

Chalupa, Aleš

Antická mystéria: od Eleusíny až po Mithrova mystéria

In: Chalupa, Aleš; Mendel, Miloš; Vrzal, Miroslav; Václavík, David; Papoušek, Dalibor; Zbíral, David. *Náboženství světa I : západní tradice*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2014, pp. 27-44

ISBN 978-80-210-7199-5; ISBN 978-80-210-7202-2 (online : Mobipocket)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/131668>

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.

Antická mystéria: Od Eleusíny až po Mithrova mystéria

Aleš Chalupa

Antická mystéria představují zvláštní projev religiozity starověkého světa, který až do dnešních dnů podněcuje představivost evropského člověka. Z pohledu religionistické taxonomie se v případě antických mystérií, někdy rovněž nazývaných jako mysterijní kulty, jedná o náboženské instituce, ke kterým se člověk přiklání na základě svého osobního rozhodnutí a která poskytovala určité řešení lidského údělu skrze navázání blízkých vztahů k některému ze starověkých božstev.³⁴ K tomu, aby lépe vynikla specifičnost antických mystérií, však bude nezbytné nejprve alespoň v krátkosti představit hlavní rysy starověké religiozity a zasadit tak antická mystéria do obecnějšího historického, sociálního a náboženského kontextu.

Náboženství ve starověkém Řecku a Římě

V představách současného evropského člověka je náboženství obvykle spojeno s vírou v Boha, která s sebou přináší přijetí specifické vize světa a dodržování určitých etických pravidel. Smyslem náboženského snažení člověka pak je dosažení spásy, která je situována mimo tento svět a je odpovědí na zásadní existenciální otázky lidského života. Toto pojetí náboženství a jeho cílů je však značně etnocentrické a anachronické, neboť se do něj promítají důsledky specifických historických a sociálních procesů, které Evropa prodělala (především) v průběhu 18. a 19. století.³⁵ Ve společnosti starověkého Řecka nebo Říma však hrálo náboženství poněkud jinou roli a vyznačovalo se proto odlišnými rysy a důrazy.

Starověká náboženství byla **především náboženstvími polyteistickými**. Počítala tedy s uctíváním většího množství božstev ženského i mužského pohlaví, která se specializovala na jednotlivé oblasti lidské aktivity a zároveň se nacházela v nějakém vztahu s danou náboženskou komunitou. Zadruhé, starověká náboženství byla **náboženstvími komunitního typu**, kdy se nejzásadnější část náboženských aktivit odehrávala ve veřejném prostoru. Jednotlivec se mohl v případě potřeby na jednotlivá božstva obracet i sám, ve většině případů tak ale činil

34 Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1987, 12.

35 Viz např. Jonathan Z. Smith, „Religion, Religions, Religious“, in: Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago: Chicago University Press 1998, 269–284.

jako součást nějakého většího celku, ať již rodiny, domácnosti, rodu, občanů města nebo jako člen některé z mnoha dalších pospolitostí. Tento komunitní aspekt starověkých náboženství je mnohdy vykládán pomocí **modelu „náboženství polis“**, tedy náboženství řeckého městského státu, neboť je to právě občanská příslušnost a příslušnost k určité sociální skupině v rámci dané politické komunity, co určuje náboženská práva a povinnosti jednotlivých lidí.³⁶

Zatřetí, starověká náboženství byla **především rituálními, nikoli věroučnými systémy**. Rozhodující bylo, jestli člověk v náboženské oblasti náležitě a svědomitě koná, nikoli jak o těchto úkonech smýšlí. Základním prostředkem komunikace mezi člověkem a bohy potom byla oběť. Ta mohla být buďto nekrvává, například v podobě pálení kadidla, úlitby vína (či jakékoli jiné tekutiny), daru zemědělských plodin, nebo krvavá v podobě usmrčení některého z hospodářských zvířat.³⁷ Božstva však bylo možné naklonit i poskytnutím jakéhokoli jiného daru či pocty, ať již hmotného nebo nehmotného charakteru, například ve formě stavby chrámu nebo uspořádání sportovních či divadelních her. S jistou mírou nadsázky tak můžeme říci, že starověká náboženství byla zvláštním systémem směny konkrétních rituálních úkonů a vyjádření úcty za konkrétní prospěch v podobě božské ochrany a prosperity. A tato ochrana a prosperita se pak týkaly především života na tomto světě, ať již v současnosti nebo blízké budoucnosti.

Tyto zájmy a cíle jsou patrné nejen v kontextu veřejného náboženství, ale rovněž v osobní rovině. Další často navrhovanou možností, jak uchopovat a popisovat starověká náboženství, je **model „votivního náboženství“**.³⁸ Jelikož náboženství *polis* nebylo schopné adresovat všechny problémy spojené s individuální existencí člověka, běžnou a účinnou strategií se stalo činění slibů vybraným božstvům. Člověk se zavazoval tomuto božstvu věnovat předem specifikovaný dar v případě, že božstvo na oplátku vyplní jeho prosbu. Tento vztah byl svou povahou reciproční a jeho podoba se téměř blížila právnímu kontraktu. Pokud božstvo splnilo svou část dohody, mělo nárok na odměnu, pokud ne, člověk nebyl povinován svůj slib vyplnit. Sliby byly běžně činěny především před důležitými životními rozhodnutími nebo třeba v případě zdravotních potíží. Chrámy některých božstev se na poskytování léčitelských služeb přímo specializovaly a získávaly tímto způsobem podstatnou část svých příjmů. O této praxi jsme dobře zpraveni například díky nálezům terakotových modelů problematických tělesných partií, které si mohli návštěvníci chrámu zakoupit a v případě úspěšné léčby božstvu věnovat. Votivní dary vystavené v chrámu v obrovském množství pak demonstrovaly léčitelskou moc božstva.³⁹

36 Christiane Sourvinou-Inwood, „What is Polis Religion?“, in: Oswyn Murray – Simon R. F. Price (eds.), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford: Oxford University Press 1991, 295–322; ead., „Further Aspects of Polis Religion“, in: Richard Buxton (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford: Oxford University Press 2000, 38–55.

37 Jan Bremmer, „Greek Normative Animal Sacrifice“, in: Daniel Ogden (ed.), *Blackwell Companion to Greek Religion*, Malden, MA: Blackwell 2007, 132–144; John Scheid, „Sacrifices for Gods and Ancestors“, in: Jörg Rüpke (ed.), *Blackwell Companion to Greek Religion*, Malden, MA: Blackwell 2007, 263–271.

38 Folkert T. van Straten, „Gifts for the Gods“, in: Hendrik S. Versnel (ed.), *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden: E. J. Brill 1991, 65–151.

39 Pavel Titz, „Zdravotní problémy obyvatel střední Itálie jako předmět některých kultů doby římské republiky“, in: Iva Doležalová et al. (eds.), *Náboženství a tělo*, Brno: Masarykova univerzita – Malvern 2006, 131–138.

