

Římský kult boha Mithry: Pohled kognitivních věd

Luther H. Martin*

Před deseti lety, v prosinci roku 1996, jsem na půdě Masarykovy univerzity proslavil dvě přednášky nazvané „Biology, Sociology and the Study of Religion“, sponzorované Ústavem religionistiky a Českou společností pro studium náboženství a následně publikované v časopise *Religio*.¹ V těchto přednáškách jsem vznesl požadavek volající po studiu náboženství jako *přirozeného* fenoménu, tedy po záměru, do kterého se nyní ve své nové knize *Breaking the Spell* pustil americký filosof Daniel Dennett.² Já sám jsem svůj návrh ilustroval na příkladu helénistických náboženství, oblasti mé historické odbornosti. I když jsem nastínil důležitost kognitivních věd a neodarwinovského evolučního rámce, který obvykle vyžadují, soustředil jsem se tehdy při studiu náboženství více na sociologii než biologii. V tomto vystoupení bych měl tento nepoměr vyvážit krátkým představením římského kultu boha Mithry, které bude obohaceno o pohled z pozice kognitivních věd.

Historický problém

Existence mithraismu je doložena od konce 1. století n.l. Během tří následujících staletí se rozšířil po území celé římské říše: od Itálie a Galie až po Londýn a oblast kolem Hadriánova valu v dnešní Velké Británii, od krajiny kolem řeky Rýna v Německu až po východní *limes* říše v Sýrii a na jih Afriky. Přestože bylo objeveno velké množství archeologických pozůstatků tohoto kultu a další se stále nacházejí, především pak mithraistické svatyně a kultovní obrazy, historiografickým problémem zůstává, že se nedochovaly žádné literární texty, které by nás o mithraismu informovaly. Studium tohoto římského kultu se tedy v důsledku této situace zaměřilo především na rekonstrukci předpokládaného mithraistického mýtu v takové podobě, která by mohla být uvedena do souladu s materiálními důkazy. Novější bá-

* Dřívější verze této přednášky byla proslavena během veřejné prezentace na univerzitě v Helsinkách (říjen 2003) a na McDaniel College (Westminster, Maryland, duben 2004). Jde o zkrácenou a revidovanou verzi mé delší studie „Performativity, Discourse and Cognition: ‘Demythologizing’ the Roman Cult of Mithras“, in: Willi Braun (ed.) *Rhetoric and Reality in Early Christianities*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 2005, 187-217. – Publikace této přednášky je podporována dotací z prostředků Jihomoravského kraje. – Český překlad: Aleš Chalupa.

¹ Luther H. Martin, „Biology, Sociology and the Study of Religion“, *Religio* 5/1, 1997, 21-36.

² Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, New York: Viking 2006.

dání se ale zaměřilo na materiální důkazy samotné,³ zvláště pak na jejich astrologický symbolismus.⁴ I tento aktuální výzkum je však stále zaujat výhledem na možnou rekonstrukci mithraistického mýtu, který by mohl být následně „demytizován“ a odhalit tak předpokládaný teologický systém v něm zakódovaný.⁵ Tento předpoklad byl formulován jedním z badatelů již v 19. století: „není pochyb o tom, že...[mithraistická ikonografie], pokud by mohla být interpretována, by obsahovala kompletní souhrn mithraistického vyznání“.⁶ Ale co když mithraismus žádné obecně zastávané a šířené vyznání, nebo dokonce mýtus v narativní podobě, který by mohl být rekonstruován, neměl? V roce 1990 jsem naznačil, že by tomu tak mohlo opravdu být.⁷ Když jsem však učinil tento poněkud unáhlený návrh, byl jsem na rozpacích, jak dále při studiu tohoto kultu postupovat.

Ve stejném roce, kdy jsem vystoupil s tímto požadavkem, vydal německý historik Manfred Clauss svou knihu o mithraismu, která nabízela určité vodítko.⁸ Clauss tvrdil, že mithraismus je „příkladem prvořadě důležitosti obrazů v antickém světě“.⁹ Badatelé zabývající se těmito náboženstvími podle Clausse „tíhnou k chápání [takových] mytologických a náboženských obrazů jako převážně alegorických pláštíků halících abstraktní výroky. Ve starověkých náboženstvích ale byly obrazy, nebo snad spíše způsob, kterým je lidé vnímali, založeny na zcela jiné psychologii. Byly chápány bezprostředně ... Ve vši pravděpodobnosti tedy obrazy tohoto druhu nemusely být vysvětleny pojmově“.¹⁰ Navzdory těmto důležitým postřehům si Clauss přesto podržel stanovisko, že „mithraistické kultovní reliéfy zobrazují posvátný příběh“,¹¹ o jehož velmi detailní rekonstrukci se pokusil.¹²

Osobně shledávám Claussovo tvrzení ohledně obrazivého charakteru mithraismu, a antických náboženství obecně, zvláště přitažlivým ve světle „obrazivého způsobu nábožen-

³ Roger Beck, “Mithraism since Franz Cumont”, in: Hildegart Temporini – Wolfgang Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.17.4, Berlin: Walter de Gruyter 1984, 2002-2115.

⁴ Roger Beck, *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*, Leiden: E. J. Brill 1988; David Ulansey, *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World*, New York: Oxford University Press 1989.

⁵ Manfred Clauss, *The Roman Cult of Mithras: The God and his Mysteries*, New York: Routledge 2001, 11; Luther H. Martin, “Reflections on the Mithraic Tauroctony as Cult Scene”, in: John R. Hinnells (ed.), *Studies in Mithraism*, Rome: “L’Erma” de Bretschneider 1994, 217-224.

