

Chalupa, Aleš

Vzestup křesťanství a Boží města : několik kritických poznámek k práci Rodneyho Starka

Religio. 2007, vol. 15, iss. 1, pp. [69]-86

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

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125193>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

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

Vzestup křesťanství a Boží města. Několik kritických poznámek k práci Rodneyho Starka

Aleš Chalupa

Když se v roce 1996 objevila kniha amerického sociologa Rodneyho Starka *The Rise of Christianity*,¹ vzbudila velký a oprávněný ohlas. Její autor, doposud se zabývající převážně problematikou nových náboženských hnutí a náboženské konverze, si v ní totiž dokázal položit mnohé otázky, které si znalci raných křesťanských dějin obvykle vůbec nekladou, a nastítnit jejich možné, teoreticky podložené odpovědi. Mezi nejpřínosnější Starkovy závěry patří bezesporu jeho tvrzení, (1) že velký počet křesťanů mezi obyvateli Římské říše kolem roku 310 n.l. mohl být důsledkem přirozeného rozšiřování členské základny (a tudíž vylučující nutnost fenoménu hromadných konverzí) a (2) že příčiny konečného vítězství křesťanství je nutné spíše než v rovině teologické hledat v oblasti jeho praktické přítazlivosti. Po desetileté odluce, během které se tato kniha stala hojně citovanou a diskutovanou,² přichází Rodney Stark s novým titulem *Cities*

1 Rodney Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton: Princeton University Press 1996.

2 Viz např. Robert M. Grant, „The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History“ (recenze), *Christian Century* 113, 1996, 1081-1082; Joseph M. Bryant, „The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History“ (recenze), *Sociology of Religion* 58, 1997, 191-195; Jonathan Z. Smith, „The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History“ (recenze), *American Journal of Sociology* 102, 1997, 1663-1165; Blake Leyerle, „The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History“ (recenze), *Journal of Early Christian Studies* 5, 1997, 306-308; Todd E. Klutz, „The Rhetoric of Science in *The Rise of Christianity*: A Response to Rodney Stark’s Sociological Account of Christianization“, *Journal of Early Christian Studies* 6, 1998, 162-184; Elizabeth Castelli, „Gender, Theory, and the Rise of Christianity: A Response to Rodney Stark“, *Journal of Early Christian Studies* 6, 1998, 227-257; Willi Braun, „Sociology, Christian Growth and the Obscurum of Christianity’s Imperial Formation in Rodney Stark’s *The Rise of Christianity*“, *Religious Studies Review* 25, 1999, 128-132; Burton L. Mack, „Many Movements, Many Myths: Redescribing the Attractions of Early Christianities. Toward a Conversation with Rodney Stark“, *Religious Studies Review* 25, 1999, 132-136.

of God,³ který tematicky na *The Rise of Christianity* navazuje a dále rozpracovává některé zde uveřejněné myšlenky a hypotézy.

Cílem této krátké studie je kritické vyhodnocení některých Starkových závěrů z obou knih, s poukazem na jejich možnou problematičnost. Jelikož záběr obou titulů a množství probíraných témat jsou obrovské, autor této studie si (zcela záměrně) vybírá pouze několik Starkových závěrů nebo východisek, které pokládá za obzvláště problematické a které se také blíže dotýkají oblasti jeho užšího badatelského zájmu. V žádném případě ji tak nelze pokládat za pokus o globální vyhodnocení Starkova přínosu pro studium raného křesťanství.

„Neviditelná ruka“ trhu?

Mezi nejpoutavější a metodologicky nejpropracovanější Starkovy počiny patří bezesporu jeho aplikace „tržního modelu“ na náboženský svět pozdní antiky.⁴ Náboženské prostředí lze podle něj chápat jako „trh“, na kterém jednotliví aktéři – „firmy“ generující „náboženský produkt“ – nabízí své „zboží“ jednotlivým „zákazníkům“.⁵ Stark zároveň ve své teorii operuje se dvěma odlišnými modely náboženského trhu: *regulovaným* a *neregulovaným*. Regulovaný trh je takový, ve kterém státní moc důrazným způsobem kontroluje „legitimitu“ jednotlivých „náboženských produktů“ nebo dokonce napomáhá prosazení náboženského monopolu. Neregulovaný trh je potom ten, do kterého státní moc zasahuje pouze minimálně.⁶ Výsledkem absence zásahů státní moci bude pluralitní trh s velkým množstvím vzájemně soupeřících „firem“, které si obvykle nejsou schopny zajistit náboženský monopol. Vzhledem k prokazatelně existující pluralitě náboženské nabídky pokládá Stark náboženský svět pozdní antiky za případ „extrémně“ neregulovaného trhu.⁷

Druhý důležitý rozdíl spatřuje Stark v charakteru jednotlivých firem. Rozeznává opět jejich dva typy: firmy *exkluzivní* a *neexkluzivní*. Exkluzivní firmy vytvářejí „kolektivní produkt“ a vyžadují „exkluzivní záva-

3 R. Stark, *Cities of God: The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome*, San Francisco: Harper & Collins 2006.

4 R. Stark, *The Rise...*, 191-208 (kap. 9: „Opportunity and Organization“).

5 *Ibid.*, 193-194.

6 *Ibid.*, 194-195.

7 *Ibid.*, 197; Stark v tomto ohledu odkazuje na hojně citovanou pasáž ve známe knize Erica R. Dodgse *Pohané a křesťané ve věku úzkosti* (Praha: Rezek 1997 [1965], 152), který o řecko-římském náboženství v období císařství hovoří jako o „nahromaděni děsivé masy nabídek“.

zek“. Neexkluzivní firmy vytvářejí „soukromý produkt“ bez exkluzivního závazku.⁸ Naprostá většina „prodejců“, pohybujiících se na pozdně anticem náboženském trhu, patřila mezi zástupce neexkluzivních firem. Pohanství⁹ se tedy podle Starka muselo zákonitě vyznačovat třemi zásadními slablinami: (1) bylo extrémně roztržité (v důsledku neregulovaného trhu a neexkluzivité jednotlivých firem); (2) podléhalo značně nestabilním „nádádám“ trhu („náboženský produkt“ byl „konzumován“ oportunisticky); (3) díky nedostatku „veřejně projevované úcty“ a filozofické kritice nebyli pohanští bohové bráni vážně.¹⁰ Podle Starka budou na neregulovaném náboženském trhu nakonec vždy úspěšnější exkluzivní firmy produkující „kolektivní produkt“, který je i přes svou „vyšší cenu“ lákavější investicí.¹¹ Podle Starka byly kulty řecko-římského pohanství „klientské“, nevytvářely „kolektivní produkt“ a nevyžadovaly exkluzivní závazek, což prakticky vylučovalo jejich šanci na zisk náboženského monopolu.¹² Nopak křesťanství (společně s judaismem) pak lze pokládat za exkluzivní „kult“, zabývající se kolektivní produkcí a vyžadující exkluzivní závazek. Poté, co dosáhlo své legitimizace a státní podpory, hravě přemazalo ostatní konkurenční firmy a posléze dosáhlo „náboženského monopolu“.