Představy o posmrtném životě ve starověkých náboženstvích

Soteriologická a eschatologická stránka starověkých náboženství rovněž skýtá pro moderního čtenáře mnohá překvapení. V pohanských náboženstvích starého Řecka a Říma nejenom nenalezneme nic, co by se blížilo židokřesťanské nauce o fyzickém vzkříšení zemřelých a jejich věčném životě v Království Božím či ráji, ale ani vizi věčného trestu v podobě pekelných muk. **I v náhledu na posmrtnou existenci zde převládá ryze praktický aspekt.** V antickém Řecku a Římě se pokládalo za dané, že část člověka (obvykle nazývaná jako duše) přežívá fyzickou smrt těla a pokračuje ve své existenci v podsvětí. Život duše na tomto místě však byl líčen velmi pesimisticky jako pouhé přežívání, které obvykle nesneslo srovnání s životem člověka na tomto světě.⁴⁰ Podle některých představ se duše nerozpomínala na svůj předchozí život a trávila svou existenci v podsvětí v podobě mátožného stínu. To, co ale bylo nutné důsledně zajistit a na co staří Řekové a Římané úzkostlivě dbali, byl řádný přechod zemřelého ze světa živých do světa mrtvých. Zesnulý musel být řádně pohřben svou rodinou nebo blízkými příbuznými (případně někým, kdo tyto příbuzné zastoupil) a pravidelně uctíván během svátků, které kontakt živých se zemřelými v dané komunitě formalizovaly, oba světy dočasně přibližovaly a jejich kontakt rituálně ošetřovaly. Neobvyklé nebylo ani pravidelné konání obětí u hrobů předků nebo hostiny pořádané na jejich počest, zřejmě spojené s představou, že duše předků nachází v těchto darech potěšení a zdroj jisté síly, která činí jejich posmrtný život snesitelnějším. Pokud z nějakého důvodu k řádnému pohřbu nedošlo, nemohla duše zemřelého opustit tento svět a stala se tak zdrojem nebezpečného znečištění, které poškozovalo vztah komunity s božským světem a ohrožovalo existenci ostatních lidí. Zůstat nepohřben pak představovalo jednu z nejčastěji vyjadřovaných existenčních obav starověkého člověka. Odepřít zemřelému pohřeb pak bylo buďto jedním z nejkrutějších trestů, nebo jedním z nejtrestuhodnějších příkladů zpupné bezbožnosti.⁴¹

40 Sarah Iles Johnston, „Death, The Afterlife, and Other Last Things: Greece“, in: Sarah Iles Johnston (ed.), *Religions of the Ancient World: A Guide*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press 2004, 486–488; John Bodel, „Death, The Afterlife, and Other Last Things: Rome“, in: Sarah Iles Johnston (ed.), *Religions of the Ancient World: A Guide*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press 2004, 489–492.

41 Sarah Iles Johnston, *Restless Dead: Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press 1999.

Mysterijní kulty jako alternativa k veřejné zbožnosti

Jak si však v porovnání s veřejnou zbožností stojí antické mysterijní kulty? Byly nějakým zásadním způsobem odlišné od ostatních forem antických náboženství? Stručná odpověď zní: ano i ne. I v případě většiny mysterijních kultů byly obvykle benefity, které měly svým zasvěcencům přinášet, **orientovány na dosažení spokojené a bezpečné existence na tomto světě**. V některých případech se však se zasvěcením do některého z těchto kultů rovněž pojil **příslib lepšího osudu zemřelého po jeho odchodu do podsvětí**. Tohoto zlepšení posmrtného osudu bylo možné dosáhnout dvěma způsoby (které je záhodno chápat spíše jako komplementární než protikladné alternativy).

Zprvė, prostřednictvím zasvěcení byl navozen **těsný vztah mezi zasvěcencem a příslušným božstvem**, často až na bázi příbuzenského vztahu, který vedl k zajištění privilegovaného postavení v podsvětí (lepšího místa než jaké bylo vyhrazené nezasvěceným zemřelým). Navázání tohoto blízkého vztahu však záviselo na vstřícném kroku ze strany mysterijních božstev, která se vyznačovala zvláštní citlivostí k lidskému údělu. Panovala totiž představa, že na rozdíl od olympských božstev, která nezakusila blízkost smrti nebo utrpení a od smrtelníků si udržovala patriční odstup, božstva uctívaná v mysterijních kultech tuto zkušenost vlastní lidskému údělu podstoupila. V jejich životech nastal okamžik těžké zkoušky spojený s překonáváním nástrah a utrpení, který tato božstva vedl k ustavení iniciačních obřadů a předání části své těžce nabitě zkušenosti smrtelníkům. Asi nejpříhodněji tuto myšlenku vyjadřuje následující pasáž z Plútarchova spisu *O Ísidě a Osíridovi*:⁴²

Ani nedovolila [tj. Ísis], aby její zápasy a boje a mnoho odvážných a statečných činů upadlo v zapomnění, ale ve svých nejposvátnějších obřadech spojila obrazy, napomenutí a upomínky svého trápení v onom čase a posvětila je. Jednak pro poučení o božském, a potom také jako povzbuzení pro muže a ženy, kteří se sami ocitli ve spárech podobných pohrom.

Patriční mysterijní praxe pak byla legitimizována tradovaným mýtem a často vazbou božstva na konkrétní místo, kde bylo zasvěcení prováděno. Typickým zástupcem mysterijního kultu tohoto druhu byla **eleusínská mystéria**.

Zadruhé, zasvěcení s sebou mohlo přinášet **očistění a specifické vědění**, které mělo moc pozměnit posmrtný osud zasvěcence. Díky zasvěcení se mohla duše zasvěcence vyvarovat jednání, které například vedlo ke ztrátě paměti, a tudíž k zapomnění předchozího života. Zasvěcenci rovněž mohla být během obřadů předána hesla, která mu zjedнала přístup do jinak zakázaných míst, nebo jiné specifické informace o pohybu v podsvětí. Mystéria tohoto typu obvykle nebyla vázána na konkrétní místo, ale byla

42 Plútarchos, *De Iside et Osiride* 27 (přel. Aleš Chalupa).

šířena a provozována putujícími rituálními specialisty. Typickým zástupcem mysterijního kultu tohoto druhu byla **orfická mystéria**.

Eleusínská mystéria

Eleusínská mystéria se těší výsadnímu postavení nejstaršího a také nejproslulejšího mysterijního kultu antického světa. Přestože tento nárok patrně není nezasloužený, zůstává otázkou, jak hluboko do minulosti je možné jejich počátek klást. První archeologicky doložitelná Démétrina svatyně v Eleusíně, jejíž postupné proměny lze sledovat i v dalších staletích, pochází až z 8. století př. n. l. Šlo o malý chrám postavený na uměle vybudované vyvýšené platformě obehnané obvodovou zdí (*peribolos*). Zvláštní status tohoto místa dokládá především skutečnost, že ve všech dalších archeologických fázích, které můžeme v archeologickém materiálu identifikovat, zůstala pozice této místnosti nezměněna. *Telestérion*, Démétrin chrám, prošel několika významnými přestavbami, které zcela pozměnily jeho architektonický ráz. Vždy však v sobě zahrnoval archaický *anaktoron*, který veškeré úpravy omezoval a zároveň do určité míry diktoval jejich podobu.⁴³

Podle mínění mnoha badatelů je nejdůležitějším textem, který nám napomáhá pochopit dění během eleusínských mystérií, **homérský hymnus na Démétrovi** (sepsán v rozmezí let 650–550 př. n. l.).⁴⁴ Hymnus začíná prozrazením tajné dohody, kterou bez vědomí Démétrý uzavřeli nebeský vládce Zeus a podsvětní bůh Hádés. Podle ní se měla Persefoné, dcera Dia a Démétrý, stát Hádovou manželkou. Hádés následně Persefonu unesl. Svědky tohoto činu byli sluneční bůh Hélios a bohyně Hekaté. Rovněž Démétér zaslechla srdceryvné volání své dcery, kterou bezvysledně hledala s pochodní v ruce po dobu devíti dnů, během nichž se stranila požívání ambrózie, pití nektarů a očištěných koupelí. Teprve poté ji Hekaté a Hélios vyložili, co se stalo a jaký osud Persefoné uchystala dohoda Dia s jeho bratrem Hádem. Tento skutek Démétrovi rozhněval. Vzdálila se ze společenství bohů a zkormoucená žalem putovala krajinou, až se ocitla v Eleusíně, kde v tuto dobu vládl král Keleos. Zde usedla u Panenské studně, kde ji našly Keleovy dcery. Keleovy dcery ji uvedli do otcova domu, kde byla uvítána královnou manželkou Metaneirou a vyzvána, aby usedla do jejího křesla. Démétér však odmítla a usadila se až na prostou židli, kterou pohotově přichystala služka Iambé. Zde dlouho v zármutku seděla, s rouškou spuštěnou přes tvář a o hladu a žízni, dokud se ji Iambé nepodařilo rozesmát a obveselit „němým a žertovným posunkováním“. Metaneira ji poté nabídl číši vína, kterou však Démétér odmítla a místo ní požádala o *kykéon*, nápoj z ve vodě rozmixované ječné mouky a čerstvých listů máty. Poté se Démétér v dobré mysli uvolila stát se, na Metaneirinu prosbu, chůvou jejího malého synka Démofóonta. Pojala totiž záměr učinit jej nesmrtelným a rovným bohům: potírala jej ambrózií a na noc jej potají „nořivala jako polínko do žáru ohně“. Jedné noci však Metaneira do komnaty nahlédla a poté, co spatřila svého synka v ohništi, vykřikla a začala hlasitě lkát ze strachu o jeho

43 Georges E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton: Princeton University Press 1961, 111.

44 Český překlad Otakar Smrčka, in: *Homérské hymny. Válka žab a myší*, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění 1959.