⁶ Charles William King, *Antique Gems: Their Origin, Uses, and Value as Interpreters of Ancient History*, London: John Murray 1886, 340.

⁷ L. H. Martin, “Reflections on the Mithraic Tauroctony...”, 217-224; viz též Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge: Harvard University Press 1987, 69.

⁸ Manfred Clauss, *Mithras: Kult und Mysterien*, München: C. H. Beck 1990 (anglický překlad: Manfred Clauss, *The Roman Cult of Mithras: The God and his Mysteries*, (angl. překl. Richard Gordon), New York: Routledge 2001).

⁹ M. Clauss, *The Roman Cult of Mithras...*, 17.

¹⁰ *Ibid.*, 11-12.

¹¹ *Ibid.*, xx.

¹² *Ibid.*, 62-101.

skosti“ (*imagistic mode of religiosity*), popsaného v roce 1995 britským kognitivním antropologem Harveyem Whitehousem při výkladu jeho etnografického studia kmene Mali Baining z východní části ostrova Nová Británie, součásti Papuy-Nové Guiney.¹³ Náboženské praktiky přírodních národů, jako ty popsané Whitehousem, byly po dlouhou dobu dobře známy badatelům na poli komparativní religionistiky jako oblast, o které se v souvislosti se studiem náboženství, včetně těch z řecko-římského světa, vyplatí uvažovat.¹⁴ Přibližně před sedmdesáti pěti lety například Raffaele Pettazoni zaznamenal existenci morfologických paralel mezi iniciačními rity řeckých mysterijních kultů a rity některých australských domorodých kmenů.¹⁵ A před čtyřiceti lety Maarten Vermaseren, jeden z velkých znalců mithraismu, poznamenal, že jisté rysy tohoto římského kultu by mohly být nalezeny i mezi, jak je tehdy nazval, „primitivními národy“ současné Austrálie, Afriky a Ameriky.¹⁶ Ani jeden z nich však nenavrhl žádnou teoretickou oporu pro vyvození těchto etnografických analogií, a pokud vím ani žádný jiný badatel. Whitehouse tak učinil.

Whitehouse vytvořil „obrazivý způsob náboženskosti“ podle ritualistické obrozenské skupiny, která se objevila v osadách Dadul a Marangi, obývaných domorodci z kmene Baining. Ve Whitehouseova popisu je tento způsob náboženskosti charakteristický různými pravidly a činnostmi vycházejícími z místní tradice, která je spojena s malými skupinami, jejichž členové se navzájem znají, a je přenášena pomocí zřídka vykonávaných rituálů, především pak rituálů iniciační povahy. Tyto rysy sociální organizace, rituální praxe a lokální tradice se zdají být v souladu s tím, co víme o mithraismu.

V detailní teorii dvou protichůdných „způsobů náboženskosti“ (*two modes of religiosity*) Whitehouse rozlišuje mezi „obrazivým způsobem náboženskosti“ a „doktrinálním způsobem“ (*doctrinal mode of religiosity*), který je spojen s širokým přijetím a šířením obecně zastávaného souboru představ, jež jsou vyjádřeny narativně a přesvědčivě vyargumentovány. Stabilita tohoto rozšířeného, ale často komplikovaného systému představ a nauk je potvrzena a udržována nějakou centrální autoritou a kontrolován skrze často opakované verbální činnosti, jako jsou napomínání, kázání, exegetické studium atd.

¹³ Harvey Whitehouse, *Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*, Oxford: Oxford University Press 1995, 193-221; rozpravováno v id., *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*, Oxford: Oxford University Press 2000; id., *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, Walnut Creek: AltaMira Press 2004.

¹⁴ Jonathan Z. Smith, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, Chicago: The University of Chicago Press 2004, 342.

¹⁵ Raffaele Pettazoni, *I Misteri: Saggio de una Theoria storico-religiosa*, Cosenza: Lionello Giordano Editore 1997 [1924], 21-44.

¹⁶ Maarten J. Vermaseren, *Mithras, The Secret God*, (angl. překl. T. Megaw a V. Megaw), New York: Barnes and Noble 1963, 129.

Doktrinální způsob náboženskosti byl vytvořen Whitehousem podle modelu hnutí Pomio Kivung, relativně stabilního cargo kultu, který je typický především pro ty skupiny Papuy- Nové Guiney, jež byly ovlivněny západními, zvláště protestantskými, misionáři. Západní badatelé jsou s tímto typem náboženskosti velmi dobře obeznámeni již ze svého vlastního kulturního kontextu. Tento protestantský kulturní kontext se následně projevil v jejich inklinaci chápat všechna náboženství jako rozdílné typy věroučných systémů, k čemuž došlo, jak se zdá, i v případě pokusů o pochopení nekřesťanských helénistických náboženství. Na základě mých předchozích poznatků ohledně nedoktrinální povahy mithraismu budu proto tvrdit, že římský mithraismus je nejlepší chápat jako zástupce „obrazivého“ způsobu náboženskosti v té podobě, v jakém byl popsán Whitehousem, především kvůli míře četnosti a charakteru jeho rituální praxe.

Dva „způsoby náboženskosti“, navržené Whitehousem, závisí na diferenčních systémech lidské paměti, v jejichž rámci jsou obě tyto formy náboženského vědění přenášeny a kterými jsou zároveň i kognitivně omezeny. A je to právě univerzální dynamika těchto všelidských systémů paměti, která poskytuje obecnou základnu pro další srovnávání lidského chování a činností jdoucí napříč časem a prostorem.