S touto Starkovou vizí náboženského světa pozdní antiky jsou však spojeny minimálně dvě zásadní otázky.¹³ Za prvé, je opravdu nutné předpokládat existenci pouze dvou typů „náboženských firem“, *exkluzivních* vytvářejících „kolektivní produkt“ a *neexkluzivních* vytvářejících „individuální produkt“? Neexistuje možnost, že v antice existovaly *neexkluzivní* „firmy“, které, přestože nevyžadovaly exkluzivní závazek, vytvářely kolektivní produkt, jehož „konkurenceschopnost“ by neměla být podceňována? Za druhé, je Starkův předpoklad, že tehdejší „náboženský trh“ byl skutečně trhem téměř neregulovaným státní mocí, oprávněný a věcně správný?

8 R. Stark, *The Rise...*, 203-204.

9 Starkem užívaný anglický výraz „paganism“ budu nadále překládat jako „pohanství“. Přestože jsem si plně vědom jeho polemických konotací, pokládám tento termín, především pro jeho stručnost (možné alternativy jako „řecko-římský tradiční polyteismus“ nebo „nekrřesťanská náboženství pozdní antiky“ jsou pro svou krkolomnost přinejmenším nepraktické), za velmi dobře použitelný, a to za předpokladu, že bude užit *výhradně* jako deskriptivní. Veškeré hodnotící „obsahy“, plynoucí z pozic křesťanské apologetiky, na tomto místě tedy odmítám.

10 R. Stark, *The Rise...*, 196-201.

11 *Ibid.*, 206.

12 *Ibid.*, 205-206.

13 Srov. Roger Beck, „The Religious Market of the Roman Empire: Rodney Stark and Christianity's Pagan Competition“, in: Leif E. Vaage (ed.), *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*, (Studies in Christianity and Judaism 18), Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 2006, 233-252: 233-235.

Mithraismus: výrobce kolektivního nebo individuálního „produktu“?

Mithraismus není ve Starkově knize *The Rise of Christianity* téměř zmíněn, navzdory skutečnosti, že jej mnozí badatelé pokládali za jednoho z velkých soupeřů nově vznikajícího křesťanství. Jeho zapojení do starkovského „tržního modelu“ a vysvětlení příčin jeho konečného neúspěchu by se tak mohlo jevit jako velmi vhodné a žádoucí. Tento nedostatek zájmu nebo opominutí se pokouší Rodney Stark napravit ve své nové knize *Cities of God*, kde je mithraismu věnováno již několik stran.¹⁴ Výsledek Starkova exkurzu je ale zcela neuspokojivý. Jelikož jeho chápání mithraismu vychází především z informací obsažených v několika základních monografiích, zůstává nutně povrchní¹⁵ nebo dokonce zcela chybné.¹⁶

Stark správně odmítá tvrzení některých badatelů o tom, že mithraismus představoval nejvážnějšího konkurenta křesťanství.¹⁷ Jeho argumentace se ale utápí v banalitách a ani zdaleka nejde k jádru celého problému: mithraismus byl především vojenským kultem;¹⁸ armáda nebyla v době řím-

14 R. Stark, *Cities of God...*, 185-189.

15 Zvolená monografie (Manfred Clauss, *The Roman Cult of Mithras: The God and his Mysteries*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2000) představuje, minimálně ze Starkova pohledu, dobrý a opodstatněný výběr: jde skutečně o současnou nejlepší základní přehledovou práci v angličtině. Některé Claussovy názory jsou však přinejmenším sporné a rozhodně je nelze pokládat za konsenzuální.

16 Jeho přijetí vcelku fantastického tvrzení, že součástí mithraismu byly lidské oběti (R. Stark, *Cities of God...*, 186-187; srov. též Robert Turcan, *Mithra a mithraismus*, Praha: Vyšehrad 2004, 73-74) představuje jeden z důsledků nedokonalé znalosti tohoto pozdně antického kultu. Rovněž tvrzení, že Licinius, Constantinův protivník během bitvy u Mulvijského mostu, pochodoval „pod vlajkou Mithry“ (R. Stark, *Cities of God...*, 189), je chybné. Neporazitelné Slunce (*Sol Invictus*), od dob císaře Aureliana jedno ze státních božstev, nelze automaticky ztotožňovat s Mithrou.

17 R. Stark, *Cities of God...*, 187-188; tento názor snad nejzřetelněji demonstroval Ernst Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, Paris: Calman Levy 1882, 579; nově pak např. Jason D. Cooper, *Mithras: Mysteries and Initiation Rediscovered*, York Beach, ME: Weiser Books, ix. – Vztahem mithraismu a křesťanství se kritickým způsobem zabývají např. Marcel Simon, „Mithra, Rival du Christ?“, in: Jaques Duchesne-Guillemain (ed.), *Études mithriaques: Actes du 2^e Congrès International Téhéran, du 1^{er} au 8 septembre 1975*, (Acta Iranica 17.1.4), Leiden: E. J. Brill 1978, 457-478; Gary Lease, „Mithraism and Christianity: Borrowings and Transformations“, in: Hildegart Temporini – Wolfgang Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.23.2, 1980, 1306-1332.

18 R. Stark, *Cities of God...*, 188; ale srov. Manfred Clauss, *Cultores Mithrae: Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes*, Stuttgart: Franz Steiner 1992, 267-269 (s výjimkou Británie v žádné z římských provincií nepřesahuje podíl mithraistů doložených epigraficky 20%).

ského císařství občanská a neměla tak užší vazby na civilní obyvatelstvo: mithraismus se proto nemohl stát širším hnutím;¹⁹ mithraisté navíc do svých řad nepřijímali ženy, čímž se dobrovolně zbavili podpory poloviny populace a rovněž přišli o vítaný zdroj „sekundárních konverzí“.²⁰ Mithraismus, jehož členská základna byla „nespolehlivá“ (*undependable*), vymizel brzy poté, co císař Constantinus s konečnou platností legalizoval křesťanství a zajistil mu tak podporu mezi členy státní správy.²¹

Tato klišovitá a nedostatečně podložená tvrzení vedou Starka k závěru, že mithraismus byl dalším, byť do jisté míry specifickým „klientským kultem“, který nebyl schopen generovat kolektivní „produkt“. Jeho „nespolehlivá“ členská základna se rozprchla v okamžiku, kdy ji křesťanství poskytl „lákovější“ variantu náboženského „produktu“. Bylo tomu ale skutečně tak? Ze Starkova pohledu zcela jistě, protože jeho teorie jinou možnost ani nepřipouští: pro mithraismus jako neexkluzivní kult generující „kolektivní produkt“ není v jeho vidění antického světa místo.²² Toto zhodnocení však představuje jednu z vážných slabín jeho jinak zajímavého „tržního modelu“.²³

Je zcela evidentní, že některé pohanské náboženské instituce pozdně antického světa dokázaly, stejně jako křesťanství, poskytnout svým „zákazníkům“ kolektivní náboženský „produkt“, vytvořit „pocit sounáležitosti“ nebo poskytnout oporu v okamžiku krize. A to vše za situace, aniž by vyžadovaly exkluzivní závazek a vyloučení všech ostatních „firem“ z přízně svých „zákazníků“. Jednou z těchto „firem“ byl, společně s mnoha nábo-

