

Chalupa, Aleš

## Vznik a vývoj konceptu magie v římském světě

*Religio*. 2012, vol. 20, iss. 2, pp. [253]-275

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

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125426>

Access Date: 22. 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.

## Vznik a vývoj konceptu magie v římském světě

ALEŠ CHALUPA\*

Každý, kdo se rozhodne podrobněji věnovat problematice magie v rozdílných historických epochách a kulturách, je záhy konfrontován se zjevnou nekonzistentností, se kterou je tento termín v odborné literatuře užíván. Magie zde má, poeticky řečeno, próteovskou tvář. Robert K. Ritner, jeden ze znalců egyptského náboženství a civilizace, na toto téma poznamenal:

Římané pronásledovali křesťany za praktikování magie. Později politicky zajištěná katolická církev pronásledovala za praktikování magie římské pohany, jen aby byla sama znovu obviněna z magické praxe schizmatickými protestantskými kritiky v období reformace. Máme věřit, že všechny tyto skupiny byly obviněny z provádění těch samých činů? Zcela jistě ne. Pozdější protestanté se domnívali, že katolíci otevřeně konají obřady před modlami, což je přesně to, co by je zprostilo obvinění v očích Římanů. Magie je zde prostě náboženská praxe jedné skupiny, na kterou je jinou skupinou nahlíženo s opovržením ... [K]oncept magie slouží k odlišení „nás“ od „nich“, nemá však žádný univerzální obsah.<sup>1</sup>

Je-li tento postřeh oprávněný, zasazuje vážnou ránu všem pokusům chápat magii jako univerzální a všelidský jev. Magie v tomto případě nemá žádný jednotný charakteristický rys, který by ji odlišoval od ostatních projevů lidského jednání, existují jen jednotlivé místně a časově vymezené projevy chování a uvažování, které jsou za magii určitými skupinami lidí z určitých důvodů a s ohledem na určité cíle označovány.<sup>2</sup>

\* Tento text vznikl s podporou grantu děkana Filozofické fakulty Masarykovy univerzity MUNI/21/CHA/2011 „Vznik a vývoj konceptu magie v římském světě“ (doba řešení 2011). Studie je rozšířenou a inovovanou částí kapitoly nepublikované dizertační práce s názvem *Římské náboženství a příchod principátu: Změna, nebo kontinuita?*, obhájené na Ústavu religionistiky FF MU v roce 2008. – V textu jsou použity následující zkratky: DK = Hermann Diels – Walther Kranz (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin: Weidmann 1951; EPRO = Études préliminaires aux religions orientales; FGrH = Felix Jacoby (ed.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin: Weidmann 1923-; RGRW = Religions in the Graeco-Roman World.

1 Robert K. Ritner, „The Religious, Social, and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic“, in: Marvin Meyer – Paul Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, (RGRW 129), Leiden: E. J. Brill 1995, 43-60: 44.

2 Hans G. Kippenberg, „Magic in Roman Civil Discourse: Why Rituals Could Be Illegal“, in: Peter Schäfer – Hans G. Kippenberg (eds.), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden: E. J. Brill 1997, 137-163.

Celý problém je však mnohem komplikovanější, neboť otázka kulturní podmíněnosti magie je úzce spojena s otázkou adekvátnosti badatelských snah etizovat tuto původně emickou kategorií a učinit z ní univerzální analytický nástroj sloužící k popisu určitého typu praxe ve všech historicky známých lidských kulturách. V případě magie jde přitom nesporně o kategorii, která se ve své reflektované podobě začala utvářet v prostředí řeckých městských států někdy v průběhu 5. století př. n. l., a jako taková je tedy produktem specifických historických a společenských podmínek. Předpoklad, že tento vývoj podstoupily paralelně i jiné, často radikálně odlišné kultury, a dospěly přitom ke stejným výsledkům,<sup>3</sup> může snadno vést k násilnému uzpůsobování materiálů předem vytvořeným schémátům a strukturám, jejichž přítomnost je spíše automaticky předpokládána než důsledně ověřena. Mnozí badatelé proto o použitelnosti kategorie magie v jiném než evropském kontextu vážně pochybují.<sup>4</sup> Již sama skutečnost, že do odborného jazyka pronikl termín, jenž vznikl v podmínkách společenského konfliktu a často sloužil k označení „cizích“, nebezpečných nebo podvodných aktivit, s sebou nese závažné problémy. Díky přijetí rozvinuté podoby této kategorie Římany a později i nově vznikajícím křesťanstvím se toto polemické pojetí magie přeneslo i do obecného povědomí evropského člověka, kde existuje paralelně s pojetím vědeckým.<sup>5</sup> Obecná kategorie magie užívaná v běžném jazyce se vyznačuje nestálou náplní, je značně nekonkrétní, a je-li užívaná zároveň s vědeckou kategorií magie bez bližšího rozlišení, i nebezpečně matoucí.

3 Podle některých badatelů se lze na základě interpretace pramenů domnívat, že koncept magie velmi blízký jeho řeckořímské podobě se etabloval i v oblasti starověkého Izraele, viz Matthew W. Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London – New York: Routledge 2001, 21-22. Peter Schäfer, „Magic and Religion in Ancient Judaism“, in: Peter Schäfer – Hans G. Kippenberg (eds.), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden: E. J. Brill 1997, 19-44: 27-33, tento závěr svým podáním o magii v biblickém kontextu implicitně potvrzuje, i když jej ve své studii nikde explicitně nevyjadřuje. Schäfer se ovšem snaží spíše dokázat, že magie není ve staroizraelském kontextu nikdy kladena do protikladu vůči náboženství, nýbrž je považována za jeho součást, byť problematičnou a mnohdy nebezpečnou (*ibid.*, 33).

4 Klasická antropologická studie zabývající se tímto problémem je Mary Wax – Rosalie Wax, „The Notion of Magic“, *Current Anthropology* 4, 1963, 495-513; v oblasti studia antické magie viz např. M. W. Dickie, *Magic and Magicians...*, 12; R. K. Ritner, „The Religious, Social, and Legal Parameters...“, 43-48; Alan F. Segal, „Hellenistic Magic: Some Questions of Definition“, in: Roelof van den Broek – Maarten J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, (EPRO 91), Leiden: E. J. Brill 1982, 349-375: 349.

5 Jonathan Z. Smith, „Trading Places“, in: Marvin Meyer – Paul Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, (RGRW 129), Leiden: E. J. Brill 1995, 13-27: 17.

Magie jako vědecká kategorie je pak téměř vždy definována relačně, tedy ve svém vztahu k jiným pojmům, nejčastěji k pojmu náboženství.<sup>6</sup> Nejenže tak magie postrádá svou vlastní, nezávislou existenci a její realita je pouze stínová, ale opírá se navíc o jiný pojem se stejně sporným vymezením a zatížený podobnými problémy jako pojem magie.<sup>7</sup> Stávající definice rozeznávají vesměs tři typy vztahu magie a náboženství: privativní, abundantní a synonymní.<sup>8</sup> V případě privativního vztahu se magie v zásadě podobá náboženství, postrádá však některé z jeho charakteristických rysů. Jde tak většinou o primitivní formy představ a rituálů, ze kterých se pozdějším vývojem stává náboženství. Z časového hlediska tedy magie *ještě* není náboženství, obsahuje však v zárodku jeho veškerý potenciál. V případě abundantního vztahu magie naopak disponuje některými nadbytečnými rysy, a představuje tak jakousi pokleslou, zdegenerovanou formu náboženství.<sup>9</sup> Z časového hlediska tedy magie v tomto pojetí *již* není náboženstvím, i když jím dříve byla. Poslední z možností – synonymní vztah – naznačuje, že magie je součástí náboženství.<sup>10</sup>

Především první dvě pojetí vycházejí z anachronického chápání náboženství či spíše z normativního chápání křesťanství jako ideálního nábo-

6 Za jeden z důvodů, proč byly všechny dosavadní substanční definice magie odsouzeny k neúspěchu, považuje Jonathan Z. Smith („Trading Places...“, 16) skutečnost, že „v akademickém diskurzu bylo s ‚magií‘ téměř vždy zacházeno jako s *kontrastním* termínem, jako s jevem existujícím pouze zdánlivě, poznatelným pouze při pohledu na odraz jeho protikladu (‚náboženství‘, ‚vědy‘) ve zkrslujícím zrcadle. Nebo, jinak řečeno, v prostředí akademie byla ‚magie‘ přinucena hrát spíše roli hodnotičiho než interpretáčního termínu, a jako taková tedy s sebou obvykle nese negativní valenci“ (kurzíva původní).

7 Jan N. Bremmer, „The Birth of the Term ‚Magic‘“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 126, 1999, 1-12: 10.

8 J. Z. Smith, *Trading Places...“*, 13-15.

9 Za klasického proponenta tohoto názoru v oblasti klasických studií lze považovat Alphonse A. Barba: Alphonse A. Barb, „The Survival of Magic Arts“, in: Arnaldo Momigliano (ed.), *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford: Clarendon Press 1963, 100-125. Ozvěny těchto názorů, i když v mnohem sofistikovanější a zjemněnější podobě, lze nalézt např. v Hans D. Betz, „Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri“, in: Christopher A. Faraone – Dirk Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford: Oxford University Press 1991, 244-259: 253-254.