Mithraistická praxe

O mithraistické rituální činnosti je toho známo relativně málo, kromě toho, že přijetí do skupiny zahrnovalo iniciační rituál (řec. *mysteria*) a že jeho členové se podle všeho účastnili události společného jídla, evidentně v připomínce svého zasvěcení.¹⁷ Druhá činnost je doložena existencí triclinií, „jídelních lehátek“ v podobě vyvýšených lavic, nacházejících se podél bočních stěn prakticky každého mithraea. Rovněž ikonografie zobrazuje členy komunity, jak spolu sdílejí jídlo, nebo Mithru a boha Slunce hodující v sedě na rozprostřené býčí kůži. Ta pochází patrně ze stejného zvířete, které je zabíjeno na tauroktonní scéně, jediném mithraistickém monumentu společném pro všechna mithraistická kultovní místa.

Bylo to ale právě zasvěcení, které podstoupili všichni zasvěcenci do některého z odlišných mithraistických iniciačních stupňů pouze jednou, které odlišovalo mithraismus od oficiálního římského náboženství a rovněž od ostatních helénistických mystérií. Narozdíl od obětních rituálů římského státního kultu, které byly často a pravidelně opakovány a které tím pádem měly tendenci stávat se rutinními, se tyto zřídka kdy prováděné rituály obvykle vyznačují vysokým stupněm okázalosti a smyslového vzrušení. Tyto rituály, které mohou být

¹⁷ M. Clauss, *The Roman Cult of Mithras...*, 113.

v některém prostředí téměř doslova spojeny s život ohrožujícími zkouškami,¹⁸ jsou Whitehouse nazývány „rituály strachu a hrůzy“ (*rites of terror*),¹⁹ tedy přesně stejným výrazem, který byl užit jak starověkými, tak novodobými komentátory také v souvislosti s mithraistickým zasvěcením.²⁰

Iniciační scény na nástěnných freskách v mithraeu Capua Vetere v jižní Itálii poskytují určitou představu o dramatickosti zkoušek, kterým byli mithraističtí zasvěcenci vystaveni.²¹ Na první z těchto scén je nahý a spoutaný zasvěcenec ohrožován mečem a ohněm a podstupuje, podle Vermaserena, symbolickou smrt,²² nebo, podle Clausse, popravu.²³ Rovněž na iniciační scéně zachycené na nedávno objevené nádobě z mithraea v německé Mohuči²⁴ míří zasvěcující Otec šípem přiloženým k těživě luku přímo na osobu zasvěcence, který je zobrazen jako menší, nahý a zranitelný.²⁵ Takové scény velmi připomínají Tertullianův odsuzující popis mithraistické iniciace jako „nápodoby [křesťanského] mučednictví“ (*De corona* XV.4).

Iniciační scény z mithraea Capua Vetere na třetím a čtvrtém panelu jsou poškozeny a výjevy, které nesly, jsou nečitelné.²⁶ Poslední panel s těmito scénami ale ukazuje zasvěcence, kterému byla sňata páska zakrývající jeho oči.²⁷ Tato stylizovaná scéna vystoupení do světla ze zkoušek iniciační temnoty připomíná archetypický popis iniciace v prostředí eleusinských mystérií, pořízený ve čtvrtém století n.l. řeckým filosofem Themistiem. Ten píše, že zpočátku zasvěcenec bloudí:

skrze temnotu jako nezasvěcený. Potom přichází na řadu všechny hrůzy před konečným zasvěcením, chvění, třas, pot a úžas. Pak je zasažen úžasným světlem, je přijat do říše čistoty a nív, s hlasy a tanci a celou majestátností posvátných zvuků a tvarů.²⁸

Smyslová dezorientace vyvolaná nenadálým výstupem z temnoty do světla nebo „posvátnými zvuky“ kultovních rituálů, jako náhlým rozezvučením gongu eleusinským hierofantem v jeho

¹⁸ H. Whitehouse, *Arguments and Icons...*, 23.

¹⁹ *Ibid.*, 18-33.

²⁰ Např. Lamprocles, *Com.* 9; Leonard Boyle, *A Short Guide to St. Clement's – Rome*, Rome: Collegio San Clemente 1987, 70.

²¹ Maarten J. Vermaseren, *Mithriaca I: The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere*, (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 16), Leiden: E. J. Brill 1971, 24-42.

²² M. J. Vermaseren, *Mithras...*, 132.

²³ M. Clauss, *The Roman Cult of Mithras...*, 103.

²⁴ H. G. Horn, „Das Mainzer Mithrasgefäß“, *Mainzer Archäologische Zeitschrift* 1, 1994, 21-66.

²⁵ Roger Beck, „Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel“, *The Journal of Roman Studies* 90, 2000, 145-180: tab. XIII.

²⁶ M. J. Vermaseren, *Mithriaca...* I, 34, tab. XXIII.

²⁷ *Ibid.*, tab. XXV.

²⁸ Zachováno u Stobaia 4; citováno dle George E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton: Princeton University Press 1961, 264-265.

volání Koré²⁹ nebo chrastěním chrastítek zasvěcenci bohyně Ísidy, mohly společně s nezvyklými a exotickými „tvary“ kultovní ikonografie a maskami uvést zasvěcence do stavu kognitivního zmatení, které je učinilo mnohem náchylnější k přijetí nových kultovních pravidel.³⁰

