

Univerzita Karlova v Praze
Husitská teologická fakulta

**Epifanie v helénistickém světě a ve vztahu
k Novému zákonu**
(Epiphany in the Hellenistic world and in relation
to the New Testament)

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Vedoucí práce:
Mgr. Jiří Lukeš, Th.D.

Autor
Jan Hron

Praha 2012

Rád bych poděkoval Mgr. Jiřímu Lukešovi, Th.D., za trpělivé vedení a podnětné rozhovory. Dále bych rád poděkoval své rodině, které vděčím za podporu při psaní této bakalářské práce. A největší poděkování patří mé sestře Aničce.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci s názvem „Epifanie v helénismu a ve vztahu k Novému zákonu“ vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Lovosicích dne 10.6. 2012

.....

Anotace

Tématem bakalářské práce je popsání a pochopení fungování epifanie v helénismu a určení vztahu Novému zákonu k helénistické epifanii. V práci bude důkladně analyzován pojem epifanie a následné poznatky budou využity při redefinici epifanie jako termínu vhodného pro badatelské, analytické účely. Práce se pokusí zodpovědět otázku, k jakým účelům epifanie sloužila, jaké diskurzy vyjadřovala a jaké místo zaujímal v helénistickém a novozákonním chápání světa. Předložená bakalářská práce se pokusí nastínit vztah epifanie k magii, kultu, mysterijním náboženstvím, náboženské zkušenosti, divotvůrci, imperátorovi a dalším významným komponentům helénistického světa. Cílem práce je představit epifanii jako mnohostranný, multifunkční koncept, jehož analýza v náboženské kultuře vypoví mnohé o sebepochopení dané kultury.

Abstract

The thesis deals with the description and understanding of the functioning of epiphany in Hellenism and the New Testament to determine the relationship to Hellenistic epiphany. The concept of epiphany and subsequent findings will be thoroughly analyzed and they will be used to redefine the term epiphany as suitable for research and analytical purposes. The thesis attempts to answer the question, for what purposes epiphany served, which conveys and what discourses occupied a place in the Hellenistic and New Testament understanding of the world. The submitted thesis attempts to outline the relationship between epiphany and magic, cult, mysterious religions, religious experience, diviners, Emperor and other major components of the Hellenistic world. The aim is to introduce the epiphany as a multifaceted, multi-functional concept, whose analysis terminating in the religious culture will describe much of self-understanding of the culture.

Klíčová slova: epifanie, helénismus, nový zákon, diskurz, magie, mystéria, kult

Key words: epiphany, Hellenism, New Testament, discourse, magic, mystery, cult

Obsah

1. Úvod.....	8
2. Epifanie jako religionistický termín.....	10
2.1. Obtíže spjaté s definováním epifanie.....	10
2.2. Definice epifanie.....	12
2.3. Termíny epifanie: hierofanie, kratofanie, theofanie, autofanie.....	15
3. Charakterizace helénismu.....	18
4. Epifanie v helénismu.....	20
4.1. Hierofanie v helénismu.....	20
4.2. Kratofanie v helénismu.....	25
4.3. Theofanie v helénismu.....	29
4.4. Autofanie v helénismu.....	33
5. Epifanie v Novém zákoně.....	38
5.1. Hierofanie v Novém zákoně.....	38
5.2. Kratofanie v Novém zákoně.....	40
5.3. Theofanie v Novém zákoně.....	42
5.4. Autofanie v Novém zákoně.....	44
6. Epifanie ve vztahu k obecné funkci náboženství.....	47
7. Závěr.....	49
Použitá literatura.....	51

1. Úvod

Cílem této práce je představit některá možná užití konceptu epifanie v helénismu a prozkoumat podobnosti a odlišnosti novozákonní epifanie a helénistické epifanie. Epifanie nebývá v religionistice příliš častým tématem studií. Z toho důvodu chybí zřetelnější vymezení pojmu a odborná diskuze. Definice epifanie jsou buď založené na emické perspektivě, nebo jsou utvořeny dle fenomenologického pojetí. Oba přístupy považuji za neadekvátní a nevhodné k specifickým badatelským cílům. První kapitola se z toho důvodu věnuje definici epifanie jako etického termínu vhodného k analytickým účelům. Prozkoumá dosavadní definice epifanie, kriticky je zhodnotí, určí jejich výhody a nevýhody. Získané poznatky budou využity v definici epifanie pro potřeby této práce. Definování bude inspirována polytetickým způsobem definování, zároveň se ale pokusí zohlednit i kritické námitky vůči polytetickým definicím. Epifanie bude definována jako třída, sestávající z několika členů, přičemž žádný z členů si nemůže nárokovat absolutní platnost jako jediný možný zástupce třídy. Členové třídy budou charakterizováni co nejprecizněji, neboť skrze členy třídy badatel uchopuje předmět svého výzkumu. Členy budu charakterizovat dle religionistických termínů jako hierofanii, kratofanii, theofanii a autofanii. Učiním však důkladnou revizi těchto termínů a pokusím se je oprostit od jejich metodologických pozic.

Ve druhé části práce bude analyzována epifanie v helénismu a v Novém zákoně prostřednictvím těchto konceptů. Budu se zabývat otázkou, jaké intence aktérů epifanie vyjadřovala, k jakým ideologickým cílům sloužila, jaké zaujímala místo v symbolickém řádu světa. Epifanií se budu zabývat ve vztahu k magii, divotvůrci, náboženskému kultu, mysterijnímu náboženství, náboženské zkušenosti a divotvůrci. Budu se snažit odhalit vztah různých druhů epifanie k sobě navzájem. Neopomenu ani širší teoretické problémy spojené s charakterizací magie a náboženské zkušenosti.

Je podstatné stanovit, jak se budu věnovat novozákonní epifanii. Novozákonní epifanie vykazuje podstatné židovské rysy. Syn Člověka, Mesiáš i apokalyptické očekávání Božího soudu jsou židovské koncepty. V práci se těmto židovským představám budu věnovat jen minimálně. Práce by jejich analyzováním překročila svou délku. Budu se věnovat čistě helénistické epifanii v Novém zákonu. Jinými slovy, Nový zákon budu zkoumat pod zorným úhlem poznatků z helénistické epifanie. Základním cílem této práce je představit helénistickou epifanii. Novozákonní epifanie bude sloužit jako doklad rozšířené

helénistických představ a pramen pro obecné kulturní chápání epifanie. Důkladné srovnání helénistických a vlastních, židovstvím ovlivněných představ, je téma vhodné přinejmenším na disertační práci nebo na několik navzájem navazujících odborných studií. Tato práce si klade nepoměrně skromnější cíle. Její úlohou je spíše navodit otázky, než je zodpovědět. Hlavní těžiště práce je viděno v důkladné analýze epifanie a v představení možného pojetí epifanie jako termínu vhodného k analýze. Práce se též pokusí poukázat na vztah epifanie k obecné funkci náboženství. Východiskem bude teorie náboženství Thomase A. Tweeda.

2. Epifanie jako religionistický termín

2.1 Obtíže spjaté s definováním epifanie

Každému definování předchází důležitá otázka: je třeba definovat na začátku nebo až na konci výzkumu?¹ Oba dva přístupy mají svá opodstatnění, přístup. Přístup, který se pokouší o předběžnou definici, se jeví jako výhodnější. Ke každému jevu člověk přichází s vlastním předporozuměním², které je nutné zohlednit. To předběžná definice činí a též vyčleňuje pole výzkumu. Každá definice ovšem některé prvky „zatemňuje“, zatímco jiné upřednostňuje.³ Cílem této práce bude vytvořit definici epifanie, která co nejvíc možných prvků zahrnuje a co nejméně významných prvků nevynechává. Z toho důvodu bude definice epifanie pojímána jako definice polytetická, nikoliv nomotetická.⁴ Otevřenost polytetické definice i s nebezpečím přílišné šíře, se stále jeví jako lepší alternativa pro výzkum epifanie, než úzká monotematická definice, jejíž výhodou je ovšem zřetelnější vymezení.

Jsou dva možné způsoby, jak sestavit polytetickou definici. První z nich staví na otevřenosti (proto otevřená polytetická definice), kdy „žádný z členů třídy „náboženství“ nezahrnuje všechny charakteristiky“.⁵ Druhá polytetická definice stanovuje, že „jeden z členů třídy může zahrnovat všechny charakteristiky a slouží jako „prototyp“ pro všechny další členy třídy“.⁶ Jelikož badatel vždycky pracuje s určitým prototypem, zdá se prototypická definice

¹ Waardenburg rozlišuje mezi racionální volbou a empirickou volbou. Racionální definice je takový druh definice, který odpovídající termín (v případě Wanderburga článku je tím termínem náboženství) stanovuje předběžně před začátkem bádání. Empirická definice naopak vychází z dosažených výsledků a o definování termínu se pokouší až na konci výzkumu. Jacques Waardenburg, „In Search of an Open Concept of Religion“, in: Michel Despland – Gerald Valeé (eds.), *Religion in History: The World, the Idea, the Reality*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 1992, s. 234.

² Thomas A. Tweed, *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*, Cambridge – London: Harvard University Press 2006, s. 16 – 27. Z mnoha dalších autorů zdůrazňující kontextuální podmíněnost výzkumu je zřejmě nejznámější Clifford Geertz. Viz jeho článek: Clifford Geertz, „Zhuštěný popis: k interpretativní teorii kultury“, in Clifford Geertz (ed.), *Interpretace kultur*, Praha: Sociologické nakladatelství (SLON) 2000, s. 13 – 42.

³ Tweed to z velké části přisuzuje metaforické řeči každé definice. Tuto metaforickou řeč ovšem Tweed vnímá jako nezbytnou součást definice. T. A. Tweed, *Crossing...*, s. 46.

⁴ Monotetická definice se vyznačuje buď anebo. Buď je epifanie zjevení božstva, nebo není. Polytetická definice se naopak snaží postihnout pluralitu možností a neomezit se jen na jeden prvek Bryan C. Wilson. „From the Lexical to the Polythetic: A brief history of religion“, in Wilson, B. C., Idinopulos, T. A. (ed.), *What is Religion: Origins, Definitions and Explanations*, Leiden: Brill 1998, s. 158.

⁵ „No one of the member of the class „religion“ contains all the characteristics“. Ibid., s. 159.

⁶ „One of the member of the class does contain all the characteristics and functions as the „prototype“ for all the other member of class.“ Ibid., s. 159.

výhodnější než otevřená definice, ve které je mnohem reálnější nebezpečí neuvědomělé projekce badatelových vlastních představ na předmět studia. Prototypická definice, alespoň podle toho jak se jí snaží strukturovat její zastánci⁷, si tohoto problému všímá a reaguje na něj.

Při sestavování prototypické, polytetické definice epifanie je potřeba si ujasnit, co je třída, jací jsou členové, jaký bude prototyp a jeho charakteristiky. Otevřenost polytetické definice lze vnímat též jako slabost, neboť věda musí pracovat s jasně vymezenými kategoriemi, jejichž předpokladem je vymezení hranic.⁸ Prototypický přístup vznikl proti esencialistickému vymezení hranic, ale to neznamená, že by měl padnout do pastí širokého univerzalizmu. Základní nevymezení třídy a prototypu může vést k tomu, že prototyp bude třídou. Jestliže prototyp zahrnuje všechny charakteristiky všech členů třídy, pak je celkem všech členů, je tedy třídou. V takovém případě není prototypická polytetická definice polytematická, ale monotetická – jen tohle je epifanie a tohle už není. Jediný způsob, jak se z této pasti vyhnout, je určit třídu jako třídu různých monotematických prototypů, tj. různých definic epifanie. Badatelův prototyp je odpovědí na nekonzistentnost, slepá místa a vágnost třídy. Badatelský prototyp se pokouší zahrnout ty charakteristiky, které jiné prototypy nevzaly na vědomí. Prototyp má stejně jako členové analytickou úlohu. Zatímco prototyp má za cíl ozřejmit jakou úlohu zaujímá epifanie v diskurzu a intencích aktérů, úkolem členů je popsat různé aplikace epifanie v rozličných kontextech a odhalit, jaké důvody vedly k tomu, že je epifanie právě v takovémto kontextu použita takovýmto způsobem. Charakteristiky různých členů mohou být dost podobné, až identické, ale je to jejich konfigurace⁹, která dává členu specifičnost.

Sestavování prototypické polytetické definice bude probíhat následujícím způsobem: Nejprve budou shrnuty dosavadní definice epifanie a ukázány jejich popisné i metodologické limity. Budou určeny charakteristiky epifanie. Jako členové epifanie budou stanoveny známé

⁷ McCutcheon píše, že jeden z hlavních propagátorů prototypické polytetické definice náboženství, Benson Saler, uvádí tři hlavní body pro prototypickou polytetickou definici: 1) uznání kulturně, ideologicky podmíněné a limitované povahy badatelských prototypických pojmů, 2) znát historii těchto prototypických pojmů a koncipovat je jako neustále se revidující se kategorie (učinit je polytetickými), 3) používat i kategorie z jiných kulturních oblastí (dharma, li aj.) jako analytické kategorie. McCutcheon se proti poslednímu bodu staví s tvrzením, že používání cizího pojmu nám neumožní překonat etnocentrismus, netranscenduje naše bádání a neumožní nám lépe porozumět cizí kultuře z prostého důvodu, že obě kultury (zkoumaná a badatelská) sledují zcela jiné cíle, které určují hodnotu onoho termínu. Russell T. McCutcheon, „Taming Ethnocentrism and Trans-cultural Understanding“, in: Armin W. Geertz, Russel T. McCutcheon (eds.), *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion*, Leiden: Brill 2000 s. 294 – 305.

⁸ Gary Lease, „The Definition of Religion: an analytical or hermeneutical task?“, in: in Armin W. Geertz, Russel T. McCutcheon (eds.), *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion*, Leiden: Brill 2000 s. 290.

⁹ Ruth Benedictová, hlavní představitelka konfiguracionismu správně podotýká, celek netvoří souhrn částí, ale jednotlivé uspořádání a vztahy těchto částí. Ruth Benedictová, *Kulturní vzorce*, Praha: Argo 1999, s. 48.

religionistické termíny hierofanie, kratofanie, theofanie a autofanie. Tyto termíny budou co nejjasněji definovány. V průběhu práce bude ukázáno, že se jedná o posilující se a prostupující se termíny, vytvářející (a vytvářené) pluralitou religiózních přístupů a dynamičností náboženského života.

2.2 Definice epifanie¹⁰

Epifanie je podstatné jméno odvozené od slovesa epifainó – zjevit se, ukázat. Epifainó bylo užíváno pro sny, vize, ale i bohy samotné. Použití epifanie bylo ještě širší. Epifanie označovala např. náhlé objevení nepřátel, nástup Caliguly na trůn, vnější okázalost, vyznamenání, zvláštnost, zjevení boha uctíváči, ale též manifestaci božské síly.¹¹ Mnohoznačnost, typická pro slova obecného významu, odhaluje nutnost polythetické definice, která tuto mnohoznačnost vezme v úvahu. To ovšem nic nemění na skutečnosti, že definice epifanie jako religionistického termínu použitelného pro badatelské účely musí být co nejpresnější. Přebrat epifanii z jazyka aktérů není pro svou vágnost vhodné. Lze, a je dokonce nutné, z tohoto vágního termínu vyčlenit jednotlivé prvky, které definování výrazně napomohou. Takovýmito charakteristiky může být: a) přímé zjevení boha, b) nepřímé zjevení – manifestace jeho síly, c) náhlost.