-
- 19 R. Stark, *Cities of God...*, 188; ale srov. Ian Haynes, „Religion in the Roman Army: Unifying Aspects and Regional Trends“, in: Hubert Cancik – Jörg Rüpke (eds.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1997, 113-126 (armáda jako jeden z významných zdrojů romanizace, široce komunikující s civilním obyvatelstvem římských provincií).
- 20 R. Stark, *Cities of God...*, 188; Stark označuje ženy jako „religióznější část populace“. Tento názor je plně v souladu s jeho předchozím závěrem, že křesťanská otevřenost vůči ženám představovala jeden z významných faktorů, který podstatnou měrou přispěl k jeho konečnému vítězství: viz R. Stark, *The Rise...*, 95-128 (kapitola 5, „The Role of Women in Christian Growth“); k problému „sekundární konverze“, viz *ibid.*, 99-101.
- 21 R. Stark, *Cities of God...*, 189. – Starkovo tvrzení (závislé na monografii Manfreda Clausse), že činnost mithraistů není doložena po uplynutí 4. století n.l., je znovu nepřesné: zdá se, že alespoň v některých lokalitách mithraisté působili ještě v první polovině 5. století n.l. Viz např. Eberhard Sauer, „Not Just Small Change – Coins in Mithraea“, in: Marleen Martens – Guy de Boe (eds.), *Roman Mithraism: the Evidence of the Small Finds*, (Archeologie in Vlaanderen 4), Brussels: Museum Het Toreke 2004, 327-353: 339-341.
- 22 Rodney Stark (*The Rise...*, 204) existenci „firem“ tohoto druhu vylučuje.
- 23 R. Beck, „The Religious Market...“, 236.

ženskými kolegií,²⁴ bezesporu právě i mithraismus.²⁵ Všechno, co o tomto kultu momentálně víme, nasvědčuje tomu, že nastolení a udržení vzájemné loajality mezi mithraistickými zasvěcenci bylo hlavním mottem jejich praktické činnosti. Proč bychom měli nutně předpokládat, že jejich vzájemná soudržnost a vazby byly nutně slabší než tomu bylo v případě křesťanů?

Situace, kterou dokládá mithraistické *album* z Viruna,²⁶ hovoří jednoznačně proti Starkově snaze chápat mithraismus jako více méně náhodné seskupení jedinců sledujících individuální náboženské cíle. Mithraistická komunita působící v tomto správním centru římské provincie Noricum byla v roce 184 n.l. poznamenána úmrtím několika členů (včetně dvou mithraistických *patres* – vůdců komunity), patrně v důsledku morové nákazy.²⁷ Přesto se přeživší členové nerozprchli a nehledali útočiště u některého z jiných náboženských kultů, což by podle Starka jako osoby sledující úzce utilitární cíle v případě tak očividného „selhání“ patronského božstva *měli* udělat. Naopak. Zdejší mithraisté se znovu sešli, v době krátce po letním slunovratu,²⁸ aby uctili památku zemřelých druhů (nebo

-
- 24 Tato náboženská uskupení, v angličtině obvykle označovaná jako „voluntary associations“, tvořily všudypřítomnou a neexistující sociální síť suplující společenskou bázi pozdně antického urbánního světa. Ohledně jejich taxonomie, funkce a významu viz Frank M. Asbüttel, *Untersuchungen zu den Vereinen im Westen des Römischen Reiches*, Kallmünz: Lassleben 1982; Stephen G. Wilson, „Voluntary Associations: An Overview“, in: John S. Kloppenborg – Stephen G. Wilson (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London – New York: Routledge 1996, 1-15; J. S. Kloppenborg, „Collegia and *Thiasoi*: Issues in Function, Taxonomy and Membership“, in: John S. Kloppenborg – Stephen G. Wilson (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London – New York: Routledge 1996, 16-30; Andreas Bendlin, „Gemeinschaft, Öffentlichkeit und Identität: Forschungsgeschichtliche Anmerkungen zu den Mustern sozialer Ordnung in Rom“, in: Ulrike Egelhaaf-Gaiser – Alfred Schäfer (eds.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike: Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2002, 9-40.
- 25 R. Beck, „The Religious Market...“, 238-241; srov. také John North, „The Development of Religious Pluralism“, in: Judith M. Lieu – John North – Tessa Rajak (eds.), *The Jews Among Pagans and Christians: in the Roman Empire*, London – New York: Routledge 1992, 174-193: 183-187, 189-190.
- 26 Tento důležitý nález byl publikován v monografii Gernot Piccottini, *Mithrastempel in Virunum*, Klagenfurt: Verlag des Geschichtsvereines für Kärnten 1994; viz též Roger Beck, „*Qui mortalitatis causa convenerunt*: The Meeting of the Virunum Mithraists on June 26, A.D. 184...“, *Phoenix* 52, 1998, 335-344; Aleš Chalupa, „Mithraistické *album* z Viruna a jeho význam pro studium mithraismu“, *Religio* 14/2, 2006, 243-258.
- 27 G. Piccottini, *Mithrastempel...*, 23-24; srov. též A. Chalupa, „Mithraistické *album*...“, 247.
- 28 Slunovraty s největší pravděpodobností hrály stěžejní roli v mithraistické soteriologii, neboť se jednalo o tu část roku, kdy lidské duše „sestupovaly“ do zrození a po fyzické smrti těla opět „vystupovaly“ do sféry stálic. Viz A. Chalupa, „Mithraistické *album*...“, 247-249.

aby je pohřbili), zanesli zprávu o jejich smrti do *alba* a vytrvali: jejich komunitu posílil nový *pater* z některé ze sousedních komunit a několik dalších, patrně nově získaných členů. To, že mithraismus nevyžadoval exkluzivní závazek, tedy evidentně nic nemění na skutečnosti, že i přes tento „handicap“ dokázal vytvářet „kolektivní produkt“. Navíc „produkt“ takové kvality, který byl mnoha obyvateli antického světa pokládán za velmi lákavý.

Ani další ze Starkových tezí, že křesťanství dokázalo poskytnout věrohodnější koncepci lidské spásy než jeho pohanská konkurence, není bez komplikací. Kromě obecné problematičnosti předpokladu, že cílem všech náboženství je zajištění „spásy“, zůstává nejisté, do jaké míry je Starkův koncept „kompenzátorů“²⁹ obecně použitelný i v podmínkách antického světa. A pokud ano, nakolik šlo o výlučně křesťanskou záležitost. Po přehlednutí našich informací o mithraistické soterilogii se totiž zdá, že rovněž mithraismus – a nejenom křesťanství – byl schopen poskytnout „spásu“ (nebo snad lépe záchranu) v životní i posmrtné nouzi, tedy věrohodné a lákavé zboží, byť opět za „vysokou“ cenu.