10 Mezi zastánce tohoto řešení patří např. Stanley J. Tambiah, („The Magical Power of Words“, *Man* [n. s.] 3, 1968, 175-208; id., *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*, Cambridge: Cambridge University Press 1990, 58, 82-83 a passim), který chápe magii jako soubor performativních výroků. Einar Thomassen („Is Magic a Subclass of Ritual?“, in: David R. Jordan – Hugo Montgomery – Einar Thomassen [eds.], *The World of Ancient Magic*, Bergen: The Norwegian Institute at Athens 1999, 55-66: 65 a passim) a Fritz Graf (*Magic in the Ancient World*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1997, 229-233) pak považují (každý jiným způsobem) magii za zvláštní formu běžného náboženského rituálu.

ženství. Tato pojetí jsou ve své podstatě polemická: magie buď neplní roli, kterou podle představ badatelů náboženství plnit má, nebo ji naopak překračuje, a tím pádem náboženství rozvrací. Ani třetí, zdánlivě shovívavý přístup pojem magie nechápe jako autonomní, nýbrž jako určitou podkategorii pojmu náboženství. Tyto distinkce jsou často nejasně podložené, nebo dokonce zcela arbitrární, neboť podobné tendence, které jsou spojovány s pojmem magie, lze nalézt i uvnitř samotné kategorie náboženství.<sup>11</sup> Pokud má vědecká kategorie magie plnit funkci univerzálního nástroje sloužícího k popisu a pochopení lidských kultur, nemůže být vystavěna na povrchních analogiích a na teoreticky nezdůvodněném privilegování určitých emických konceptů nad jinými.

Cílem této studie je na historickém popisu okolností, za jakých došlo k převzetí řecké reflektované kategorie magie Římany, demonstrovat složitost tohoto procesu a poukázat tak na skutečnost, že kategorie magie se v diachronní perspektivě vyznačovala proměnlivým obsahem dokonce i v prostředí kultur, které ji vytvořily nebo přejaly jako výslednici svého specifického nazírání světa a dějů, které se v něm odehrávají.

### Vznik kategorie magie v řeckém světě

Zrod či spíše přijetí reflektované kategorie magie v římském světě nelze dost dobře pochopit bez přihlídnutí k obdobnému procesu, který se v antickém Řecku uzavřel někdy na sklonku 6. nebo nejpozději na počátku 5. století př. n. l. Řecké slovo *magos* a příbuzné výrazy z něj odvozené (*mageia*, *magikos* a *mageuó*) pocházejí ze staroperského apelativu *magu-* (nom. *maguš*), označujícího perského kněze nebo náboženského specialistu. Tento staroperský výraz původně označoval příslušníka jednoho z mnoha íránských etnik.<sup>12</sup> Vše nasvědčuje tomu, že toto slovo bylo vzhledem ke svému rozšíření v řecké literatuře 5. století př. n. l. přijato do řeckého lexika nejpozději v poslední čtvrtině století předcházejícího.<sup>13</sup> Mělo podle všeho již v tomto období více významů a vyznačovalo se určitými pejorativními konotacemi. Tento nádech mohlo ostatně získat i v perském kulturním kontextu, jak to dosvědčuje jeden z nápisů perského krále

11 J. Z. Smith, „Trading Places“, 15.

12 Arthur D. Nock, „Paul and the Magus“, in: Zeph Stewart (ed.), *Arthur Darby Nock: Essays on Religion and the Ancient World I*, Oxford: Clarendon Press 1972, 308-330; Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism I: The Early Period*, Leiden: E. J. Brill 1975, 10-11; Albert de Jong, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, (RGRW 133), Leiden: E. J. Brill 1997, 387.

13 Walter Burkert, „GOËS: Zum Griechischen ‚Schamanismus‘“, *Rheinisches Museum* 105, 1962, 36-55: 38; A. de Jong, *Traditions...*, 388, pozn. 7.

Dareia I.<sup>14</sup> Z rozboru Hérodotova užívání tohoto výrazu nicméně vyplývá, že v Hérodotově době tento termín v řeckém světě již plně zdomácněl, neboť jej Hérodotos uvádí bez vysvětlujících komentářů, tedy způsobem, který u čtenářstva (a posluchačstva) předpokládá jeho předchozí znalost.<sup>15</sup>

Podle našich dosavadních znalostí se slovo *magos* v řecké literatuře poprvé objevuje u Hérakleita z Efesu, maloasijského filosofa z 6. století př. n. l.<sup>16</sup> Přestože autenticita tohoto fragmentu obsaženého v díle Klémenta z Alexandrie, křesťanského autora z přelomu 2. a 3. století n. l., je předmětem diskuze, existují významné indicie hovořící v její prospěch. Výraz *magos* zde totiž označuje potulné praktikanty soukromých iniciačních ritů, patrně blízce napojené na okruh orfických a bakchických mystérií, a nese tudíž význam, který je diametrálně odlišný od běžného chápání tohoto slova v Klémentově době.<sup>17</sup> Tento význam slova *magos* je navíc patrný i v další literatuře klasického období a je rovněž konzistentní s významovými nuancemi dobových řeckých ekvivalentů slova *magos*, tedy s termíny *goés* a *agyrtés*.<sup>18</sup>

Z rozboru užívání těchto jednotlivých termínů vyplývá, že sloužily k označení velmi různorodých aktivit, z nichž jen některé měly přímou souvislost s pozdější sémantickou náplní reflektované kategorie magie. Již pouhý stručný výčet činností zahrnutých do pole působnosti osob praktikujících magii ukazuje na složité okolnosti vzniku této kategorie. Kromě výše zmíněných iniciací do tajných soukromých kultů jsou *magoi*, *goétes* a *agyrtai* jako často vzájemně zaměnitelné postavy spojováni s léčitelstvími a purifikačními rity, divinací, nekromancií, ovlivňováním počasí, erotickou magií, proměňováním podob a „černou magií“, představovanou především proklínacími tabulkami. Již v této formativní fázi, v průběhu 5. století př. n. l., můžeme také rozeznat dvě základní linie, ve kterých bude magie v antickém světě v pozdějších obdobích vykládána. První z nich,

14 Elias Bickerman – Hayim Tadmor, „Darius I, Pseudo-Smerdis, and the Magi“, *Athenaeum* 56, 1978, 239-261.

15 A. de Jong, *Traditions...*, 392; J. N. Bremmer, „The Birth...“, 5.

16 Hérakleitos DK12 B14 = Kléméns Alexandrijský, *Protrepticus* 2.22.2.

17 Pochybnosti o autenticitě této pasáže vyslovili např. Geoffrey E. R. Lloyd (*Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge: Cambridge University Press 1979, 12, pozn. 8), Kent J. Rigsby („Teiresias as Magus in Oedipus Rex“, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 17, 1976, 109-114: 110) nebo Albert de Jong (*Traditions...*, 388, pozn. 5). Vzhledem ke kontextu se naopak pro autenticitu fragmentu vyslovili například Fritz Graf (*Magic...*, 21), Richard L. Gordon („Imagining Greek and Roman Magic“, in: Bengt Ankarloo – Stuart Clark [eds.], *Witchcraft and Magic in Europe II: Ancient Greece and Rome*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1999, 159-275: 164), Jan N. Bremmer („The Birth...“, 3) a Matthew W. Dickie (*Magic and Magicians...*, 28-29).

18 Např. Sofoklés, *Oedipus Tyrannus* 387-9; (Pseudo)Hippokratés, *De morbo sancto*, passim; Platón, *Respublica* 364b; Eurípidés, *Rhesus* 503, 715, atd.

reprezentovaná především starověkými historiky se zájmem o kulturní a antropologické kuriozity, je významově neutrální až obdivná (v duchu pozitivního „orientalismu“) a představuje *magoi* jako představitele úctyhodné perské náboženské tradice.<sup>19</sup> Již na sklonku klasického období tato interpretační linie pevně zakotvuje v určitých filosofických kruzích (především u aristoteliků) a dochází k její apologii<sup>20</sup> vůči mnohem rozsáhlejší a historicky úspěšnější druhé interpretační linii. Ta je v této době reprezentována zejména tragiky, rétory, lékařskými školami a Platónem a *magoi* jsou v ní charakterizováni jako podvodníci, intrikáni nebo nebezpeční narušitelé nábožensko-politické jednoty řeckých *poleis*.

Proč však tento termín, původně označující představitele perského náboženství, tyto pejorativní konotace získal a stal se významným prostředkem v procesu formování nové autonomní kategorie řeckého myšlení, zůstává doposud nevyřešenou otázkou. Fritz Graf považuje tuto skutečnost za důsledek působení systematické polemiky, kterou vůči praktikantům alternativních náboženských tradic vedli představitelé nově vzniklého racionalistického lékařského hnutí, soustředění především kolem postavy Hippokrata z Kóu, a filosofové zabývající se teorií společnosti a státu, reprezentovaní především Platónem.<sup>21</sup> Rétorika a argumenty této kritiky, související se širšími společenskými a politickými změnami v životě řeckých *poleis*, pak měly postupně proniknout do obecného povědomí a způsobit tím trvalou stigmatizaci jistých náboženských praktik, které byly od této doby vnímány jako podezřelé, nebo dokonce nebezpečné pro fungování a chod řeckého městského státu. Představitelé této různorodé a v mnoha ohledech starobylé náboženské tradice<sup>22</sup> nebyli etničtí Peršané, měli s nimi být nicméně postupem času ztotožnění, neboť Persie byla v období klasického Řecka vnímána jako symbolický a nepřátelský protipól řeckého světa. Hypotetičtí perští mágové se tak stali typickými představiteli „jiného“, jejichž rituály a učení představovaly jakousi zvrácenou a degradovanou podobu úctyhodné řecké nábožensko-politické tradice.<sup>23</sup>

19 J. N. Bremmer, „The Birth...“, 6.

20 Příklady této apologie viz např. Pseudo-Platón, *Alcibiades Maior* 1.122a; Dinón z Kolofónu, *FGrH* 690 F5; Aristotelés, frg. 36 (Valentine Rose [ed.], *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig: Teubner 1886) atd. Ještě v období římského císařství na této linii postaví svou obhajobu i Apuleius z Madaury, *Apologia* 25-26.

