšenici shromáždí do sýpky, ale plevy spálí neuhazitelným ohněm“ (srov. Iz 5.24; 47.14). Použití těchto přirovnání souvisí nejspíše se šířením křesťanství mezi pohany, se snahou přiblížit jim je obrazy známými a srozumitelnými.²¹¹

Justinos Mučedník, jeden z prvních obránců křesťanství (2. stol.) nám ve své Obhajobě (1.54) názorně ukazuje, jak se křesťanství bránilo podobnostem v příbězích jiných bohů. Tvrdí, že ty se objevily až poté, co „vešlo ve známost, že proroci zvěstovali Kristův příchod“, mezi nimi „námitka, že i Zeus měl mnoho synů“. Jako důkaz předkládá Mojžíšovo proroctví (1M 49.11) v tomto znění: „Nepadne vládce a vůdce, který vzejde ze stehů Judových (srov. narození Dionýsa z Diova stehna), dokud nepřijde ten, komu je to určeno. Toho budou očekávat národy, on své oslátko si přiváže k vinné révě, oděv svůj vypere v krvi hroznů.“ Až po seznámení s biblickými proroctvími o příchodu Spasitele prý stoupenci Dionýsa šířili, že byl vynálezcem vína, „spojili osla a víno s jeho mystériem a učili, že Dionýsos byl rozsápán a že vstoupil na nebesa“. Snahu po nacházení či vytváření analogií ke Kristovi u jiných bohů podle něj

²¹⁰ Cit. R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 137.

²¹¹ Tamtéž, s. 132-134.

vyvolalo působení zlých démonů. Podobnost mezi Dionýsem a Kristem byla shledávána i ve vztahu otec-syn, v jejich utrpení, smrti a znovuožití, resp. zmrtvýchvstání. Tyto znaky však můžeme nalézt i u jiných božstev, u Osirida nebo Adónida.²¹² Symbolem trpícího Zagrea byl pro orfiky hrozen rozdrcený ve vinném lisu, hroznová šťáva byla jeho krví a spojení šťávy jednotlivých zrn pak znovuožitím Dionýsa.²¹³

Křesťanské eschatologické představy o posmrtných trestech a o očistci jako přechodném místě pobytu duše, předtím než dojde konečné blaženosti ve věčném nazírání Boha, snad vycházejí z představ orfických.²¹⁴ Na již dříve zmíněných zlatých plíšcích (s. 27-28) věnovaných zemřelým orfikům můžeme číst:

Šťastný a blažený; teď budeš bohem, ne smrtelným tvorem!

Jako kůzle jsem se vrhl do mléka.

Kůzle, řecky *erifos*, snad symbolicky představuje Dítě-Dionýsa, odkojeného podle báje „nebeskou kozou“ Erifé, Aix, Aigé nebo Amaltheiou, podle jiných verzí samotnou Hérrou z Diova přinucení. Odtud Dionýsův přídomek Erifios. Teprve toto „božské mléko“ zajistilo Dionýsovi, jakožto synovi smrtelné ženy, budoucí vzestup na Olymp. Výraz „vrhnout se jako kůzle do mléka“, s výkladem „uchýlit se/vnořit se do náruče podzemní královny“ vyjadřuje symbolické přijetí zasvěcence bohyní, čímž se sám stává bohem. Nemáme doklad o tom, že by toto „vyznání“ bylo doprovázeno nějakým rituálem spojeným s mlékem. Zajímavé však je, že podle raněkřesťanské Didaskalie apoštolů (1. stol.) byl v prvotním křesťanství křest vodou doprovázen vypitím poháru vody, poháru mléka slazeného medem a poháru vína jako symbolu budoucího přijetí do světa blažených.²¹⁵

V Attidově osudu nepochybně rané křesťanství pocívalo určitou paralelu k utrpení a zmrtvýchvstání Krista.²¹⁶ Největší boj však patrně svádělo s mithraismem, neboť byl nositelem příliš mnoha prvků nalézajících se i v křesťanství. Patřila mezi ně rituální očista podobná křtu, podobné biřmování a přijímání, slavení neděle, vyzdvihování askeze, zdrženlivosti, sebeovládání, víra v existenci nebe blažených a podsvětí

²¹² R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 155-156.