Proč ale křesťanství tedy nakonec historicky uspělo a mithraismus selhal? Spíše než ve schopnosti prvního a v neschopnosti druhého vytvářet kolektivní náboženský „produkt“ bude konečná příčina s největší pravděpodobností spočívat v rozdílných cílech obou náboženství a ve způsobech, které si zvolila a užívala ke svému šíření. Mithraismus patrně nikdy, narozdíl od některých proudů raných křesťanství, neměl univerzalistické ambice. Kromě praktických omezení, například v podobě vyloučení žen,³⁰ hovořil v neprospěch těchto snah především fakt, že přistoupení na tuto hru by znamenalo v konečném důsledku zánik jeho vlastního náboženského „produktu“: vytváření malých, těsně propojených a hierarchicky vzestupně uspořádaných komunit, které poskytovaly příležitost k náboženské realizaci ambiciózním příslušníkům těch společenských vrstev, kteří své ambice nemohly (až na výjimky) uplatnit v prostředí státního kultu.³¹ Rovněž proselytační strategie křesťanství, které ke svému šíření využívalo textů spolu s logicky integrovanou a verbálně šířenou naukou, se ukázala v dlou-

29 R. Stark, *The Rise...*, 171-174.

30 Ohledně možných příčin vyloučení žen viz Aleš Chalupa, „Henas or Lionesses? Mithraism and Women in the Religious World of the Late Antiquity“, *Religio* 13/1, 2005, 198-230: 214-222.

31 Richard L. Gordon, „Mithraism and Roman Society“, *Religion* 2, 1972, 92-121; Wolfgang Liebeschuetz, „The Expansion of Mithraism among the Religious Cults of the Second Century“, in: John Hinnells (ed.), *Studies in Mithraism*, Roma: «L'Erma» di Bretschneider 1994, 195-216; R. Beck, „The Mysteries of Mithras“, in: John S. Kloppenborg – Stephen G. Wilson (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London – New York: Routledge 1996, 176-185.



hodobě perspektivě evidentně účinnější a „nakažlivější“ metodou než mithraistické šíření na základě společně zažitě zkušenosti obrazivého charakteru.³²

Konečný úspěch křesťanství tak může být namísto rozdílů v podobě generovaného „produktu“ pokládán spíše za důsledek volby efektivnějších metod jeho šíření a také ve zvýšeném zájmu křesťanů tento produkt vůbec šířit.

Náboženský svět pozdní antiky: neregulovaný „trh“?

Další problém, který je spojen se Starkovou vizí náboženské situace v období pozdní antiky, představuje existence veřejných kultů státního náboženství (nebo náboženství městského státu: *polis*).³³ Stark tuto velmi důležitou součást antického náboženského světa zcela pomíjí. Důvody jsou lehce pochopitelné: ani tito „prodejci“ si svůj „stánek“ prostě nemají kam postavit, neboť ani s firmami tohoto typu Starkův tržní model opět vůbec nepočítá.³⁴ Podle Starka by měl totiž antický stát vystupovat v roli pouhé-

32 Luther H. Martin, „The Roman Cult of Mithras: A Cognitive Perspective“, *Religio* 14/2, 2006, 131-146; srov. též id., „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. – Luther H. Martin zde vychází z kognitivně ukotvené „teorie dvou protikladných způsobů náboženskosti“ (*theory of two divergent modes of religiosity*), kterou ve svých studiích formuloval britský antropolog Harvey Whitehouse (viz např. Harvey Whitehouse, *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*, Oxford – New York: Oxford University Press 2000; id., „Modes of Religiosity: A Cognitive Explanation of the Sociopolitical Dynamics of Religion“, *Method and Theory in the Study of Religion* 14, 2002, 293-315; id., *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, Walnut Creek: AltaMira Press 2004). Zatímco křesťanství s jeho důrazem na texty a věroučnou správnost lze pokládat za typického představitele „doktrinní podoby náboženskosti“ (*doctrinal mode of religiosity*), mithraismus s jeho iniciačními rituály a bohatou, mnohoznačnou ikonografií patří mezi zástupce „obrazivé podoby náboženskosti“ (*imagistic mode of religiosity*). Podrobný rozbor mithraismu v intencích Whitehouseovy teorie dvou protikladných způsobů náboženskosti viz Roger Beck, „Four Men, Two Sticks, and a Whip: Image and Doctrine in a Mithraic Ritual“, in: Harvey Whitehouse – Luther H. Martin (eds.), *Theorizing Religions Past: Archaeology, History and Cognition*, Walnut Creek: AltaMira Press 2004, 87-103.

33 Jde vesměs o kulty, oběti a svátky, které byly označovány jako *sacra publica*. Podle definice doložené u Festa (W. M. Lindsay [ed.], *De verborum significatu*, Berlin – Leipzig: Teubner 1913, 284) se konaly ve prospěch všech obyvatel daného státu/města (*pro populo*) a byly hrazeny z veřejných prostředků (*publico sumptu*). K základní charakteristice „náboženství *polis*“ viz Christiane Sourvinou-Inwood, „What is *Polis* Religion?“, in: Oswyn Murray – Simon R. F. Price (eds.), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford: Clarendon Press 1991, 295-322.

34 R. Beck, „The Religious Market...“, 241-242.

ho správce „náboženského trhu“, navíc vcelku liknavého a do jeho chodu zasahujícího jen minimálně. Jeho hodnocení je však značně nepřesné, a to hned ze dvou důvodů.

Za prvé, z faktu, že pozdně antický náboženský trh byl prokazatelně pluralitní (tuto skutečnost není třeba zpochybňovat), Stark automaticky vyvozuje jeho neregulovanou povahu.³⁵ Situace je ale poněkud komplikovanější: stát (nebo město) toleroval „prodej“ široké škály nejrůznějších náboženských „produktů“, velmi přísně však při tom dohlížel na chování „prodejců“ a „zákazníků“.³⁶ Tolerance řecko-římského světa vůči rozdílným typům religiozity byla proměnlivá a tehdejší náboženský trh nelze bez upřesnění pokládat za neregulovaný.³⁷ Ostatně problémy, se kterými se v prvních staletích své existence potýkalo právě křesťanství, jasně demonstrovují situaci, kdy se stát o kontrolu náboženského „trhu“ pokoušel.

Za druhé, stát nebyl pouhým správcem, ale jedním z hlavních výrobců a prodejců náboženského zboží.³⁸ Dokonce můžeme říci, že stát fungoval na *náboženské* bázi.³⁹ Nejnápadnějším projevem tohoto propojení obou složek, náboženské a státnické, bylo výsadní držení nejvyššího náboženského úřadu *pontifika maxima* římskými císaři.⁴⁰ Rovněž státní kněží (*sacerdotes publici*) v antickém světě netvořili vrstvu oddělenou od politické sféry: držitelé kněžských funkcí byli příslušníci státních nebo municipál-

35 Srov. R. Stark, *The Rise...*, 193-196.

36 R. Beck, „The Religious Market...“, 243.

37 Za nejmarkantnější ukázkou mezi pohanské tolerance lze pokládat pronásledování zasvěcenců do mystérií boha Bakcha, ke kterému se římský senát odhodlal v roce 186 př.n.l. To, co bylo terčem kritiky a cílem zásahu, nebyla samotná náplň tohoto náboženského kultu, ale způsob, kterým k němu docházelo. Podrobněji na toto téma viz John North, „Religious Toleration in Republican Rome“, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 25, 1979, 85-103.