Ačkoli křesťanští apologeti vinili mithraisty z toho, že během iniciace páli zasvěcence rozžhaveným železem (Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* XL) nebo je trápí ještě horšími muky (z šestého století n.l. Nonnos, *Contra Julianum Imperatorem Invektivae Duae*,³¹ z osmého století Kosmas z Jeruzaléma³²), skutečná existence těchto extrémních zkoušek byla zpochybněna.³³ V každém případě to, co v souladu s názorem Aristotelovým charakterizovalo zasvěcení do některého z mystérií, byly psychologické účinky plynoucí z očekávání hroživých zkoušek a ne zcela nutně jejich skutečné provádění (Aristoteles, frag. 15, u Synesia, *Orat.* 48).³⁴ Možná tedy ztvárnění rituálů hrůzy a strachu z mithraea Capua Vetere nebo na mithraistické nádobě z Mohuče představuje právě takovou obraznou techniku vedoucí ke zvýšení těchto psychologických účinků.³⁵ Ke stejnému závěru došli i někteří badatelé zabývající se rituály eleusinských mystérií: „zasvěcení do mystérií...evidentně nezahrnovalo [žádné] instrukce dogmatické povahy, ale bylo spíše procesem vnitřní proměny založené na emoční zkušenosti toho, [co bylo představeno jako] přímé střetnutí s božstvím“.³⁶

Jsou to tedy kognitivní účinky iniciace, nikoli významy spojované s jejím provedením – a už vůbec ne nějaký soubor údajného učení – , co nám dovoluje spojovat mithraistické iniciační praktiky s těmi prováděnými v ostatních mystériích nebo v současných kultech Papuy Nové Guiney. Ve všech těchto případech je „jasně vymezená sociální skupina“ vytvořena spíše podstoupením společně sdíleného iniciačního „rituálu hrůzy a strachu“ než nějakou instrukcí ohledně představ, které mají být obecně zastávány, a následného příklonu k nim.³⁷ Iniciační „rituály hrůzy a strachu“ jinými slovy navozují „výraz a zkušenost vzájemné solida-

²⁹ Kevin Clinton, *Myth and Cult: The Iconography of the Eleusinian Mysteries*, (Skripter utgivna av Svenska institutet i Athen, 8°, 11), Stockholm 1992, 86 a pozn. 128.

³⁰ Robert Turcan, *The Cults of the Roman Empire*, (angl. překl. A. Nevill), Oxford: Blackwell 1996, 108, 112.

³¹ In: Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca* XXXVI, Parisiis: J.-P. Migne 1857, 989.

³² In: Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca* XXXVIII, Parisiis: J.-P. Migne 1857, 506.

³³ Per Beskow, “Branding in the Mysteries of Mithra?”, in: Ugo Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, (Études préliminaires aux religions orientales dans l’Empire romain 80), Leiden: E. J. Brill 1979, 487-501.

³⁴ Viz W. Burkert, *Ancient Mystery Cults...*, 69, 89.

³⁵ Anthony D. Buckley, “Royal Arch, Royal Arch Purple and Raiders of the Lost Ark: Secrecy in Orange and Masonic Ritual”, in: Trefor M. Owen (ed.), *From Corrib to Cultra: Folklife Essays in Honour of Alan Gailley*, Belfast: The Institute of Irish Studies, Queen’s University Belfast 2000, 161-181: 176.

³⁶ Bruit Zaidman – Schmitte Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, (angl. překl. P. Cartledge), Cambridge: Cambridge University Press 1992, 139.

³⁷ Michael R. Allen, *Male Cults and Secret Initiations in Melanesia*, Melbourne: Melbourne University Press 1967, 5-6.

rity“, kterou nemůže vytvořit, a ani slovy vyjádřit, žádná diskursivní činnost.³⁸ Jsou to hluboce zaryté vzpomínky na takto sdílené rituály, které vytváří zvláštní kolektivní identitu a umožňuje její uchovávání a přenos.

Iniciace, paměť a udržování sociální identity

Na počátku minulého století Maurice Halbwachs tvrdil, že kolektivní paměť hraje centrální roli při vytváření a udržování identity jakékoli skupiny.³⁹ Jeho dílo přispělo ke vzniku mnoha pronikavých studií, které prozkoumaly způsoby, kterými jsou ideologicky podbarvené obrazy identity použity k vytváření připomínané minulosti. Whitehouseova teorie se ale zaměřuje spíše na vlastní kognitivní funkce paměti, na to, jak je „možné o univerzální rysech lidské paměti, aktivovaných rozdílným způsobem, tvrdit, že utváří politickou organizaci nebo ideologii“.⁴⁰

Během doby uplynulé od vydání Halbwachsových děl psychologové popsali složitý systém lidské paměti, ve kterém je krátkodobá (*short-term memory*) neboli pracovní paměť (*working memory*) odlišena od dlouhodobé paměti (*long-term memory*), která je samozřejmě klíčová k uchovávání a přenášení jakékoli kolektivní identity. Dlouhodobá paměť je pak rozdělena na paměť procedurální (*procedural memory*), získaný, ale relativně nevědomý druh paměti spojený například s jízdou na příslovečném kole (kterou nikdy nezapomenete), a paměť explicitní (*explicit memory*), která obsahuje získané informace, jež je možné tu lépe, tu hůře vyvolat. Z našeho pohledu je nejdůležitější, že explicitní paměť je dále rozdělena na sémantickou (*semantic memory*) neboli encyklopedickou (*encyclopedic memory*) a epizodickou (*episodic memory*) neboli autobiografickou (*autobiographical memory*).⁴¹ Sémantická paměť se vztahuje ke schopnosti vzpomenout si na mentální reprezentace všeobecné, proposiční povahy získané a posílené skrze opakování. Epizodická paměť se oproti tomu vztahuje ke schopnosti vyvolat mentální reprezentace osobně zažitých událostí, především těch závažných, které byly posléze konceptualizovány jako jedinečné zkušenosti v životě jedince. V těchto vzpomínkách jsou čas a místo události společně s identitou spoluúčastníků nedílnou

³⁸ H. Whitehouse, *Inside the Cult...*, 112, 126.