21 F. Graf, *Magic...*, 20-60.

22 O těchto „řemeslnících posvátna“ viz Cristiano Grottanelli, „Healers and Saviours of the Eastern Mediterranean in Pre-Classical Times“, in: Ugo Bianchi – Maarten J. Vermaseren (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano: Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano, Roma, 24-28 settembre 1979*, (EPRO 92), Leiden: E. J. Brill 1982, 649-670; Walter Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1992, 41-87.

23 F. Graf, *Magic...*, 29.



Tato teorie Fritze Grafa ovšem nebere dostatečný ohled na některé skutečnosti, které její správnost přinejmenším vážně zpochybňují. Zaprvé chápe řecký koncept magie jako z velké části vědomě vytvářenou kategorii, čemuž však značně rozporná terminologie doložitelná v tomto období příliš nenasvědčuje.<sup>24</sup> Zadruhé by se pozdější rozsáhlý konsenzus ohledně konceptu magie musel zrodit z polemiky probíhající v segmentech řecké společnosti, které byly v této době zcela marginální (racionalistické lékařské hnutí, politická filosofie). Jakým způsobem měl diskurs těchto skupin proniknout do širšího povědomí řeckého světa, není v Grafově teorii nijak nastíněno.<sup>25</sup> Rovněž představa, že Peršané byli vnímáni jako představitelé nepřátelské náboženské tradice, které byly připisovány „magické“ rysy – tedy jev, pro který existují mnohé etnologické paralely – dostatečně nezohledňuje pozitivní status, který toto náboženství získalo především v pozdější aristotelské filosofické tradici,<sup>26</sup> a skutečnost, že přes všechno resentment a polemiku byli Peršané v mnoha ohledech obdivováni a v některých oblastech praktického života i nadšeně napodobováni.<sup>27</sup>

Grafův kritik Matthew Dickie dospěl k závěru, že proces formování řeckého konceptu magie nebyl vědomý a systematický, nýbrž spontánní a ovlivněný mnohačetnými zvraty.<sup>28</sup> Stimul k utváření kategorie magie klade do souvislosti se vznikem konfliktní situace, ve které se vlivem působení specifických historických okolností dostaly rozličné náboženské aktivity, do této doby působící v řeckém světě bok po boku ve víceméně pokojné koexistenci, do vzájemných rozporů. Dickie nepopírá důležitost hippokratovských lékařů nebo Platónových politicko-filosofických spisů k pochopení vzniku řecké kategorie magie. Spíše než za její systematické tvůrce je ale pokládá za mluvčí vyjadřující již všeobecněji rozšířené myš-

24 M. W. Dickie, *Magic and Magicians...*, 26.

25 *Ibid.*, 21.

26 Dosud patrně nepřekonanou monografií mapující kontakty řeckého myšlení s nábožensko-filozofickou tradicí okolních národů zůstává Arnaldo Momigliano, *Alien Wisdom: The Limits of Hellenisation*, Cambridge: Cambridge University Press 1975. Ohledně inspirace, kterou představovala pro helénistickou vědu například perská zoroastrovská tradice viz Roger Beck, „Thus Spake Not Zarathustra: Zoroastrian Pseudoepigrapha of the Greco-Roman World“, in: Mary Boyce – Paul Grenet, *A History of Zoroastrianism III: Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, Leiden: E. J. Brill 1991, 491-565.

27 Jan N. Bremmer („The Birth...“, 6-7) argumentuje tím, že v případech, kdy je náboženství sousedních národů pokládáno za magii, se tak obvykle děje při střetu rozvinuté kultury (my = náboženství) s kulturou na nižším vývojovém stupni (oni = magie). Podle Bremmera však vztah Řeků a Peršanů této podmínce rozhodně nevyhovuje. Persie je v očích Řeků vnímána v mnoha ohledech jako vyspělá a především bohatší kultura, viz např. Margaret C. Miller, *Athens and Persia in the Fifth Century BC: A Study in Cultural Receptivity*, Cambridge: Cambridge University 1997.

28 M. W. Dickie, *Magic and Magicians...*, 26.



lenky a představy. Platón nebo hippokratovský spis *De morbo sancto* (O svaté nemoci) tak podle Dickieho odrážejí obecnější konsenzus ohledně určitého druhu náboženských praktik, které jsou pod vlivem racionalistické kritiky náboženství a změn v politickém systému pokládány za narušující přírodní a společenské zákonitosti, a tudíž buď lživé a podvodné, nebo nebezpečné a znepokojující.<sup>29</sup> Důležitým dokladem těchto procesů může být proměna náhledu na některé božské či mytologické postavy. Ty jsou v klasickém období již mnohdy pokládány za problematické a praktikuji magii, přestože v archaickém období byly běžnou součástí řeckého panteonu a řeckých mýtů a jejich chování se nijak zásadně nevyvíjelo normám chování obvyklým u bytostí božské povahy.<sup>30</sup> Podle Dickieho je

29 *Ibid.*, 27.

30 *Ibid.*, 22-23; srov. též R. L. Gordon, „Imagining...“, 178-181 (který v této souvislosti používá výrazu „magie před magií“). – V pozdější řecké a římské literatuře se tyto postavy stávají paradigmatickými figurami definujícími určité oblasti magické praxe. Náleží sem například Kírké z desáté knihy Homérova eposu *Odyssea*: např. György Karsai, „La magie dans l’*Odyssee*: Circé“, in: Alain Moreau – Jean-Claude Turpin (eds.), *La Magie II: Actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999*, Montpellier: Université Paul Valéry 2000, 185-198; Medea (především v díle Apollónia Rhodského): Fritz Graf, „Medea, the Enchantress from Afar: Remarks on Well-known Myth“, in: James J. Clauss – Sarah Iles Johnston (eds.), *Medea: Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art*, Princeton: Princeton University Press 1997, 27-43; Alain Moreau, „Médée la magicienne au *prometheion*, un monde de l’entre-deux (Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, III, 828-870)“, in: Alain Moreau – Jean-Claude Turpin (eds.), *La Magie II: Actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999*, Montpellier: Université Paul Valéry 2000, 245-264; Richard Buxton, „Les yeux de Médée: le regard et la magie dans les *Argonautiques* d’Apollonios de Rhodes“, in: Alain Moreau – Jean-Claude Turpin (eds.), *La Magie II: Actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999*, Montpellier: Université Paul Valéry 2000, 265-276; Loretta Baldini-Moscadi, „Les métamorphoses de la magicienne: la Médée de Valerius Flaccus“, in: Alain Moreau – Jean-Claude Turpin (eds.), *La Magie II: Actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999*, Montpellier: Université Paul Valéry 2000, 277-288; Vassiliki Gaggadis-Robin, „*Kourē Aiētēō polyfarmakos*: les images de Médée magicienne“, in: Alain Moreau – Jean-Claude Turpin (eds.), *La Magie II: Actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999*, Montpellier: Université Paul Valéry 2000, 289-320; Héfaistos (přestože jsou jeho „magické“ rysy evidentní, byl zachráněn pro olympský panteon, i když s trvalým „postížením“ svého charakteru): Christopher A. Faraone, „Hephaestus the Magician and Near Eastern Parallels for Alcinous’ Watchdogs“, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 28, 1987, 257-280; Daktylové a Telchinové (Ferekýdés z Athén, *FGrH* 3 F47): Paola Realacci, „I Telchines, ‘maghi’ nel segno della trasformazione“, in: Paolo Xella (ed.), *Magia: Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, Roma: Bulzoni 1976, 197-206; Hekaté: Pierre Sauzeau, „Hékate, archère, magicienne et empoisonneuse“, in: Alain Moreau – Jean-Claude Turpin (eds.), *La Magie II: Actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999*, Montpellier: Université Paul Valéry 2000, 199-222; Jacob Rabinowitz, *The Rotting Goddess: The Origin of the Witch in Classical Antiquity’s Demonization of Fertility Religion*, New York: Automedia 1998; atd.

navíc velmi pravděpodobné, že někteří z provozovatelů zmíněných iniciací se za perské kněze buďto vydávali, nebo jimi skutečně byli, což následně vedlo k propojení mágů s magií a ztotožnění Persie se zemí, odkud tyto praktiky pocházejí, a to navzdory skutečnosti, že v řeckém myšlení po celou dobu antiky přetrvávalo povědomí o odlišnosti mezi perskou náboženskou tradicí a tradicí *magoi*.<sup>31</sup> Názor, že se po řeckém světě v průběhu 5. století př. n. l. skutečně pohybovali náboženští specialisté, kteří sami sebe označovali za *magoi* a s největší pravděpodobností byli pokud ne perského, tedy alespoň maloasijského původu, hájí i Jan Bremmer, opírající své tvrzení o rozbor zlomků papyru z Derveni.<sup>32</sup> Některé odlišné zvyklosti v podobě perské náboženské praxe, které musely v řeckém kontextu působit přinejmenším podezřele a rušivě, tak mohly vstoupit do širšího povědomí a stát se jedním z charakteristických znaků magické aktivity.<sup>33</sup>