O tom, zda epifanie označuje přímé nebo nepřímé zjevení boha se mezi badateli vede diskuze. H. S. Versnel tvrdí, že antické pojetí epifanie zahrnovalo jak osobní zjevení boha, tak i jeho neosobní zázraky.¹² Co ale všechno zařadit mezi tyto neosobní zázraky? Lze např. celé věštění vnímat jako epifanii, jak to činí Vítek?¹³ Neoznačuje pak termín epifanie příliš širokou škálu jevů?

Ve směru široce pojaté definice epifanie kráčí i Encyclopedia of Religion. V hesle Zjevení¹⁴ je epifanie definována jako božská komunikace s člověkem. Dle autora hesla je takto obsáhle pojatá definice náboženství vhodná pro filozofy, teology, kteří se mohou zabývat různými a často odlišnými formami a stupni zjevení. Fenomenologové náboženství,

¹⁰ Ottovské a Eliadovské koncepce zjevení bude prostor věnován až v části věnované epifanickým termínům a to jen do té míry, do jaké to bude vyžadovat povaha práce. Autor práce předpokládá, že čtenář tyto teorie zná, pokud tomu tak není, bližší informace lze najít např. Thomas Ryba, „Manifestation“, in: Willi Braun, Russel T. McCutcheon (eds.), *Guide to the Study of Religion*, London – New York, Cassel 2000, s. 176 -183.

¹¹ Henry Georgie Liddel, Robert Scott, Henry Stuart Jones, *A Greek English Lexicon, with a revise supplement*, Oxford: Clarendon Press 1996, s. 669 – 670.

¹² H. S. Versnel, „What did ancient man see, when he saw god? Some reflections on Graeco- Roman epiphany“, in: Dirk van der Plas (ed.), *Effigies Dei: Essays on the history of religions*, Leiden: Brill 1987, s. 52

¹³ „Znamení poskytovali lidem bohové, a proto představovalo (...) boží epifanii sui genesis.“ Tomáš Vítek, *Věštění v antickém Řecku*, Praha: Hermann a synové 2010, s. 125.

¹⁴ Encyclopedia of Religion obsahuje i heslo Epifanie, ale jen v úzkém smyslu svátku narození Krista.

pro něž se takováto definice hodí nejvíce, užívají pět kritérií pro vyznačení zjevení: 1) původ nebo autor (vždy něco numiniózního), 2) prostředek nebo způsob (posvátná znamení, vize, svaté knihy), 3) obsah nebo cíl (didaktický, pomáhající, pověření od božského), 4) příjemci (kněží, šamani, proroci - osoby obecně s instrukcemi pro ostatní), 5) efekt na příjemce (vliv na osobní přesvědčení, služba bohu). Zjevení je dle hesla vždy záležitostí numiniózního, to dává impuls. Pokud příjemce působí na numiniózní, je to záležitost magie, nikoliv náboženství.¹⁵

S tím nelze zcela souhlasit. O vztahu magie a náboženství se stále vede diskuze a není jasné, kdy začíná jedno a končí druhé. Heslo vykresluje zjevení spíše v teologické perspektivě, v níž prakticky jedná jen božská strana a zjevení než boží komunikací je božím příkazem. Komunikace je ale oboustranný, reciproční proces. Z hesla je patrná fenomenologická škola, která aktérské aktivní jednání, projevující se v systematické přípravě na epifanii, často opomíjí. Navrhovaná pětice kategorií by tedy měla být doplněna o body zahrnující aktivitu ze strany příjemců, aby byl komunikační charakter epifanie opravdu komunikací.

V Dictionary of Religion se objevuje preciznější definice. „*Slovo epifanie, úzce souvisejí s příchodem, se používá pro označení podivného a neobvyklého (jestliže v čase obvyklého) zjevení nebo příchodu lidské nebo božské osoby, která (myšleno dříve) chyběla. To je následováno časově omezenou přítomností, která končí při odchodu nebo zmizení příslušné osoby. Oboje epifanie a příchod mohou být použity k deskripci tématických koncepcí a ritualizovaných aktů.*“¹⁶ Není zcela jasné, kdo toto označení používá. Z definice se zdá, že jej používá jak aktér, tak religionista k deskripci určitých jevů. Epifanie v definici tedy nemá analytickou rovinu. Náhlost zjevení se nezdá korespondovat v heslu konstatovanou systematickou přípravou epifanie. Pokud ovšem se jedná o model epifanie, dle něhož aktér svou zkušenost strukturuje, pak lze tuto nekonzistentnost vysvětlit tvrzením, že aktér hodnotí zkušenost epifanie vždy jako náhlou. Lze pak říci, že neobvyklost je jedním z hlavních prvků epifanie, stejně jako blíže nespecifikovaný pocit přítomnosti numiniózní postavy.

¹⁵ Johannes Deninger „Revelation“, in Lindsay Jones (ed.) vol. 12 *The Encyclopedia of Religion*, Detroit: Macmillan Reference 2005, s. 7773 -7774.

¹⁶ „The word ‘epiphany,’ closely related to ‘advent,’ is used to designate the strange and unusual (if at times regular) ‘appearance’ or ‘advent’ of a human or divine person who has been (thought to be previously) absent. It is followed by a temporally limited ‘presence’ which ends with the departure or disappearance of the person in question. Both ‘epiphany’ and ‘advent’ can be used to describe topical conceptualizations and ritualized acts. Achim Hack, „Epiphany“, in: Kocku von Struckkrad (ed.) vol. II *The Dictionary of Religion*, Boston – Leiden: Brill 2006, s. 597 – 598. Heslo se po definici chvályhodně věnuje otázce rituální a literární epifanie, velkou pozornost politickým konotacím epifanie. O těchto vrstvách epifanie bude řeč na příslušných místech práce.

Zkoumání epifanie bylo prováděno hlavně v intencích fenomenologie náboženství. Jiný přístup nabízí Thomas Rybka pokoušející se redefinovat epifanii (manifestaci) jako termín religionistického metajazyka. Podle něj je při výzkumu epifanie potřeba splňovat čtyři body. Za prvé je nutné rozlišovat mezi různými stupni zjevení. Distancuje se od fenomenologického, všezahrnujícího pojetí hodnotící každý náboženský jev jako zjevení posvátného. Epifanii je podkategorie širší kategorie zjevení, jenž se od ostatních zjevení liší svou intenzitou, kdy objekt zjevení je nejen naznačován, ale je přímo hodnocen jako skutečný a přítomný. V druhém bodě se Ryba vyrovnává s Eliadovou klasifikací zjevení.¹⁷ Na rozdíl od Eliadeho navrhuje jako obecnou kategorii zjevení kratofanii a ne hierofanii, protože dle jeho názoru je hierofanie bez síly prázdným pojmem. Ve třetím bodě výzkum epifanie musí vzít v úvahu místo (loci) epifanie. Dle Ryby to znamená analyzovat, zda epifanie je vnímatelná i nezaujatým divákem (a je tedy objektivní), příslušníky náboženské skupiny (intersubjektivní) nebo jen jedincem samotným (subjektivní). Pozornost má být věnována jak kulturním ideologickým předpokladům, tak i těm mezikulturním, odpovídající např. estetickému prožitku. V posledním bodě Ryba upozorňuje na ideologickou a rétorickou podmíněnost pramenů a proto požaduje zohledňovat etnologický výzkum a odpovědi živých informátorů.¹⁸

Ač jsou Rybovy úvahy podnětné a jeho požadavky by se měly co nejvíce splnit, je nutné učinit několik korelací jeho přístupu. Vhodnější alternativou se zdá analýza různých *variant* zjevení než rozlišování mezi stupni epifanie (ačkoliv i to je nutné učinit). Každá z těchto variant je pro aktéra v onu chvíli, kdy o ní referuje, nejpodstatnější. Stupně také navozují představu postupu. Aktér však nemusí všemi těmito stupni projít a může zažít jen jeden stupeň zjevení. Čtyři epifanické termíny proto budou strukturovány jako různé varianty. Je pravda, že kratofanie lépe odpovídá jako obecná kategorie epifanií než hierofanie. Každá epifanie je projevením síly. Je ovšem nutné rozlišovat mezi různými druhy síly, jinak se v podstatě opakuje generalizující fenomenologický postup, akorát s jiným zdůrazňovaným prvkem. Proto jako obecnou kategorii je lepší vyčlenit epifanie a kratofanii spolu s hierofanií jako podkategorie. Analýza locu je jistě nezbytnou součástí zkoumání epifanie, ale je otázkou, jakou metodou je možné locus zkoumat. Jak zjistit, která epifanie je subjektivní, která objektivní a která intersubjektivní, když nejsou jiné informace kromě vlastních referencí aktérů? Objektivní, intersubjektivní a subjektivní locus se navzájem ovlivňují do takové míry,

¹⁷ Eliade určuje jako obecnou kategorii zjevení hierofanie, v níž se zjevuje posvátno v různých typech, daných odlišnou formou a významem zjevení. Dvěma hlavními typy je theofanie a kratofanie. Theofanie je zjevení boha zatímco kratofanie zjevení síly. Mircea Eliade, „Hierophany“, in Lindsay Jones (ed.) vol. 6. *The Encyclopedia of Religion*, Detroit: Macmillan Reference 2005, s. 7772. O těchto termínech bude pojednáno více v další části práce.

¹⁸ Thomas Ryba, „Manifestation...“, s. 184 -189.

že jsou navzájem prostoupeny. Zkoumání objektivního, intersubjektivního a subjektivního locu je při výzkumu epifanií důležité, ale sekundární oproti výzkumu metaobjektivního locu, tj. locu vzájemného vztahu mezi těmito komponenty, který je vždy záležitostí kultury a intencí jednotlivých aktérů. Požadavek informací od živých aktérů je správný, pouze je třeba mít neustále na paměti rozdíl kultur, zvláště v případě, že se jedná o orální kulturu a kulturu písma. S přihlédnutím k výše uvedeným korelacím se Rybův přístup stává vhodnou metodou při studiu epifanie.

Z uvedených definic lze určit charakteristiky prototypu epifanie, jimiž jsou: a) síla, b) svatost, c) numiniózní postava, d) divy, e) náhlost, f) presence, g) reciprocita. Prototypická epifanie v této práci bude charakterizována jako způsob vyjádření a prosazení určitých specifických zájmů oscilující mezi zabydlováním a přechodem. Tweed těmito metaforickými označeními vyjadřuje dvě hlavní funkce náboženství. Obydlím myslí orientování člověka v prostoru a čase, vytváření identity, začleňování jej do určitého smysluplného celku. Náboženství ale umožňuje lidem i změnit svůj úděl, transformovat se aj.¹⁹ Pro bližší pochopení funkce epifanie může být nápomocné i rozlišení mezi dvěma modely posvátna, manickým modelem a modelem posvátného řádu, jak to učinil Paden. Manický model je založen na představě manifestující se a bázeň vzbuzující síly. Model posvátného řádu je postaven na principu integrity, výlučné autority a neporušenosti celého systému²⁰. Epifanie je manickým modelem, který má v principu vyšší platnost než model posvátného řádu, a je proto využíván k stvrzení či porušení modelu posvátného řádu. Ve chvíli, kdy model posvátného řádu nefunguje, nebo se ustanovuje nový model posvátného řádu, přichází ke slovu manický model, který umožní dodat modelu posvátného řádu jeho legitimitu. Některé snahy založené na manickém modelu mohou být v intencích modelu posvátného řádu považovány za destruktivní vůči tomuto řádu a jsou proto potlačovány.

2.3 Termíny epifanie: hierofanie, kratofanie, teofanie, autofanie

Hierofanie znamená zjevení posvátného. Dle Eliadeho je každý náboženský jev (mýtus, rituál, svatá kniha, tanec aj.) hierofanií. Problematičnost přílišné šíře jevů označovaných jako hierofanie byla již zmíněna. Problematické je i Eliadovo pojetí posvátna.

¹⁹ T. Tweed, *Dwelling...*, s. 74 – 77, detailněji s. 80 – 164.

²⁰ William E. Paden, „Sacred Order,“ in Armin W. Geertz, Russel T. McCutcheon (eds.) *Perspectives on the Method and Study of Religion*, Leiden: Brill 2000, s. 208

Eliade charakterizuje posvátno ontologicky jako reálné, nadčasové bytí.²¹ To však příliš neodpovídá vnímání posvátna u aktérů. V Řecku se používaly pro posvátno tři termíny“ *hieron, housion a hagon*. *Hieros* (slovo z kterého vychází hierofanie) je označení pro objekty (ať to jsou přírodní nebo lidské objekty) speciálně náležející bohu nebo svatyni, díky čemuž se k nim váží zákazy a povinnosti. *Housion* je uznání těchto zákazů a hranic, je to označení desakralizace po sakralizaci, znamená osvobození od posvátného (např. v mystériích). Lze jej postavit proti hieronu. Poslední termín, *hagon*, označuje svatost pojící se s čistotou rituální, vyžadující úctu a odstup.²² Posvátno má v aktérském pojetí spíše společné prvky s sankcionovaným řádem (Padenovým posvátným řádem), než s existenciální situací člověka.

Paradoxně je Eliadův termín kratofanie bližší aktérskému pojetí posvátna než termín hierofanie. Kratofanie je termín vynahrazený pro nebezpečnou, ambivalentní a různým omezeními ohraničenou stránku posvátna, v němž se blíží *hieronu a hagonu*.²³ Rybův návrh kratofanie jako obecné kategorie epifanií má pádný důkaz. Jelikož je kratofanie subkategorií hierofanie, jeví se logičtější hierofanii používat jako termín zahrnující jak pozitivní, tak negativní stránku posvátna (kratofanii v eliadovském smyslu) a kratofanii vynahradit pro tu skupinu jevů, v níž se jedná o jiný druh síly, která v hierofanii nehraje takovou roli. V případě hierofanie je to síla spjatá s uctíváním a kultem, který čerpá sílu sám ze sebe.²⁴ Proto definice hierofanie zní takto: hierofanie je konstruované zjevení vedoucí k uctívání určitého objektu. Kromě této pozitivní hierofanie je třeba definovat negativní hierofanie, v níž narušení určitých daných norem vede k hněvivému projevu garanta, strážce, případně ustanovitele těchto norem. Garantem a ustanovitelem kultu nemusí být nutně bůh, ale i jiná numiniózní postava (héros).