³⁹ Maurice Halbwachs, *The Collective Memory*, (angl. překl. F. J. Ditter, Jr – V. Y. Ditter), New York: Harper and Row 1980; id., *On Collective Memory*, (angl. překl. by L. A. Coser), Chicago: University of Chicago Press 1992.

⁴⁰ H. Whitehouse, *Arguments and Icons...*, 5, 11.

⁴¹ Endel Tulving, “Episodic and Semantic Memory”, in: Endel Tulving – Wayne Donaldson (eds.), *Organization of Memory*, New York: Academic Press 1972, 381-403; dobrý přehled nedávného výzkumu v oblasti lidské paměti viz Daniel L. Schacter, *Searching for Memory: The Brain, the Mind, and the Past*, New York: Basic Books 1996; ale srov. nyní Gerald M. Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind*, New York: Basic Books 1992, zvl. 238.

součástí reprezentace.⁴² Na rozdíl od opakovaného a rutinizovaného učení, které zapisuje informace do sémantické paměti, je to systém autobiografické paměti, který je aktivován stejným druhem okázalých iniciací zdokumentovaných antropology působícími na Papuy-Nové Guiney a antickými historiky písíci o helénistických mystériích.

Jeden zvláště charakteristický typ epizodické paměti je často označován jako „blesková paměťová stopa“ (*flashbulb memory*). Tato paměťová stopa vzniká v důsledku některých obzvláště traumatických nebo katastrofických událostí⁴³ a zdá se, že má spojitost především s náhlými a zdrcujícími vjemy, které jsou typické pro řadu iniciačních rituů. Z prostředí mnoha helénistických mystérií bych mohl například jmenovat natolik rituálně vyumělkované metaforické analogie „bleskových paměťových stop“ jako jsou Apuleiova zpráva o zasvěcení do Ísidiných mystérií, jenž zakoušel „slunce zářící jasným světlem“ „uprostřed noci“ (*Metamorphoses* XI.23), nebo Plútarchovu zmínku o zasvěcení, vyděšeném v temnotě *telestéria* během mysterijní noci náhlým výstupem eleusinského hierofanta v zářivém světle (Plútarchos, *Moralia* 81E; viz také Hippolitos, *Adversus Haereses* V.8.40 = ANF⁴⁴ 5.3).

Před nedávnem se objevila námitka, že termín „bleskové paměťové stopy“ může být poněkud zavádějící a že tím, co je důležité ohledně tohoto typu paměti, není ani tak přesnost vzpomínky jako to, že pro jedince představují zvláštní událost nebo trvalý zlom.⁴⁵ Slovy jednoho z psychologů dějin, „jde o místa, kde stavíme naše životy do řady s během historie samotné a říkáme ‘Byl jsem tam’“.⁴⁶ V kosmicky orientovaném helénistickém světě není samozřejmě zasvěcení do mystérií stavěno do řady s během historie, ale s během kosmického řádu.

Podle Apuleia rovněž zasvěcení do Ísidiných mystérií předcházelo období půstu (*Metamorphosis* XI.23), stejně jako účasti na eleusinské noci mystérií.⁴⁷ Šlo tedy o somatické strádání běžné pro iniciační rity, které pravděpodobně zvyšovalo senzorický efekt zasvěcení a přispívalo k jeho „epizodickému“ charakteru. Přestože nemáme žádné přímé důkazy o přípravném půstu v mithraistickém prostředí, někteří badatelé se domnívají, že k němu docháze-

⁴² H. Whitehouse, *Arguments and Icons...*, 5, 113, *apud* E. Tulving, “Episodic and Semantic Memory...”.

⁴³ Roger Brown – James Kulik, “Flashbulb memory”, in: Ulric Neisser (ed.), *Memory Observed: Remembering in Natural Contexts*, San Francisco: W. H. Freeman 1982, 23-40; H. Whitehouse, *Arguments and Icons...*, 119-121; Robert N. McCauley – E. Thomas Lawson, *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge: Cambridge University Press 2002.

⁴⁴ Alexander Roberts – James Donaldson (eds.), *The Ante-Nicene Fathers*, Buffalo: The Christian Literature Publishing Company 1885-1896.

⁴⁵ Ulric Neisser (ed.), *Memory Observed: Remembering in Natural Contexts*, San Francisco: W. H. Freeman 1982.

⁴⁶ Dean Keith Simonton, *Greatness: Who Makes History and Why*, New York: Guilford 1994, 70.

⁴⁷ G. E. Mylonas, *Eleusis...*, 258-259.

lo i zde.⁴⁸ Rovněž nošení masek během iniciace a následně také během události společného jídla⁴⁹ mohlo zintenzivnit episodické vzpomínky na zasvěcení v kruhu mithraistických druhů a posílit tak pocit solidarity a vzájemné pospolitosti.