Přestože je nesporné, že skutečně silné a jasně definované pojetí magie vzniká až na sklonku klasického nebo na počátku helénistického období, nelze význam tohoto období absolutizovat. Je-li magie ve výše uvedených vývojových scénářích chápána jako užívání náboženské moci, které je okolním světem vnímáno jako nelegitimní, pak toto rozlišení mezi magií a náboženstvím fungovalo v řeckém světě (a snad i v každé jiné lidské společnosti) patrně vždy.<sup>34</sup> Některé z rysů charakteristických pro praktika magie existují ve strukturální podobě již v období archaickém, například v homérských eposech (jejichž části sahají mnohem hlouběji do

31 M. W. Dickie, *Magic and Magicians...*, 14, 41-42.

32 J. N. Bremmer, „The Birth...“, 7-9. Kritické vydání tohoto pozoruhodného dokumentu, opatřené překladem a rozsáhlým komentářem, poskytuje Gábor Betegh, *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press 2004. Užitečný sborník podnětných studií věnovaných interpretaci tohoto papyru potom představuje André Laks – Glenn W. Most (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford: Clarendon Press 1997. Viz též Vojtěch Hladký, *Papyrus Derveni*, Červený Kostelec: Pavel Mervart 2011 (kritická edice, český překlad a komentář).

33 J. N. Bremmer, „The Birth...“, 8; srov. též Peter Kingsley, „Greeks, Shamans and Magi“, *Studia Iranica* 23, 1994, 187-197: 192-194; id., „Meeting with Magi: Iranian Themes Among the Greeks, from Xanthus of Lydia to Plato's Academy“, *Journal of Royal Asiatic Society* (3. s.) 5, 1995, 173-209: 187. – Jan Bremmer uvádí především dvě okolnosti, které mohly v řeckém prostředí vyvolávat značné pohoršení. Jde o nerosuzitelnost perského jazyka a rovněž zoroastrovský zvyk pronášet modlitby šepetem. Tichá modlitba představuje, na rozdíl od dnešní doby, kdy je, alespoň v rámci křesťanství, jednou z uznávaných forem osobní religiozity, pro řeckořímský svět velmi choulostivý problém. Ze studií zabývajících se tímto jevem lze uvést například Henk S. Versnel, „Religious Mentality in Ancient Prayer“, in: Henk S. Versnel (ed.), *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, (RGRW 2), Leiden: E. J. Brill 1981, 1-64; Pieter van der Horst, „Silent Prayer in Antiquity“, *Numen* 41, 1994, 1-25.

34 R. L. Gordon, „Imagining...“, 165.

minulosti), což v klasickém období umožnilo velmi snadné přeřazení určitých postav do nově vzniklé kategorie magie.<sup>35</sup> Tento bod představuje podstatný limit především Dickieho teorie,<sup>36</sup> neboť její autor se například výslovně odmítá zabývat postavou Kirké s odůvodněním, že vlastnosti a schopnosti jí připisované v homérských eposech zde nejsou pokládány za magické.<sup>37</sup>

Jinou cestu k osvětlení okolností vedoucích ke vzniku kategorie magie zvolil Richard Gordon. Nepopírá důležitost konceptu náboženství *polis*, které pod vlivem racionalistické kritiky začíná vytěšňovat některé představy, praktiky a skupiny osob do oblastí, která je považována za nelegitimní nebo přinejmenším pochybnou. Za velmi závažný – a v mnoha směrech trvalejší a inspirativnější – stimul však pokládá především široce pojatou a významově bohatou kategorii „zázračna“ (*marvellous*).<sup>38</sup> Magie pak pro něj představuje jednu z jejích podkategorií a funguje více či méně v rámci jejích pravidel. Podle Gordona tedy

[m]agie může být praxí, ale více než cokoli jiného je sdílenou konstrukcí, dítětem představivosti ... [M]agie se vzpírá běžnému rozumu, stejně jako odolává svému definování. Můžeme dokonce říci, že magie představuje protiklad běžného rozumu, svět více či méně bez hranic, jehož existence je umožněna přetnutím pout, které svazují svět představ se světem tvrdých faktů. Magie náleží do říše zázračna (*the realm of marvellous*). ... Zázračno je konstrukcí imaginace, umožněné dalším, stejně mocným úsilím lidské představivosti, totiž úsilím o ovládnutí zkušenostního světa. Zázračno je v podstatě souhrnem všech vnímaných porušení kulturně daných norem normality. ... Normalita samozřejmě není ani pevná ani ohledně ní nemusí nutně panovat shoda: zázračno je vždy produkováno uvnitř mikroklimatu hodnotících tvrzení.<sup>39</sup>

Magie je tedy podle Gordona primárně společně sdílenou představou, že znalost určitých přírodních látek, jevů a skutečností v rámci přírodních procesů umožňuje jejich ovlivňování nebo ovládnutí, a tedy svým způsobem prolomení hranic běžné a každodenní normality. Magie proto může být užita jako „nárok na moc nad chodem světa“.<sup>40</sup> V momentě, kdy je tento nárok uplatňován a cíl jeho naplňování je vnímán jako morálně spor-

35 Viz např. Derek Collins, *Magic in the Ancient Greek World*, Malden, MA – Oxford: Blackwell 2008, 104-131.

36 Daniel Ogden, „Magic“, *Classical Review* 116, 2002, 129-133: 130-131 (recenzní článek na monografii Matthewa Dickieho).

37 M. W. Dickie, *Magic and Magicians...*, 22-23.

38 R. L. Gordon, „Imagining...“, 168-178.

39 *Ibid.*, 168-169.

40 *Ibid.*, 169.

ný, se znalost postupů ovlivňování „zázračna“ stává amorálním užitím moci, tedy zlovolnou „magií“.<sup>41</sup>

Toto dichotomní pojetí odráží i terminologie a klasifikace skupin praktikantů. Gordon rozlišuje v řeckořímském světě čtyři skupiny praktikantů magie.<sup>42</sup> Do první skupiny patří postavy, které nejlépe vystihuje latinský výraz *plus scia*. Jedná se o ženy (většinou) nebo muže pracující s několika postupy magické povahy, vesměs určenými k provedení specifických úkonů rozličného druhu. Jsou závislí na předané tradici, která skýtá záruku jejich úspěšnosti, i když přípustná je i jistá míra inovace.<sup>43</sup> Druhou skupinu, již mnohem univerzálnější a specializovanější, tvoří tzv. *rhizotomoi* nebo *farmakopolai* (lat. *pigmentarii*), jejichž tradice byla z určité části absorbována encyklopedisty a tvoří rovněž jednu ze složek přírodní filosofie. Literární obraz ženských představitelů této kategorie, uměle kompozitní a sledující ideologické cíle, je častým námětem především literatury raného principátu.<sup>44</sup> Rovněž tato skupina čerpá z ústní tradice, oproti skupině první však využívá také různých receptářů.<sup>45</sup> Představitelům obou těchto skupin, povětšinou ženám, je připisována schopnost přivodit jak dobré, tak zlé účinky.<sup>46</sup> Jejich činnost nebyla cíleně potlačována, i když občasně exemplární zákroky vlivem společenského napětí nemusely být neobvyklé. Jejich praktiky tvoří součást „náboženství pro zvláštní příležitosti“, ke kterému se lidé uchylují ve chvílích, kdy metody řešení daného problému buď ve stávající podobě náboženské praxe chybí, anebo selhaly, především v době vážných existenčních krizí. Racionalistická kritika soudobé náboženské praxe nebo změna politického klimatu se těchto skupin

41 *Ibid.*, 174-178. Právě v této souvislosti Gordon (*ibid.*, 174) zdůrazňuje podstatný vliv vzniku městských států na utváření kategorie magie: „I když magie sdílí hájemství zázračna spolu s náboženstvím, vytvoření městského státu zahajuje nezadržitelný proces moralizace božského světa, která zpětně ovlivnila způsob, jakým bylo zázračno pojímáno. Starší projevy zázračna tolerovaly dvojznačnost, která bude později zavržena, vytěšněna nebo racionalizována. Ale i tak zde často zůstane stopa zneklidnění, když se bohům připisují síly, jež jsou v lidské společnosti již poznamenány negativně.“

42 R. L. Gordon, „Imagining...“, 178-191. – Nakolik mohu posoudit, doposud jedinou vyčerpávající – a tudíž nepostradatelnou – monografií mapující historii a typologii jednotlivých nositelů magické praxe je kniha Matthewa W. Dickieho (*Magic and Magicians...*). Přestože Dickie sleduje vlastní typologii a volí jiný způsob členění svého diachronního průhledu světem praktikantů antické magie, je jeho členění v hrubých rysech totožné se základní typologií navrženou Richardem Gordonem.

43 R. L. Gordon, „Imagining...“, 182-183.

44 Za jeden z nejbarvitějších a nejobdivivějších příkladů takto pojaté osoby lze považovat čarodějnicu Erichthó z Lucanova eposu *Pharsalia*, viz např. Richard L. Gordon, „Lucan's Erichtho“, in: Michael Whitby – Philip Hardie – Mary Whitby (eds.), *Homoviator: Classical Essays for John Bramble*, Bristol: Bristol University Press 1987, 231-241.