38 R. Beck, „The Religious Market...“, 242.

39 *Ibid.*, 242.

40 Viz např. Ruth Stepper, „Der Kaiser als Priester: Schwerpunkte und Reichweite seines oberpontifikalen Handelns“, in: Hubert Cancik – Konrad Hitzl (eds.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2003, 157-187. Po roce 12 př.n.l., kdy se funkce *pontifika maxima*, uprázdněné skolem Marka Lepida, ujal císař Augustus, zůstal tento úřad až do roku 383 n.l., kdy jej odmítl císař Gratidianus, výsadním hájemstvím římských císařů; srov. Ruth Stepper, „Zum Verzicht Kaiser Gratians auf den Oberpontifikat“, in: Carles Rabassa – Ruth Stepper (eds.), *Imperios Sacros, monarquías divinas: Primer Coloquio Internacional del Grupo Europeo de Investigación Histórica „Religión, Poder y Monarquía/ Heilige Herrscher, göttliche Monarchien: Erstes Internationales Kolloquium der Europäischen Forschergruppe „Religion, Macht und Monarchie“*, Castelló de la Plana, Vinaròs (Spanien), 19.-21. November 2001, Castelló de la Plana: Universitat Jaume I 2002, 39-55.



ních mocenských elit a jejich funkce byla spíše poradní než exekutivní.⁴¹ Rovněž většinu obětí nebo ostatních rituálů státního kultu vykonávali z moci svého úřadu státní úředníci, kterým kněží pouze asistovali. Konečným produktem, který byl v rámci státního kultu všemi zainteresovanými účastníky generován, bylo zachovávání *pax deorum*, harmonických vztahů s bohy, ze kterého těžili všichni obyvatelé státu nebo města.

Na antickém náboženském „trhu“ lze tedy identifikovat i velké množství státem provozovaných a regulovaných kultů, jejichž hlavním cílem bylo zajistit spokojenou a blahobytnou existenci finálních „konzumentů“. Tyto útvary však lze jen obtížně zařadit do některé ze Starkem navržených kategorií. Předně nebyly konkurenční: jejich působení a dílčí „zboží“, které nabízely, byly *komplementární*. A co je pro fungování Starkova tržního modelu ještě závažnější, jejich produkt nebyl individuální, nebo, lépe řečeno, nebyl nabízen individuálním „kupcům“, ale náboženské komunitě jako celku. Cílem tedy byla kolektivní produkce za účelem kolektivní spotřeby. Tato skutečnost představuje pro Starkův trh „smrtící ránu“, protože v jeho modelu je koncový zákazník vždy individuální „zákazník“, který si, jako individuum, na základě „racionální volby“ vybírá z nabízených produktů, které pro něj mají „osobní“ hodnotu (např. vítězství nad smrtí, překonání utrpení atd.).

Otázka individualismu ve starověkém světě ovšem představuje palčivý problém, neboť v prostředí antických civilizací nikdy nevzniklo pozitivně vnímané hodnocení lidské individuality jako prospěšné a vysoce ceněné hodnoty.⁴² Tento závěr nijak nezpochybňuje existenci nebo možnost existence „osobní“ volby v náboženské oblasti.⁴³ Pouze poukazuje na fakt, že

41 Viz např. George J. Szemler, „Priesthoods and Priestly Careers in Ancient Rome“, in: Hildegart Temporini – Wolfgang Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.16.3, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1986, 2314-2331: 2316.

42 Luther H. Martin, „The Anti-Individualistic Ideology of Hellenistic Culture“, *Numen* 41, 1994, 117-140.

43 S konceptem „náboženského trhu“ v tomto smyslu operuje také například Andreas Bendlin („Looking Beyond the Civic Compromise: Religious Pluralism in Late Republican Rome“, in: Edward Bispham – Christopher Smith (eds.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2000, 115-135, 167-171: 134-135). Bendlinova konstrukce „náboženského trhu“ je ale vedena především snahou (osobně ji pokládám za velmi chvályhodnou) vyhnout se misty nadměrnému podřizování *sacra privata* strukturám *sacra publica* (srov. např. Mary Beard – Michael Crawford, *Rome in the Late Republic: Problems and Interpretations*, London: Duckworth 1985, 25-26) nebo dokonce naprosté marginalizaci osobních náboženských projevů (srov. Mary Beard – John North – Simon Price, *Religions of Rome I: A History*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, 42-43). Podle Bendlina je vypjatá dichotomie mezi *sacra publica* a *privata* chybná, neboť *sacra privata* lze pokládat za důležitý doplněk oficiálního státního kultu, ve kterém docházelo k naplňování osobních potřeb jedince (např. v oblasti léčitelské nebo divinační). K tomuto účelu

pro Starkův model náboženského trhu, kde si jednotliví zákazníci jako individua vybírají na základě racionální volby některý z nabízených produktů, se hodí pouze pro některé z antických náboženských kultů. Pro většinu ostatních se ale jeví jako téměř nepoužitelný, neboť tyto náboženské kulty produkovaly „zboží“ určené ke kolektivní spotřebě, navíc na trhu, který z velké části neodpovídal starkovskému modelu.

Pozdně antický náboženský trh, přijmeme-li tuto metaforu, navíc nebyl ani trhem, kde zákazníci „nakupují“ za určitou cenu některý z produktů v podobě „kompenzátorů“. Antický trh byl trhem založeným na „výměně zboží“. Značná část náboženské aktivity měla podobu votivního náboženství: účinky této „výměny“ měly být okamžité a měly se projevit v tomto světě, nikoli v delším časovém horizontu nebo dokonce posmrtně. Ani tzv. „orientální“ kultury, které Stark pokládá za důležitý předstupeň křesťanství,⁴⁴ na této skutečnosti nic významnějšího nezměnily.

„Free-riders“: nebezpeční parazité, nebo vítání hosté?

Mezi další z problematických konceptů, které Rodney Stark ve svých knihách rozvíjí, patří tzv. „free-rider problem“. Každá náboženská skupina, která se orientuje na výrobu „kolektivního produktu“, bude ohrožena existencí jedinců z řad vlastních členů, jejichž loajalita vůči ostatním bude nízká a jejichž „zisk“ bude mnohonásobně převyšovat jejich „vklad“ ve prospěch kolektivu.⁴⁵ Tato hypotéza se jeví jako zcela opodstatněná a pro fungování některých antických kultů, například pro mithraismus, by větší výskyt těchto členů skutečně mohl představovat vážnou hrozbu.⁴⁶ Tento

sloužilo jak velké množství lokálních variant božstev řecko-římského panteonu, soustředěných v místních svatyních nepodporovaných ze státních zdrojů, tak obrovské množství praktikantů „na volné noze“, pracujících za úplatu. Bendlin správně poukazuje na fakt, že bez přístupu ke státním financím mohli tito lidé nebo instituce přežít pouze za situace, kdy obstáli ve vzájemném „konkurenčním boji“. Bendlinova vize „náboženského trhu“ je tak zaměřena pouze na určitý segment globální náboženské situace a v porovnání s vizí Starkovou tedy mnohem úžeji a skromněji orientovaná.