„Kognitivní šok“, vyvolaný iniciačními „rituály strachu a hrůzy“ a následně připomínaný v analogických a emočně vypjatých činnostech během slavnostních rituálů, tedy nastoluje a udržuje, jak se Whitehouse domnívá, „dlouhotrvající epizodické vzpomínky, na základě kterých“ je udržována „vzájemná solidarita a trvalé osobní vazby“.⁵⁰

Kognitivní základna sociopolitických rysů mithraismu

Díky velkému množství objevených mithraeí a nepřeborné záplavě většinou dedikačních nápisů⁵¹ toho víme o sociopolitických rysech mithraismu mnohem více než o jeho rituální činnosti. Až na několik výjimek jsou všechna mithraea malá a nejsou schopna pojmout více jak dvacet nebo třicet lidí. Tyto informace společně s relativně vysokým odhadem doposud neobjevených míst, pravděpodobně stejných rozměrů,⁵² poukazují na skutečnost, že mithraismus začal působit v podobě relativně malých komunit, jejichž členové se navzájem dobře znali, a tento druh organizace si podržel i v budoucnu.⁵³ Tyto exkluzivní komunity s pevnými vazbami mezi členy, nejčastěji vytvořené na základě proklamovaného fiktivního příbuzenského vztahu – v čele mithraistických komunit stáli „Otcové“⁵⁴ – , jsou obvykle neslučitelné s koncepcí rychlého a dalekosáhlého šíření, stejně jako skupiny založené na přirozeném příbuzenství. Pokud se již takové komunity šíří, děje se tak pomalu, neefektivně a pomocí „ná-kazy“ (*contagion*),⁵⁵ díky které se jedna skupina rozštěpí do dvou nebo se setká se skupinou jinou, kterou promění do více či méně stejné podoby, a tato skupina pak následně vygeneruje skupinu další atd., tedy „procesem řetězovitého přenosu mezi sousedícími populacemi“.⁵⁶

⁴⁸ Franz Cumont, *The Mysteries of Mithra*, (angl. překl. T. J. McCormack), New York: Dover 1956 [1903], 160; M. J. Vermaseren, *Mithras...*, 136.

⁴⁹ J. P. Kane, „The Mithraic Cult Meal in Its Greek and Roman Environment“, in: John R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies*, Manchester: Manchester University Press 1975, 313-351: 344.

⁵⁰ H. Whitehouse, *Arguments and Icons...*, 12; viz také Scott Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, New York: Oxford University Press 2002, 164.

⁵¹ R. Beck, „Ritual, Myth, Doctrine...“, 178, n. 158; M. Clauss, *The Roman Cult of Mithras...*, xxi.

⁵² Luther H. Martin, „Roman Mithraism and Christianity“, *Numen* 36/1, 1989, 2-15: 2-6; *apud* Filippo Coarelli, „Topografia Mitriaca di Roma“, in: Ugo Bianchi, *Mysteria Mithrae*, Leiden: E. J. Brill 1979, 69-79.

⁵³ M. Clauss, *The Roman Cult of Mithras...*, 105.

⁵⁴ Luther H. Martin, „Akin to the Gods or Simply One to Another? Comparison with Respect to Religions in Antiquity“, in: Hans-Joachim Klimkeit (ed.), *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft*, Wiesbaden: Harrassowitz 1997, 147-159; v případě mithraismu viz M. J. Vermaseren, *Mithras...*, 129.

⁵⁵ Gustav Mensching, *Structures and Patterns of Religion*, (angl. překl. by H.-F. Klimkeit and V. S. Sarma), Delhi: Motilal Banarsidass 1976, 101.

⁵⁶ H. Whitehouse, *Arguments and Icons...*, 49, 77; viz Dan Sperber, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Oxford: Blackwell Publishers 1996, 1-7, 25-27, 57-61; Pascal Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York: Basic Books 2001, 46-47.

Whitehouse se jinak řečeno domnívá, že diseminace těchto skupin probíhá spíše skrze „sérii kontaktů“ (*strings of contact*) než díky působení misionářů s jejich verbálně a textově vyjádřeným „souborem logicky ukotvených dogmat“.⁵⁷

I když byly mithraistické buňky široce rozprostřeny po celé římské říši, jejich vcelku rychlé šíření může být přisouzeno jiným sociopolitickým faktorům než „náboženskému“ charakteru samotných mithraistických skupin. Stejně jako pohyblivost egyptských obchodníků a imigrantů usnadnila šíření Ísidina kultu,⁵⁸ tak i mobilní charakter římské armády a jejích civilních složek, které dominovaly mithraistické demografii, poskytl „řetězec nákaz“ potřebný k šíření mithraismu.⁵⁹ Mapa zobrazující hustotu a rozvrstvení mithraistických nálezů se kryje s dislokacemi posádek římské armády a pozdějšími římskými správními centry a připomíná tak mnohem více epidemiologickou mapu, zaznamenávající šíření nějaké choroby,⁶⁰ než školometické rozšíření náboženské doktríny.

Přestože nějaký společný příběh byl v prostředí konkrétních mithraistických komunit určitě sdílen a mezi sousedícími mithraistickými skupinami se mohly vyvinout i některé regionální pravidelnosti,⁶¹ je nicméně nepravděpodobné, že by někdy kolovala nějaká standardizovaná verze mithraistického mýtu nebo učení.⁶² V případě tradičních iniciačních systémů je navíc velmi častým pravidlem existence „přísných zákazů (podpořených těžkými sankcemi) proti verbalizaci náboženské zkušenosti“.⁶³ Jak jsem tvrdil na jiném místě v případě helénistických mystérií obecně, takové „zákazy ohledně prázdného tlachání o posvátných kultovních aktivitách obnáší něco jiného, než je obvykle míněno termínem „tajemství““.⁶⁴ Podle Whitehouse „má omezení přístupu k exegetické reflexi“ spíše „efekt izolace intenzivní, autobiografické kvality obrazivé zkušenosti od „hluku“ a „zasahování“ každodennosti“.⁶⁵ V případě mithraismu, a platí to i pro všechna řecko-římská náboženství obecně, tedy neexistovali žádní potulní apoštolové nebo misionáři, kteří by byli reprezentanty nějaké centrálně schválené nauky ortodoxní povahy a starali se o její šíření. Autorita „spočívala spíše v kolektivní činnosti

⁵⁷ H. Whitehouse, *Arguments and Icons...*, 14, 36-37.