život. Démétér se rozzlobila, vlastnoručně vyňala Démofóonta z plamenů, položila jej na zem a obrátila se na Metaneiru s následujícími slovy:

Nevědomí vy lidé a neschopní poznati napřed,
ani v čem šťastný úděl k vám přichází, ani v čem špatný.
Tak jsi z nerozumnosti i ty teď zbloudila těžce.
Neúprosný proud Stygu, ta přísaha bohů, mi svědkem:
Chtěla jsem nesmrtelným a nestárnoucím tvé dítě
učinit po všechny dni a čest mu propůjčit věčnou;
nyní však není mu možno již uniknout smrti a zhoubě.
Ale ta trvalá čest mu navždycky zůstane přece,
na můj že vzat byl klín a v mých že spočíval loktech.
Na jeho počest, když v oběhu let se přiblíží jaro,
jinoši eleusinští tu spolu vždy sváďeti budou
navzájem tuhý boj a zápas po všechny věky.
Jsemť já Démétér, věž, jež uctívána je všude,
bohům i smrtelníkům vždy největší radost a spása.
Slyš tedy, veliký chrám a v něm oltář nechať mi zřídí
veškerý lid zde pod městem tím a pod jeho strmou
hradbou na návrší, jež nad Kallichorem se zdvíhá;
sama já slavnostní určím obřady, abyste příště,
s úctou konajíce, mou přízeň si hleděli získat.

Po vyřčení těchto slov odložila svou stařeckou podobu a opět se proměnila v mocnou bohyni. Keleos nechal povolat početný lid a rozkázal mu vystavět chrám podle Démétrí-
na přání. Když byla stavba dokončena, Démétér, znovu zkroušená steskem po ztracené
dceři, se usadila uvnitř a způsobila, že půda po celém světě pozbyla své plodivé síly. Pole
zůstala ležet pustá a zaseté zrní nevzklíčilo. Lidstvo bylo sužováno hladem a důsledky
této situace pocítili i olympští bohové: lidé nemohli vykonávat oběti a bohové tak byli
připraveni o své žádoucí pocty. Zeus se pokoušel prostřednictvím mnoha poslů přemlu-
vit Démétér k návratu na Olymp, avšak bezvýsledně: Démétér se nevrátí, dokud znovu
nespatří svou dceru. Zeus tedy musel ustoupit. Povolal boha Herma a uložil mu, aby se
vydal do podsvětí a přiměl Háda k vydání Persefony. Hádés souhlasil, lstivě však pone-
chal Persefonu pozřít několik zrníček granátového jablka: jelikož Persefoné v podsvětí
pojedla, bude v budoucnu muset vždy dvě třetiny roku trávit na světě ve společnosti
matky a ostatních olympských bohů, jednu třetinu však spolu s ním jako jeho man-
želka v podsvětí. Persefoné usedla do zlatého vozu řízeného Hermem, který ji přivezl
k eleusínskému chrámu, kde došlo k radostnému shledání dcery s matkou. Démétér se
Persefony dotazuje, zda pozřela v podsvětí některé z jídel, když zjišťuje, že ano, vyjevuje
Persefoně její další osud. Matka i dcera se s tímto údělem smiřují a na Diovy prosby
se Démétér uvolí k návratu na Olymp a do společenství ostatních bohů. Hladomor je
zažehnán a plodivá síla přírody obnovena. Ještě před svým návratem však Démétér po-
nechá lidem pokyny, jež vedou k založení eleusínských mystérií:

Sama pak ukázat šla hned knížatům chránícím právo,
 Triptolemovi a Diokleovi, zdatnému jezdcí,
 silnému Eumolpovi a mocnému Keleovi,
 obětní služby rád a svěčila obřady svaté
 všem, zas Triptolemovi a s Dioklem Polyxeionovi,
 taje, jež porušit nesmí ni vyzvídat nikdo ni zjevit;
 mocnát je před bohy bázeň, že hlas již zaráží v hrdle.
 Blahoslavený ten, kdo z pozemských lidí je viděl;
 kdo však nezasvěcen jich účasten nebyl, ten nikdy
 po smrti v podzemí dusném tak dobrý úděl pak nemá.

Po ustavení mystérií se obě bohyně, matka i dcera, navrací na Olymp. Celý hymnus pak končí chvalozpěvem na Démétrovi a Persefoně a dalším příslibem prospěchu, který se však, na rozdíl od výše zmíněné pasáže, projevuje již na tomto světě:

Je přešťasten, z pozemských lidí,
 koho si oblíbí ony a věnují jemu svou přízeň;
 do jeho velkého domu mu pošlou k ochraně krbu
 Plúta, jenž přináší zdar a blahobyť smrtelným lidem.

Badatelé obvykle pokládají *homérský hymnus na Démétrovi* za „zakládající listinu“ eleusínských mystérií, která velmi blízce odráží oficiální teologii rozpracovávanou a šířenou eleusínskými kněžími. Není pochyb o tom, že některé události, které mýtus popisuje, se staly předobrazem činností, které tvořily součást eleusínských mystérií nebo přípravných rituálů, které jim předcházely. Již toto těsné propojení zakládajícího mýtu s konkrétním rituálem, v řeckém světě zpravidla velmi vágní a upozaděné, lze pokládat za výjimečné. Mýtus, který nám sděluje *homérský hymnus na Démétrovi*, je však jako celek patrně produktem spojení několika původně nezávislých mytologických tradic, které jsou uměle propojeny s lokální eleusínskou tradicí.

První dějové vlákno tvoří heroický mýtus o únosu Persefony a o tom, jak se z Diovy vůle stala královnou podsvětí, kde tráví třetinu roku, a jak došlo k jejímu opětovnému setkání s matkou. Druhé dějové vlákno se zabývá spíše obecnou lidskou zkušeností a údělem, které jsou alespoň na této rovině propojeny s osudem bohů: únos Koré („Dívky“) je analogií situace, kdy je řecká dívka vytržena z mateřské péče a provdána za svého muže; šance na dosažení lidské nesmrtnosti je promarněna v důsledku lidského omylu; přírodní vegetační cyklus je vysvětlen na základě osudů hlavních božských protagonistů. Třetí dějová linie pak vágně zasazuje předchozí motivy do eleusínské topografie a kontextu zdejších mystérií.

Stěžejní roli v tomto mytologicko-rituálním komplexu sehrává podvojný aspekt Persefony, který je důsledkem neschopnosti Démétrovi zcela vymanit svou dceru z moci podsvětního boha Háda, a rovněž neúspěšný záměr Démétrův učinit Démofóonta nesmrtelným, který poskytuje původně nezávislým motivům funkční jednotu. Jak uvádí ve svém rozboru homérského hymnu na Démétrovi Robert Parker: „protože lidé nemohou být ve skutečnosti učiněni nesmrtelnými, rituály, které jim napomohou po smrti, jsou nutné,

a protože Koré ve skutečnosti neunikla z podsvětí, jsou i možné⁴⁵. V *homérském hymnu na Démétru* však hraje Koré/Persefoné jen podružnou roli a její podsvětní osud není nikterak rozpracován. Co naopak hymnus akcentuje, je vztah Démétér, Démofóonta a obyvatel Eleusíny, kolem kterého je založení mystérií soustředěno. Ta v sobě spojují, jak je z *homérského hymnu na Démétru* jasně patrné, agrární a vegetační motivy pozemského blahobytu s eschatologickým příslibem zlepšení posmrtného osudu člověka.