45 R. L. Gordon, „Imagining...“, 183-185.

46 *Ibid.*, 182-184.

dotýká jen okrajově. Třetí skupinu tvoří výše zmínění *magoi* a *goétes*.<sup>47</sup> Jde o osoby, jejichž existence má v řeckém světě letitou tradici a jejichž škála činností sahala od divinace a purifikačních rituů přes ovládání počasí až po škodlivou magii.<sup>48</sup> Proces racionalizace občanského náboženství, společně se snahou o morální „očišťení“ božstev, pozvolna staví tyto důvěrně známé postavy do velmi nelichotivého světla a vede k prvním pokusům o kontrolu nad náboženským životem v prostředí řeckých *poleis*. Tato kontrola je nicméně po celé archaické období poměrně neúčinná, neboť hranice mezi ilegální a schválenou náboženskou aktivitou je při neexistenci centrální autority velmi nejasná.<sup>49</sup> Každodenní realita Athén 5. a 4. století př. n. l. byla radikálně odlišná od požadavků a názorů Platóna nebo autora spisu *De morbo sancto* a vliv *magoi* zůstal po celé toto období i nadále velmi značný.<sup>50</sup> Čtvrtou skupinu praktikantů tvoří autoři řecko-egyptských receptářů, odrážející tradici egyptské chrámové magie, byť již ve značně modifikované podobě.<sup>51</sup> Doba jejich největšího rozkvětu však přichází až v období principátu a s vytvářením konceptu magie v řeckém světě mají jen rámcovou spojitost.

Vývoj řecké kategorie magie je pak v podstatě dovršen v okamžiku, kdy jsou všechny tyto složky zapojeny do pseudohistorické narace, která umožňuje z tohoto značně nepřehledného konglomerátu představ, činností a praktikantů, nacházejících se v tu menším, tu větším rozporu s představami o normativní a morálně přijatelné podobě náboženské praxe, vytvořit

47 *Ibid.*, 185-188.

48 V některých postavách známých z antického světa lze s největší pravděpodobností ještě spatřit odraz doby, kdy všechny tyto schopnosti a činnosti mohly splynout v jedné jedině postavě. Za pozornost v této souvislosti stojí především řecký filosof a mudrc Empedoklés, jehož možná magická aktivita je námětem vyčerpávající (ale rozhodně nikoli nekontroverzní) monografie Petera Kingsleyho (*Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford: Oxford University Press 1995, zejm. 217-232). Výhrady k některým Kingsleyho interpretacím viz R. L. Gordon, „Imagining...“, 185-186.

49 O prosazování náboženské linie v prostředí řeckých městských států, především pak Athén, viz Robert S. Garland, „Religious Authority in Archaic and Classical Greece“, *Annual of the British School at Athens* 77, 1982, 125-176; id., „Priests and Power in Classical Athens“, in: Mary Beard – John North (eds.), *Pagan Priests*, London: Duckworth 1990, 73-91; id. „Strategies of Religious Intimidation and Coercion in Classical Athens“, in: Pontus Hellström – Brita Alroth (eds.), *Religion and Power in the Ancient Greek World*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis 1996, 91-100; Jan Bremmer, *Greek Religion*, Oxford: Oxford University Press 1994, 1-8; Simon R. F. Price, *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge: Cambridge University Press 1999, 67-88; atd.

50 M. W. Dickie, *Magic and Magicians...*, 47-95.

51 Matthew W. Dickie, „The Learned Magician and the Collection and Transmission of Magical Lore“, in: David R. Jordan – Hugo Montgomery – Einar Thomassen (eds.), *The World of Ancient Magic*, Bergen: The Norwegian Institute at Athens 1999, 163-193.

jednotnou kategorií s „jasně“ definovatelnými konturami a „věrohodnou“ historií. Gordon v této souvislosti hovoří o vzniku tzv. „jasného pojetí magie“ (*strong view of magic*), které klade do helénistického období a které je

konstruováno splynutím dávno známých praktik thessálských žen s ex hypothesi marginální náboženskou praxí sousedních neřeckých národů, jako byli Telmessané z Lýkie, a položením tohoto amalgámu do zcela nového kontextu chrámové tradice Egyptanů, Médů, Babyloňanů, Asýřanů, Phoiničanů a Židů, jejichž existence byla Řeky nově objevena, v každém případě však poprvé v historii skutečně a naléhavě vyžadovala pozornost.

Příliš se nezmylíme, budeme-li v tomto (pseudo)historickém schématu spatřovat klíčový koncept ve formování skutečně jasného pojetí magie v antice. Toto schéma abstrahuje z nesouvislé masy marginální náboženské praxe, užívajíc Homérovu *Odysseu* – příběh o Próteovi, mistru proměn podob; zpěv Sirén, ukázkou mocných zaříkadel; epizodu s Kírké, která proměňuje Odysseovy muže v prasata; konverzaci s mrtvými v knize 11 – aby poskytlo konkrétní příklady toho, z čeho magie sestává. Tyto čtyři body společně vyvolávají dojem bytostně kontrastní praxe – kombinují kognitivní zmatení, moc slova nad myslí, nevladatelné ženy a styk s mrtvými – a uzpůsobují tyto příklady předpisového Jiného novému modelu geografického Druhého, který se objevil v souvislosti s Alexandrovými výboji. ... Nejdůležitějším přínosem je, že tato hranice mezi patřičným a nepatřičným užíváním náboženské moci, která jinak probíhala řeckou rituální praxí klikatě a nezřetelně, může být nyní chápána jako bytostně etnická linie: magická praxe je zavrženíhodná, protože není řecká. Zároveň toto historické líčení poskytuje vysvětlení velké přitažlivosti a svůdnosti magie, vysvětlení, jak My můžeme být zároveň Jímí.<sup>52</sup>

### Kategorie magie v římském světě

Jak se však tento řecký koncept magie podílel na formování konceptu římského? A kdy lze o existenci římské kategorie magie v její reflektované podobě vůbec hovořit? Informace, které nám poskytují dochovaná díla římské literatury, jsou značně matoucí. Na první pohled představuje římský vývoj nepochopitelný paradox. Výrazy *magus* a odvozené adjektivum *magicus* se v latině poprvé objevují až v 1. století př. n. l. a jejich spojitost s reálnou podobou magické praxe je přinejmenším vágní. Za nejstarší místa v římské literatuře,<sup>53</sup> kde se tyto výrazy objevují, jsou pokládány dvě pasáže v Ciceronových spisech a jedna z Catullovyh básní.<sup>54</sup> U obou

52 R. L. Gordon, „Imagining...“, 230-231. – V Římě na tuto interpretační linii naváže Plinius Starší ve třicáté kapitole *Naturalis historiae*, i když je velmi pravděpodobné, že nejde o jeho vlastní invenci, ale o vyjádření představ již v římské společnosti ustálených a převažujících.

53 V úvahu je ovšem nutné vzít značnou troskovitost dochovaného materiálu z období římské republiky. Richard Gordon („Imagining...“, 165) soudí, že výraz *magus* se mohl, kromě níže zmíněných autorů, objevit i v díle *Argonautae* Varrona Atacina.

54 Cicero, *De legibus* 2.26; *De divinatione* 1.46.90-1; Catullus 90.



autorů jsou mágové kladeni do spojitosti s Persií a činnosti, které se jim připisují, nejsou *stricto sensu* magické povahy.<sup>55</sup> Jedná se spíše o učený etnografický termín, u Catulla navíc zapojený do komplikované narážky sloužící patrně k diskreditaci jeho protivníka.<sup>56</sup>

V souvislosti s magií se tato slova objevují poprvé až u Vergilia, konkrétně v osmé ekloze jeho *Bucolic*.<sup>57</sup> I zde je však výsledný dojem poněkud rozpačitý. Spíše než jako obraz dobové magické praxe verše působí jako vysoce stylizované líčení rituálu erotické magie podle nejlepšího vzoru helénistického básnictví, za jehož předobraz lze pokládat druhou Theokritovu idylu *Farmaceutriai*.<sup>58</sup> Zcela poplatný této tradici je ostatně již fragment z díla básníka Laevia, předchůdce neoteriků, dochovaný v Apuleiově spisu *Apologia*.<sup>59</sup>

V souvislosti s reálnou magickou praxí se pak slovo *magus* poprvé vyskytuje zřejmě až k roku 28 př. n. l., kdy císař Augustus vypověděl z Itálie novopythagorejského filosofa a mága Anaxilaa z Larissy. Jediným zdrojem informací o této události je však až církevní otec Hieronymus, a proto nelze bezpečně prokázat, že se slovo *magus* objevilo již v Augustově ediktu a že nejde o pozdní interpolaci tohoto křesťanského autora.<sup>60</sup> O několik

55 Cicero (*De legibus* 2.26) se zmiňuje o mázích v souvislosti se zničením řeckých chrámů během řecko-perských válek, ke kterému nabádali krále Xerxa právě mágové, vedeni svým anikonickým pojetím božství: „... *nec sequor magos Persarum quibus auctoribus Xerses inflammasse templa Graeciae dicitur, quod parietibus includerent deos, quibus omnia deberent esse patentia ac libera, quorumque hic mundus omnis templum esset et domus.*“ Tato představa se pojí s náboženstvím Peršanů již od doby Hérodota (1.131), je nicméně zpochybněna novějšími informacemi a nálezy, viz A. de Jong, *Traditions...*, 92-96. V dalším ze svých spisů Cicero (*De divinatione* 1.46.90-91) pokládá mágy za věštky a členy kněžského kolegia; znalost jejich učení je nutným předpokladem k výkonu královské funkce: „*In Persis augurantur et divinant magi, qui congregantur in fano commentando causa atque inter se conloquendi, quod etiam idem vos quondam facere Nonis solebatis; nec quisquam rex Persarum potest esse, qui non ante magorum disciplinam scientiamque perceperit.*“