⁵⁸ Sharon Kelly Heyob, *The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World*, Leiden: E. J. Brill 1975, 10-12.

⁵⁹ L. Michael White, *Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptation among Pagans, Jews, and Christians*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1990, 56, a literatura citovaná v pozn. 117.

⁶⁰ D. Sperber, *Explaining Culture...*

⁶¹ M. Clauss, *The Roman Cult of Mithras...*, 16, 48, 71, 76.

⁶² H. Whitehouse, *Arguments and Icons...*, 49.

⁶³ *Ibid.*, 54.

⁶⁴ Luther H. Martin, „Secrecy in Hellenistic Religious Communities“, in: Hans G. Kippenberg – Guy G. Stroumsa (eds.), *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden: E. J. Brill 1995, 101-121; H. Whitehouse, *Arguments and Icons...*, 92.

⁶⁵ H. Whitehouse, *Arguments and Icons...*, 92.

než ve slovech nějakého vůdce“, jehož role byla mnohem více rolí praporečníka než „dynamického sociálního стратега“. ⁶⁶

Mithraismus a křesťanství

Již od druhého století n.l. byl mithraismus srovnáván s křesťanstvím Justinem Martyrem, ⁶⁷ Tertullianem ⁶⁸ a Órigenem. ⁶⁹ Moderní srovnání zahrnují slavný soud Ernsta Renana z devatenáctého století, který tvrdil, že „kdyby bylo bývalo křesťanství ve svém růstu zastaveno nějakou smrtelnou chorobou, svět by byl mithraistický“, ⁷⁰ nebo nedávný výrok Davida Ulanseyho o Mithrovi jako „druhém Kristovi“. ⁷¹ Ať tak či onak, mithraismus stejně jako ostatní nekřesťanská římská náboženství v konečném důsledku zahynul v okamžiku, kdy politická moc Říma přilnula během čtvrtého století n.l. ke křesťanství. Toto politické schválení křesťanství však v první řadě dostatečně neosvětluje příčiny jeho přijetí jako alternativy vůči existujícím římským náboženstvím a filosofickým školám. ⁷²

Vcelku rychlé šíření křesťanství skrze římskou říši a jeho nadšený ohlas mezi širokými vrstvami římské společnosti může být v případě některých variant raných křesťanství vysvětleno jako přijetí něčeho, co Whitehouse označuje výrazem „doktrinální“ způsob náboženskosti. V helénistickém prostředí sdílela křesťanství tento typ náboženskosti pouze s některými formami judaismu, jehož šíření díky proselytační činnosti však bylo zásadní způsobem omezeno potlačením židovských rebelií z let 66-70 a 132-135 n.l.

Základy toho, co se později rozvinulo do podoby křesťanské doktrinální ortodoxie, byly poprvé formulovány Pavlem a jeho důrazem na spásu, která není získána dodržováním rituálních příkazů, ale skrze víru (Ř 1:16, 17; 3:26, 28, 30 atd.). „Doktrinální“ charakter této „víry“ není zřetelněji vyjádřen nikde jinde než v Pavlově nesouhlasu vůči „charismatické“ praxi uvnitř křesťanské komunity v Korintu (1 K 12). Pavel trvá na tom, že takové spirituální dovednosti, zvláště pak mluvení jazyky, musí být řízeny s pomocí rozumem podložené interpretace (1 K 14:5, 13-15). A neponechává žádný prostor k pochybnostem, že to, co má být oním univerzálním kritériem správné rozumově podložené interpretace, je jeho osobní autori-

⁶⁶ H. Whitehouse, *Inside the Cult...*, 153.

⁶⁷ *Apologia* 1.66; *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 70,78.

⁶⁸ *De Baptismo* 5; *De Corona* 15; *Adversus Marcionem* 1.13; *De Praescriptione Haereticorum* 40; *Apologeticum* 8.

⁶⁹ *Contra Celsum* 1.9; 6.21.

⁷⁰ Ernst Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, Paris: Calmann Levy 1882, 579.

⁷¹ David Ulansey, “The Other Christ: The Mysteries of Mithras and the Origins of Christianity” [nedatováno], <<http://www.well.com/user/davidu/otherchristpro.html>>.

⁷² Viz Gary Lease, “Mithraism and Christianity: Borrowings and Transformations”, in: Wolfgang Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.23,2, Berlin: Walter de Gruyter 1980, 1306-1332.

ta, před kterou se mají sklonit lokální zjevení spojená s mluvením jazyky a podobným druhem činnosti. Neboť *jeho* ponaučení jsou, jak tvrdí, samy o sobě „příkázání Páně“ (1 K 14:37). A uzavírá: „Kdo to neuznává, nedojde sám uznání“ (1 K 14:38; srov. také Ga 1:6-9).

Jak to platí v případě doktrinárního způsobu náboženskosti obecně, dynamický a centralizovaný princip vůdcovství prosazovaný Pavlem tíhl k potlačení alternativního obrazivého způsobu religiozity, ať již křesťanského nebo nekřesťanského. Svědectví o tom, že jiné křesťanské skupiny mohly sdílet se svým helénistickým kontextem obrazivý způsob náboženskosti, podávají sbírky místních „aforismů“ a „barvitých podobenství“ připisovaných Ježíši v prameni Q a v Tomášově evangeliu.⁷³ Zatímco první z těchto zdrojů byl zapracován do „ortodoxního“ evangelijního příběhu matoušovské a lukášovské tradice, ten druhý byl odsouzen jako „heretický“ a z ortodoxní literární tradice vyřazen. Materiální důkazy, pocházející z dob předkonstantinovského křesťanství,⁷⁴ však podporují tezi o pokračující existenci obrazivé modality mezi mnoha křesťanskými skupinami až do počátečních let čtvrtého století n.l. (a i později), kdy doktrinární tradice dosáhla autoritativního statusu jako dominantní způsob křesťanského sebeporozumění a vyjádření jeho nadvlády.