Do jaké míry však některé aitiologické mýty, které nacházíme v *homérském hymnu na Démétru*, odpovídají skutečné rituální praxi během eleusínských mystérií, zůstává nevyřešenou otázkou. Podle názoru některých badatelů homérský hymnus na Démétru odráží reálnou rituální praxi eleusínských mystérií jen velmi nepřesně. Hymnus opomíjí některá místa, která – jak víme na základě pozdějších pramenů – hrála v mýtu a rituálu eleusínských mystérií důležitou roli: např. Bezúsměvnou skálu (*agelastos petra*), jež se měla nacházet poblíž Studny krásných tanců (*Kallichoros*) a na kterou Démétér usedla během svého pátrání po Persefoné; nejsou v něm zmíněna některá z prominentních božstev eleusínských mystérií, jinak hojně doložená nápisně a ikonograficky, např. bůh Eubuleus.⁴⁶

Jak však samotné **zasvěcení do eleusínských mystérií** probíhalo? Přípravné zasvěcení (*myésis*) mohli jednotliví uchazeči získat individuálně kdykoli v průběhu roku, s určitostí v athénském Eleusínionu. V ideálním případě se pak uchazeč (*mystés*) zúčastnil nejprve Malých mystérií v Athénách a posléze, přibližně o půl roku později, pak i Velkých Mystérií v samotné Eleusíně. Nejdříve po roce se mohl zasvěcenec zúčastnit Velkých mystérií znovu a dosáhnout tak druhého stupně zasvěcení nazývaného *epopteia*. Tento postup však byl patrně pokládán za ideální a nikoli povinný. Zdá se, že účast na Malých mystériích nebyla – na rozdíl od přípravného zasvěcení – nezbytnou podmínkou k účasti na Velkých mystériích.

Malá mystéria se obvykle konala jedenkrát do roka, a to v průběhu měsíce *anthesteriónu*, odpovídajícího přibližně období konce února a počátku března. Místem konání Malých mystérií nebyla Eleusína, ale chrám některé z bohyní v Agrách jihozápadně od Athén. O důvodech zavedení Malých mystérií vypráví dva odlišné aitiologické mýty, které se oba týkají boha Hérakla. V jedné z verzí byla Malá mystéria zavedena na počest boha Hérakla, který vyjádřil své přání nechat se zasvětit do eleusínských mystérií. To však nebylo možné, neboť tehdejší zvyklosti neumožňovaly zasvěcovat cizince. Zavedení nového obřadu umožnilo tuto překážku překonat. Jiná verze připisuje zavedení Malých mystérií primárně purifikační funkci. Héraklés, stejně jako mnoho dalších uchazečů, musel být před svým zasvěcením do eleusínských mystérií očištěn, neboť v průběhu svého předchozího života prolil mnoho krve, která jej poskvřňovala a činila rituálně nečistým.

Velká mystéria se konala každoročně během posvátného měsíce mystérií *boédromiónu*, kryjícího se přibližně s obdobím konce září a počátku října. Úkony a činnosti, které zahrnovala, byly rozloženy do období devíti dnů, od 15. až po 23. den měsíce

45 Robert Parker, „The ‚Hymn to Demeter‘ and the ‚Homeric Hymns‘“, *Greece & Rome* 38, 1991, 1–17: 11.

46 Kevin Clinton, „The Author of the Homeric Hymn to Demeter“, *Opuscula Atheniensia* 16, 1986, 43–49.

boédromiónu. Den před počátkem Velkých mystérií, 14. dne měsíce *boédromiónu*, byly v průvodu z Eleusíny do Athén přepraveny posvátné předměty (*ta hiera*), jinak uložené v *anaktoru* Démétrína chrámu. Posvátné předměty, nesené kněžkami, se nacházely uvnitř uzavřených košů (*kistai*) převázaných rudými stuhami a zůstávaly tak ukryty před zraky ostatních účastníků. Při příchodu do Athén byl průvod přivítán athénskými občany a hodnostáři a posvátné předměty byly uloženy v městském Eleusínionu, situovaném v severozápadním cípu athénské akropole.

První den Velkých mystérií, který připadal na 15. den měsíce *boédromiónu*, byl rovněž znám pod jménem *agyrmos*. Na tento den svolal *archón basileus* shromáždění lidu do Pestrého sloupořadí (*stóa poikilé*) na athénské agóře. Zde v přítomnosti *hierofanta* a *dádúcha* pronesl *hierokéryx* proklamaci (*prorrhésis*), ve které vyzval shromážděné k účasti na mystériích. Nutnou podmínkou účasti byla znalost řečtiny, bez které nebylo možné porozumět verbálním instrukcím nutným ke zvládnutí některých rituálních úkonů nebo pronášeným „svatým slovům“, a stav minimální rituální čistoty. Velkých mystérií se proto nemohli zúčastnit ti, kteří se provinili vraždou nebo jiným činem, který si vyžadoval patřičnou očistu. Těm z uchazečů o zasvěcení, kteří vyhověli oběma těmto podmínkám, bylo po omytí rukou umožněno vstoupit do Eleusínionu.

Činnost vyplňující druhý den Velkých mystérií, připadajících na 16. den měsíce *boédromiónu*, započala již brzy ráno. Hlasatelé vyzvali uchazeče o zasvěcení, aby se za doprovodu *epimelétoi* (svých patronů) vydali k očiště k blízkému moři. Z těchto důvodů byl druhý den Velkých mystérií také někdy nazýván jako *elasis* („pochod“) nebo *halade mystai* („vzhůru k moři, mystové!“). Každý z uchazečů o zasvěcení si s sebou k moři přinesl vlastní selátko, jehož očištná oběť byla nutnou podmínkou dalších aktivit.

Třetí a čtvrtý den mystérií představovaly jistě zvolnění a byly vyplněny činnostmi, které zapadaly především do kontextu athénské veřejného náboženství. Po uplynutí čtvrtého dne se program Velkých mystérií pozvolna přesunul do jejich vlastního centra, Eleusíny. Z Athén se vydaly na cestu dva průvody, první z nich 19. dne měsíce *boédromiónu*, v pátý den Velkých mystérií – odtud jeho pojmenování *pompé* („průvod“). Poutníci se shromáždili u městského Pompeionu u Dipylské brány, kde se nacházel počátek přibližně 22 kilometrů dlouhé svaté cesty spojující Athény s Eleusínou. Tuto vzdálenost musel průvod urazit přinejmenším částečně pěšmo, i když v pozdějších dobách bylo povoleno absolvovat alespoň její část na vozech. Poutníci byli slavnostně oblečeni, s hlavami ozdobenými věnci z myrtových listů. V rukou třímali mystický *bacchos*, zhotovený z větví myrty svázaných na těsně vlněnými motouzy. V čele průvodu pak kráčeli eleusínští kněží a kněžky s posvátnými předměty, které se v tento den znovu vracely na místo svého obvyklého uložení, do eleusínské Démétriny svatyně. Za nimi *theoroi* zúčastněných řeckých pospolitostí a po nich nejdlejší část průvodu sestávající z uchazečů o zasvěcení. Stejně jako na jejich cestě do Athén doprovázeli průvod athénští efébové v plné zbroji.