Jak bylo uvedeno, kratofanii bude definována jinak, než jak to učinil Eliade. A podobně jako u hierofanie bude stanovena pozitivní a negativní kratofanie. Pozitivní kratofanie je projevení síly s pozitivním efektem na aktéra, nacházející se v situaci, v níž je nutná intervence odpovědné numiniózní postavy. Různé numiniózní postavy mají různé funkce, proto projevovaná síla záleží na funkci té dané postavy. Tato síla je povznášející, záchranná a ochranná. Zatímco pozitivní kratofanie se týká vyšších numiniózních sil,

²¹ Mircea Eliade, *Posvátné a profánní*, Praha: Česká křesťanská akademie 1994, s. 11

²² Walter Burkert, *Greek religion*, Cambridge: Harvard University Press 1985, s. 269 – 271. V Římském náboženství existovalo podobné rozlišení. *Sacer* je velmi podobné termínu *hieron*. Znamená náležející bohu. Termín *religiosus* značí jako *housion* dodržování norem a termín *sanctus* podobně jako *hagon* označuje nedotknutelnost. Jörg Rüpke, *Náboženství Římanů*, Praha: Vyšehrad, 2007, s. 16-17.

²³ Mircea Eliade, „Hierophany...“, in: „, s. 7773.

²⁴ Kult může efektivně fungovat, aniž by bylo nutné mít speciální vztah k božstvu a božstvo samotné může hrát v kultu jen minimální roli. Dobře je to ilustrováno na příkladě antických filozofů, zpochybňujících božstva, ale stejně se účastníci rituálů. Božstvo bylo uctíváno, protože tak činili již předci.

projevení negativní síly činí nižší numiniózní síly, které nemají povětšinou žádnou speciální funkci a jsou snadno zaměnitelné. To je hlavní rozdíl od pozitivní kratofanie. A pokud se střetne negativní a pozitivní kratofanie, síla pozitivní kratofanie se ukáže jako mocnější.

Třetí termín, teofanii, definuji pomocí termínů Rudolfa Otta, jako religiózní zkušenost aktérem hodnocenou jako iracionální²⁵ a badatelem popsatelem termíny *mysterium tremendum et fascinans*.²⁶ Ačkoliv nelze přijmout Ottovo zjednodušující pojetí náboženství jako iracionální zkušenosti s něčím zcela jiným²⁷, nelze iracionální zkušenost opomíjet. Aktérova iracionální zkušenost je pro badatele nedostupnou záležitostí, ale její dopad na aktérovo jednání, role theofanie na konstrukci aktérovy identity, stejně jako začlenění theofanie do širší náboženské struktury a pohled dalších aktérů na tuto zkušenost poskytují badateli dostatek materiálu, s nímž může vědecky pracovat. Ottovské termíny se dají aplikovat i na kratofanii, hierofanii a autofanii, ale v theofanii zaujímají centrální místo a vyjadřují funkci tohoto členu, u ostatních členů jsou spíše oslavnou, hymnologickou a literární nadstavbou.

Posledním termínem je autofanie. V původním, novoplatónském theurgickém významu znamená autofanie sebezjevení, osobní zjevení.²⁸ J. Z. Smith, (jemuž je autor práce za tento termín vděčný), jej ve svém článku²⁹ používá v druhém kontextu. Ovšem toto osobní zjevení může být zcela totožné s jakýmkoliv jiným zjevením boha.³⁰ Sebezjevení naproti tomu vyjadřuje speciální charakter autofanie. Autofanie je specifická výpověď numiniózní postavy o sobě samé. Autofanie umožňuje aktérovi numiniózní postavu opravdu poznat, avšak nikoliv v zkušenostním charakteru jako u teofanie, ale kognitivním, až gnostickým způsobem. Bude podnětné zkoumat, jaké numiniózní postavy se projevují jako autofanické.

²⁵ Slovo iracionální je užíváno ve významu nepopsatelné, nevysvětlitelné rozumem.

²⁶ Je nutné mít na paměti, že Ottovskými prameny, z nichž tyto termíny vyvozoval, byli mystikové, starozákonní proroci, romantičtí spisovatelé Goethe, Schiller a zvláště pramenem byl Luther. Religiozita těchto postav byla velmi pasivní a vyhrocená, fascinovaná ambivalencí, což se výrazně projevuje v Ottovském pojetí posvátna. Jako taková je omezená. Lze pochybovat, že by např. antický člověk měl při iracionálním zážitku pocit vlastní stvořenosti. Ottovské termíny jsou jen pomocné a stejně jako jiné termíny (rituál, náboženství) je na badatelovy, aby při aplikaci na předmět svého bádání určil intenzitu strachu, závislosti, fascinace, kterou aktéři připisují iracionální zkušenosti. Viz Rudolf Otto, *Posvátno: iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*, Praha: Vyšehrad 1998.

²⁷ Rudolf Otto, *Posvátno: iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*, Praha: Vyšehrad 1998, s. 21

²⁸ ²⁸ H. G. Liddel, R. H. Scott, H. S. Jones, *A greek english lexicon...*, s. 284.

²⁹ Jonathan, Z. Smith, „The Temple and the Magician“, in: *Map is not Territory, : studies in the history of religions*, London – Chicago: University of Chicago Press 1978, s. 172 – 189.

³⁰ Smith popisuje trůnní zjevení jako autofanii, ale uvádí, že se děje v kratofanickém módu (tj. nelze popsat zjevujícího se boha lidským jazykem). V poznámce 44 hovoří o archaickém jazyku trůnních epifanií. *Ibid.*, s. 181 -182.

3. Charakterizace helénismu

Striktně vzato by se helénismus měl časově týkat pouze doby od smrti Alexandra Velikého v 323 př. n. l. až do vítězství Octaviana u Acta roku 31. našeho letopočtu.³¹ Helénismus jako kultura ovšem prokázal mimořádnou životaschopnost a jeho konec lze přičíst až po transformaci křesťanství na imperiální náboženství za Konstantina. Tato pozdější doba se označuje jako helénisticko – římská.³² Termín helénismus bude vymezen pro toto Řecko – Římské období.

Helénismus lze charakterizovat jako dobu Impérií, ať už se impériem myslí říše Alexandrova a jeho nástupců nebo Římská říše.³³ Aby bylo možné tyto obrovské kolosy zahrnující množství diferenciovaných a navzájem si konkurenčních skupin, celků, světonáborů efektivně spravovat - a zamezit neustále reálnému nebezpečí rozpadu - bylo nutné najít jednotící prvek. Tím se stala postava vládce, jemuž byly vyhrazeny zvláštní pocty. Říšský kult ovšem nebyl přijímán bez výhrady. Pro určité kruhy představovaly helénistické tendence, z nichž nejvýraznější byla centrální role panovníka, ohrožení jejich legitimacy a svéprávnosti.³⁴ Jiné vrstvy ovšem mohli vnímat tutéž skutečnosti jinak. Kosmopolitní otevřenost helénistického světa byla velkou příležitostí pro obchodníky, řemeslníky, cestovatele, kteří s sebou přinášeli své pojetí religiozity.³⁵ Mnohá náboženství si uchovala svůj nacionální charakter. Impérium ponechávalo správu provincionálních oblastí v rukou místních, často náboženských autorit.³⁶ Přílišná autonomie ovšem mohla mít rozkladné účinky.³⁷ Imperiální politika tak spočívala na pečlivém zavazování si místních lokálních autorit do sítí distribuce moci vycházející od panovníka a v systematickém eliminování rozkladných vlivů. Kult vládce byl spojovacím článkem impéria, zároveň byl do určité míry přizpůsobován zvyklostem a podmínkám různých oblastí.³⁸

Náboženský systém impérií nahradil staré systémy, které poskytovaly aktérům určité vědomí místa ve světě (např. *polis*). Dle Martina helénistický člověk chápal svět jako

³¹ Luther H. Martin, *Helénistická náboženství*, Brno: Masarykova Univerzita 1997, s. 4

³² Frederick C. Grant (ed.), *Hellenistic religions: The Age of Syncretism*, Indianapolis: Bobbs-Merill 1953, s. xvii.

³³ V této práci bude pozornost věnovaná především Římskému impériu.

³⁴ Tak tomu bylo např. u římských patricijů.

³⁵ Robert Turcan, *The Cults of Roman Empire*, Oxford: Blackwell 1996, s. 15.

³⁶ Greg Wolf, *Divinity and Power in ancient Rome*, in Nicole Brisch (ed.) *Religion and Power: Divine Kingship in Ancient World and Beyond*, Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago 2008: 249.

³⁷ Jak dokazují židovské vzpoury.

³⁸ V Řecku byly vyjadřovány pocty žijícímu císaři, zatímco v Římě byl ctěn jeho zesnulý zbožštělý předchůdce. V Egyptě římscí panovníci převzali ikonografii faraónů a Ptolemaiovců. G. Wolf, „Divinity...“, 254.

nahodilý, chaotický a depresivní.³⁹ Nové formy religiozity a chápání světa poskytovaly helénistickému člověku identitu, orientaci v životě a záchranu z nahodilostí života. Dle Alvara tyto kulty nerušily ideologickou superstrukturu imperiálního, helénistického náboženství, ale byly pouze specializovanou formací v rámci helénistické kulturní a náboženské nabídky.⁴⁰ Přesto mohli představovat alternativy vůči imperiálnímu náboženství.⁴¹ Různorodost epifanií vyjadřuje rozmanitost helénistické nabídky identit a zájmů.

³⁹ L. H. Martin, *Helénistická náboženství...*, s. 22.

⁴⁰ Jamie Alvar, *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Leiden – Boston: Brill 2008, s. 21.

⁴¹ Dle Gordona takovou alternativu představovali asketující filozofové. Richard Gordon, „Religion in the Roman Empire: the Civic Compromise and its Limits“, in: Mary Beard, John North (eds.), *Pagan Priests*, London: Duckworth, s. 248 – 249.

4. Epifanie v helénismu

4.1 Hierofanie v helénismu

Integrace posvátného řádu se udržuje prostřednictvím kultovní roviny. Nečistota ohrožující celistvost řádu je rituální záležitostí. V rituálních jednáních se tedy manifestuje posvátný řád. Hierofanie bude analyzována z pozic tohoto posvátného/rituálního řádu. Bozi jsou garanti řádu, jsou vlastníky kultických budov a veškeré rituální jednání je činěno ve vztahu k nim. Rituální jednání předpokládá vztahování se k řádu světa. Každý řád má jako magnet dva póly, jimiž se vztahuje se ke světu. Pro řád spravovaný bohy tyto póly představuje pozitivní a negativní hierofanie. V následujících řádcích bude vysvětleno, co tyto dva póly znamenají a co určují.

Aby mohl řád fungovat, musí vytvořit zákony a stanovit tresty, které hrozí za porušení těchto zákonů. Represivní povaha řádu je nezbytnou podmínkou pro jeho možnou existenci. Neurčení pravidel vede k chaosu a zničení řádu. V kultovní rovině, která je jakýmsi mikrokosmem obecné roviny posvátného řádu, se stanovují podmínky pro navštívení posvátného místa či a kultovní shromáždění, zahrnující purifikaci, sexuální čistotu aj. Jsou vyslovována důrazná varování před jejich nesplněním.⁴² Trest, který následoval po překročení či opomenutí určitého pravidla, byl negativní hierofanií. Byly to bohové či héroové, kteří trestali porušitele zákonů. Viník byl potrestán nemocí či chudobou.⁴³ Hněv božstev se nevztahoval pouze na něj, ale i na jeho blízkou komunitu, která se proto od jedince viníka symbolicky distancovala.⁴⁴ Komunita mohla být za toto provinění postižena neúrodou.⁴⁵ Negativní hierofanie, zjevení božské trestající moci, byla základním komponentem, jímž se udržoval řád. Jedním ze základních účelů rituálů bylo zajištění toho, aby k negativní hierofanii nedošlo. Rituál měl být proveden co nejpřesněji a bez žádného

⁴² Např. na nápisu Antiocha I je uvedeno toto: „ *the stern penalty of the royal daemons will pursue equally the impiety occasioned by neglect as that occasioned by folly, and that disregard of the law decreed for the honor of the heroes brings with it inexorable penalties*“. F. C. Grant (ed.), *Hellenistic religions...*, s. 23.

⁴³ Holmén uvádí princip akce – důsledek, na jehož základě je chudoba či nemoc výsledkem nesprávného chování. Tom Holmén, „Jesus and Magic: Theodicean Perspectives to the Issue“, in: Michael Labahan, Bert J. H. Peerbolte (eds.), *Kind of Magic: Understanding Magic in the New Testament and Its Religious Environment*, London: Continuum International Publishing 2007, s. 44

⁴⁴ J. Rupke, *Náboženství Římanů...*, s. 83.

⁴⁵ Pausaniás referuje o případu sochy zápasníka Theogona, která spadla na člověka, který ji bičoval, protože měl v nenávisti toho, koho zpodobňovala. Socha byla odsouzena za vraždu a hozena do moře. Na Thasii padla za to neúroda, která skončila, až když socha byla vytažena z moře a Theogonovi se dostalo kultovních poct. F. C. Grant (ed.), *Hellenistic religions ...*, s. 17 - 18, česky Pausaniás, *Cesta po Řecku 1*, Praha: Svoboda 1972, 451 - 453.

pochybení.⁴⁶ Negativní hierofanie byla temnou, tušenou hrozbou, ideálním nástrojem, jak se řád udržoval funkční a jímž se potvrzoval status quo. Neúcta k helénistickému vládci, reprezentantu statutu quo par excellence, jakou bylo např. nedovolené vniknutí do místnosti, kde přebýval, mělo pro pachatele strašné následky.⁴⁷ Vládce je nabyt hierofantickou mocí. Dostat se do neuváženého kontaktu s touto mocí je pro narušitele distinkce mezi posvátným a profánním nebezpečné.

Povědomí o správnosti a nesprávnosti toho a onoho počínání se vytváří prostřednictvím narativů. Jedněmi z těchto narativů jsou kultické hymny, mýty a básně religiózních básníků. Druhé, neméně významné narativy jsou folklórní příběhy. Lokální kultury mají své vlastní vyprávění o podivných zjeveních a nevysvětlitelných událostech často vedoucích k pochmurným koncům. Některé z těchto příběhů byly zachyceny v dílech antických novelistů, kteří mohli si tyto příběhy uzpůsobit svému pohledu a svým čtenářům. Aby novelista dokázal své publikum zaujmout, musí psát o něčem, co bylo publiku obecně známé. Lze soudit, že Flegónův příběh o mrtvé milence, která se zjevuje svému milému a která po objevení jejich rodičů zmizí a kněz je nucen vykonat oběti na usmíření, byl obecně rozšířen.⁴⁸ Zjevení mrtvého bylo chápáno jako něco nebezpečného, narušující přirozený řád věcí. Zjevení mrtvého se dělo jen v podstatných událostech. Flegón toto téma zpracovává v novele Zrůda. Narození zrůdného dítěte je vnímáno jako špatné znamení. Zjeví se mrtvý otec dítěte, který jej chce do svých rukou a hrozí, že nevyplnění jeho příkazu bude mít špatné důsledky pro obyvatele.⁴⁹ V Pausaniově⁵⁰ Cestě po Řecku se mrtví zjevují na Marathónu: „*Kdo by se úmyslně zastavil, chtěje něco vidět, ten bez trestu neodejde. Komu se to však přihodí neúmyslně a samo od sebe, ten nevzbudí hněv démonů.*“⁵¹ Maratónský příběh, stejně jako jiné příběhy o zjevujících se mrtvých jsou negativními hierofaniemi, neboť pracují s představou nebezpečného, narušení trestajícího posvátna. Pausaniás je zajímavý ještě z jednoho ohledu. Ukazuje na využití hierofanických, tajemných příběhů k prohloubení turistického zájmu. Vypráví příběh domu, ve kterém vyrůstali Dioskúrové a do něhož se nastěhoval hospodský.