56 Catullus 90: „*Nascatur magus ex Gelli matrisque nefando / coniugio et discat Persicum aruspicium. / Nam magus ex matre et gnato gignatur oportet, / si vera est Persarum impia religio.*“

57 Vergilius, *Bucolica* 8.66-9: „... *effer aquam, et molli cinge haec altaria vitta, / verberaque adole pinguis et mascula tura, / coniugis ut magicis sanos avertere sacris / experiar sensus: nihil hic nisi carmina desunt.*“

58 F. Graf, *Magic...*, 37-38.

59 Laevius, frg. 37 (Willy Morel [ed.], *Fragmenta poetarum Latinorum epicorum et lyricorum praeter Ennium et Lucilium*, Leipzig: B. G. Teubner 1927) = Apuleius, *Apologia* 30.13: „... *philtrata omnia undique eruunt: / antipathes illud quaeritur, / trochisci, iunges, taeniae, / radicales, herbae, surculi, / saurae illices bicodulae, hinnientium dulcedines*“ (uvedeno s emendací *iunges* namísto *ung<u>es* podle F. Graf, *Magic...*, 251, pozn. 55).

60 Hieronymus, *Chronicon, Ad annum* 28: „*Anaxilaus Larissaeus Pythagoricus et magus ab Augusto urbe Italiaeque pellitur.*“



let dříve zřejmě k obdobnému opatření vůči astrologům a mágům přistoupil již Agrippa, jak nás alespoň informuje Dión Kassios, i zde se ovšem zjištění přesné terminologie vzhledem k autorově řečtině jeví jako nepřekonatelný problém.<sup>61</sup>

První dochované systematické pojednání o magii z pera římského autora se tedy nachází až v díle Plinia Staršího a představuje tak zřejmě již pokročilou syntézu.<sup>62</sup> Rovněž Tacitus ve svých *Annales* tuto kategorii bez váhání promítá do doby vlády císařů iulsko-claudijské dynastie, takže vše zdánlivě nasvědčuje tomu, spolu s dalšími indiciemi,<sup>63</sup> že reflektovaná kategorie magie vznikla v římském prostředí právě v tomto období. Tento údaj, podložený dobovými prameny, však neznamená, že se Římané s kategorií magie do této doby nesetkali a že dříve nebyla předmětem jejich úvah. Je možné, že v latině pouze chyběly potřebné výrazy k označení magické praxe a že tato situace byla později řešena přijetím relevantní řecké terminologie. Situace je znovu mnohem komplikovanější a výskyt výrazů *magus* a *magia* se časově patrně výrazněji rozchází se vznikem římského pojetí kategorie magie. Jaký byl však průběh tohoto procesu a co bylo jeho hlavní příčinou?

Magické praktiky byly patrně součástí římské kulturní a náboženské tradice odedávna. Lze to přinejmenším vyvozovat z obrovského množství latinských výrazů pro činnosti, které bychom zařadili jako magické (například *venenum*, *carmen*, *incantamentum*, *cantus*, *cantio*, pravděpodobně též *nenia* a *fascinum*), nebo pro osoby, které se takovýmto činností věnují (*saga*, *veneficus*, *venefica*, *cantatrix*, případně i etnonyma *Marsus*, *Sabelus*, *Pelignus*). Velkou část magických praktik z období rané a vrcholné republiky lze rovněž zařadit do kategorie „přirozené magie“, tedy magie, která je považována za součást vrozených dispozic určitých osob nebo za důsledek nezvladatelných emocí. Některé magické praktiky se rovněž staly předmětem trestních sankcí Zákonů dvanácti desek.<sup>64</sup> Podle Fritze

61 Dión Kassios, 49.43.5: „... tús astrologús tús te goétás“.

62 Plinius Maior, *Naturalis Historiae* 30.

63 *Chronographus anni cccliii* (*Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi* IX.1, Berlin: Weidmann 1892, 145): „... hoc imperatore (tj. za vlády císaře Tiberia Claudia) *primum venerarii et malefici comprehensi sunt; homines XLV, mulieres LXXXV ad supplicium ducti sunt*“. Podle Matthewa Dickieho (*Magic and Magicians...*, 154-155) autor kroniky s největší pravděpodobností naráží na události v letech 16 a 17 n. l., které představují jeden ze zlomů v postoji římského císařství vůči praktikantům alternativní náboženské praxe, která je od této doby potírána právě s důrazem na její magické aspekty.

64 Nebo byly za takové alespoň pokládány pozdějšími římskými autory. Nová studie zabývající se příslušnými pasážemi Zákonů dvanácti desek je však v tomto ohledu značně skeptická. James Rives („Magic in the XII Tables Revisited“, *Classical Quarterly* [n. s.] 52, 2002, 270-290: 288) tvrdí, že tyto zákony původně žádný protimagický záměr nesledovaly, i když jej v retrospektivní interpretaci získaly. V případě

Grafa však v této době stále ještě převládá důraz na způsobenou škodu, na zlý úmysl, se kterým jsou tyto činnosti vykonávány a který je blíže určen doprovodným adjektivem nebo kontextuálním rámcem použitého slovesa.<sup>65</sup> Samotná činnost jako taková však předmětem kritiky ještě nebyla: kromě *malum carmen* lze nalézt i *carmen auxiliare*, přičemž vliv tohoto zařádkla je blahodárný. Rovněž slovo *venenum* může označovat prosté travičství, a nikoli újmu způsobenou magickou manipulací.<sup>66</sup> Římané tedy rozlišovali mezi dvěma druhy rituálních činností, které se přes svou podobnost setkávaly s protikladným morálním hodnocením. Ve druhé fázi, kterou Graf klade někam do období iulsko-claudijské dynastie, jsou tyto výrazy a rovněž činnosti, ke kterým se vztahují, z této původní souvislosti vyňaty – z velké části pod vlivem řeckého filosofického myšlení – a společně s některými dalšími aktivitami (které bychom jako magické často ani nechápali, například s astrologií) zahrnuty do nově vytvořené kategorie magie a předefinovány v nový systém, který tuto kategorii modifikoval a uzpůsobil římským podmínkám.<sup>67</sup>

Tento nástin, operující s teorií o dvou fázích a identifikující konec římské republiky jako rozhodující mezník, však znovu v nedávné době podrobil silné kritice Matthew Dickie.<sup>68</sup> Stejně jako v případě vzniku řeckého konceptu magie Graf podle jeho názoru klade přílišný důraz na cílené a vědomé přejímání této kategorie v římském světě. Rovněž důraz na výskyt relevantní terminologie odvozené z řeckých výrazů *magos* a *mageia* je podle Dickieho nešťastným zjednodušením situace: objevení takových abstraktních termínů se nemuselo nutně krýt se vznikem odpovídající kategorie hodnotící přijatelnost rituální praxe.<sup>69</sup> Podle Dickieho je rovněž

---

prvního opatření, týkajícího se „magického“ transferu úrody, se podle autora jedná spíše o reakci na sociální nerovnosti a napětí ohledně vlastnictví půdy a celého procesu zemědělské produkce (*ibid.*, 278-279). Tento kontext je ostatně dobře rozpoznatelný i v jediné dochované zmínce o historické aplikaci tohoto opatření, a sice v díle Plinia Staršího, 18.41-43 = Lucius Calpurnius Piso Frugi, frg. 33 (Hermann Peter [ed.], *Historicorum Romanorum fragmenta*, Leipzig: B. G. Teubner 1883, 85), kde se líčí průběh obvinění a obhajoby jistého Gaia Furia Chresima z toho, že „získal cizí úrodu kouzly (*fruges alienas perliceret veneficiis*)“. Rovněž v případě druhého opatření se podle J. Rivese („Magic in the XII Tablets...“, 287-288) jedná spíše o problém pomlouvačných kampaní snižujících vážnost a autoritu volených úředníků, a nikoli o magickou praxi.

65 F. Graf, *Magic*..., 56.

66 Nejednoznačnostmi termínu *venenum* v souvislosti s magickou praxí v době raného principátu se zabývá studie Aleš Chalupa, „*Venenum*, nebo *venenum*? Tacitus, magie a větrné mlýny Dona Quijota: Nekolik poznámek k metodologii studia antické magie“, *Religio: Revue pro religionistiku* 14, 2006, 101-118: 101-106.

67 *Ibid.*, 56-57.