Svatá cesta se vinula Rharskou rovinou a posléze procházela horským průsmykem mezi pohořím Aigalos a horou Poikilé. Odtud strmě klesala k moři a k mostu přes jezera Rheitoi, dějišti rituálu nazvaného *krokósis*. Potomci z rodu bájného Krokóna, syna

Triptolemos, zde každému z poutníků, který hodlal most překročit, převázali přes pravou ruku a levou nohu vlněnou stuhu šafránové barvy (*kroké*). V blízkosti Eleusíny pak musel průvod překonat další z mostů, tentokrát přes říčku Kéfisos, místo proslulého rituálu známého pod označením *gefyrismos*. U úpatí mostu stáli zahalení muži a procházející poutníky, především ty nejurozenější a nejváženější z nich, častovali vulgarismy a posměšky. K večeru téhož dne dorazil průvod do Eleusíny. Uchazeči o zasvěcení strávili zbytek večera a část noci tancem na počest bohyní Démétrý a Persefony u studny *Kallichoros* („Studně krásných tanců“), kde podle mýtu došlo k prvnímu setkání Keleových dcer s truchlící bohyní Démétrou. V době římské se Studně krásných tanců nacházela na prostranství v těsné blízkosti Velkých propylejí. Poté mohli již značně znavení poutníci vstoupit do chrámového okrsku Démétriny svatyně a ulehnout ke spánku.

Velká mystéria pak vyvrcholila nocí jejich šestého dne a rovněž nocí dne následujícího, připadajícího na 21. den měsíce *boédromiónu*, samotným obřadem dokončujícího zasvěcení (*teleté*) a – pro ty ze zasvěcenců, kteří se mysterijní noci účastnili po druhé – zasvěcujícím obřadem druhého stupně známého jako *epopteia* („zření“). Co přesně se během dvou mysterijních nocí dělo a z jakých rituálních úkonů jejich program sestával, zůstává komplikovanou otázkou. Zatímco předchozí dny byly vyplněny veřejnými aktivitami, při jejichž rekonstrukci se můžeme opřít o informace z děl antických autorů nebo napsů regulujících jejich provádění, samotných mysterijních obřadů se týkal závazek mlčenlivosti.

Orfická mystéria

Na rozdíl od eleusínských mystérií, která byla vázána na jedno konkrétní místo a předem daný čas, užívají orfická mystéria zcela jiný druh organizace a šíření. Orfická mystéria byla praktikována orfickými kněžími, kteří putovali z místa na místo a své služby nabízeli za úplatu vhodným zájemcům, kdykoli k tomu vyvstala příležitost nebo potřeba. Pro svou nezakotvenost ve strukturách náboženství *polis* a fakt, že pracovali za peníze, z nich činil v očích mnoha antických intelektuálů nedůvěryhodná a podezřelá individua. I přes tuto kritiku však byla bakchická a orfická mystéria v řeckém světě velmi rozšířenou náboženskou alternativou. Svou legitimitu tyto *orfeoteléstai* odvozovali ze znalosti patřičných rituálů obsažené v knihách, které vyprávěly o původu člověka a jeho posmrtném osudu. Autorství těchto knih bylo přisuzováno bájnému pěvci Orfeovi.⁴⁷ Orfické zasvěcení mělo zbavit člověka zátěže z předchozích zrození a poskytnout důležité informace o tom, jak se má chovat duše po svém odchodu do podsvětí. Podle orfické nauky byly totiž první okamžiky v podsvětí zásadní pro její další osud.

Orfická mystéria nacházela svůj **základ v mýtu o Dionýsovi Zagreovi**. V tomto mýtu však Dionýsos není synem Dia a smrtelné ženy Semelé (jak to známe z jiné varianty mýtu), nýbrž synem Dia a jeho sestry Persefony. Malý Dionýsos je prohlášen za vládce dalšího božského věku a usazen na trůn. Héra, Diova žárlivá manželka, však proti Dionýsovi pošle Titány. Ti Dionýsa s pomocí hraček a zrcadla odlákají, usmrtí jej, roztrhají

47 Fritz Graf – Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London: Routledge 2007, 165–184.

na kusy a snědí. Rozhněvaný Zeus za trest Titány sežehne bleskem a z jejich popela stvoří člověka. Dionýsos je pak následně oživen. Člověk je tedy titánskou bytostí, která musí svou existenci splatit dluh vůči Persefoně za usmrcení jejího dítěte. Jelikož však popel, z kterého byl člověk stvořen, obsahoval i zbytky Dionýsova těla, člověk může dosáhnout „záchranu“ probuzením svého dionýsovského aspektu a očištěním se od všeho titánského. Této očisty je možné dosáhnout buďto skrze koloběh mnoha znovuzrození (pracná cesta) nebo právě očišťovací navozenou během zasvěcení.⁴⁸

O podobě fungování orfických mystérií toho víme jen velmi málo, právě pro jejich nezakotvenou a mnohdy marginalizovanou povahu. Důležitým aspektem orfických mystérií, který můžeme sledovat díky jeho zachytitelnosti v archeologickém materiálu, bylo **pořizování zlatých destiček**.⁴⁹ Tyto tenké a malé zlaté plíšky (o velikosti několika málo centimetrů) nacházíme často v hrobech. Jako příklad je možné uvést text doložený na zlaté destičce z Hipponionu.⁵⁰

Toto je úkol paměti, když se blíží okamžik smrti
a cesta do bytelného příbytku Hádova,
po pravé straně tam nalezněš pramen,
u něho do výše roste a pne se bělostný cypřiš.
Zemřelých duše sem chodí a hledají chladivý doušek.
K tomuto prameni do blízka nechod' a přiblížit střez se.
Nalezněš další. Zde z širého jezera Paměti čerpej
proudící chladivou vodu, sem hlídači sami tě pustí.
Budou se oni tě tázat, co přivádí do těch míst tebe,
jim ty pak po pravdě vypovíš všechno, co budou chtít vědět.
Řekneš: „Jsem potomek země a rovněž tak hvězdného nebe,
nebeský tedy mi původ byl dán, to známo vám budiž!
Žízeň mě souží a až k smrti trápí, tak dejte mi rychle
chladivou vodu, jež v širém se jezeru Paměti skrývá.“
Strážci pak povolí tobě se z božského pramene napít.
S jinými slavnými mysty a bakchy se posvátnou cestou
budeš společně ubírat dále...

V tomto případě jasně vidíme, že zlatá destička, kterou si zemřelý odnášel s sebou do hrobu (a symbolicky i do podsvětí), poskytovala informace o topografii podsvětí (jak se vyvarovat pití z vod jezera zapomnění) a příslušné heslo, se kterým si zemřelý zjednal přístup k jezeru Paměti. V důsledku této znalosti pak duše zemřelého

48 Podrobný rozbor mýtu o Dionýsovi Zagreovi viz F. Graf – S. I. Johnston, *The Ritual Texts...*, 66–93.

49 Přehledné edice těchto nálezu viz např. Giovanni Pugliese Carratelli, *Les lamelles dor orphiques. Instruction pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*, Paris: Les Belles Lettres 2003; F. Graf – S. I. Johnston, *The Ritual Texts...*, 4–49; Alberto Bernabé – Ana Isabel Jiménez san Cristobal, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leiden: E. J. Brill 2008, 245–271; Radcliffe G. Edmonds III (ed.), *The „Orphic“ Gold Tablets and Greek Religion*, Cambridge: Cambridge University Press 2011, 15–50.

50 Český překlad Radislav Hošek, in: Růžena Dostálová – Radislav Hošek, *Antická mystéria*, Praha: Vyšehrad 1997, 118.

nepozbyla vědomostí o svém předchozím životě a mohla ve speciálním úseku podsvětí spolu s ostatními dušemi zasvěčenců slavit orfická a bakchická mystéria. Jiné zlaté destičky však nesou mnohem kratší poselství, obvykle pouze vlastní jméno a označení *mystés*. Destičky tohoto typu pak hrály zřejmě roli jakýchsi „potvrzení“, která dokládala zasvěcení držitele.