⁴⁶ Zajímavý dokladem významu správné rituální praxe je magická kletba, jejímž cílem je očernit před bohy obět kletby tvrzením, že dotyčný deformoval rituály. Sarah Iles Johnson, „Sacrifice in the Greek Magic Papyri“, in: Marvin Meyer, Paul Mirecky (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient world*, Boston – Leiden: Brill 2002, s. 349.

⁴⁷ Ulrike Riemer, *Miracle stories and Their Narrative Intent in the Context of the Ruler Cult of Classical Antiquity*, in: Michael Labahan, Bert J. H. Peerbolte (eds.), *Wonder Never Cease: The Purpose of Narrating Miracle Stories in the New Testament and Its Religious Environment*, London: Continuum International Publishing 2006, s. 43

⁴⁸ *Antické novely*, Praha: SNKLU 1965, s. 119 – 123.

⁴⁹ *Ibid.*, s. 123 – 126. Příběh končí proroktívím o destruktivní válce. Mrtví měli věšdeckou moc.

⁵⁰ Pausaniás je podobně jako magické papyry významným pramenem pro chápání a strukturizaci náboženství na lidové úrovni. Hans Dieter Betz (ed.) *The Greek Magical Papyri in Translation: Including The Demolic Spells*, Chicago: University of Chicago Press, 1997, s. xlv

⁵¹ Pausaniás, *Cesta po Řecku 1...*, s. 92

V noci měli přijít Dioskúrové převlečení za poutníky (jedná se o příběh z dob, kdy už Dioskúrové byli předmětem kultu), aby ráno zmizeli i s dcerou hospodského.⁵² Příběh je zcela jistě hierofanií, protože dům héroů je nabit hierofantickou silou, což má důsledky pro dceru hospodského. Ilustruje to oblibu těchto příběhů, vázaných k jednomu místu a přitahující tak návštěvníky.

Kulturní místa mohla být založena na podobných turistických zájmech. V helénistickém světě kult a turismus do značné míry splýval v jedno.⁵³ Ale přesto pro kult bylo významnější jiné využití hierofanických příběhů⁵⁴. Negativní hierofanie má v kultu teologický smysl – má upozornit aktéra na moc, nevyzpytatelnost bohů a na jejich nepřekonatelnou vzdálenost od člověka. V Homérském hymnu královnino porušení božského plánu vede k hněvivému zjevení bohyně a ustanovení Eleusinských slavností.⁵⁵ Dionýsos unesený piráty v negativní hierofanii promění své únosce kromě jedné výjimky, v delfíny.⁵⁶ Tento příběh lze najít i v Ovidiových proměnách⁵⁷, které jsou jakýmsi kompendiem negativní hierofanie, jak ukazuje např. příběh lovce Aktaióna, který překročil distinkci mezi božským a lidským zřením nahé Artemidy.⁵⁸ Důvody negativní hierofanie mohou odhalovat, co je pro božstvo důležité. Např. velmi přátelský bůh Asklépios se směje skepticizmu některých návštěvníků jeho svatyní, ale pokud tento vyléčený Asklépia ožebračí, pak přichází ke slovu negativní hierofanie.⁵⁹

Aby mohl být odčiněn spáchaný prohřešek, bylo nutné komunikovat s bohy, přičemž k tomuto účelu sloužila divinace.⁶⁰ Bozi svou vůli projevovali prostřednictvím znamení. Cílem znamení bylo dát jedinci či komunitě na vědomí boží záměry a poskytnout tak možnost jedinci či komunitě ovlivnit své jednání tak, aby nedošlo k nepříjemným událostem pro obě

⁵² Ibid., s. 247

⁵³ Helénismus neznal moderní oddělení sekulárního a náboženského. Proto turistické akce můžou být taktéž chápány jako poutní navštívení míst naplněných posvátnem. George Williamson, „Mucianus and Touch of Miraculous: Pilgrimage and Tourism in Roman Empire“, in Jas Eisner, Ian Rutheford (eds.), *Pilgrimage in Graeco - Roman and Early Christian Antiquity: Seeing the Gods*, Oxford, Oxford University Press 2005, s. 220 - 222.

⁵⁴ Jedno využití bude pojednáno v části o pozitivní hierofanii.

⁵⁵ *Homérské hymny, Válka žab a myší*, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění 1959, s. 30

⁵⁶ Ibid., s. 91.

⁵⁷ Ovidius, *Proměny*, Praha, Odeon 1969, s. 98 – 101.

⁵⁸ Ibid., s. 80 -83.

⁵⁹ Jan de Boef, „Asclepius‘ Healing Made Know“, in: Michael Labahan, Bert J. H. Peerbolte (eds.), *Wonder Never Cease: The Purpose of Narrating Miracle Stories in the New Testament and Its Religious Environment*, London: Continuum International Publishing 2006, s. 24 – 25

⁶⁰ T. Vítek, *Věštění...*, s. 7 „Věštění představovalo pro starověké kultury jeden z hlavních prostředků komunikace s vlastními bohy.“ Divinace je příliš mnohostranný jev než aby bylo možno ji redukovat pouze na jeden, i když významný aspekt. Mnoho divinačních technik sloužila čistě pragmaticky k dotázání se, co zrovna dělat v určité situaci.

strany.⁶¹ V intencích této práce by se dalo hovořit o znameních jako o hierofanii varovné. Varovná znamení nad panovníky mohla sloužit k ospravedlnění mocenského převratu. Z toho důvodu byla divinace na osobu panovníka velmi pronásledovanou technikou.⁶² Panovník mohl použít na svou obhajobu silný argument ochrany řádu, který věštci, astrologové a mágové obecně svými technikami, toužícími proniknout dále než je přípustné, ohrožují.

Panovníkova argumentace se zakládala na obecných kategoriích, jimiž Římané a Řekové klasifikovali různé náboženské představy. Římané používali pro své tradiční, nacionální náboženství označení *religio*, zatímco pro cizí náboženské rity, které z pohledu Římanů jsou podivné, religiózně vyhocené, používali termín *superstitio*.⁶³ Do kategorie *superstitio* se zařazovala i magie.⁶⁴ Problém nastává, což v multikulturním helénismu bylo běžné, když se setkají různé náboženské koncepce, které jsou spolu nuceny koexistovat. Některé kultury jsou proti standardnímu řádu v opozici a svá hlediska zdůvodňují specifickou boží hierofanií vůči nim. Versnel ve své studii o Bakchantkách dobře ilustruje konflikt těchto dvou sakrálních koncepcí, konflikt mezi obecnou zbožností a vymezující se, sektářky působící zbožností nových náboženských hnutí. V Bakchantkách proti sobě stojí Pentheus, který považuje Bakchický kult za sektářský a neodpovídající standardní religiozitě, zatímco na druhé straně stojí Dionýsos, nárokující si specifickou zbožnost. Obě strany se odvolávají na ten samý princip, *asebii*, neuctivé jednání vůči bohům a řádu jím spravovaném. Jenže Dionýsos vyhrává, protože on je bůh a Pentheus, který ze svého pohledu zabráňuje průniku rouhačských kultů, je sám tím největším rouhačem a jako každý rouhač je stížen božím hněvem.⁶⁵ Euripídovy Bakchanálie se dají číst, jak to říká Versnel, jako paradigmatický příběh helénistického vztahování se k cizím kultům a prostředky, jakými se tato cizí božstva nacházejí místo v širší společnosti. Boží hněv, který vede k onemocnění či jinému negativnímu jevu, je silným argumentem používaným cizími bohy ve prospěch svých misijních zájmů. Sarapis se zjevuje ve snu Zoilosovi s příkazem stavby nového chrámu. Jelikož Zoios odmítá, je za to stížen nemocí.⁶⁶ V Lukiánově Kombaroruse se zjeví královně Stratoniké Magna Mater a vybízí ji, aby jí postavila chrám. Stratoniké tak neučiní a je za to stížena nemocí.⁶⁷ Až poté jej začne stavět, ale i tak je za svou neochotu potrestána upadnutím do zakázané a vášnivé lásky. Tyto příběhy mají podobný vzorec – zjeví se bůh s příkazy

⁶¹ Ibid., s. 148

⁶² J. Rupke, *Náboženství ...*, s. 248.

⁶³ Robert Turcan, *The Cults...*, s. 10

⁶⁴ R. Gordon, „*Religion...*“, s. 253.

⁶⁵ Hank. S. Versnel, *Ter Unus: Isis, Dionysos, hermes: three studies of henoteismus*, Leiden: E. J. Brill 1990, s. 158 – 179.

⁶⁶ F. C. Grant (ed.), *Hellenistic religions...*, s. 144.

⁶⁷ *Antické novely*, Praha: SNKLU 1965, s. 127 – 129.

k založení jeho kultu, příjemce zjevení je liknavý a příkazy božstva nenaplnuje a proto je stížen chorobou na důkaz božského hněvu, vykoná příkazy božstva a je vyléčen. Poskytují tak ideové zdůvodnění lidských nemocí – trest za nedostatečnou úctu k bohům, která může být vyléčena.

Lokální božstva si na své kultovní místo mohla činit nárok odkazem na starobylou hierofanii, učiněnou ještě v době, kdy bohové chodili po zemi. Homérský hymnus na Apollóna popisuje Apollónovo založení svatyně a vyvolení si kutického služebnictva.⁶⁸ Delfská věštírna je ovšem speciální příklad vzhledem k neustávající věštběné aktivitě, o skutečně lokálních místech referuje Pausaniás. Cizí božstva si podobné příběhy mohla nárokovat na své domovské země. Po začlenění do širší helénistické struktury ovšem musela vyřešit problém, jak získat další území a zajistit jim stejnou pověst, jakou měly lokální místa, aniž by mohly využít odkaz na starobylou hierofanii. Vhodným prostředkem se stal sen. Fakticky je každý sen vysoce individuální záležitostí. Nikdo nemůže říci, co se zdálo druhému. Sen je tedy obtížně napadnutelný jako falešný. Hierofanie ve snu sloužila jako odůvodnění kultovního uctívání boha stanoveného na vlastních preferencích. Héroses Nauloches se zjevil ve snu Philiovi spolu s Eleusinskými bohyněmi s požadavkem uznávání za ochránce Kypru. Philios vztyčil Hérovi sochu.⁶⁹ Eleusinské bohyně měly zřejmě dodat legitimitu tomuto požadavku. Ptolemaiovi Sotérovi I. se zjevil Serapis ve snu s požadavkem ustanovení vlastního kultu. Ptolemaios tím sledoval praktické cíle. Jeho snahou bylo, jak uspokojit náboženské cítění svých egyptských podaných a přitom umožnit i řecké vládnoucí dynastii uctívat boha dle jejich způsobu.⁷⁰ Serapis, výtvar spojených sil egyptských a řeckých náboženských specialistů, byl ideálním božstvem. Isis se taktéž jako její egyptský kolega objevovala ve snu. Kněz, kterému se zjevila, nacházel po probuzení její příkazy.⁷¹ Hierofanie ve snu hraje v kultu Isis ještě jednu významnou úlohu. Isidino zjevení ve snu bylo uvedením do jejích mystérií.⁷² Jako hierofanie se dají hodnotit zázračné, neobvyklé záležitosti jako Dionýsovské proměnění vody ve víno, které se děly v některých chrámech.⁷³ Kult tímto způsobem získával proslulost a jednalo se o zrak boží moci.⁷⁴ Tyto zázraky nelze hodnotit jako kratofanie vzhledem k absenci distribuce síly. Jejich funkce je teologicky

⁶⁸ *Homérské hymny...*, s. 53 – 56.

⁶⁹ F. C. Grant (ed.), *Hellenistic religions ...*, s. 16.

⁷⁰ J. Alvar, *Romanising ...*, s. 52 – 53.

⁷¹ H. S. Versnel, *Ter Unus...*, s. 40.

⁷² R. Turcan, *The Cults...*, s. 119. Viz Lucius Apuleius, *Zlatý osel*, Praha: Svoboda 1974, s. 276.

⁷³ G. Williamson, „Mucianus...“, 238 – 239.

⁷⁴ Williamson ve svém článku zmiňuje rozdíl mezi řecko – římským a křesťanským diskurzem. Křesťané začnou rozlišovat mezi přírodními zázraky a těmi legitimizovanými bohem, což je rozdělení, které bylo v helénistické době neznámé. *Ibid.*, s. 244 – 245.

propagandistická. Stejnou propagandistickou funkci mají i zázraky připisované dávným římským kněžím. Dle Gordona jsou jejich zázraky konzervativní a mají za úkol reprezentovat ctnost občanského kněžstva.⁷⁵

4.2 Kratofanie v helénismu

Kratofanii lze rozdělit na aktivní a pasivní. Toto rozdělení kratofanie je jen pomocné. Pasivní kratofanie obsahuje prvky aktivity a naopak. Rozdíl mezi aktivní a pasivní kratofanií je v postoji jedince, na něhož působí síla. Pasivní jedinec vykládá i přes veškerou svou aktivnost sebe sama jako neschopného cokoliv učinit bez cizí intervence. Aktivní jedinec se může podobně klasifikovat jako pokorný a na milost boha čekající uctívající, ale jeho jednání svědčí o účelné aktivitě. Oboje aktivity kratofanie čerpají síly ze stejného zdroje, ze snah aktérů zajistit si dobrý, plnohodnotný život, dostat svým touhám aj.

Versnel ve své práci přesvědčivě ukázal na nový, specifický aspekt helénistického náboženství, ovlivněný proměnou Středomořských politických struktur. Dle Versnela se nový způsob ambivalentně chápané vlády promítá do podobně ambivalentního religiózního vztahu k božstvu. Božstva (Versnel to prokazuje na příkladě bohyně Isis) se stávají oslavovanými zachránci před tyranskými silami, na druhou stranu jediný odpovídající vztah vůči nim je vztah naprosté, až otrocké podřízenosti, vyjadřují boží absolutní moc.⁷⁶ Vládce se stává bohem, jenž si může nárokovat větší a významnější kult než ostatní bozi, zároveň je jejich oddaným služebníkem, jehož hlavním úkolem je pečovat o náležitou pietu.⁷⁷ Vládce je v helénistickém diskursu nositelem síly, kterou je možné distribuovat.⁷⁸ Tato distribuce síly je kratofanií. Různé obce, města a části říše se pokoušely vládce ochromit svou předpokládanou zbožností vůči jeho božství a získat tak sílu centralizovanou ve vládci. Příchod vládce do měst (adventus)⁷⁹ byl oslavován jako příchod boha a byla mu věnována náležitá rituální i politická pozornost. Vládcův příchod byl kratofanický, poskytoval sílu, z níž obyvatelé čerpali.