²¹³ K obrazu Logu jako hroznu sahá i Kléméns z Alexandrie (2./3. stol.): „*Velký hrozen, Slovo (Logos) za nás rozdrcené, krev hroznu, kterou Slovo chtělo mísit s vodou, tak jako se krev mísí se spásou...pít Ježíšovu krev znamená mít účast na nesmrtelnosti Pána.*“ Sóteriologické pojetí trpícího boha se odráží i ve verši pohanského básníka Nonna z Panopole (kol. r. 450, Dionysiaka 12.171): „*Proudy slz ronil Bakchos – Pán aby člověka slz takto zbavil*“; cit. tamt. s. 135.

²¹⁴ Tamtéž, s. 156.

²¹⁵ Tamtéž, s. 119.

²¹⁶ Tamtéž, s. 202.

zatracenců. Za Theodosia byl svátek narození Krista, slavený dosud 6. ledna, přenesen na 25. prosince, den narození Mithry, Slunce. Mithru a Krista totiž sblížovalo jejich kosmické postavení prostředníků mezi Bohem a zemí.²¹⁷ Jejich vyznavači sdíleli i podobné představy o konci světa, posledním soudu a vzkříšení mrtvých. Křesťany znepokojovali ve druhém a třetím století až tak detailní podobnosti jako znamení vypálené na čele (*signatio*), které v křesťanství doplňovalo svátost křtu.²¹⁸ Ve čtvrtém století křesťané systematicky ničili mithrea a často na jejich ruinách stavěli své svatostánky.²¹⁹

3.3 Společná terminologie

Pozornost badatelů se soustředila i na některé lexikální shody v terminologii mystérií a řečtinou Nového zákona, případně raněpatristických děl.²²⁰ Půjčovalo si křesťanství z výrazové zásoby mystérií, nebo tomu bylo i naopak? Existovaly skutečně vzájemné vlivy v jejich praxi? Hledání odpovědi na tyto otázky stěžuje skutečnost, že neznáme chronologii vývoje jednotlivých mystérií ani jejich proměny během něj, který navíc v některých případech trval prokazatelně téměř tisíciletí. Většina pramenů, ze kterých čerpáme poznatky o mysterijních kultech, pochází ze druhého až čtvrtého století n.l., což je doba, kdy mysterijní kultury vzkvátaly a kdy docházelo k jejich synkretismu. V této době také sílily sebevymežovací snahy křesťanských autorů vůči ostatním kultům. Je otázkou, nakolik skutečně znali mysterijní kultury a jim rozuměli. Jejich zprávy odhalují stejně jako zkreslují skutečnou podstatu a podobu mystérií.²²¹

V Pavlových Listech se slovo *mysterion* objevuje dvacetkrát, v celém Novém zákoně pětadvacetkrát.²²² Pavel pokládá křesťany za „správce Božích tajemství“ (1 K 4.1), jemu dal Bůh ve zjevení poznat tajemství (Ef 3.3), on oznamuje tajemství evangelia (Ef 6.19).

Dříve se učenci jako W. Bousset a R. Reitzenstein domnívali, že si Pavel vypůjčil terminologii z mysterijních kultů, aby tím křesťanství učinil srozumitelným pro řecký svět. Dnes však víme, že „tajemství“ byl starý hebrejský theologický termín užívaný i

²¹⁷ R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 244.

²¹⁸ M. Eliade, *Dějiny náboženského myšlení II*, s. 292.

²¹⁹ H. Klauck, *The Religious Context of Early Christianity*, s. 148-149.

²²⁰ Kromě termínu *mysterion* jde také o *fótismos* (osvícení) pro křest, *palingenesia* (znovuzrození získané křtem), *epifaneia* (zjevení se božstva), *pléróma* (naplnění), *teleté* (zasvěcení).