44 R. Stark, *Cities of God...*, 85-117; Stark v této kapitole vychází z vlivné, dnes však již beznadějně zastaralé monografie belgického badatele Franze Cumonta *Oriental Religions in Roman Paganism* (New York: Dover 1956 [1906]).

45 R. Stark, *The Rise...*, 174-176.

46 Mithraismus tento problém patrně vyřešil povinností podstoupit několik iniciací náročných jak po stránce fyzické, tak psychické, které případně „vlažné zájemce“ od další účasti spolehlivě odradily. Rovněž způsob mithraistické proselytace, založený na bázi osobních vztahů a kontaktů, dokázal tuto hrozbu poměrně účinně eliminovat. Ohledně strategie mithraismu, s pomocí které byli získáváni noví členové jednotlivých komunit, viz Roger Beck, „On Becoming a Mithraist: New Evidence for the Propagation of the Mysteries“, in: Leif E. Vaage (ed.), *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*, (Studies in Christianity and Judaism 18), Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 2006, 175-194.

problém však v prostředí kultů, které tvořily součást *sacra publica*, vůbec neexistoval a zdá se, že ani existovat nemohl. V jistém smyslu lze totiž říci, že v rámci státního kultu byli „free-riders“ přímo vítáni.⁴⁷ Jeho fungování bylo z velké části založeno na euergetismu bohatých příslušníků sociokulturních elit, kteří svou vysokou společenskou prestiž získávali právě štedrým utrácením peněz ve prospěch komunity, mimo jiné i v oblasti náboženské (výstavba nových chrámů; pořádání okázalých her; financování obětí, na kterých participovali širší vrstvy obyvatel státu/města atd.).⁴⁸ Od řadových obyvatel se tedy (většinou) ani nic jiného než pasivní účast neočekávalo: přijďte, obdivujte, těšte se a „konzumujte“. „Free-rider problem“ tedy ohrožuje především skupiny, které dle Starkovy terminologie produkují kolektivní a individuálně spotřebováváný produkt. Pro skupiny, které produkují kolektivní a kolektivně spotřebováváný produkt, ale mohou být „free-riders“, za předpokladu, že v jejich prostředí funguje princip euergetické výměny, vítaným doplňkem, ne-li jednou z podmínek jejich úspěšného fungování.

V tomto smyslu se tedy i další ze Starkových distinkcí, rozlišující „důvěryhodné“ chudé askety (*impoverished ascetics*) a „nedůvěryhodný“ bohatý klérus (*affluent clergy*),⁴⁹ jeví jako obtížně použitelná. Bohatství bylo znamením přízně bohů.⁵⁰ Předpokládalo se, že „klérus“ bude bohatý a že bude část svých prostředků utrácet ve prospěch všech, výměnou za uznání a společenskou prestiž. Na chudé a potulné askety se antický svět nedíval s nadšením, ale s hluboce zakořeněnou nedůvěrou. Společnost římského císařství ostatně nebyla rovnostářská a rovnostářství nikdy nedeklarovala jako pozitivní a vysokou hodnotu. Majetková a společenská nerovnost tak byla opět problémem spíše pro ta náboženská uskupení, která se v náboženské rovině hlásila k ideji rovnostářství, v praktickém životě však tomuto ideálu nebyla schopna dostát. Tento konflikt byl ostatně charakteristický i pro mnohé raně křesťanské komunity.⁵¹

47 R. Beck, „The Religious Market...“, 248.

48 Richard Gordon, „From Republic to Principate: Priesthood, Religion, and Ideology“, in: Mary Beard – John North (eds.), *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*, London: Duckworth 1990, 179-198: 194-197. – Role obětníka – dobrodince představuje jednu z nejužívanějších forem sebeprezentace římských panovníků v období císařství, viz Richard Gordon, „The Veil of Power: Emperor, Sacrificers and Benefactors“, in: Mary Beard – John North (eds.), *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*, London: Duckworth 1990, 201-231.

49 R. Stark, *The Rise...*, 174.

50 „Teodicea dobrého osudu“ byla v období antiky významným a uznávaným konceptem; srov. Richard Gordon, „Religion in the Roman Empire: The Civic Compromise and Its Limits“, in: Mary Beard – John North (eds.), *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*, London: Duckworth 1990, 235-255: 235-240.

51 Viz Dalibor Papoušek, „Večefe Páně v Korintu. K archeologii sociálního konfliktu“, *Religio* 14/2, 2006, 209-226.

Morové epidemie a křesťané: „nástroj Boží“?

Římská říše byla v průběhu 2. a 3. století zasažena několika rozsáhlými epidemiemi nakažlivých chorob. Vzhledem k obecně problematickým hygienickým podmínkám⁵² byla postižena především antická města, která vykazovala vysokou hustotou osídlení. Mezi obzvláště tragické případy řádění těchto nákaz patřily tzv. „antoninský mor“,⁵³ který postihl rozsáhlé oblasti Římské říše v 60. a 70. letech 2. století, a „morová nákaza“ z roku 251 n.l., která zdevastovala především egyptskou Alexandrii, druhé největší město antického světa. Přesný počet obětí, které si tyto epidemie vyžádaly, není znám, úmrtnost však musela být i na dobové poměry velmi vysoká.⁵⁴

Co však má výskyt epidemických nákaz společného s konečným vítězstvím křesťanství? Podle Rodneyho Starka v tomto procesu sehrály velmi důležitou roli, neboť byly překvapivě jedním z faktorů, které postupně naklonily misky vah ve prospěch křesťanů.⁵⁵ Zaprvé, křesťanství⁵⁶ dokázalo svým vyznavačům poskytnout lepší a věrohodnější vysvětlení než náboženské a filozofické tradice pohanského světa,⁵⁷ které byly tváří v tvář těmto pohromám zcela bezradné.⁵⁸ Výsledkem měl být dočasný rozpad společenských hodnot a hluboký pád do všeobecného duchovního marasmu. Za druhé, křesťané rovněž měli, díky dodržování zásad křesťanské mo-

52 Viz např. Alex Scobie, „Slums, Sanitations, and Mortality in the Roman World“, *Klio* 68, 1986, 399-433; Walter Scheidel, „Libitina's Bitter Gains: Seasonal Mortality and the Endemic Disease in the Ancient City of Rome“, *Ancient Society* 25, 1994, 151-175; Brent D. Shaw, „Seasons of Death: Aspects of Mortality in the Roman World“, *Journal of Roman Studies* 86, 1996, 100-138.