⁷⁵ R. Gordon, „Religion...“, s. 238 – 240.

⁷⁶ H. Versnel, *Ter Unus...*, s. 52 – 72.

⁷⁷ J. zajímavé, že i císařové typu Nero či Domitian, kteří s již za svého života prohlásili za bohy, měli své božské patrony. Rozdíl mezi božstvím císaře a božstvím boha není úplně jasný. Signifikace císaře nad ostatními bohy se neprojevuje ani tak v proklamaci božství jako především v úspěšném včlenění císařského kultu do kultu bohů. K této problematice viz Michael Lipka, *Roman Gods: A conceptual approach*, Boston – Leiden: Brill 2009.

⁷⁸ Je otázka, odkud svou moc čerpá, zda z vlastního božství či až prostřednictvím intronizačního rituálu či od bohů? Např. za Octaviana nebyl oslavován Oktavián sám, ale jeho *génus*, ochranný duch. Hans Josef Klauck, *The Religious Context of Early Christianity: A Guide to the Graeco – Roman Religions*, Minneapolis: Fortress Press 2003, s. 299.

⁷⁹ A. Hack, „Epiphany...“, s. 600. Bližší popis struktury reakce na panovníkův příchod viz Shaye D. H. Cohen, „Alexander The Great and Judass, the High Priest, According to Josephus“, *AJS Review*, 7/8, 1986, 8741 -8768: 8745 – 8749.

Propagandistická líčení ukazují na zázraky, které se kolem vládce děly. Císař Vespanian, který se císařského trůnu uchopil po dlouhé době zmatků, byl oslavován jako uzdravovatel. Ačkoliv před svými zázračnými upravovatelskými činy navštívil chrám Serapida, zázračné uzdravení bylo záležitostí jeho vlastní numiniózní síly, jímž legitimizoval svůj nárok na císařský trůn.⁸⁰ Vespanian vzhledem k politickým zmatkům neprošel Augustem ustanoveným intronizačním rituálem a musel najít jiný způsob jak legitimizovat svou moc. Jiný zvláštní příklad, který dobře osvětluje odpovědnost širších vrstev za oslavování vládce jako božstva, je případ Demetria, syna Antigona. Demetrios, typický představitel mocichtivého vojevůdce helénistické éry, který porazil podobné jedince a osvobodil Athény. Za to byl Athéňany entuziasticky oslavován, jak dokládá hymnus vzniklý na jeho počest. V něm je oslavován jako jediný z bohů, který je přítomen utrpení.⁸¹

Demetrios je specifický případ. V imperiálním kultu se používala dvojí modlitba. Jedna k bohům pro imperátora, druhá imperátorovi pro jeho vlastní zdraví. I oběti byly činěny pro zdraví imperátora.⁸² To ukazuje, že imperátor byl významný především jako udržovatel a ochránce říše. Dochované památky odhalují, za co se aktéři modlili. Láska, zdraví, ochrana jsou nejčastějšími motivy.⁸³ Své touhy se pokoušeli aktéři uspokojovat prostřednictvím takzvaného votivního náboženství, které dle Burkerta je hlavní formou mysterijních kultů. Samotná mystéria byla spíše jakýmsi přídavkem.⁸⁴ Isis se projevovala jako léčitelka.⁸⁵ V tomto aspektu byla blízká známému bohu Asklépiovi, hlavnímu bohu odpovědnému za zdraví v helénismu. Asklépios svou kratofanii poskytoval v celé síti inkubačních svatyní.⁸⁶ Nemocnému se přímo zjevoval ve snu a uzdravoval jej.⁸⁷ Terapeutická inkubační technika v kultu Isis a Serapida zřejmě byla adaptována právě z kultu Asklépia.⁸⁸ Inkubační svatyně Asklépia sloužily jako lázně a nemocnice a propagandistické líčení Asklépiových zázračných uzdravení přitahovalo nemocné lidi široko daleko.

⁸⁰ U. Riemer, „Miracle...“, s. 40 – 42.

⁸¹ F. C. Grant (ed.), *Hellenistic religions* ..., s. 67.

⁸² Klauck, *The Religious context...*, s. 314.

⁸³ Ramsay MacMullen, *Paganism in Roman Empire*, New Haven: Yale University Press 1981, s. 51.

⁸⁴ Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge – London: Harvard University Press 1987, s. 13.

⁸⁵ J. Alvar, *Romanising...*, s. 328 – 329.

⁸⁶ Nejznámější z těchto svatyní byla na Epidauru. Nápis Aristagory z Epidarské svatyně odhaluje konkurenční boj mezi různými svatyněmi. Aristagora navštívila Asklepiovu svatyni v Troizeně, v které jí synové boha nemohli pomoci, to zvládl až Asklépios po návratu z Epidauru. Epidaurská svatyně si tímto způsobem nárokovala výlučné a autotirativní postavení nad ostatními svatyněmi. J. de Boef, „Asclepius'...“, s. 25 - 26.

⁸⁷ L. H. Martin, *Helénistická náboženství* ..., s. 45

⁸⁸ J. Alvar, *Romanising...*, s. 331

Oblibu divotvůrců lze též vysvětlit na základě tužeb obyvatelstva po pragmatické kratofanii, někdy v dost vyhocené podobě. Divotvůrce nejenže léčil, ale i křísil z mrtvých.⁸⁹ Toto bylo i Asklépiovi zapovězeno. Záchrana ze smrti byla silným motivem nejen v případě léčení. Důležitá byla rovněž kratofanická záchrana z bouřek či před nepřáteli. Dioskúrové zachraňovali námořníky v bouři.⁹⁰ Jako ochránkyně námořníků se prezentovala i Isis.⁹¹ Nápis z Lindu ukazuje na kratofanické, mocné činy (aretai) Athény, ochránkyně ostrova.⁹² Cohen zmiňuje tři možné způsoby ochrany božstva před nepřáteli: a) osobní zjevení boha či héra v bitvě, b) zničení nepřátel zvláštními přírodními podmínkami (bouře aj.), c) zjevení boha ve snu vybrané osobě s varováním a pokyny k záchraně.⁹³ Athéna v Lindu působila jak zjevením ve snu, tak zničením nepřátelského vojska pomocí divoké bouře. Osobní intervence boha v bitvě zase zmiňují zprávy o napadnutí Delf Galy. Delfská tradice hovoří o přímém zjevení Apollóna v bitvě, zatímco Aietolská verze kratofanii zpochybňuje.⁹⁴ Kratofanie, zvláště v obraném aspektu, je vždy záležitostí propagandy. Propaganda kratofanii přibližuje hierofanii. Obranná kratofanie může velmi lehce být chápána jako druh negativní hierofanie - bůh prokazuje božský hněv nad těmi, co se opovažují zasáhnout do jeho území.

Démoni, mrtví, ale i bohové byli objekty aktivní kratofanie, pro niž je možné taktéž použít výraz magie. O magii v Řecko – Římské oblasti se vede široká diskuze, především v otázce vztahu magie a náboženství⁹⁵, případně jaké je rozlišení mezi zázrakem a magií. Tento rozdíl vidí někteří badatelé pouze v sociálním, misionářském, polemickém užití. Zázrak a magie jsou klasifikační schémata aplikovaná na ty samé jevy, které jsou ale jinak hodnoceny dle perspektiv různých skupin a jejich ideového přesvědčení.⁹⁶ Jiní badatelé ovšem s touto klasifikací nesouhlasí a zdůvodňují nutnost magie jako etického termínu. Jejich argumenty často pracují s tím, že i v antice existovali etické či obecné perspektivy toho, co je magie a co lze chápat jako magii.⁹⁷ Jedna z nejvýraznějších přístupů zohledňující uvedené argumenty na

⁸⁹ Apollonius vzkřísil mrtvou dívku. Flavius Filostratos, *Životopis Apollonia z Tyany*, in Bořivoj Borecký, *O cizích osudech*, Praha: Odeon 1972, s. 259

⁹⁰ Wendy Cotter, *Miracles in Graeco – Roman antiquity: a sourcebook*, London – New York, Routledge 1999s. 134

⁹¹ J. Alvar, *Romanising...*, s. 322 – 323.

⁹² F. C. Grant, *Hellenistic religions...*, s. 10 – 13.

⁹³ S. J. D. Cohen, „Alexander...“, s. 49

⁹⁴ Craige Champion, „The Soteria at Delphi: Aetolian Propaganda in the Epigraphical Record“, *The American Journal of Philology*, 116 /2, 1995, s. 213 – 220: 215 – 219.

⁹⁵ Např. Hank S. Versnel, „Some Reflection on the Relationship Magic – Religion“, *Numen* 38/2, 1991, s. 177 – 197

⁹⁶ Stanley E. Porter, „Magic in the Book of Acts“, in: Michael Labahan, Bert J. H. Peerbolte (eds.), *Kind of Magic: Understanding Magic in the New Testament and Its Religious Environment*, London: Continuum International Publishing 2007, s. 112

⁹⁷ Zmiňována je v tomto ohledu Apuleiova obrana, v níž Apuleius jako outsider zmiňuje dva možné přístupy pohledu na magii - jako starobylé božské umění a zároveň i jako způsob, jakým mág získává moc nad božstvem

vztah magie/zázrak (či magie jako protináboženské techniky a magie jako náboženského ritu) je teorie Andyho M. Reimera. Dle Reimera jsou divotvůrci i mág mediátoři mezi lidským a božským světem. Mediátoři jsou na okraji společnosti, což je zdroj jejich moci, kterou mág může využívat. Ambivalence mezi společenskými, náboženskými a politickými strukturami vychází ze snahy kontrolovat či participovat na moci, kterou mediátoři oplývají a zároveň nepřipustit, aby tyto mediátoři zároveň způsobili destrukci či přinejmenším zpochybnění legitimacy těchto struktur. Rozlišení mága a divotvůrce tak spočívá ve vztahu, který mediátor zaujímá k strukturám, v jeho sebe hodnocení a v jeho přijímání či nepřijímání moci či majetku za svou moc. Divotvůrce je tedy ten, kdo získává moc, aniž by po ní toužil, kdo respektuje stanovený řád a jeho garanty a jehož restrukturalizace tohoto řádu se děje z vůle těchto garantů.⁹⁸

Na základě této teorie a s ohledem na obecnou charakterizaci helénistického náboženství jako systému založeného na preferenci vlastní volby je mág charakterizován jako specialista nabízející různým klientům své služby. Tyto specialisté mohli podobně jako divotvůrci cestovat z místa na místo, též to mohli být ovšem i chrámoví kněží.⁹⁹ Kněží zřejmě byl autoři magických papyrů, našeho hlavního pramenu o magických praktikách a myšlenkové světa mágů.¹⁰⁰ Z papyrů vyplývá, že mág sám si byl vědom nebezpečné povahy magie a proto se prezentoval jako jediný mediátor mezi božským a lidským světem¹⁰¹. Nezbytnou součástí magického rituálu byla purifikace. Z papyrů jsou patrné religiózní aspekty magie. Mág činil oběť a zachovával strukturu řecké modlitby.¹⁰² Jak píše Satan Illes Johnson, mág neodmítal religiózní rituály, jen je modifikoval pro své účely.¹⁰³

a využívá této moci ke svým účelům. Daria Pezzoli Olgiatti, „From mageia to Magic: Envisaging a Problematic Konzept in the study of Religion“, in: Michael Labahan, Bert J. H. Peerbolte (eds.), *Kind of Magic: Understanding Magic in the New Testament and Its Religious Environment*, London: Continuum International Publishing 2007, s. 16. Versnel zase uvádí logický argument proti přístupu sociologie vědění. Horlivá tendence divotvůrců se obhajovat proti magii právě což ukazuje na obecné kategorie toho, co je magie, proti níž se divotvůrci vymezují. H. S. Versnel, „Some Reflection...“, s. 190 -191.

⁹⁸ Andy Reimer, *Miracle and Magic: a Study in the Acts of Apostles and the Life of Apollonios of Tyana*, London: Sheffield Academic Press 2002. Porter uvádí, že teorie představuje chápání mága především z etické perspektivy a vnáší otázku, zda tak tomu bylo i v emické perspektivě. Kromě toho je otázka, zda Reimer se nepohybuje v hermeneutickém kruhu – zda nevědomě nepřebírá novozákonního pohled, z něhož potom vychází při strukturování své teorie. Porter, „Magic...“, s. 114. Tyto připomínky je dobré mít na paměti, i přesto mají Reimerovi poznatky velkou užitečnost.

⁹⁹ Hans Dieter Betz, „Greek Magical Papyry...“, s. xlvi.

¹⁰⁰ S. I. Johnson, „Sacrifice...“, 358.

¹⁰¹ Hans Dieter Betz, „Magic and Mystery in Greek Magical Papyri“, in: Christopher A. Faraone, Dirk Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1991, s. 248. Je zajímavé, že mág se hodnotí jako pravý iniciant.

¹⁰² Fritz Graf, „Prayer in Magic and Religious Ritual“, in: Christopher A. Faraone, Dirk Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1991, s. 189

¹⁰³ S. I. Johnson, „Sacrifice...“, s. 346 - 347

Mágova aktivnost se projevuje v přímém jednání s numiniózními postavami. Většina aktérů, i v aktivním votivním náboženství, s numiniózními postavami nejednala, pouze od nich očekával výsledky. Mág ovšem s numiíznem přímo jedná a prostřednictvím magických technik od numiniózní postavy získává moc.¹⁰⁴ Svou moc může dále distribuovat pro své klienty.

Standardním magickým rituálem je invokace. Mág může cestovat do dalekých krajín, do chrámů uchovávajících moudrost a v tomto posvátném prostoru vyvolat božstvo. Tak činí Thesalos ve své pouti za tajemstvím rostlin, který v polozboženém chrámě invokuje Asklépiu.¹⁰⁵ Posvátný prostor může mág navštívit bezprostředněji – prostřednictvím spánku. Pomocí inkubačních¹⁰⁶ rituálů se mágovi zjeví numiniózní postava (např. Hermes – Thovt) od níž požaduje mág znalosti.¹⁰⁷ Jestliže mág invokuje boha, musí se před ním i chránit. Mág zná magické techniky, které mu dávají nad bohem moc.¹⁰⁸ Důležitý je také čas, kdy mág vyvolává božstvo. Mág vyvolává Hekatu v noci za účelem vyvolání lásky v klientem vyhlédnuté oběti.¹⁰⁹ Všechny tyto rituální akce ovšem mají mágovu sílu usměrnit. Mág, jak tvrdí Smith, je naplněn silou sám o sobě.¹¹⁰ Ač mág využívá či prosí o sílu od bohů a daimonů, nakonec je to on, kdo působí kratofanii.¹¹¹

4.3 Theofanie v helénismu

Theofanie byla vysvětlena jako náboženská zkušenost. Termín náboženská zkušenost si zaslouží hlubší objasnění. Zvláště je nutné vyjasnit vztah theofanické náboženské zkušenosti proti podobným zkušenostem kratofanickým a hierofantickým. Theofanie samotná bude rozdělena na dva typy. Prvním typem je theofanie inspirovaná, druhým theofanie soteriologická. Oba typy předpokládají zvláštní, zcela specifické zjevení boha.