²²¹ R. Dostálová, R. Hošek, cit. dílo, s. 251.

²²² Tamtéž, s. 157.

v době Ježíšově.²²³ Jak ukazuje i C. Tresmontant, biblické dějiny obsahují v podobě historického líčení nauku o tajemstvích, o theologických skutečnostech, které jsou pravou potravou ducha. Ty byly překládány do řečtiny jako *mystéria*.²²⁴ „*Mystérion* je to, co obsahuje nevyčerpatelné bohatství srozumitelného obsahu, smyslu, takže je žádná kontempace nemůže vyčerpat do dna a může se jím těšit věčně.“²²⁵

Pouhé užití termínu *mystérion* neznamena, že měl Pavel v úmyslu sblížit křesťanský a řecký význam toho slova. Užívá ho převážně v singuláru,²²⁶ zatímco v souvislosti s mystérii se téměř vždy objevuje v plurálu. *Mystérion* u něj vyjadřuje tajemství, skrytý záměr Boha v jeho celosti; není zde patrná kultovní stránka jeho významu.²²⁷ Jeho pojetí „tajemství“ vychází z hebrejské starozákonní tradice. V Prvním listu Korintským (1 K 2.7) hovoří o učení se „*moudrosti Boží, skryté v tajemství, kterou Bůh od věčnosti určil pro naše oslavení*“; dále (2.10) říká, že „*nám však to [tajemství] Bůh zjevil skrze Ducha*“. V Listu Římanům (16.25-26) stojí:

„Sláva tomu, který má moc upevnit vás ve víře podle mého evangelia a podle zvěsti Ježíše Krista: v ní je odhaleno tajemství, které od věčných časů nebylo vysloveno, nyní je však zjeveno prorockými Písmy a z příkazu věčného Boha stalo se známým mezi všemi národy, aby je poslušně přijali vírou.“

Spojitosť moudrosti a tajemství i zjevení tajemství skrze Ducha lze nalézt ve starozákonní literatuře,²²⁸ i znalost tajemství proroky je hebrejským biblickým konceptem. R. E. Brown dokonce tvrdí, že co se týká významu „tajemství“, není v Pavlově slovníku a myšlenkové struktuře nic, co by se nedalo vysvětlit z jeho hebrejských kořenů; bez pomoci mystérií.²²⁹

Už koncem devatenáctého století však někteří badatelé poukazovali na rozdílný význam termínu *mystérion* v Novém zákoně u Pavla a u alexandrijských otců. U Pavla se, jak už bylo naznačeno, považuje za odhalené tajemství Božího úradku spásy člověka, kdežto u Kléménta Alexandrijského a Órigena trvá *to aporréton* („slovy nevyjádřitelné“), tajemná nepoznatelnost této události. Význam slova *mystérion* se u nich tedy blíží jeho významu v pohanském myšlení.²³⁰ Navíc je třeba poznamenat, že

²²³ Více v R. E. Brown, „Mystery (in the Bible)“, *New Catholic Encyclopedia*, 2003, s. 79.

²²⁴ Claude Tresmontant, *Bible a antická tradice*, 1998, s. 75-76.

²²⁵ Tamtéž, s. 125.

²²⁶ Kromě 1 K 4.1, 13.2, 14.2; R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 253.

²²⁷ K. Prümm, „Mystery Religions, Greco-Oriental“, *NCE*, s. 96.

²²⁸ Viz R. E. Brown, cit. dílo, s. 81.

²²⁹ Tamtéž, s. 82.

²³⁰ R. Dostálová, R. Hošek, cit. dílo, s. 252.

ve Vulgátě odpovídá termínu *mysterion* latinský výraz *sacramentum*, tedy nikoli „tajemství“, ale původně „přísaha“ při skládání slibu spojená s očistou a obětí bohu, pak „svátost“.²³¹

²³¹ R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 254.