53 Viz např. James Frank Gilliam, „The Plague under Marcus Aurelius“, *American Journal of Philology* 82, 1961, 225-251; R. J. Littman – M. L. Littman, „Galenus and the Antonine Plague“, *American Journal of Philology* 94, 1973, 243-255; Richard P. Duncan-Jones, „The Impact of the Antonine Plague“, *Journal of Roman Archaeology* 9, 1996, 108-136.

54 R. J. Littman a M. L. Littman odhadují, že mu padlo za obětí 7-10% obyvatel Římské říše, R. P. Duncan-Jones dokonce 25-33%. J. F. Gilliam ale udává pouhých 1-2% a poukazuje („The Plague...“, 249) na problematičnost některých pramenů, které programově a v rámci ustálených rétorických pravidel označují všechny nové epidemické náказы jako „nejhorší vůbec“.

55 R. Stark, *The Rise...*, 73-94 (4. kapitola: „Epidemics, Networks, and Conversion“); zopakováno in: id., *Cities of God...*, 30-31.

56 Třetím důsledkem morových epidemií, totiž následnou existencí zvýšeného množství obyvatel římské říše, kteří ztratili dosavadní sociální vazby a mohli být posléze snáze získáni pro křesťanství (R. Stark, *The Rise...*, 75, 91-93), se na tomto místě zabývat nebudu.

57 R. Stark, *The Rise...*, 74.

58 *Ibid.*, 79-80.



rálky a praktické lásky k bližnímu, i lepší šanci na přežití v případě, že již byli skutečně nakaženi.⁵⁹ Jejich souvěrci je totiž neopustili ani ve chvílích největší nouze. Toto nesobecké a příkladné chování křesťanů bylo v příkrém kontrastu vůči chování pohanů, kteří rychle a zbaběle opustili své nemocné a ponechali je napospas osudu.⁶⁰ Díky většímu podílu přeživších tak došlo ke zvýšení proporcionálního podílu křesťanů v antické populaci, aniž by jeho členů fakticky přibývalo. Nižší úmrtnost a chování křesťanů rovněž neušly pozornosti okolního světa a staly se dalším z motivačních faktorů podporujících konverzi k tomuto náboženství, které se očividně těšilo „Boží přízni“.

Proti této vizi je možné vznést námitky dvojího druhu. Za prvé, máme skutečně uvěřit, na základě několika kusých a rétoricky podbarvených citací z antických (vesměs křesťanských) pramenů, že *všichni* křesťané se vzorně starali o své nemocné, zatímco pohané je do jednoho *všechny* bez skrupulí opustili? A skutečně antické prameny potvrzují to, co z nich Stark vyvozuje, tedy bezradnost pohanství a účinnost křesťanské teologie a morálky? Rodney Stark se v této oblasti dle mého soudu poněkud dostává za hranice seriózní vědy a jeho zájmy se až nebezpečně začínají podobat skryté apologetice. Především celý závěr, že křesťané se jako komunita během epidemií vyznačovali nižší mírou úmrtnosti,⁶¹ zůstává čistě hypotetický. Potvrzení této hypotézy by se muselo opírat o statisticky přesné údaje, které ovšem z období antiky nejsou k dispozici.

Tento fakt nás přivádí k dalšímu problematickému bodu Starkových knih: k jeho častým matematickým důkazům. Stark se, podobně jako kdysi marxisté, rád uchyluje pod ochranu „tvrдых dat“ a čísel.⁶² Potíž s jeho velmi zajímavými a zdánlivě přesvědčivými výpočty spočívá ve skutečnosti, že jak konstanty, tak proměnné jsou z velké části neznámé nebo alespoň neověřené (a neověřitelné). Výsledky těchto statistických úkonů nejsou založeny na ničem jiném než na *pravděpodobných* (a někdy nepravděpodobných) odhadech, učiněných na základě některých moderních paralel.⁶³

59 *Ibid.*, 74-75, 88-90.

60 *Ibid.*, 77-88.

61 *Ibid.*, 74.

62 Jeho náhled na věc nejzřetelněji demonstruje závěrečná kapitola jeho knihy *Cities of God*, která nese název „Why Historians ought to Count“ (s. 209-224), a obsáhlý „Statistical Appendix“ (s. 225-250). Ostatně i samotný podtitul knihy: *The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome* (kurzíva A. Ch.) je více než ambiciózní.

63 Viz např. R. M. Grant, „The Rise...“, 1082; J. M. Bryant, „The Rise...“, 191; B. Leyerle, „The Rise...“, 306-307; T. E. Klutz, „The Rhetoric of Science...“, 169.

Ve skutečnosti se zdá, že křesťanství si ve vysvětlení morových epidemií nevedlo zdaleka tak dobře a pohanství tak špatně, jak se snaží Stark dokázat.⁶⁴ Starkem citované prameny většinou nepocházejí z doby morových epidemií, ale jsou řádově o mnoho desetiletí mladší. Mnohdy jde navíc spíše o produkt oslavné pokonstantinovské reflexe, která má mnohem blíže k politické propagandě než k historicky objektivnímu konstatování dřívějších poměrů.⁶⁵ Některé další prameny uváděné Starkem, tentokrát na podporu jeho tvrzení o bezradnosti a bezzásadovosti pohanů, jsou citovány účelově a ve zkrácené podobě, což jejich výsledné vyznění zcela zkresluje.⁶⁶ Mithraistické *album* z Viruna naproti tomu dokládá, že zdejší komunita, patrně postižená důsledky antoninského moru, tuto zkoušku vydržela a její členové si zachovali vzájemnou loajalitu. Dalším barvitým příkladem skutečnosti, že pohanské náboženství bylo schopno účinně reagovat na otázky a problémy, které vyvolalo řádění morových epidemií, poskytuje nápis zaznamenávající text proroctví z věštírny Apollóna Klárského, nalezený na kamenné stéle během vykopávek v místech, kde se nalézalo antické město Efesos.⁶⁷ Text proroctví nás informuje jak o vysvětlení příčiny morové epidemie (magická aktivita zlovolných jedinců, nazývaných *magoi*), tak o navrženém řešení, které mělo podobu kolektivně vykonaného rituálu k oslavě bohyně Artemidy z Efesu.⁶⁸ Alespoň v tomto historicky doložitelném případě tedy bylo polyteistické náboženství schopno, svým tradičním způsobem, reagovat na krizovou situaci vyvolanou nekontrolovatelným šířením morové nákazy.

Co se však v tomto ohledu jeví jako nejproblematictější, je samotný Starkův předpoklad, že náboženství *musí* plnit explanační funkci, pokud má být bráno vážně.⁶⁹ Sporný není ani tak samotný fakt, že by náboženství nemohlo tuto funkci plnit, jako skutečnost, že Starkovo chápání důležitosti

64 Steven C. Muir, „‘Look How They Love One Another’: Early Christian and Pagan Care for the Sick and Other Charity“, in: Leif E. Vaage (ed.), *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*, (Studies in Christianity and Judaism 18), Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 2006, 213-231.

65 *Ibid.*, 218-227.

66 *Ibid.*, 223-224.

67 Text tohoto proroctví viz Reinhold Merkelbach, „Ein Orakel des Apollo für Artemis von Koloe“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 88, 1991, 70-72; Fritz Graf, „An Oracle against Pestilence from a Western Anatolian Town“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 92, 1992, 267-279.