¹⁰⁴ Hlavní známou magickou technikou je používání tajných jmen boha.

¹⁰⁵ J. Z. Smith, „The Temple...“, s. 177 – 181.

¹⁰⁶ MacMullen považuje inkubaci, divinaci a kontakt se sochou za hlavní způsoby komunikace s božstvem. R. MacMullen, *Paganism...*, s. 59 - 61.

¹⁰⁷ Samuel Eitrem, „Dreams and Divination in Magical Ritual“, in: Christopher A. Faraone, Dirk Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1991, s. 177

¹⁰⁸ D. P. Olgiatti, „From mageia...“, s. 14.

¹⁰⁹ John J. Winkler, „The Constraints of Eros“, in: Christopher A. Faraone, Dirk Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1991, s. 226

¹¹⁰ J. Z. Smith, „The Temple ...“, s. 182.

¹¹¹ Mágovi pomůcky, jako prsteny, amulety ukazují na distribuci síly. Graham. H. Twelfree, *In the Name of Jesus: exorcism among early Christians*, Grand Rapids: Baker Academic, 2007, s. 43. Mág mohl navazovat na moc jiného mága. Prostřednictvím nástrojů na magické kratofanii byli účastni i pasivní aktéři.

Náboženská zkušenost je v religionistice a příbuzných vědách hodně diskutované téma. Psychologie a fenomenologie náboženství stavěla náboženskou zkušenost do středu svého zájmu. Jejich výklad zkušenosti trpěl několika nešvary, typickými pro tyto dvě odvětví religionistiky: a) charakteristice náboženské zkušenosti jako iracionální, individuální, nesdělitelné aj. vedoucí k opomíjení sociálních faktorů, které se podílejí na aktérově vnímání vlastní náboženské zkušenosti¹¹², b) ideologická podmíněnost termínu náboženská zkušenost vzniklá z teologických snah vypořádat se s kulturním pluralismem a empiricismem a snahou religionistiky se etablovat jako speciální věda.¹¹³ Moderní religionistická studie se pokouší modifikovat tyto zatemňující etnocentrické přístupy a pokouší se termín zkušenost nevyčleňovat pouze pro zvláštní, jedinečné, nesdělitelné zážitky. Pro tento přístup je typické to, co uvádí Werline. Náboženská praxe je pro aktéry v mnoha ohledech totéž, co náboženská zkušenost.¹¹⁴ Dle Werlina modlitba, jeden z hlavních komponentů náboženské praxe, je způsob, jakým aktér (markovský křesťan) znovuprožívá život autority (Ježíš), participuje na jeho kosmickém boji (démoni) a prožívá transcendentní realitu. Werline upozorňuje, že náboženská zkušenost je náboženskou zkušeností, jen pokud je tak vnímána komunitou.¹¹⁵

Werlinovy připomínky jsou podnětné při analýze rituální epifanie. Důvod, proč je až v kapitole o theofanie věnován prostor rituální epifanii – a ne v v kapitole o hierofanii nebo o kratofanii – souvisí s povahou theofanie. Theofanie je z uvedených druhů epifanie nejvíce přítomná. Přítomnost, jak už bylo zmíněno v teoretickém vyčlenění epifanie, je součástí jakékoliv epifanie. U theofanie však má mnohem větší význam než u ostatních epifanií. Kratofanie, hierofanie a i autofanie jsou epifaniemi účinku a ten zcela zastihuje vlastní přítomnost boha. Theofanie je též epifanií účinku, ale tento účinek je dosahován skrze přítomnost. V theofanii je přítomnost boha klíčová.

V helénismu v mnoha rituálech bylo předpokládáno, že bůh je v rituálech přítomen. O veřejné části Isidiných mystérií, o jejich svátcích, bylo upomínáno na její hledání a nalezení Osirida.¹¹⁶ Apuleius popisuje slavnostní průchod, při němž kráčí i bozi.¹¹⁷ Aktualizace mýtu

¹¹² Frances Flandery, Nicolae Roddy, Colleen Shantz, Rodney A. Werline, „Introduction: Religious experience, Past and Present“, in Frances Flandery, Colleen Shantz, Rodney A. Werline (eds.), *Experientia, Volume 1: Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Early Christianity*, Atlanta: Society of Biblical Literature 2008, s. 3- 5.

¹¹³ Robert H. Sharf, „Experience“, in: Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago: University of Chicago Press 1996, s. 95 -96.

¹¹⁴ Rodney A. Werline, „The Experience of Prayer and Resistance to Demonic Powers in the Gospel of Mark“, in Frances Flandery, Colleen Shantz, Rodney A. Werline (eds.), *Experientia, Volume 1: Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Early Christianity*, Atlanta: Society of Biblical Literature 2008, s. 60.

¹¹⁵ *Ibid.*, s. 69.

¹¹⁶ J. Alvar, *Romanising...*, s. 297.

¹¹⁷ Lucius Apuleius, *Zlatý osel...*, s. 270 – 271.

probíhala i v slavnostech bohyně Kybelé, v nichž kněží *galli* se kastrovali jako Atiss.¹¹⁸ V římských rituálech byly sochy bohů oblékány a umývány.¹¹⁹ Významná pro orientální kultury byla hostina, jíž se měli účastnit i bozi. Náboženské úkony, které během těchto rituálů aktéři činili, mohou být chápány dle Werlinových poznatků jako náboženské zkušenosti. V slavnostech Isidy či Kybelé účastník participuje na životě bohyně a tím překračuje svůj každodenní život. V římském náboženství posvěcovala socha reprezentující přítomného boha svátek. Lze tyto příklady chápat jako theofanii?

Pokud by tyto rituální epifanie byly chápány jako theofanie, velmi by to omezilo bohatost helénistické religiozity a termín teofanie by nebyl možný k osvětlení zkušeností spjatých např. s mysterijními kultury. Termín epifanie zahrnuje jak zjevení, tak i prezenci. Rituální epifanie ovšem, jak se zdá, pracuje pouze s prezencí boha, ale ne s jeho zjevením. Pokud lze k rituálním epifaniím přiřadit nějaký druh, tak jedná buď o způsob, jak zabránit negativní hierofanii nebo o kratofanii.¹²⁰ Prezence boha v hierofantickém rituálu má stejný účel jako má přítomnost strážce při obchodní transakci – má za úkol zaznamenat veškeré pochybení a postarat se o to. Kratofanická rituální epifanie má zase za úkol postarat se o dostatečné blaho aktérů. Theofanie rituální epifanie se tedy týká jen těch rituálů, v kterých je má prezence boha zcela jedinečný účel. I tyto rituální praktiky je třeba analyzovat dle Werlinova přístupu.

Theofanie byla charakterizována jako iracionální zkušenost. Iracionální znamená jak nepopsatelné obvyklým jazykem, tak mimo racionální zkušenost. Dodds zmiňuje ve své knize o iracionální Platónovo dělení božského šílenství, na erotické šílenství Afrodité, profétické šílenství Apollóna, básnické šílenství Múz a rituální šílenství Dionýsa.¹²¹ Pro výklad theofanie není potřebný typ erotického šílenství, ale ostatní tři typy umožní pochopit funkce a projevy theofanie. Theofanie znamená naprostou prezenci boha v člověku. Člověk se stává nástrojem boží vůle. Nejznámějším příkladem takovéto prezence boha v člověku jsou inspirovaní věštcí.¹²² Divinace se od Cicera dělí na inspirovanou a induktivní a Cicero sám si více vážil inspirované, protože v inspirované mantice je to sám bůh, který promlouvá.¹²³ Nejznámější inspirovanou věštkyní je Pýthie.¹²⁴ Delfy byly místem promluv boha. Jinou známou inspirovanou věštkyní je Sibyla. Sibyla byla zřejmě titul pro více různých inspirovaných

¹¹⁸ L. H. Martin, *Helénistická náboženství...*, s. 74.

¹¹⁹ J. Rüpke, *Náboženství...*, s. 104.

¹²⁰ Kratofanickým rituálem je např. rituál adventu.

¹²¹ Eric Robertson Dodds, *Greek and the Irrational*, University of California Press 1957, 64

¹²² T. Viték, *Věštění...*, s. 47 - 52

¹²³ *Ibid.*, s. 26 - 29

¹²⁴ Viz Klauck, *The Religious Context...*, s. 186 – 189.

věštkyň, vyznačující se stejným divokým, nekontrolovatelným prorockým vytržením – znakem boží inspirovanosti.¹²⁵ Autorita Siblyních knih vycházela z přesvědčení, že je sepsala pod vlivem boha. Inspirovanost božím slovem sice nikdy nebyla v Řecku a Římě tak významná jako u židů, přesto Homér a Hésiodotos měly velikou autoritu v helénismu právě díky své inspirovanosti Múzami.

Zvláštní případ představuje rituální šílenství. To už se nedá zařadit zcela jednoznačně do inspirativní theofanie a je možné jej klasifikovat jako soteriologickou theofanii. Dionýsova theofanie, o níž referuje Euripidés, probíhala při bakchických orgií, kterých se směly účastnit pouze ženy.¹²⁶ Prostřednictvím ritualizovaných úkonů – např. tance- docházelo k extázi bachantek a k unii s bohem.¹²⁷

Už v těchto inspirativních theofaniích lze nalézt podstatný prvek theofanie jako jevu. Theofanie je transformativní epifanií. Transformace člověka bude mnohem podstatnější v nových helénistických kultech. Při inspirované theofanii dohází k transformaci pouze na čas a pro určitý boží účel. Inspirovaná theofanie je též vyčleněná jen pro určité jedince. Transformace jedince není činěna kvůli tomuto jedinci, ale člověk je transformován pro boha. Soteriologické kultury helénismu theofanii obrací – theofanický bůh netransformuje člověka pro své účely, ale k transformaci dochází kvůli člověku.

V helénismu se volný, orgiastický kult Dionýsa stává Bakchickými iniciačními mystérii.¹²⁸ Bakchická mystéria, mystéria Isidina a mystéria Kybelé byla strukturována dle řeckého vzoru iniciačních mystérií, respektovaných Eleusínských mystérií.¹²⁹ Mystéria Mithrova se zřejmě vyvinula samostatně. Všechny tyto mystéria spojuje tajemnost projevující se v přísném zákazu projevení cokoliv z ritu mystérií.¹³⁰

Antičtí autoři považovali za hlavní jádro mysterijní iniciace zážitek. V mystériích nešlo o předávání theologických či dogmatických nauk, ale mystéria byla učiněna tak, aby iniciant něco zažil.¹³¹ Různé druhy pramenů nám umožňují odhalit, co iniciant zažíval. Z Villy v Pompeích, kde se odehrávala Dionýstická mystéria, se zachovala zobrazení mysterijní aktů. Mnohá z těchto zobrazení ukazují, že iniciační mystéria byla děsivá. Scény zobrazují bičující se ženy, prchající vyděšené ženy a okřídlenou ženskou bytost držící bič.¹³²

¹²⁵ Ibid 200 – 202.

¹²⁶ L. H. Martin, *Helénistická náboženství...*, s. 82.

¹²⁷ R. Turcan, *The Cults...*, s. 291.

¹²⁸ Ibid., s. 294 – 295.

¹²⁹ J. Alvar, *Romanising...*, s. 9

¹³⁰ H. J. Klauck, *The Religious Context...*, s. 87

¹³¹ W. Burkert, *Ancient Mystery Cults...*, s. 89 – 90

¹³² Martin W. Meyer, *The Ancient Mysteries: A Sourcebook of Sacred text*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1999, s. 64

Dle Turcana však v Dionýsovských mystériích k žádnému bičování nedocházelo, přesto však inicianti byli trápeni.¹³³ Děsivé psychologické trápení je zvlášť typické pro Mitrův kult.¹³⁴ Z Isidiných mystérií nevyplývá žádné *mysterium tremendum*. Naopak je kladen důraz na *mysterium fascinans*. Fascinující zážitek se popisuje metaforicky jako sestoupení do podsvětí, smrt a znovuzrození.¹³⁵ Rituálně iniciace byla zpodobňována jako přechod ze tmy do světla.¹³⁶ Tma zřejmě symbolizovala kosmickou noc, smrt či mateřské lůno.¹³⁷ Nejpregnantněji je tento mystický přechod vyjádřen v Apuleiově Zlatém oslu.

*„Došel jsem na rozhraní života a smrti, vkročil jsem na Prosperin práh, projel jsem všemi živly a vrátil jsem se. Uprostřed noci jsem spatřil slunce jiskřící jasným světlem. K bohům podsvětním i nebeským jsem přistoupil na dosah ruky a vzýval jsem je z bezprostřední blízkosti“.*¹³⁸

V průběhu iniciace byl iniciant (Lucius) oblečen do posvátného oděvu.¹³⁹ Oděv symbolizuje zvláštní stav iniciace. Po iniciaci je zasvěcenec uveden do nového stavu. V Isidině kultu je iniciant reprezentován jako nový Osiris.¹⁴⁰ Teofanická zkušenost ho proměňuje. Opouští svůj předchozí život a začíná nový.

Werlinův výklad modlitby se velmi dobře hodí i na tento iniciační zážitek. Neofyt následuje autoritu a jí ustanovený náboženský rit, jehož prostřednictvím transcendentuje svůj život. Teofanická náboženská zkušenost je však mnohem intenzivnější náboženskou zkušeností než náboženská zkušenost modlitby. Existují různé stupně náboženských zkušeností a je povinností badatele hledět na jejich hodnocení aktérem.

4.4. Autofanie v helénismu

Autofanie je velmi specifický druh epifanie. V mnoha směrech se jedná o druh kratofanie, hierofanie či teofanie. Bylo by však chybou autofanii vymezit jen v rámci dalších epifanií.

¹³³ R. Turcan, *The Cults...*, s. 309. Dle Burkerta se jedná o symbolické zpodobnění šílenství proměňující inicianta v pravého zasvěcence. Burkert ovšem nevyklučuje, že se určitá forma bičování sloužila jako forma rituální purifikace. W. Burkert, *Ancient Mystery Cults...*, s. 104.

¹³⁴ Ibid., 103

¹³⁵ R. Turcan, *The Cults*, s. 310

¹³⁶ M. Meyer, *The Ancient mysteries...*, s. 8

¹³⁷ J. Alvar, *Romanising...*, s. 220 - 221

¹³⁸ Lucius Apuleius, *Zlatý osel...*, 280 - 281

¹³⁹ J. Alvar, *Romanising...*, s. 339.

¹⁴⁰ R. Turcan, *The Cults...*, s. 121

Autofanie je termín schopný obstát sám o sobě. Následující část se zaměří jak na autofanii jako podruh jiných epifanií, tak jako na druh těchto epifaniím rovnocenný. Z toho důvodu bude mít kapitola trochu odlišné členění, než tomu bylo v předchozích kapitolách. Autofanie bude rozdělena na autofanii kultovní, autofanii magickou a autofanii gnostickou.