4. Prvky odlišující křesťanství od mystérií

Odlišnost Krista od Dionýsa, kupříkladu, spočívá v dobrovolnosti Ježíšovy oběti a v chápání jeho příběhu jako historické události oproti mytičnosti příběhu Dionýsova. Rozdíl jsou i v pojetí prvotního hříchu; v dionýském mýtu se ho nedopouštějí první lidé, ale Titáni, sami synové boha.²³² Jedinečnost křesťanství tkví v tom, že v něm Bůh zemřel jako smírná oběť za hřích lidí. Takovou teologii u žádného z umírajících a zmrtvýchvstávajících božstev mysterijních kultů nenalezneme. Podle Pavla je již v samotném křtu obsažen historický akt spásy.²³³ To vede k dalšímu podstatnému rozdílu: příslušnost ke křesťanství je dána články víry, které jsou vyznávány, kdežto zasvěcenci jsou s mystérii spojeni jen sledem rituálních akcí, kterých se zúčastnili.²³⁴

Přestože mithraismus i křesťanství stáli na straně Dobra, lišilo se křesťanství (od perských tradic obecně) tím, že nejvyšším principem mu bylo Dobro v Bohu a zlo pocházelo od duchů a daimónů, kteří oponovali Bohu a byli za to svrženi do pekel. V mithraismu se vyskytovaly dva rovnocenné principy Dobro a Zlo.²³⁵ I tak však bylo křesťanství ve třetím století ovlivněno manichejským dualismem, který je v něm patrný po celý středověk.²³⁶

Křesťanská přednost vůči mysterijním kultům ležela ve filantropickém vztahu k bližnímu. Orfíkové, například, se sice drželi zásady nezabíjení všech živých tvorů, usilovali však přednostně o „spásu“ duší vlastních. Výlučnost křesťanství spočívala také v tom, že svým konvertitům již nepřipouštělo zasvěcení do jiných kultů.²³⁷

²³² R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 156.

²³³ Tamtéž, s. 255.

²³⁴ Obřad nepotřebuje explicitně danou teologii, aby byl účinný; W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, s. 46.

²³⁵ R. Dostálová, R. Hošek, cit. dílo, s. 248.

²³⁶ M. Eliade, *Dějiny náboženského myšlení II*, s. 292-293.

²³⁷ R. Dostálová, R. Hošek, cit. dílo, s. 156.

Závěr

Po studiu uvedené primární a sekundární literatury lze říci, že se v helénské době vyskytovali určité náboženské, theologické a kosmologické ideje, myšlenky a představy, které byli různě přijímány, zpracovávány a interpretovány, měnil se jejich důraz a docházelo k posunům. Na křesťanství té doby je třeba pohlížet jako na jeden z nepřeberného množství kultů antického světa, který však nevznikl z ničeho, nýbrž vyrostl z náboženského prostředí, ve kterém se vyskytoval. Někteří ho chápali dokonce jako nový druh mystéria.²³⁸ Zvláště v době, kdy se křesťanství stalo jediným oficiálním náboženstvím římské říše, mohlo přejmout některé rituální prvky, když bylo třeba dát bohoslužbě ráz užívaný ve veřejném životě a mystéria už nebyla nebezpečným soupeřem.²³⁹

Mystéria nebyla ve všech kultech stejná, jak by se snad mohlo zdát, a může být ošidné o nich uvažovat jako o jednotném duchovněpraktickém proudu. Významné rozdíly jsou v jejich sociální organizaci a způsobech soudržnosti, z nichž se však žádný nepřibližuje křesťanskému modelu církve, *ekklésia*.²⁴⁰

Vliv mystérií na křesťanství lze viditelněji sledovat ve druhém století, kdy sílí zápas církve s ostatními kulty. V té době prošla kultická oblast, zvláště křest a eucharistie, zásadní proměnou. Svátosti se stali „tajemstvími“, k nimž neměl okamžitý přístup každý. Jejich přijetí předcházely půsty, očišťování, poučování, a nepokřtění a ti, kdo chtěli přijmout křest (katechúmeni) nebyli připuštěni k eucharistii. Křesťanská kultovní hostina tak získala určitý druh utajení.²⁴¹ Tajemství se nestalo jen kultovním termínem, ale proniklo do křesťanské theologie, kde ho lze v jejím mysticismu sledovat dodnes coby tajemství Boha, nepřístupné každému.