Mystéria „orientálních“ božstev

Eleusínská a orfická mystéria byla v antickém Řecku rozšířená již v období archaicím a klasickém. V období helénistickém se začínají postupně objevovat mystéria dalších božstev, která původně nebyla řeckého původu. Povědomí o těchto božstvech se v řeckém světě silněji rozšířilo po výbojích Alexandra Velikého a ustavení nástupnických dynastií v oblasti Egypta, Malé Asie a Persie. Mysterijní aspekt však představoval vždy (s výjimkou Mithrových mystérií) jen specifický doplněk, který byl nabízen pouze úzké vrstvě vhodných kandidátů. Kult těchto božstev se jinak adaptoval na podmínky řecko-římského světa a převzal jeho obvyklou podobu soustředěnou kolem chrámů, obětí a veřejných svátků, byť s určitými specifickými rysy plynoucími z jejich cizokrajného původu. Právě prvek cizosti a exotičnosti zřejmě do značné míry přispíval k atraktivitě těchto „nových“ božstev. Především v období helénistickém totiž začaly být z pohledu Řeků a Římanů prastaré kultury Egypta, Persie nebo Sýrie pokládány za zdroj dávné moudrosti, která svou hloubkou vysoce přesahovala moudrost dostupnou na Západě a představovala tak značné intelektuální lákadlo. A na reálnosti těchto očekávání nic nemění ani skutečnost, že mnohé ze „starobylých“ prvků v těchto orientálních kultech se po bližším prozkoumání ukazují jako západní inovace vycházející z často mylných představ o tom, co tyto tradice obsahovaly a dělaly ve své domovské vlasti.

Mystéria bohyně Velké Matky a Attida

Jedním z těchto nových božstev byla bohyně Velká Matka, původně uctívaná v oblasti maloasijské Frygie.⁵¹ Šlo o bohyni velmi starobylou, která dokonce mohla mít v některých svých aspektech až neolitický původ. Zdá se však, že její charakterové rysy prodlaly mnoho proměn a z původní bohyně ochránitelky fryžského státu se postupnou transformací stala bohyně plodnosti s extatickými prvky ve svém kultu. Její kult se začal šířit do oblasti pevninského Řecka již v průběhu 5. století př. n. l., narážel však zpočátku na znatelný odpor kvůli své exotické povaze a absolutním závazkům, které od svých vyznavačů vyžadoval.

51 Lynn E. Roller, *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley – Los Angeles 1999, 27–115.

Do Říma byla Velká Matka oficiálně uvedena v roce 205/204 př. n. l. na popud proroc-
tví obsaženého v sibylských knihách. Její kult v místě chrámu Velké Matky na Palatinu byl
podroben přísné kontrole a některé kněžské funkce zůstaly doménou maloasijských kně-
ží.⁵² Pro řecký a římský svět představovali problém především potulní kněží jejího kultu
nazývaní *galloi*, kteří v okamžiku svého zasvěcení do služby bohyni podstupovali kastraci.
Svou obživu získávali výběrem almužen. Účastnili se rovněž extatických tanců za zvuku
píšťal, kastanět a cimbálů, během kterých se do krve zraňovali dýkami, sekerami nebo bi-
či.⁵³ Postupem času však byly i tyto prvky integrovány do řeckého a římského náboženství.

V průběhu 3. století př. n. l. bohyně rovněž získala svůj mužský protějšek, boha
Attida. Zdá se, že právě **mýtus o Velké Matce a Attidovi legitimizoval určité prvky
v kultické praxi** (patrně ex-post, protože není vůbec jisté, že měly maloasijský původ)
a poskytoval i **prostor k zapojení mysterijních prvků**. Mýtus o Velké Matce a Attido-
vi známe v nejucelenější podobě ze spisu *Proti národům* z pera křesťanského autora
Arnobia. Tato verze spojuje několik různých verzí a vyznačuje se jistou nekonzistentnos-
tí. Mýtus začíná příběhem o Diovi, který se zamiloval do Velké Matky a chtěl se jí zmoc-
nit, když ji viděl spát na hoře Oreia v Malé Asii. Velká Matka však Diovu chtíči úspěšně
vzdorovala a Diovo semeno, když již nebyl schopen ovládat své vzrušení, zkropilo skálu,
která následně otěhotněla a porodila oboupohlavní monstrum Agdestis. To v sobě spo-
jovalo negativní aspekty obou pohlaví. Agdestis pořádalo loupežné výpravy a plenilo
okolí široko daleko. Bohové se rozhodli zakročit. Dionýsos proměnil vodu v prameni,
kam Agdestis chodilo hasit svou žízeň, ve víno. Když Agdestis upadlo do opileckého
spánku, Dionýsos ovázal kolem jeho varlat jeden konec provazu, druhý pak kolem jeho
kotníku. Když Agdestis procitlo z opilosti a rozběhlo se, zbavilo se svého mužství. Z mís-
ta, kde ulpěla krev nebohého monstra, pak vyrostl granátovník. Když pod ním jedno-
ho dne usedla Nana, dcera krále Sangaria, jedno z jablek jí spadlo do klína a zmizelo.
Nana počala a porodila syna Attida. Jelikož král Sangarios tomuto příběhu neuvěřil,
nechal jejího syna pohodit v horách. Zde jej však krmila lesní zvěř a později našli
pastýři, kteří jej vzali na vychování. Nakonec je jeho královský původ odhalen. Attis je
pokládán za vynikajícího lovce, ve skutečnosti ale všechny úlovky dostává od Agdestis,
která se do sličného mladíka zamilovala. Attis v opilosti svůj svazek s Agdestis prozradí,
což vede krále Midu k rozhodnutí oženit jej se svou dcerou a zabránit tak pokračování
Attidova vztahu s Agdestis. V den svatby však Agdestis pronikne do uzamčeného města
a způsobí mezi svatebčany šílenství: muži včetně krále Midy se vykastrují, ženy si uřezají
prsa. Když Attis procitne a uvědomí si, co se stalo, vykastruje se pod piniovým stromem
a umírá. Agdestis (Velká Matka) svého činu lituje a společně s královnou dcerou Attida

52 Erich Gruen, „The Advent of the Magna Mater“, in: id., *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Lei-
den: E. J. Brill 1990, 5–33; Lynn E. Roller, *In Search of God the Mother...*, 263–285; Philippe Borgeaud,
Mother of the Gods: From Cybele to the Virgin Mary, Baltimor – London: The Johns Hopkins University
Press 2004, 57–71.

53 Jaime Alvar, *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation and Ethics in the Cult of Cybele, Isis and Mi-
thras*, Leiden: E. J. Brill 2008, 246–261.

pohřbí. Na jeho mohyle poté nevěsta spáchá sebevraždu. Velká Matka se snaží přimět Dia, aby Attida ožil, ten to ale odmítá, neboť nikdo, ani bohové, nemohou uniknout svému osudu. Způsobí však, že Attidovo tělo nepodlehne rozkladu, stále mu rostou vlasy a vousy a jeho malíček se na věky pohybuje.⁵⁴

Tento mýtus, přes svou bizarnost, zjevně poskytoval nejen legitimizaci určitých prvků v rámci kultu (sebekastraci kněží), ale i **mytologický základ některých veřejných svátků**, které nabyly na oblibě především v období římského císařství. V této době byl kult Velké Matky a Attida již plně integrován do římského náboženského kalendáře a Megalensie, Attidovy březnové slavnosti, oblíbeným svátkem. Zvláštním rituálem v kultu Velké Matky a Attida, známým z období římského císařství a patrně mysterijní povahy, bylo *taurobolium*. Na rozdíl od představy ražené křesťanským básníkem Prudentiem nešlo o křest v krvi, který zasvěcenec podstupoval v jámě zakryté proděravělými prkny, nad kterými byl usmrčen býk proříznutím hrdla. S největší pravděpodobností šlo o standardní oběť býka, která však zahrnovala neobvyklou manipulaci s býčímí varlaty, jejichž krví byl zasvěcenec poznačen na čele. Smyslem *taurobolia* bylo zajistit tomu, kdo jej podstoupil, ochranu a blahobyt na tomto světě a možná rovněž po smrti.⁵⁵ O přesné podobě mystérií Velké Matky a Attida víme jen velmi málo. I zde se z našeho pohledu v negativním slova smyslu projevil závazek mlčenlivosti, který byl až na výjimky dodržován. Jistou náповědu poskytují *symbola* (slova, která měli pronášet zasvěcenci), doložená u křesťanských autorů Klémenta z Alexandrie a Firmika Materna: „Pojedl jsem z tympanu, napil jsem se z kymbalu, kernos jsem nosil, do svatyně vstoupil (nebo v jiné verzi: „do manželské ložnice“) a „Pojedl jsem z tympanu, napil jsem se z kymbalu, zrodil jsem se jako zasvěcenec Attidův.“ Co bližšího se však během těchto iniciací dělo, nám zůstává utajeno.