V pozitivní hierofanii je to konkrétní bůh, který se zjevuje. Konkrétnost je daná charakterem kultu, ne ke každému bohu je možné se vztahovat stejným způsobem. V mnoha případech můžeme mluvit o pozitivní hierofanii jako o autofanii. Snové zjevení boha s instrukcemi k založení kultu se dá interpretovat jako autofanie. Přes veškeré podobnosti je však mezi pozitivní hierofanií a autogamií podstatný rozdíl. Autofanie široce definovaná jako sebezjevení se týká všech druhů epifanie, ať je to hierofanie, kratofanie či theofanie. Autofanie jako specifický druh epifanie není pouhé sebezjevení, ale sebezjevení, které vypovídá o zjevovaném něco významného. Zjevení božstva ustanovující kult nemusí vůbec vypovídat nic specifického o zjevovaném, stačí jen jméno.¹⁴¹ V autofanii je pochopení podstaty božstva, jeho úlohy v řádu věcí, jeho vztahu k ostatním božstvům aj. Hierofanie legitimizuje kult, autofanie legitimizuje teologii.

Asi nejznámějším případem autofanie božstva je Isidinina řeč v jedenácté knize Apuleiova románu *Zlatý osel*. Isis se představuje jako „nejvyšší z božstev, královna mrtvých, první z nebešťanů, shrnující v sobě podoby všech bohů a bohyň“. Do tohoto Apuleiova popisu se mohly promítnout Apuleiovy filozofické představy.¹⁴² Isis je v těchto intencích ztělesněná filozofická představa jednoho pramenu božství skrytého za všemi svým různorodými projevy. Autofanie, jak ji používá Apuleius, je primární epifanií ve filozofickém diskursu, v němž poznání představuje hlavní hodnotu. Jsou známy ovšem i jiné Isidiny proklamace, dochované z kultických oblastí. U těchto autofanií nelze předpokládat filozofické snahy. Standardním příkladem takové proklamace je Isidinina areatologie z Kymu.¹⁴³ Stejně jako v *Metamorfozách* je to Isis, kdo promlouvá o sobě samé. V krátkých formulích začínajících promluvou *ego eimi* (já jsem) se Isis oslovuje jako patronka a udržovatelka řádu světa. Autofanie ji vyjevuje jako svrchovanou bohyni, dávkyni mnohých prospěšných věcí, osvoboditelku a ničitelku tyranů, vládkyni nad živly, která ustanovuje kultury a učí lidi uctívat

¹⁴¹ Absence bližších informací o božstvu v hierofanii umožňovala snadné přepisování božstva v kultu. Zatímco kultovní instance zůstávali stejné, měnilo se božstvo, kterému by kut zasvěcen. Božstvo, kterému se zasvěcoval nový kult, mohlo být obecně známé a nebyla potřeba nových informací o jeho povaze, ale bylo potřeba zavést jeho nový kult.

¹⁴² Apuleius byl střední platonik. Claudio Morenschini, „Platonism,“ in Lindsay Jones (ed.) vol 11 *Encyclopedia of Religion* Detroit: Macmillan Reference 2005, s. 7189

¹⁴³ Viz J. Alvar, *Romanising...*, s. 186 – 191.

bohy.¹⁴⁴ Výčet funkcí a mocných skutků (*aretai*) bohyně velmi jasně vykazuje henoteistické rysy. V klasické době nebylo typické, aby aretaci sloužili k prezentaci božské velikosti a vedli k jejímu uctívání. To nastavil až helénismus s henoteistickými tendencemi.¹⁴⁵ Funkce autofanie v areatologiích misijních bohů je propagandistická. Apuleiova autofanie je přes filozofický náboj stále hlavně propaganda.

Zvláštní pozornost si z hlediska autofanie zaslouží divotvůrci. J. Z. Smith si povšiml, že ve zprávách o působení těchto zvláštních typů religiózní scény je standardním tématem nepoznání a nesprávná klasifikace divotvůrce. Nesprávné hodnocení toho, kým divotvůrce ve skutečnosti je, není záležitostí pouze vnějších pozorovatelů, ale též vnitřního kruhu následovatelů.¹⁴⁶ Je prospěšné se podívat na charakter pramenů, které nám o tomto dvojím přesvědčení podávají zprávy. Jedná se o práce psané teologizujícími filozofy a taktéž o filozofech.¹⁴⁷ Nelze předpokládat, že na rovině žitého náboženství bylo odhalení pravé podstaty divotvůrce až tak zásadní, důležitá byla především jeho kratofanická funkce. Např. dle Iamblicha se nedá Pythagoras poznat z jeho zázračných činů.¹⁴⁸ Autofanie divotvůrce, jak ji představuje Vitta Apollini, je tedy záležitostí především filozofického tázání a důsledkem filozofických představ. Divotvůrce, filozof znalý řádu věcí, je pro ostatní filozofy modelem a vzorem, dle něhož mají řídit svůj život a dosáhnout tak vlastního osvobození a odstupu od společnosti.¹⁴⁹ Je logické, že pak vzniká mezi divotvůrcem a vládnoucími špičky konflikt. Divotvůrce byl zazařován do kategorie *superstitio* jako čaroděj. Jejich autofanie mohou být na některých úrovních vnímány jako zázraky a důkazy jejich svatosti. Na jiných však odhalují jejich prospěchářské čarodějnictví. Divotvůrce se musel obhájit proti těmto obviněním. Zvláštní je, že se neobhajoval prostřednictvím autofanie, ale že se prezentuje jako osoba dbalá náboženských zákonů, pečující o ně a nepřekračující je.¹⁵⁰ Důvod toho, proč divotvůrce nepoužije ihned své schopnosti, umožňuje ukázat epizoda z obhajoby Apollonia před Domitianem. Apollonios říká, že nemůže se dovolat svého božského patrona Dia, protože

¹⁴⁴ F. C. Grant, *Hellenistic religions...*, s. 131 – 133. Alvar si všimá genderově ideologické struktury areatologie. Dochází k názoru, že areatologie stvrzuje genderovou nerovnost prostřednictvím jejich „naturalizace“ a „ordinace“ – genderové nerovnosti a z toho vyplývající chování vychází z přirozeného řádu stanoveného Isis. J. Alvar, *Romanising ...*, s. 190.

¹⁴⁵ H. S. Versnel, *Ter Unus...*, s. 191.

¹⁴⁶ Jonathan Z. Smith, „Good News is no News: Areatology and Gospel“, in *Map is Not Territory: studies in the history of religions*, Chicago -London: University of Chicago Press 1978, s. 193.

¹⁴⁷ Smith se věnuje Filostrově Vita Apollini a Iamblichově bibliografii Pythagora.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 202.

¹⁴⁹ Hlavní záměr Filostrata, autora Vita Apollini je politický. Apollonia prezentuje jako osobu stojící proti zvláštním císařům. Erki Koskenniemi, „The Function of the Miracle stories in the Philostratus’s Vita Apollonii Tyanensis“, in: Michael Labahan, Bert J. H. Peerbolte (eds.), *Wonder Never Cease: The Purpose of Narrating Miracle Stories in the New Testament and Its Religious Environment*, London: Continuum International Publishing 2006, s. 75.

¹⁵⁰ A. Reimer, *Miracle...*, s. 128.

„oni řeknou (jeho odpůrci), že čarují a svádím nebe na zem“.¹⁵¹ Nevhodně zvolená autofanie by konflikt pouze zhoršila místo toho, aby jej urovnala. Jak ovšem ukazuje Apolloniův příběh dál, Apollonios přesto nakonec prokáže své schopnosti zmizením ze síně.¹⁵² Apollonioví se musí projevit ovšem jeho zázračné zmizení ze síně je autofanií, v níž se Apollonios prezentuje jako osoba svobodná ode všeho útlaku a vysmívající se tyranům. Tato epifanie je tedy stejnou měrou autofanická jako kratofanická.

V samotné magii má autofanie své využití. Ve velkém magickém papyru z Paříže se mág snaží odhalit démonovu podstatu a ptá se jej, do jakého druhu démonů patří.¹⁵³ V dle Filostrata nejznámějším zázraku Apollonia, ve vyhnání Empulsy, se Empulsa skrývá a je to Apollonios, který ji svým odhalením vyžene.¹⁵⁴ Mág je ten, kdo provádí autofanii démona. Jedná se o autofanii nucenou. V případě magického papyru mág získává nad démonem prostřednictvím démonovy nucené autofanie kontrolu. U Apollonia démonova nucená autofanie ruší démonské obelhání a vyhání jej. Autofanie v magii má ještě jednu významnou funkci. V některých případech se mág sám ztotožňuje s někým silným a autofanií prokazuje svou moc. Např. v kouzlu o získání neviditelnosti se mág ztotožňuje s Anubisem a Osirisem a touto autofanií vyvolává moc nad démonem.¹⁵⁵ Autofanie je v magii zvláštní druh velmi mocné kratofanie.

Zvláštní význam má autofanie v gnózi. V gnózi proti sobě stojí síly světla a dobra, proti nimž stojí síly temnoty.¹⁵⁶ Člověk náleží do sil světla, ale je v otroctví sil temnoty.¹⁵⁷ Síly temnoty se považují za nebeské síly. Velmi dobře je to naznačeno v spise O podstatě Archontů. Stvořitel hmotného světa (Demiurgos) autofanicky vyjevuje svou moc¹⁵⁸. Jeho podstata ale není božská, proto jeho autofanie je falešná. Spasitel, postava poslaná k člověku, se vyjevuje taktéž autofanií.¹⁵⁹ Jeho autofanie má soteriologický účinek, má pomoci člověku odhalit jiné, jemu bližší síly světla a ukázat na klam na temných sil. Spasitelova autofanie též

¹⁵¹ Flavius Filostratos, *Životopis Apollonia...*, s. 365.

¹⁵² Ibid., s. 363

¹⁵³ Pieter W. van der Horst, „The Great Magical Papyrus of Paris (PGM IV) and the Bible“, in: Michael Labahan, Bert J. H. Peerbolte (eds.), *Kind of Magic: Understanding Magic in the New Testament and Its Religious Environment*, London: Continuum International Publishing 2007, s. 179.

¹⁵⁴ Flavius Filostratos, *Životopis Apollonia...*, s. 245.

¹⁵⁵ H.D. Betz, *The Greek Magical Papyri...*, s. 9.

¹⁵⁶ Kurt Rudolph, *Gnóze: Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, Praha: Vyšehrad 2010, s. 64

¹⁵⁷ Tato myšlenka bývá vyjadřována v rozdělení lidí na dvě kategorie (někdy tři) - na člověka duchovního (pneumatického) a tělesného (hylického). Francine Culdauntová, *Nástin gnostické theologie*, Praha: Oikymen 1999, s. 55

¹⁵⁸ Toto Samaelovo vyjavení napodobuje řeč Hospodina v Bibli. Wolf Oeter, Petr Pokorný (eds.), *Rukopisy z Nag Hammádí*, Praha: Vyšehrad 2008, s. 225.

¹⁵⁹ V podstatě Archontů přichází k Adamovi bytost zvaná Elelethos. Ibid., s. 223

vede k autofanii člověka, k jeho poznání (gnóze) o sobě samém.¹⁶⁰ Specifické místo v gnózi zaujímá ženská postava. Ve spise nazvaným *Hrom* hovoří ženská osoba o sobě samé v paradoxech života a představuje paradoxní povahu duše.¹⁶¹ Autofanie ženské postavy je podobná autofanii Isis. Gnóze byl systém systematicky odmítající a modifikující známé religiózní struktury. Nelze tedy vyloučit, že podobně jako gnóze odmítala monoteistického židovského Boha, mohla podobně odmítat i henoteistickou Isis, udržovatelku světa.

Heslo „Poznej sám sebe“ bylo důležité i v hermetismu, který spojuje gnostický skepticismus ke světu a touhu po osvobození z něj s platónským nazřením světa.¹⁶² Hermetik podobně jako gnostik se snaží o autofanii, jejímž prostřednictvím pozná Boha.¹⁶³ Podobně jako v gnózi, je to i v hermetismu to postava autofanického cizince, jehož sebezjevení a výklad uvede inicianta na cestu moudrosti.¹⁶⁴

Dle Rudolpha je gnóze městské hnutí sociálního protestu, přičemž velký význam v utváření charakteru gnóze hrál intelektualismus od moci odstavených středních vrstev¹⁶⁵. Hermetismus, jak píše Chlup, se projevuje ritualizací filozofického jazyka.¹⁶⁶ Oboje ukazuje, že autofanie je záležitost především intelektuálního diskursu.

¹⁶⁰ F. Culdauntová, *Nástin...*, s. 39

¹⁶¹ K. Rudolph, *Gnóze...*, s. 86 - 87

¹⁶² Radek Chlup, *Corpus Hermeticum*, Praha: Herman a synové 2007, s. 101 - 131

¹⁶³ April D. DeConick, *Voices of the Mystics: Early Christian Discourse in the Gospel of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature*, Sheffield: Sheffield Academic Press 2001, s. 48

¹⁶⁴ Takovouto postavou je např. Poimandrés, který dle Martina představuje sjednocujícího prostředníka mezi člověkem a Bohem. L. H. Martin, *Helénistická náboženství ...*, s. 129.

¹⁶⁵ K. Rudolph, *Gnóze...*, s. 289 – 291.

¹⁶⁶ R. Chlup, *Corpus Hermeticum...*, s. 99.

5. Epifanie v Novém zákoně

5.1 Hierofanie v Novém zákoně

Římané na křesťanství hleděli jako na *superstitio*.¹⁶⁷ Známy dopis Plinia mladšího císaři Trajanovi odhaluje poměrně zmatené chápání křesťanství Římskou mocí. Křesťanství je chápáno nikoliv jako náboženský, ale jako politický problém.¹⁶⁸ Z uvedené korespondence mezi Trajanem a Pliniem Mladším vyplývá skutečnost, že to byla především anonymní udávání, která podněcovala proti křesťanům. Na lidové úrovni mohl být příznak negativní hierofanii mnohem živější než u opatrné vládní moci. Vztah *superstitia* a negativní hierofanie je patrnější v sporu Ježíše s představiteli synagogy. Z hlediska židovských dějin je tento spor do značné míry ojedinělý a je podobně tragicky paradoxní jako Euripidova tragédie. Ježíš a vedoucí synagog se podobně jako Pentheus a Dionýsos odkazují na ten samý princip negativní hierofanie, jenž hrozí, pokud jedna strana nepřijme stanoviska té druhé.¹⁶⁹ Z pohledu farizeů si Ježíš nárokuje přílišnou autoritu a dopouští se tak modloslužebnictví. Z pohledu vyznavačů Ježíše se modloslužebnictví dopouští farizeové tím, že nepřijímá jeho ohlášení příchodu království, zpochybňuje jeho blízký vztah k Bohu a tím se dostává zpochybnění Boha samotného. Na rozdíl od Bachantek Ježíš nezničí své oponenty, ale sám skončí jako Pentheovská oběť.