Mysterijní kulty křesťanským hnutím také nezůstaly netknuty. Zejména v době, kdy křesťanství nabíralo na síle, se snažily vyrovnat jeho sóteriologickým a eschatologickým důrazům. Vzájemné vlivy jsou patrné jak v architektuře, tak v literárním a výtvarném umění obou. Za společné znaky mystérií a křesťanství lze označit iniciaci (zasvěcení); osud božstva, které umírá a znovuožívá; spásu těm, kdo

²³⁸ R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 264.

²³⁹ Tamtéž, s. 262.

²⁴⁰ W. Burkert rozlišuje tři typy: (1) potulného praktika či charismatika, (2) kněžstvo spojené se svatyní, (3) společenství vyznavačů v podobě klubu (*thiasos*); *Ancient Mystery Cults*, s. 30-31.

²⁴¹ K. Rudolph, „Mystery Religions“, *ER*, s. 6332.

jsou schopni se dostat do jeho blízkosti. Neodmyslitelnou součástí obou jsou modlitby, prosby o boží přízeň; votivní dary a gesta při modlitbě, což jsou pradávne prvky, které křesťanství přizpůsobilo svým potřebám.²⁴² Překrývání pohanských svátků křesťanskými pak usnadnilo šíření křesťanských myšlenek v helénském světě.

Zdá se, že prvkem, který křesťanství nejvíce odlišoval od ostatních kultů a náboženství a učinil ho neodolatelně přitažlivým, bylo přesvědčení, že jejich učení „*má moc zahladit každou vinu a obsahuje takový příslib, že bezbožní lidé, kteří je přijmou, budou ihned očištěni od všech hříchů*“.²⁴³ Tak daleko mystéria rozhodně nedošla, i když se pravděpodobně v některých případech snažila pod vlivem křesťanství k takovému důrazu přiblížit.

V souvislosti s Justinem Mučedníkem se objevila námitka, že příběhy pohanských bohů, podobné příběhu Krista, byly padělány poté, co se svět seznámil s hebrejskými proroctvími o příchodu Mesiáše. Tento argument je téměř neprůstředný. Ze zažité perspektivy pojmání biblického písennictví je pro nás obtížné prokázat jeho nelegitimitu. Věřím, že právě změna v náhledu na biblickou literaturu²⁴⁴ by mohla otevřít nové obzory a problematiku mystérií a křesťanství, ale nejen jich, vrhnout do jiného světa.

²⁴² R. Dostálová, R. Hošek, *Antická mystéria*, s. 264.

²⁴³ Úryvek ze Zósima (5. stol., *Nová historie* 2.29); cit. tamt., s. 210.

²⁴⁴ Mám na mysli její stáří a ideový původ.

Bibliografie

I. Primární literatura

ALEXANDRIJSKÝ, Kléméns. *Pobídka Řekům*. Přel. Matyáš Havrda. Praha: Herrmann & synové, 2001. 221 s.

APULEIUS, Lucius. *Zlatý osel*. Přel. Václav Bahník. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1974. 331 s. Antická knihovna, sv. 22.

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona. ekumenický překlad. Přel. Ekumenické komise pro Starý a Nový zákon. 2. vyd. Praha: Ekumenická rada církví v ČSR, 1984. 987 s.

MEYER, Marvin W. (ed.). *The Ancient Mysteries: A Sourcebook. Sacred Texts of the Mystery Religions of the Ancient Mediterranean World*. 1st ed. San Francisco: Harper & Row, 1987. 267 s. ISBN 0-06-065576-3.

Spisy apoštolských otců. Přel. Ladislav Varcl, Dan Drápal, Jan Sokol. 3. rev. vyd. Praha: Kalich, 2004. 278 s. ISBN 80-7017-003-4.