Závěr

Whitehouseova kognitivně ukotvená teorie dvou „způsobů náboženskosti“ předpokládá, že náboženský přenos si kvůli protikladným vztahům vybere mezi diskursivním a nediskursivním typem rituální praxe, příslušným typem paměti, který tyto rozdílné činnosti aktivují, a z těchto skutečností vyplývajícími vzorci sociopolitického uspořádání. Tato teoretická předpověď je historicky doložena alternativním vzestupem mithraismu a křesťanství, jež byly kognitivně kódovány a přenášeny právě těmito protikladnými způsoby. Rychlý úspěch křesťanství v porovnání s mithraismem tak může být vysvětlen spíše na bázi zvoleného způsobu reprezentace a strategie šíření než předpokládaným obsahem jeho poselství.⁷⁵ To ostatně bylo z velké části obecně sdílené s mnoha mysterijními kulty, jak také bylo během staletí zaznamenáno. Šlo o produkt společného kulturního kontextu a tehdejších kulturních zájmů.⁷⁶ Whitehouse se domnívá, že „kontrola sociálních podmínek přenosu je vždy důležitější než určení

⁷³ Burton L. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*, San Francisco: HarperSanFrancisco 1993, 105; ohledně „lokálního“ charakteru těchto výroků viz William E. Arnal, *Jesus and the Village Scribes*, Minneapolis: Fortress Press 2001.

⁷⁴ Graydon R. Snyder, *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life Before Constantine*, Macon: Mercer University Press 2003.

⁷⁵ H. Whitehouse, *Arguments and Icons...*, 80.

⁷⁶ Např. Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparisons of Early Christianites and the Religions of Late Antiquity*, Chicago: The University of Chicago Press 1990, esp. 143-166.

škály textového materiálu, který by měl být pokládán za autoritativní“.⁷⁷ Oprávněnost tohoto závěru byla samozřejmě demonstrována rostoucí mocí centralizovaného „ortodoxního“ křesťanství a odsouzením „odchylných“ podob křesťanství jako heretických, ať už byly tyto formy charakterizovány obrazivým způsobem praxe, nebo doktrinální nonkonformitou.⁷⁸

Přitažlivým rysem kognitivních modelů v historickém a srovnávacím studiu náboženství je, že zahrnují, ale i překračují, známé metafory, typologie a soubory konceptů, které byly dříve rozvinuty na bázi etnografické, historické nebo sociologické deskripce.⁷⁹ Kognitivní modely spíše navrhuji teoretická vysvětlení zakotvená v obecných rysech lidské kognice a poskytují tak základnu pro uspořádání a interpretaci lidského chování, myšlení a jejich historických pozůstatků, které prochází napříč kulturami a dějinami.⁸⁰

RESUMÉ

Římský kult boha Mithry: Pohled kognitivních věd

Výzkumy kognitivních vědců ohledně všelidských tendencí a omezení, které ovlivňují zpracování a přenos smyslových a také pojmových informací lidským mozkem, slibují poskytnout historikům vědecky ukotvené teorie, s jejichž pomocí bude možné rekonstruovat minulé děje s větší mírou důvěryhodností, než jakou dovolovaly předchozí metody. Tento článek je názornou demonstrací těchto možností, neboť využívá jedné z kognitivních teorií, založené na dvou distinktivních typech lidské paměti, k předběžnému studiu římského kultu boha Mithry. Badatelé dříve chápali mithraismus jako tradici s více či méně široce sdíleným kultovním mýtem, který by jimi mohl být – navzdory neexistenci jakýchkoli literárních zdrojů – rozluštěn na základě bohatých pozůstatků hmotné kultury. Přenos široce sdíleného mýtu tohoto druhu by ale závisel na „zápisu“ těchto informací do sémantické paměti zasvěcence. „Zápis“ sdílených informací do sémantické paměti nicméně vyžaduje opakování. Členové mithraistických komunit však podstoupili zasvěcení do svých příslušných iniciačních stupňů pouze jednou. Emoční vzrušení spojené s těmito rituály poukazuje spíše na „zápis“ iniciační zkušenosti do paměti episodické. Vzpomínky na události v ní uložené vedou k solidaritě – a dokonce sdílené znalosti – uvnitř konkrétní skupiny zasvěcenců, hovoří však proti představě mithraistického mýtu sdíleného v rámci všech mithraistických komunit.

Přeložil Aleš Chalupa

Department of Religion
The University of Vermont
481 Main Street
Burlington, Vermont 05405
U.S.A

LUTHER R. MARTIN

email: luther.martin@uvm.edu

⁷⁷ H. Whitehouse, *Arguments and Icons...*, 177.

⁷⁸ Luther H. Martin, “Redescribing Christian Origins: Historiography or Exegesis?”, in: Ron Cameron – Merrill Miller (eds.), *Redescribing Christian Origins*, Atlanta: Scholar’s Press – Leiden: E. J. Brill 2004, 475-481.

⁷⁹ H. Whitehouse, *Inside the Cult...*, 203-217; id., *Arguments and Icons...*, 3-4.

⁸⁰ H. Whitehouse, *Arguments and Icons...*, 11; viz Rodney Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton: Princeton University Press 1996, 25-26.