Mystéria bohyně Ísis a boha Sarápidy

Snad žádná jiná země nefascinovala představivost Řeků a Římanů více než starověký Egypt. Nebylo proto divu, že poté, co se vlády nad touto zemí zmocnila dynastie Ptolemaiovců, došlo k helénizaci některých božstev, která se stala populární součástí řeckého panteonu. Jedním z těchto božstev byla i egyptská bohyně Éset, známější spíše pod svým řeckým jménem Ísis, a její božský manžel Sarápis (nebo Osíris). Centrem kultu této bohyně byla Alexandrie, nově založené hlavní město ptolemaiovské říše. Odtud se kult této bohyně a dalších egyptských božstev šířil po námořních trasách nejprve na ostrovy v Egejském moři, posléze i do pevninského Řecka a Říma.

Ísis byla bohyně s mnoha funkčními oblastmi, mezi kterými však dominuje ochrana mořeplavců, společenského řádu a ochrana žen a rodiček. Nejslavnější veřejným svátkem Ísidina kultu bylo *navigium Isidis*, slavené v období římského císařství 5. března. Tento svátek zahajoval plavební sezónu a zdůrazňoval jak aspekt Ísidy – ochránkyň mořeplavby, tak Ísidy – dárkyně bohatství a blahobytu plynoucího z přísunu obilí a dalšího zboží do Říma. Jak postupem času obliba bohyně rostla, stalo se, že Ísis začala

54 Viz Philippe Borgeaud, *Mother of the Gods...*, 31–56.

55 J. Alvar, *Romanising Oriental Gods...*, 261–276.

být ve zvýšené míře pokládána za univerzální bohyni, která má mnoho jmen a podob a zahrnuje do sebe mnohá z dalších známých božstev. Původně egyptský kult se postupem času helénizoval a romanizoval, uchoval si však některé exotické rysy. Ísidinými kněžími byli rodilí Egyptané, kteří si holili hlavy a nosili oděvy z lněné látky. Její chrámy se vyznačovaly určitými architektonickými a kultickými zvláštnostmi, například nádrží na nilskou vodu, která byla do Ísidiných chrámů dopravována z Egypta.⁵⁶

Mýtus o Ísidě a Osíridovi, který položil základ některých pozdějších mysterijních aspektů Ísidina kultu, známe v ucelené podobě až z Plútarchova spisu *O Ísidě a Osíridovi* (počátek 2. století n. l.). Je však nepochybné, že části tohoto mýtu pochází minimálně z období egyptské střední říše. Tento mýtus líčí úklady Séta, Osíridova bratra, který ve snaze chopit se moci nastrojí důmyslnou léčku. Vyrobí nádherný sarkofág, který nabídne jako odměnu tomu, komu nejlépe padne. Ve chvíli, kdy nic netušící Osíris ulehne dovnitř, Sét víko zaklapne a sarkofág hodí do moře. Ten doplave až do nilské delty a odtud do vod Středozemního moře, k foinickému městu Byblos. Ísis po svém zmizelém manželovi pátrá a po mnoha peripetiích sarkofág, který se mezitím stal součástí obrovského stromu, nalezne. Ještě předtím, než však může být Osíris oživen, je kmen uloupen Sétem a sarkofág rozřezán na třináct částí, které jsou rozházeny po celé egyptské zemi. Ísida však dvanáct částí nalezne, sestaví je dohromady a s náhražkou chybějící třinácté části (penisu) za pomoci magického obřadu zplodí s Osíridem boha Hora, který v dospělosti vyzve Séta na souboj a porazí ho.

O Ísidiných mystériích toho opět víme jen velmi málo. Zdá se, že zájemci o **zasvěcení do Ísidiných mystérií** museli čekat na znamení od samotné bohyně, nejspíše prostřednictvím věštného snu. Přípravné období tak mohlo zahrnovat chrámovou inkubaci (přespávání v chrámu). V tomto období se uchazeči rovněž museli postit a dodržovat další očistné praktiky. Jediným literárním dílem, které o zasvěcení do Ísidiných mystérií obšírněji hovoří a prozrazuje mnohé z očekávání s ním spojených, je jedenáctá kniha Apuleiova románu *Proměny* (nebo též *Zlatý osel*). Tento román líčí bloudění a dobrodružství římského mladíka Lucia, který byl nešťastnou náhodou proměněn v osla. Příběh vrcholí ve chvíli, kdy se Lucius/osel úpěnlivě modlí k Luně za své vysvobození a dosáhne jej poté, co v procesí k oslavě Ísidy (během svátku nazývaném *navigium Isidis*) pozře květy růží ze slavnostního věnce. Po své transformaci zpět do lidské podoby se na znamení díků za své vysvobození z nástrah rozmarného osudu nechává zasvětit do Ísidiných mystérií. Autor však opět dodržuje pravidla mlčelivosti a omezuje se pouze na barvitý popis zkušenosti, kterou zasvěcenec (nebo alespoň Lucius) během své iniciace zakusil.⁵⁷

Došel jsem na rozhraní života a smrti, vkročil jsem na Proserpinin práh, prošel 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.

56 Robert A. Wild, *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis*, Leiden: E. J. Brill 1981.

57 Apuleius, *Metamorphoses* XI.23. Český překlad Václav Bahnik, in: Apuleius, *Zlatý osel*, Praha: Svoboda 1974.

V tomto krátkém úryvku se znovu zrcadlí téma typické pro některé z mysterijních kultů: překročení obvyklých lidských limitů, které umožňují navázat úzký kontakt s božským světem a získat z něj vyplývající výhody. Tento eschatologický aspekt, jakkoli musel být důležitý, by však neměl zastřít onu skutečnost, že byl znovu doplňkem mnohem obecnějšího příslibu blahobytu a bezpečí na tom světě. Spojení obou těchto prvků je explicitně zmíněno ve stejném textu, jen o několik oddílů dříve.⁵⁸

Tvůj život... bude šťastný, tvůj život bude pod mou ochranou slavný, a až prožiješ dobu, která ti je určena, a sestoupíš do podsvětí, budeš sídlit na élysejských polích, a i tam, v té podzemní polokouli, stále se budeš modlit ke mně, kterou teď vidíš před sebou, jako ke své ochránkyni...“

Mithrova mystéria

V porovnání s ostatními antickými mysterijními kulty jsou Mithrova mystéria výjimečná hned v několika směrech. Především šlo, jak můžeme soudit na základě votivních nápisů, o čistě mužský kult, do kterého nebyly přijímány ženy.⁵⁹ Zadruhé, Mithrova mystéria byla, na rozdíl od kultu maloasijských nebo egyptských božstev, **důsledně mysterijní**. Zdá se, že Mithrova mystéria působila ve skrytu, bez veřejně přístupných svátků a slavností, a účast na jejich rituálech byla podmíněna zasvěcením.⁶⁰ Zatřetí, kult Velké Matky nebo Ísidy bezpochyby navazoval na starší kultickou praxi, byť v její přeznačené helénistické podobě. Mithrova mystéria však s největší pravděpodobností navazují na perský kult boha Mithry jen velmi okrajově.⁶¹ Zdá se, že Mithrova mystéria v té podobě, v jaké je známe z území římské říše, vznikla až na sklonku 1. století n. l. jako **produkt řeckého a římského myšlení, který odkazem na starobylou perskou moudrost především legitimizoval svou existenci a zakrýval svou novost**.⁶²