II. Sekundární literatura

A. Monografie

BURKERT, Walter. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1987. 181 s. ISBN 0-674-03387-6.

DeTRACI, Regula. *Isis a její mystéria: poznání univerzální bohyně*. Přel. Ivana Muková. 1. vyd. Praha: Knižní klub, 2002. 304 s. ISBN 80-242-0806-7.

DOSTÁLOVÁ, Růžena - HOŠEK, Radislav. *Antická mystéria*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1997. 368 s. ISBN 80-7021-217-9.

ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení I: od doby kamenné po eleusinská mystéria*. Přel. Kateřina Dejmalová et. al. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. 429 s. Oikúmené.

ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení II: od Gautamy Buddha k triumfu křesťanství*. Přel. Kateřina Dejmalová et. al. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1996. 463 s. Oikúmené. ISBN 80-86005-19-4.

KLAUCK, Hans-Josef. *Religious Context of Early Christianity: A Guide to Graeco-Roman Religions*. Transl. Brian McNeil. Minneapolis: Fortress Press, 2003. 516 s. ISBN 0-8006-3593-0.

KOZÁK, Jan. *Příběh o povstání hada: gnostický mýtus v několika podobách*. 1. vyd. Praha: Bibliotheca gnostica, 1996. 215 s. ISBN 80-902072-0-0.

MARTIN, Luther H. *Helénistická náboženství*. Přel. Iva Doležalová, Dalibor Papoušek. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 1997. 161 s. Religionistika, sv. 4. ISBN 80-210-1702-3.

TRESMONTANT, Claude. *Bible a antická tradice: esej o hebrejském myšlení*. Přel. Jan Sokol. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1998. 175 s. ISBN 80-7021-270-5.

TURCAN, Robert. *Mithra a mithraismus*. Přel. Veronika Sysalová. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2004. 176 s. ISBN 80-7021-708-1.

B. Články ve sborníku a encyklopediích

BROWN, R. E. "Mystery (in the Bible)". *New Catholic Encyclopedia*. 2nd ed. Detroit: Gale, 2003. Vol. 10, 79-82.

CLINTON, Kevin. "Stages of initiation in the Eleusinian and Samothracian Mysteries". In *Greek Mysteries: The Archeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. Ed. Michael B. Cosmopoulos. 1st ed. New York: Routledge, 2003. 50-78. ISBN 0-415-24873-6.

GRAF, Fritz. "Eleusinian Mysteries". *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005. Vol. 4, 2751-2753.

GRAF, Fritz. "Lesser Mysteries – not less mysterious". In *Greek Mysteries: The Archeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. Ed. Michael B. Cosmopoulos. 1st ed. New York: Routledge, 2003. 241-262. ISBN 0-415-24873-6.

JOHNSTON, Sarah. "Afterlife: Greek and Roman Concepts". *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005. Vol. 1, 163-166.

OBAYASHI, Hiroshi. "Afterlife: Christian Concepts". *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005. Vol. 1, 156-159.

PRÜMM, Karl. "Mystery Religions, Greco-Oriental". *New Catholic Encyclopedia*. 2nd ed. Detroit: Gale, 2003. Vol. 10, 85-97.

- ROBERTSON, Noel. "Orphic Mysteries and Dionysiac ritual". In *Greek Mysteries: The Archeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. Ed. Michael B. Cosmopoulos. 1st ed. New York: Routledge, 2003. 218-240. ISBN 0-415-24873-6.
- ROLLER, Lynn. "Cybele". *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005. Vol. 3, 2108-2111.
- RUDOLPH, Kurt. "Mystery Religions". *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005. Vol. 9, 6326-6334.
- SOURVINOU-INWOOD, Christiane. "Festival and Mysteries: aspects of the Eleusinian Cult". In *Greek Mysteries: The Archeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. Ed. Michael B. Cosmopoulos. 1st ed. New York: Routledge, 2003. 25-49. ISBN 0-415-24873-6.
- TAKÁCS, Sarolta. "Isis". *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005. Vol. 7, 4557-4560.