68 M. W. Dickie, *Magic and Magicians*..., 124-141.

69 M. W. Dickie (*ibid.*, 135) doslova uvádí: „Když se máme zabývat pojetím magie mezi Římany, neměli bychom se dopouštět omylu předpokladem, že dříve než může nějaká

nepravděpodobné, že by se Římané setkali s řeckým konceptem magie až v 1. století n. l.<sup>70</sup> Dickie důrazně hájí názor, že minimálně od počátku 2. století př. n. l. byl již Řím integrovanou součástí širšího helénistického světa a že se tato skutečnost nemohla neprojevit v přijetí či spíše zažití některých kategorií řeckého myšlení, které byly součástí každodenní sociální reality a nesly s sebou hmatatelný morální náboj. Římané chápali magii stejně jako Řekové, tedy jako náboženskou aktivitu, která se svou povahou příčí morálně přijatelným normám a převrací společenský a přírodní řád (nebo se o to alespoň pokouší).<sup>71</sup>

Z rozboru relevantní terminologie v literatuře republikánského období dochází Dickie k závěru, že výrazy objevující se v římských komediích Plauta a Terentia jsou plně v souladu s řeckou kategorií magie.<sup>72</sup> Rovněž

---

myšlenka existovat nebo být vyjádřena, musí existovat abstraktní termín, který ji pojmenovává.“

70 V úvodu svého pojednání o vzniku kategorie magie jako distinktivní kategorie římského myšlení M. W. Dickie (*Magic and Magicians...*, 124) oprávněně zdůrazňuje obtížnost střízlivého vyhodnocení řeckého vlivu nejen v této oblasti, ale na vývoj římské kultury a společnosti obecně. Tato složitá problematika není předmětem této studie a nemůže zde být soustavněji pojednána, obecně však lze říci, že Řím se nacházel v kontaktu s řeckým myšlením již od samých počátků a že tento styk byl (přes svou kolísavou intenzitu) velmi intenzivní a zanechal v římské kultuře své hluboké, nesmazatelné stopy. Studium římského náboženství, do jehož rámce lze klást rovněž magii, však po dlouhá léta trpělo (a doposud trpí) představou čistého, nezkaženého a bytostně římského stádia s jeho neantropomorfními božstvy v podobě zbožštěných přírodních sil nebo důležitých lidských činností, které bylo postupně převrstveno vpádem řeckých mytologických a náboženských představ. Tento pohled na římskou kulturu je patrně jednou velkou iluzí a brání nejenom skutečnému pochopení fungování římského náboženství, ale rovněž mytologie nebo kultury obecně. Některé letité předsudky shrnuje a kriticky přehodnocuje např. Denis Feeney, *Literature and Religion at Rome: Cultures, Contexts and Beliefs*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, 1-11 a passim; Timothy J. Cornell, *The Beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 BC)*, London – New York: Routledge 1995, 161-162 a passim. Pokud jsou jejich teze o rozsáhlé kulturní interakci mezi římským a řeckým myšlením, projevující se jak v oblasti náboženství, tak mytologie, oprávněné, jsou vážnou ranou všem snahám objevit autentické římské náboženství nebo římský mýtus nepoznamenaný řeckým vlivem. Jestliže Timothy J. Cornell („Review of A. E. Wardman, *Rome's Debt to Greece*, London 1976“, *Classical Review* 28, 1978, 110-112) s plnou rozhodností prohlásil, že „nezávislá a autentická latinská kultura nikdy neměla příležitost ke svému vzniku“, je Dickieho diskurz ohledně vzniku kategorie magie v podstatě obdobou tohoto tvrzení: čistě římské pojetí magie, odlišné od řeckého, nikdy neexistovalo.

71 M. W. Dickie, *Magic and Magicians...*, 135: „[J]estliže Římané charakterizují magii stejným způsobem jako Řekové, odlišují ji od náležité náboženské praxe a vyjadřují své rozhořčení nad ní, pracují se stejným konceptem magie jako Řekové, ať již zahrnují to, o čem hovoří, pod hlavičku *magia* nebo ne.“

72 M. W. Dickie, *Magic and Magicians...*, 130-131. Srov. např. Plautus, *Aulularia* 85-86; *Amphitruo* 1041-1044; *Bacchides* 812-813; *Epidicus* 221; *Mostellaria* 218-219; *Pseudolus* 868-872.

události odehrávající se v době senátního zásahu proti bakchanáliím spadají do kontextu opatření proti aktivitám, které mohou nést magické konotace.<sup>73</sup> V období pozdní republiky je tedy kategorie magie již plně etablována a může se stávat i prostředkem politického boje. Ciceronova invektiva v jeho řeči *In Vatinius* se strukturálně kryje se způsobem užití pojmu magie u Tacita přibližně o století později.<sup>74</sup> Rovněž případ Gaia Scribonia Curia, který uvádí jako příčinu svého neúspěchu v soudní při *defixio* užitá proti němu jistou Titinií, dokládá široce rozšířenou víru v možnosti magické manipulace.<sup>75</sup>

Grafova a Dickieho koncepce však nemusí být natolik nesmiřitelné, jak by se mohlo na první pohled zdát. Domnívám se, že to, co Graf nazývá druhou fází vývoje římského konceptu magie, ve skutečnosti představuje pouze změněný pohled na kategorii, jejíž vývoj je v této době již v podstatě uzavřen. Co se mění, je pohled samotných Římanů na některé autonomní oblasti vlastní kulturní a náboženské tradice, které se v tomto období poprvé stávají předmětem filosofické reflexe.<sup>76</sup> Rovněž Grafův důraz na důležitost změny politického systému Říma, podpořený souhlasem dalších badatelů,<sup>77</sup> je v zásadě správný. Hluboké proměny, které prodělal výkon moci a s ním i samotné základy identity římských mocenských elit, vždy velmi provázaných s republikánským politickým a náboženským systémem, si vyžádaly radikální přehodnocení některých stávajících oblastí

73 R. L. Gordon, „Imagining...“, 254-255.

74 Cicero, *In Vatinius* 14: „... volo ut mihi respondeas tu, qui te Pythagoreum soles dicere et hominis doctissimi nomen tuis immanibus et barbaris moribus praetendere, quae te tanta pravitas mentis tenuerit, qui tantus furor ut, cum inaudita ac nefaria sacra susceperis, cum inferorum animas elicere, cum puerorum extis deos manibus mactare soleas, auspicia quibus haec urbs condita est, quibus omnis res publica atque imperium tenetur, contempseris, initioque tribunatus tui senatus denuntiaris tuis actionibus augurum responsa atque eius conlegi adrogantiam impedimento non futura?“ Cicero zde naráží na zjevný rozpor mezi římským systémem divinace a údajnou Vatiniovou nekromantií za použití lidských obětí, kterou pokládá za závažné porušení náboženských norem. Jde sice spíše o projev rétorické nadsázky než o důkaz skutečné Vatiniovy „magické“ praxe, pasáž však ukazuje využití konceptu magické aktivity k Vatiniovu mravnímu zostuzení a má napomoci k jeho porážce u soudu.

75 Cicero, *Brutus* 217; ve zkrácené podobě *Orator* 129.

76 Mary Beard – John A. North – Simon R. F. Price, *Religions of Rome I: A History*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, 149-156; Richard L. Gordon, „From Republic to Principate: Priesthood, Religion and Ideology“, in: Mary Beard – John A. North (eds.), *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*, London: Duckworth 1990, 177-198: 184-191.

77 Raffaella Garosi, „Indagine sulla formazione del concetto di magia nella cultura romana“, in: Paolo Xella (ed.), *Magia: Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, Roma: Bulzoni 1976, 13-93; Marcel Le Glay, „Magie et sorcellerie à Rome au dernier siècle de la République“, in: *L'Italie préromaine et la Rome républicaine: Mélanges offerts à Jacques Heurgon*, Rome: École Française de Rome 1976, 525-550.

lidských činností a jejich zapojení do nově pojatého světového řádu. Jednou z těchto oblastí byla i magie a náboženství.

Dosavadní římský náboženský systém, založený na těsném sepětí náboženských a politických funkcí, byl rozbit nebo alespoň zásadně ořesen. Augustova restaurace tohoto systému, spíše však radikální reorganizace provedená pod pláštíkem starého, obnošeného a důvěrně známého hávu, pouze reagovala na palčivé problémy, kterým čelil Řím jako náboženská komunita v důsledku radikální změny poměrů: římské náboženství, v podmínkách městského státu zcela dostatečný a fungující zdroj identity svobodných římských občanů, přestává v multikulturní říši nebývalé rozlohy tuto funkci plnit. Budoucnost římské říše – přes všechnu symbolickou a politickou důležitost Říma – se fakticky ocitá v rukou jeho provincií. *Romanitas*, zásady pravého „římanství“, již nebude možné prosazovat – nebo alespoň ne výhradně – pomocí norem diktovaných senátem a jeho volenými úředníky. Účinný mechanismus vytváření loajality bude vytvořen především pomocí důmyslného přediva symbolických vztahů, které budou spojovat symbolické centrum, Řím, s jeho provinciemi. Magie bude v tomto systému, reprezentovaném římským císařským kultem a dalšími institucemi, hrát významnou roli negativního vzoru, kontrastní šablony, pomocí které bude vymezeno to, co rozhodně neodpovídá ideálu „římanství“.