Mithrova mystéria se v římském světě vyznačovala **třemi charakteristickými prvky**. Prvním z nich bylo *mithraeum*, malá „jeskyně“ obdélníkového půdorysu, obvykle situovaná do sklepení nebo podzemních prostor. Mithraistické jeskyně jednak symbolizovaly ptolemaiovský kosmos, často metaforicky nazývaný jako „jeskyně“, zároveň však sloužily i k ryze praktickému účelu, a to jako „jidelny“, kde mithraisté v přítomnosti svého boha společně jedli.⁶³ Druhým charakteristickým prvkem byla **bohatá ikonografie**, přede-

58 Apuleius, *Metamorphoses* XI.6.

59 Aleš Chalupa, „Henas or Lionesses? Mithraism and Women in the Religious World of the Late Antiquity“, *Religio: Revue pro religionistiku* 13/2, 2005, 199–230.

60 W. Burkert, *Ancient Mystery Cults...*, 41–43.

61 Richard L. Gordon, „Franz Cumont and the Doctrines of Mithraism“, in: John R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies I*, Manchester: Manchester University Press 1975, 215–248.

62 Manfred Clauss, *The Roman Cult of Mithras. The Gods and His Mysteries*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2000, 3–8; Roger Beck, „The Mysteries of Mithras: a new account of their genesis“, *Journal of Roman Studies* 88, 1998, 115–128.

63 M. Clauss, *The Roman Cult...*, 42–61. Mithraeum jako model kosmu, viz Roger Beck, *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun*, Oxford: Oxford University Press 2006, 102–152; založeno na interpretaci informací doložených u novoplatónského filozofa Porfyria z Tyru (*Jeskyně nymf* 6).

vším pak zobrazení scény, kterou nazýváme *tauroktonie* a která zobrazovala ústřední epizodu z Mithrova posvátného příběhu: stvořitelskou a spásonosnou Mithrovu oběť býka.⁶⁴ Posledním z charakteristických rysů pak byl **systém sedmi po sobě jdoucích iniciačních stupňů**, z nichž každý se nacházel pod ochranou jedné ze sedmi planet helénistického kosmu.⁶⁵

I když i Mithrova mystéria poskytovala svým zasvěcencům běžný servis spojený s jejich bezpečím a prosperitou na tomto světě, zdá se, že nabízela i jinou **podobu spásy, která byla výrazně orientována mimo tento svět**. Do mithraistické nauky a rituální praxe bylo zřejmě zapracováno novoplatónské pojetí sestupu lidských duší do zrození a jejich posmrtného výstupu mimo materiální kosmos, obohacené navíc o poznatky a symboliku helénistické astrologie. Zasvěcení do mystérií a získání tajného vědění o skutečné povaze světa a procesů, které se v něm odehrávají, pak mělo mithraistické zasvěcení na tento výstup připravit. Postupné zasvěcování do iniciačních hodností pak navíc mohlo symbolicky reprezentovat postupný progres zasvěcení na této cestě. Astrologická symbolika se pak promítla i do vytvoření hlavního ikonografického motivu kultu, tedy *tauroktonie*. Ta na jedné rovině bezpochyby reprezentuje mytickou událost, zdá se však, že v esoterické rovině může představovat hvězdnou mapu odkazující ke konkrétní části oblohy a specifickému období v roce, kdy se planeta Slunce nachází ve znamení Lva a získává svou největší sílu. Do této mapy potom měl být zakódován souboj mezi Sluncem a Měsícem (planetárním domem Měsíce je Býk), který reprezentoval protiklad mezi horkým a chladným principem. Podle představ novoplatoniků totiž chladný element vtahoval duše do zrození, zatímco horký element usnadňoval jejich vzestup.⁶⁶

Závěr: Antická mystéria, „sekty“ starověkého světa?

Antické mysterijní kulty, především ty, které se nestaly součástí tradice některého z náboženství *polis* nebo se vztahovaly k božstvům „orientálního“ původu, se mohly stát **předmětem polemiky ze strany starověkých intelektuálů nebo filosofů** (především těch zabývajících se teorií státu). Ti kritizovali především jejich vysoký emoční náboj, z jejich pohledu iracionální nauku a potenciálně destabilizující vliv na jednotu státu. Důvěru nebudili ani potulní kněží, kteří byli opět vyvázáni z kontroly sociopolitických elit. V ojedinělých případech mohli být tito „řemeslníci posvátna“ vyháněni či potlačováni,

64 M. Clauss, *The Roman Cult...*, 79–90.

65 Aleš Chalupa, „Seven Mithraic Grades. Initiatory of Priestly Hierarchy?“, *Religio: Revue pro religionistiku* 16/2, 2008, 177–201.

66 R. Beck, *The Religion of the Mithras Cult...*, 190–239.

ve většině případů však jejich působení nebyly kladeny zásadnější překážky, neboť poskytovali potřebné služby v rámci systému, který se o osobní potřeby jednotlivců staral jen v omezené míře.

Nejznámějším a také nejkrvavějším zásahem proti některému z antických mysterijních kultů je **senátní potlačení bakchanálií v roce 186 př. n. l. v Římě**. Z důvodů, o kterých můžeme pouze spekulovat, se v tomto roce římský senát rozhodl k potlačení určité formy Bakchova kultu nejenom v Římě, ale po celé Itálii. Zdá se, že římským autoritám bylo trnem v oku především společné slavení svátků muži a ženami společně a z něj vyplývající podezření z páchání nepravostí, případně nepřijatelné míšení příslušníků aristokracie s nižšími společenskými vrstvami. Z dalších historických pramenů však lze vyvodit, že hlavním důvodem k zásahu bylo vytváření struktur, které se nacházely mimo kontrolu senátu a které umožňovaly provádění právních úkonů v podobě uzavírání smluv, dědictví atd. Výsledkem zákroku, který nám barvitě popisuje římský historik Titus Livius, bylo zatčení a popravy několik stovek osob a zásadní omezení možností, za jakých bylo povoleno bakchanálie slavit. O účinnosti tohoto opatření lze jen spekulovat, archeologicky doložitelné projevy Bakchova kultu však na určitou dobu po roce 186 př. n. l. skutečně mizí.⁶⁷ Dalším příkladem zásahu vůči některému z těchto kultů, tentokrát proti kultu Ísidy a Sarápida, je událost z období vlády císaře Tiberia. Ten nechal chrám egyptských božstev v Římě zničit a jejich kněží ukřižovat, protože napomáhali mladému římskému aristokratovi spáchat smilstvo s počestnou římskou matrounou, a to uvnitř chrámu.⁶⁸

Přes tyto občasné problémy však antická mystéria, ať již v podobě starobylých institucí ve formě eleusínských mystérií nebo v podobě iniciací prováděných v rámci kultů „orientálních“ bohů a bohyní, představovala důležitou a hojně vyhledávanou podobu náboženské praxe. I v tomto případě se většina očekávání spojených se zasvěcením do některého z těchto mystérií upírala na tento svět, i když určitá očekávání eschatologického rázu byla s největší pravděpodobností rovněž výrazným komponentem a lákadlem. **Antická mystéria tak starověkému člověku poskytovala některé doplňkové možnosti, které nenacházel ve veřejných kultech Řecka a Říma, a umožnila mu tak účinně překonávat krizové životní okamžiky, smířovat se s omezeními lidského údělu nebo uspokojovala jeho emoční a intelektuální potřeby.**

67 Mary Beard – John North – Simon Price, *Religions of Rome I. A History*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, 91–96.

68 Iosephus Flavius, *De antiquitate Iudeorum* 18, 65–80.