68 Viz Aleš Chalupa, „Venenum, nebo venenum? Tacitus, magie a větrné mlýny Dona Quijota. Několik poznámek k metodologii studia antické magie“, *Religio* 13/1, 2006, 101-118: 112-113.

69 Kritická diskuze na toto téma viz Pascal Boyer, *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*, London: William Heinemann 2001, 22-25.

ti tohoto motivu je znovu podřízeno spíše moderním hodnotám než důrazům typickým pro starověký svět.⁷⁰ Pro antickou společnost byla existence epidemii jasným důsledkem narušení *pax deorum*, božského míru, které bylo patrně dostatečným vysvětlením vzniklé pohromy. Řešení bylo hledáno, stejně jako v případě efeského proctví, v rituálním usmíření některého z božstev. Pídění se po univerzálních příčinách lidského neštěstí a utrpení bylo spíše výsadou antických filozofických škol než existujícího náboženského systému, který tento problém – ostatně jako většina náboženských tradic starověku – často pomíjel.⁷¹

Závěrečné shrnutí

Hlavním problémem Starkovy interpretace dějin raného křesťanství a zdůvodnění jeho konečného vítězství spočívá v nedokonalé znalosti antického kontextu. Tato skutečnost je do značné míry pochopitelná a ospravedlnitelná. Stark, který je především sociologem věnujícím se novým náboženským hnutím současných Spojených států, zcela jistě podnikl možné maximum, aby dopad tohoto omezení minimalizoval. Množství vybrané prostudované literatury je obdivuhodné, systematickou a hlubokou znalost antického světa však nemůže poskytnout. Tato skutečnost může být na jedné straně výhodou: umožňuje Starkovi odhodlaně kráčet i tam, kam se znalci antiky (z dobrých důvodů) raději ani neodvažují. Jeho teorie a vysvětlení mají autoritativní nádech a jeví se, alespoň na první pohled, jako dramaticky přesvědčivé. Toto „zdravé“ sebevědomí by však nemělo zakrýt obecný problém, vyvolaný otázkou: jsou zákonitosti platné a typické pro moderní Spojené státy nebo Evropu použitelné i v prostředí antického světa? Nebo snad jde o anachronické přisuzování hodnot a cílů společnosti, která se vyznačovala jinou sociální dynamikou a vyznávala jiné hodnoty? Nejmarkantnější demonstrací tohoto úskalí je problém individualismu a individuální svobody, která je v současné západní civilizaci vnímána zcela jinak než v prostředí starověkých civilizací. Starkův individualistický model „racionální volby“, který skvěle odpovídá podmínkám moderního světa, je tak uplatněn v jiném – a podle mého soudu – zcela nevhodném kontextu.

Rovněž Starkova početní ekvilibristika, dovedně vzbuzující dojem přisné vědeckosti, by neměla zakrýt onen fakt, že navzdory všem tvrzením autora nejde v konečném důsledku o nic jiného než o pravděpodobné od-

70 B. Mack, „Many Movements...“, 135.

71 Srov. Pascal Boyer, „Out of Africa: Lessons from a By-Product of Evolution“, in: Timothy Light – Brian C. Wilson (eds.), *Religion as a Human Capacity: A Festschrift in Honor of Thomas E. Lawson*, Leiden: E. J. Brill 2004, 27-43.

hady založené na „přesném“ součtu neznámých čísel. Je zcela jistě možné, že křesťané mohli dosahovat 40% přírůstku své členské základny během jednoho desetiletí,⁷² stejně jako Církev Ježíše Krista svatých posledních dnů v moderních Spojených státech.⁷³ Jestli tomu tak ale skutečně bylo, je otázkou, na kterou neznáme odpověď a s největší pravděpodobností ani nikdy znát nebudeme. Zjištění oprávněnosti tohoto předpokladu by vyžadovalo poměrně přesná a dlouhodobá demografická data, která z období antiky prostě nejsou k dispozici. Starkovy matematické důkazy tedy ve většině případů dokládají, že určitá hypotéza má potencionálně reálné obrysy. O skutečné historicitě předpokládaných jevů však nevypovídají prakticky nic.

Třetí námitka, která do značné míry dokresluje problematičnost celého Starkova díla (i když o faktické správnosti jeho teorií a hypotéz nijak nevypovídá) je skrytý, přesto však patrný despekt vůči pohanské civilizaci a zřetelný obdiv ke křesťanským hodnotám.⁷⁴ Tvrzení, že křesťanství poskytl antickému člověku „humanitu“,⁷⁵ kterou postrádal, má nebezpečně blízko k idealizaci raně křesťanských počátků. Logickým důsledkem je pak nadsazená „barbarizace“ pohanského světa na straně jedné a místy až nevěrohodné vyzvedávání křesťanské morálky a lásky k bližnímu na straně druhé.

Pokud můžeme na závěr srovnat význam obou knih, potom je možné říci, že *Cities of God* zůstávají slabým odvarem Starkovy první monografie, věnované problematice křesťanských počátků. Neobsahují prakticky nic nového a Stark evidentně nevzal v úvahu žádnou ze závažných námitek, které byly směřovány na jeho adresu v době uplynulé od vydání *The Rise of Christianity*. Zatímco tato kniha bude předmětem vzrušených diskuzí ještě po dlouhou dobu a lze ji pokládat za jeden z „nejúžasnějších a nejinspirativnějších omylů“ v oblasti studia raně křesťanských dějin, *Cities of God* zůstanou pouhým a snadno zapomenutelným doplňkem.

72 R. Stark, *The Rise...*, 6.

73 *Ibid.*, 7.

74 Starkovy motivy evidentně překračují čistě akademické zájmy; srov. „A Double Take On Early Christianity. An Interview with Rodney Stark“, přístupné na internetové adrese <<http://www.jknirp.com/stark.htm>> (29. 1. 2007), ve kterém se objevují mnohá tvrzení, která v mých očích snižují Starkovu badatelskou „objektivitu“.

75 R. Stark, *The Rise...*, 215.



SUMMARY

**The Rise of Christianity and Cities of God:
Some Critical Remarks to the Works of Rodney Stark**

This article tries to highlight some problematic views connected with Rodney Stark's application of „religious market model“ in the context of the late antique world. It seems that: 1) Stark's general assessment about the character of the religious market of the Roman empire is incorrect (the market is pluralistic, but not unregulated); 2) his theory does not cover full spectrum of potential producers of religious product (especially producers of collective goods of non-exclusive character); 3) his theory excludes „firms“ belonging to the state and city public cults; 4) his statistical evaluations are based on unknown statistical data; 5) there are some opinions in his narrative that appear to be uncritically favoring Christian attitudes and achievements and denigrating the pagan ones, which does not, in my opinion, meet requirements of scientific objectivity and impartiality.

Ústav religionistiky
Filozofická fakulta
Masarykova univerzita
Arna Nováka 1
602 00

ALEŠ CHALUPA

e-mail: chalupa.ales@volny.cz