Magie je kategorie s proměnlivým obsahem a její chápání jako protipólu uznávaného a morálně přijatelného náboženského chování zůstane jen jednou z mnoha tváří, kterou jsme schopni zachytit. Zůstane však onou tváří, která se hluboce vtiskne do představivosti západního člověka a stane se jedním z významných dědictví, které odkázala modernímu člověku antická civilizace, a to se všemi pozitivními i negativními důsledky.<sup>78</sup>

Magie se rovněž stává parodickou a zvrácenou podobou *religio*, nejzazší formou *superstitio*,<sup>79</sup> alespoň v očích příslušníků kulturních elit, které začínají pomocí této dvojice pojmů hodnotit široké spektrum náboženských aktivit a vymezovat své místo ve světě římského císařství. Obecně lze říci, že *religio* značí důsledné zachovávání rituálů občanského náboženství, které na sebe bere podobu účasti na obětech, svátcích a rituálech v rámci náboženského života obce – komunity s přesně definovaným členstvím a s hierarchickým rozdělením úloh a privilegií.<sup>80</sup> *Superstitio*

78 J. Z. Smith, „Trading Places...“, 17.

79 M. Beard – J. A. North – S. R. F. Price, *Religions of Rome I...*, 218-219.

80 *Ibid.*, 216.

rovněž zahrnuje nejširší škálu náboženských praktik, jejich celkové vyznění je ovšem negativní a polemické.<sup>81</sup>

V průběhu 1. století n. l. však dochází k proměně obsahu kategorie *superstitio*. Starý obsah hraje i nadále svou úlohu, navíc však do této kategorie začínají spadat i cizí náboženské kultury, pronikající do Říma ve zvýšené míře právě v této době, vyžadující od svých vyznavačů excesivní závazky a okázalé projevy emocí. Tento vývoj kulminuje ve 2. století n. l., kdy *superstitio* může sloužit k označení cizí náboženské praxe jako takové. *Superstitio* je tedy stejně náboženské jako *religio*,<sup>82</sup> na rozdíl od něj však nebere ohled na rozumnou míru zažitých norem a náležitý odstup bohů od lidského světa. Vyznačuje se excesivní formou osobních závazků vůči bohům, některými okázalými projevy náboženského přesvědčení a touhou po bližším kontaktu s bohy, než je příslušníky sociokulturních elit pokládáno za přijatelné a žádoucí s ohledem na roli jedince ve společnosti.

Veřejné formy *superstitio* mohly být relativně snadno kontrolovány, pochybení v osobních závazcích a přesvědčcích však nikoli. Během 1. století n. l. totiž dochází i k další obsahové proměně: magie jako jedna z nejnebezpečnějších forem *superstitio* se začíná stávat jakousi zvrácenou „parodií“ *religio*, která systematicky převrací jeho hodnoty a normy. Pojem magie se tak stává jedním z prostředků polemiky, kterou vedou příslušníci sociokulturní elity se svými ideovými nepřáteli ve snaze zajistit si a upevnit své postavení v prostředí značně rozšířených geografických obzorů. Tradiční *religio*, náboženství městského státu, jenž byl souhrou mnoha příčin nahrazen impériem ovládajícím celou oblast antického Středomoří, ztratilo svou schopnost definovat příslušnost ke komunitě tuto říši ovládající. Stalo se pojmem příliš úzkým a svázaným s podmínkami, ve kterých vznikl. Pomocí rozšíření pojmu *superstitio* však mohlo dojít alespoň k negativnímu vymezení: bylo možné definovat, co *religio* není. Motivem tohoto rozšíření významu pojmu *religio* tak byla snaha o uchování jednolitého politického centra a jedné z jeho funkcí, boje proti nežádoucí náboženské a mocenské subverzi.

81 Pravděpodobně nejlepší studií zabývající se kategorií *superstitio*, včetně jejích historických proměn a vztahu ke kategorii *religio*, zůstává stále Denise Grodzynski, „Superstitio“, *Revue des études anciennes* 76, 1974, 36-60. Za pozornost a prostudování stojí rovněž L. F. Janssen, „‘Superstitio’ and the Persecution of the Christians“, *Vigiliae Christianae* 33, 1979, 131-159; John Scheid, „Religion et superstition à l’époque de Tacite: Quelques réflexions“, in: *Religión, superstición y magia en el mundo romano*, Cádiz: Universidad de Cádiz 1985, 19-34; Maurice Sachot, „Religio/superstitio: Historique d’une subversion et d’un retournement“, *Revue de l’histoire des religions* 208, 1991, 355-394; Agnes A. Nagy, „Superstitio et coniuratio“, *Numen* 49, 2002, 178-192.

82 D. Grodzynski, „Superstitio...“, 41.



Toto vymezení bylo navíc velmi praktické i po stránce explikativní a hodnototvorné. Magie, například v Pliniově podání, měla přesně definovaného zakladatele a stejně tak i místo svého vzniku, svého druhu kolébku, ze které se mohla její nakažlivá „semínka“ šířit do ostatních oblastí obydleného světa. Tato představa s sebou přináší z hlediska formování „jasného pojetí magie“ dva důležité závěry.<sup>83</sup> Zaprvé, magie představuje, přes všechny pochybnosti, jednotnou kategorii a její pravidla jsou ve všech částech světa přibližně totožná.<sup>84</sup> Tato představa umožnila propojit v jedné smysluplné kategorii zcela rozdílné činnosti a praktiky, od široce rozšířených postupů lidového náboženství Itálie až po nově se rozmáhající astrologii, a dosáhnout tak jejich účinného odsouzení a vyvrácení. Zadruhé, byla-li magie chápána jako jednotná tradice s konkrétním zakladatelem a místem původu, bylo také možné s využitím archetypálních postav přesně definovat, co magie skutečně je, jaké jsou její rysy a charakteristické znaky, a to navzdory skutečnosti, že její jednotlivé projevy se vyznačovaly značnou mírou proměnlivosti a nestálosti. Jejich různorodost a mnohoznačnost mohla být popřena a odsunuta do pozadí s poukazem na jednotný původ těchto nauk a představ. Do této nově vzniklé kategorie se rovněž daly zařadit i činnosti a postupy praktikované ženami, tedy zdaleka ne nevýznamné spektrum celkové podoby tehdejších magických praktik, a představit je jako vážně míněnou a v mnoha ohledech nebezpečnou aktivitu, neboť i ony měly svůj původ v Persii a v postavě Zoroastra. A v tomto okamžiku Plinius dochází ke stejnému závěru jako Řekové přibližně tři sta let před ním: magie je svým původem cizí, neřímská náboženská aktivita. Je spiknutím periferie proti centru, ztělesňovanému Římem a světovým řádem, který garantuje.<sup>85</sup> Jedním z důležitých úkolů Říma a jeho vládců je proti této subverzi bojovat a plnit roli významného civilizačního činitele. Plinius tuto skutečnost neopomíná zdůraznit: již Zákony dvanácti desek obsahovaly protimagická ustanovení, senát se usnesl na zákazu lidských obětí, Tiberius zrušil instituci keltských druidů – kněží, věštců a lékařů.<sup>86</sup> Boj proti magii se stal jednou z činností, pomocí které elity tvořící mocenské jádro římského impéria definovaly svou identitu a vyjadřovaly svou oddanost „imaginární komunitě“ a jejím hodnotám pravého „římanství“.

83 Richard L. Gordon, „Aelian's Peony: The Location of Magic in Graeco-Roman Tradition“, in: Elinor Schaffer (ed.), *Comparative Criticism: Cultural Perceptions and Literary Values IX*, Cambridge: Cambridge University Press 1987, 59-95: 77-78.

84 Plinius Starší, *Naturalis historiae* 30.13: „... adeo ista toto mundo consensere, quamquam discordi et sibi ignoto.“

85 R. L. Gordon, „Aelian's Peony...“, 77.

86 Plinius, *Naturalis historiae* 30.12-13.





## Závěr

Reflektovaná kategorie magie, která byla v průběhu 2. století př. n. l. v přizpůsobené podobě přejata Římany, vznikla ve starověkém Řecku na sklonku archaického období v důsledku specifických společenských a kulturních změn. Rozbor relevantní terminologie dokládá, že již v tomto formativním období se kategorie magie vyznačovala značnou nesourodostí a zahrnovala velké množství rozdílných praktik. Vytvoření typického a z větší části zcela fiktivního obrazu „jiného“ reprezentovaného zvolným perským mágem umožnilo v dobách intenzivního kontaktu Řeků s okolními kulturami lépe definovat přijatelné podoby sociálního a náboženského chování a vedlo v důsledku proměny vnímání podoby božského světa a převládající kosmologie k trvalé stigmatizaci a marginalizaci určitých praktik a jejich nositelů, mytologických postav nebo představ o fungování světa a možnostech jeho ovlivňování. Ze stejných důvodů byla tato kategorie na sklonku římské republiky přejata v inovované podobě Římany a následně rozpracována do podoby jednoho z nejúčinnějších nástrojů k vymezení „římanství“, správné a úctyhodné sociální a náboženské praxe. I v římském kulturním kontextu si však reflektovaná kategorie magie uchovala svou vnitřní proměnlivost a plasticitu, díky které umožňovala pružnou reakci na aktuálně se objevující situace, které naléhavě vyžadovaly řešení.



## SUMMARY

**The Origin and Evolution of the Category of Magic in the Roman World**

This article maps the process which lead to the reception and acculturation of the reflected category of magic by the Romans. This process commenced at the beginning of the 2<sup>nd</sup> century BCE, at a time of increasingly intense contact between the Roman world and neighboring cultures, and ended with the establishment of the Roman Empire at the end of the 1<sup>st</sup> century BCE. It is argued here that the Romans took over this category from the Greeks and started to use it, after some adaptations, as a contrasting and antithetical category to *Romanitas* (Romanness) helping to define the acceptability of certain behaviors and ideas deemed to represent the core of civilizing efforts of (mainly) Roman political and cultural elites.

**Keywords:** magic; definition of magic; *polis* religion; *magos*; *superstitio*; Romanness.

Ústav religionistiky  
Filozofická fakulta  
Masarykova univerzita  
Arna Nováka 1  
602 00 Brno  
Czech Republic

ALEŠ CHALUPA  
[chalupa@phil.muni.cz](mailto:chalupa@phil.muni.cz)