V novém zákoně linie *superstitio* v řeckém podání reflektuje Sk 16: 16 -21. Po vysvobození věsteckého ducha z mladé dívky si majitelé této dívky jdou stěžovat k soudu, že Pavel roznáší zvyky, které oni Římané nesmějí tolerovat.¹⁷⁰ Pavel se dopouští modloslužebnictví a s ním souvisejícího trestu negativní hierofanie tím, že kratofanickým činem ruší theofanii.¹⁷¹ Různé epifanie se mohly navzájem prolínat a obohacovat.

Ježíš byl svými současníky klasifikován též jako mág. Židovští předáci se zdají zaujímat k Ježíši totéž ambivalentní postavení, jaké zaujímá obecná skupina k divotvůrci-mágovi. Na jednu stranu jej podezřívají ze sloužení satanovi,¹⁷² na druhou stranu proti jeho

¹⁶⁷ L. H. Martin, *Helénistická náboženství...*, s. 111.

¹⁶⁸ Francois Vouga, *Dějiny raného křesťanství*, Brno: CDK 1997, s. 233.

¹⁶⁹ Saduceové a farizeové mohli argumentovat mnoha příklady ze Starého zákona, v nichž Hospodin trestá člověka, co nezachovává posvátnou distinkci a neposlouchá Boha. Lv 1:10, Lv 26:14 – 17, Dt 13, 1:6, Hrozný Božský hněv mohl být zastaven jen velikou destrukcí. Např. Nu 25 1:9 či dobytí Jeruzaléma.

¹⁷⁰ A. M. Reimer, *Miracle...*, s. 217

¹⁷¹ Zjevení démonů je hodnoceno jako kratofanie, v tomto případě ale démon vystupuje theofanicky. Přinejmenším majitelé ducha jej mohli chápat theofanicky.

¹⁷² Viz známé „On vyhánil demony ve jménu Belzebuba“. Mt 12:24, Lk 11:15, Mk:3:21

zázrakům otevřeně nevystoupí. Žaloba proti Ježíšovi nestojí na čarodějnictví Ježíšově, ale na jeho prohlašování se za Mesiáše a výroky proti chrámu. Z toho lze usuzovat, že mágové/divotvůrci v Palestině této doby byli do značné míry židovskými špičkami tolerovaným jevem, pokud se drželi mantinelů stanovených židovským zákonem.¹⁷³

Křesťanství zaujímá k mágům/divotvůrcům vyhocenější stanovisko než židovství. Bar Jesuz, který se vydával za proroka a brojil proti křesťanství, je oslepen (Sk: 13:6 – 12). Šimon Mág naproti tomu byl pouze pokárán Petrem, ačkoliv se prohlašoval za božského a chtěl získat od apoštolů Ducha svatého (Sk: 8:9 – 24). Proč negativní hierofanie dopadá na Elymaze¹⁷⁴ a ne na Šimona mága, který z židovského hlediska projevoval větší míru rouhání? Odpověď může ležet v postoji obou vůči apoštolům a jejich misijním zájmům. Šimon Mág projevil vůči apoštolům, Duchu a Bohu respekt.¹⁷⁵ Elymaz však proti křesťanství brojil a neměl vůči němu žádný respekt. Podobně jako u jiných orientálních misijních náboženství potřebovalo křesťanství získat svou legitimitu a prokázat, že skutečně je pod Božím patronátem. Bar Jesuzovo oslepnutí slouží jako legitimizace a důrazný apel na odpůrce – kdo neuznává křesťanství, toho čeká negativní hierofanie. Ty však, kdo se vůči křesťanství postaví s respektem, jako je tomu u Šimona Mága, - a pokud se změní - těm nebude ublíženo negativní hierofanií. V zásadě oba příběhy hovoří o tom samém, o jedinečnosti křesťanství. Příběh Elymaze je polemikou proti odpůrcům, zatímco případ Šimona Mága míří na váhavé sympatizanty.

Motiv negativní hierofanie se objevuje i v Pavlově konverzi. Lukášův popis Pavlovy konverze je odlišný od vlastního pojetí Pavla.¹⁷⁶ Lukáš vykresluje Pavlovo obrácení jako prorocké povolání, ale též jako radikální konverzi vedoucí k začlenění do nové komunity, čímž jej přibližuje pohanským konvertitům, kterým Pavel slouží jako model konverze.¹⁷⁷ Pavlovu konverzi v Skutcích necharakterizuje jako theofanii¹⁷⁸, ale jako hierofanii a to i negativní a pozitivní. Negativní hierofanie představuje Pavlovo oslepnutí, které lze interpretovat jak ukázkou Boží nevyzpytatelné moci (proč by konvertita měl pro svou konverzi ihned trpět?), tak Boží trest za Pavlovo pohrdání Ježíšem. Popis negativní hierofanie je

¹⁷³ V judaismu v době působení Ježíše byli charismatičtí divotvůrci poměrně obvyklým jevem vzhledem k silnému apokalyptickému očekávání. Paula Fredriksen, *From Jesus to Christ: The Origin of the New Testament images of Jesus*, New Haven: Yale University Press 1988, str. 91. Farizeové a saduceové udržovali centrum, zatímco působení těchto osob bylo hlavně na periferii, jak ukazuje příklad Jana Křtitele.

¹⁷⁴ Jiné označení pro Bar Jesuze. O možnostech, co toto jméno znamenalo, viz Porter, „Magic...“, s. 117.

¹⁷⁵ V Mt 12: 31 je řečeno, „každé rouhání proti bude lidem odpuštěno, ale rouhání proti Duchu odpuštěno nebude“. Dokladem tohoto výroku je smrt Annaniáše a Safiry. Sk 5,1 – 11.

¹⁷⁶ Alan F. Segal, *Paul the Convert: The apostolate and apostasy of Paul of Pharisee*, New Haven – London: Yale University Press 1990, s. 16.

¹⁷⁷ Ibid., s. 11.

¹⁷⁸ Jak budu ukázáno v kapitole věnované theofanii, svou konverzi chápe Pavel v linii theofanie .

strukturován podobně jako helénistické vzory – boží poselství – odmítnutí – trest – ustanovení kultu – náprava¹⁷⁹, jen Lukáš tento vzorec si přizpůsobuje do svého narativu. Zjevení vzkříšeného Ježíše lze přirovnat k zjevení Isis ve snu iniciantovi, jímž je iniciant uváděn do komunity zasvěcených. V tomto ohledu se jedná o pozitivní hierofanie.¹⁸⁰ Ve Skutcích je těchto pozitivních hierofanií více. Andělé či přímo Bůh prostřednictvím vizí a promluv nabádají apoštoly k činnosti. V Sk:10:11 – 16 má Petr vidění, které posléze pochopí ve vztahu ke konvertitovi Kornéliovi. V Sk 13:2 Duch svatý povolává Pavla a Barbanáše. V Sk 18:9 Bůh oznamuje Pavlovi, ať nepřestává kázat v jeho jménu. V evangeliích se hierofanticky zjevují andělé (Mk 16:5 – 7, Lk 1:26 – 38). Jako pozitivní hierofanii lze chápat i zjevení vzkříšeného Ježíše a jeho vybídnutí učedníků k misii (Mk 16:15 – 18). Zajímavý doklad rozšířenosti hierofantického chápání představuje Petrovo vnímání Proměnění Ježíše na hoře (Mk 9:2-9). Petr se tento zvláští, theofanický zážitek snaží pojmout v intencích hierofanie a chce postavit Ježíši, Mojžíšovi a Eliášovi kultovní stánky. Ježíš to ale odmítá s poukazem na svoji autofanii. Toto je ukázka různého prolínání epifanií.

5.2 Kratofanie v Novém zákoně

Kratofanii v Novém zákoně reprezentují divotvůrci. Divotvůrce není pouze Ježíš, ale též jeho následovníci. Těmi jsou jak Galilejští potulní kazatelé¹⁸¹, tak i helénističtí misionáři typu Pavla. Divotvůrce, jak již bylo několikrát řečeno, byl spjat s magií. Dle Holména představovala magie jedinou alternativu vůči systému příčiny – následku. Ježíš uzdravováním lidí popíral tento princip a v očích svých oponentů se klasifikoval jako mág.¹⁸² Nemoc v Palestině byla pochopena i jako démonské posednutí. Zprávy o exorcismu jsou velmi častým tématem evangelií i Skutků apoštolů. Apolloniův životopis je proti Novému zákonu dost skoupý.¹⁸³ Důvody proč démoni byly větším tématem v Palestině než v jiných oblastech Řecko – římské říše, je možné pojmout dle teorie Richarda A. Horsleye. Horsley na základě analogií z koloniálního porobení Afriky tvrdí, že démonská posednost představovala způsob, jakým se Palestinští obyvatelé vypořádávali s porobením a infiltrací cizí kultury. Dle Horsleye

¹⁷⁹ Podobný vzorec Božího poselství, který zprvu odmítá, ale po důkazu Boží moci nakonec své poslání přijímá je standardním motivem i v Starém zákoně, není to pouze helénistický motiv. V tomto případě se obě verze, helénistická i starozákonní propojují, helénistická část konverze je zaměřená na vytvoření nového kultu, zatímco starozákonní se zaměřuje na obnovu a revizi starého kultu.

¹⁸⁰ Za hierofanta v Isidině kultu někdo zodpovídal. V případě Pavla je takovým odpovídajícím činitelem Annaniáš.

¹⁸¹ Jejich charakterizaci podává F. Vouga, *Dějiny...*, s. 33 – 36.

¹⁸² T. Holmén, „Jesus...“, s. 54 -55.

¹⁸³ Apollonios vyhání Empulsa na cestě do Egypta, odhání ji na svatbě a léčí posedlého mladíka.

démonské posednutí zbavovalo židy odpovědnost za jejich porobení a svalovalo jejich neštěstí ne na ně, ani na Římany, ale na člověku nepřátelské kosmické síly. Nad těmito silami má ale stále sílu Bůh, jak dokazuje Ježíš svými činy.¹⁸⁴ Vyhánění démonů byl jak aktem kosmického boje, tak i aktem osvobozujícím.¹⁸⁵ Oproti helénistickým exorcistům Ježíš a jeho následovníci ty své vždy dosazují do dějin spásy. V Lk 11:20 Ježíš říká: „*Jestliže však vyháním demony prstem božím, pak už vás dostihlo Boží království*. V magickém chápání prst Boží odkazuje na numiniózní autoritu, od níž Ježíš/ mág čerpá svou moc.¹⁸⁶ V jiných částech evangelií je ovšem Ježíš charismatickou autoritou, která působí sama o sobě. Není to jen záležitost Janova evangelia - v němž je takovéto pojetí vzhledem k jeho chápání Ježíše očekávatelné - , ale i u Lukáše.¹⁸⁷ Ježíšova autorita je patrná v jiném exorcismu, v uzdravení posedlého chlapce v Lk 9:38 – 43. Autorita Ježíše není projevna pouze ve vyhnání ducha, ale i v jeho výroku proti tomuto pokolení.

Nejasné čerpání moci se více než v exorcismu projevuje v léčení. V Lk:8:46 Ježíš ucítí, jak z něj vyšla síla a ptá se, kdo se jej dotkl.¹⁸⁸ Ježíšova síla, řecky *dynamis*, má v sobě cosi z neosobní many.¹⁸⁹ Žena, která se Ježíše dotkla, je ihned uzdravena. Kratofanie působí bez ohledu na vědomí či nevědomí nositele. Ježíš ač divotvůrce, je vůči svému kratofanickému zdroji pasivní nositel. Skutečnost rozdělení síly v helénismu dokládá hojné užití amuletů, prstenů aj.¹⁹⁰ Ty musely být nabity kratofanickou silou. Tu zajišťovala magická formule na nich zapsaná. Mohlo se ale jednat i o bezprostřednější kontakt s někým, kdo byl naplněn kratofanií, např. s mágem. Takové chápání bylo zřejmě obecně rozšířené. Ve Sk 19:12: *lidé odnášejí nemocným šátky a zástěry, kterých se dotkl (Pavel), a zlí duchové je opouštěli*. Kratofanická síla může být distribuována dál.¹⁹¹

Skutky apoštolů zobrazují i jiné, obecně náboženské pojetí kratofanie než to spjaté pouze s magií a divotvůrcem. V Skutcích jsou častokrát apoštolové v nebezpečí života.

¹⁸⁴ Richard A. Horsley, „My name is Legion“: Spirit Possession and Exorcism in Roman Palestine“, in Frances Flandery, Colleen Shantz, Rodney A Werline (eds.), *Experientia, Volume 1: Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Early Christianity*, Atlanta: Society of Biblical Literature 2008, s. 56

¹⁸⁵ Graham H. Twelftree se pokouší modifikovat sociologické přístupy, které vidí posednutí v liniích římské oprese a osvobození od démonů jako politicko – sociální akt. Dle něj je nutné chápat posednutí jako spirituální zotročení a exorcismus jako bitvu exorcisty (Ježíše) se spirituálním nepřítelem. G. H. Twelftree, *In the Name...*, s. 105 -111. Toto pojetí není příliš vzdálené od pojetí Horsleye. Viz R. A. Horsley, „My name...“, s. 53 – 56.

¹⁸⁶ G. H. Twelftree, *In the Name...*, s. 47.

¹⁸⁷ Brown shrnuje Ježíšovy nadpřirozené schopnosti. Raymond. E. Brown, *Ježíš v pohledu Nového zákona: úvod do christologie*, Praha: Vyšehrad 1998, s. 54 – 57.

¹⁸⁸ Podobně Mk 5:30. Matouš koncipuje scénu trochu jinak, Ježíš se obrací a uzdravuje ženu na základě víry.

¹⁸⁹ G. H. Twelftree, *In the Name...*, s. 137

¹⁹⁰ Většina z těchto amuletů měla za cíl zajistit zdraví. Viz Roy Katansky, „Incatations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulet“, in: Christopher A. Faraone, Dirk Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1991, s. 116 - 119

¹⁹¹ V kontrastu k tomu stojí následující příhoda sedmi synů Skélových. Té bude prostor věnován v kapitole o autofanii v Novém zákoně.

Jestliže se tak stane, přichází na scénu anděl, který je osvobozuje. V Sk: 23: 11 zemětřesení osvobodí Pavla a Silase. V Sk 12:6 – 11 se zase objeví anděl zachránit Petra. Petr i Pavel jsou jen lidé, a ač se dopouští aktivní kratofanie, sami musí být aktivní kratofanií zachráněni.

5.3 Theofanie v Novém zákoně

Inspirovaná theofanie je v Novém zákoně strukturovaná podle modelu inspirované theofanie známé ze Starého zákona. V Starém zákoně se dají vysledovat tři linie inspirované theofanie. První linii představují soudcové a jiní političtí vůdcové (Saul, David), které naplnění Duchem obdařuje charismatem.¹⁹² Druhou linii představují proroci.¹⁹³ U proroků lze rozlišit mezi předexilním a poexilními, přičemž jsou to poexilní proroci, u nichž působí Duch. Třetí linie je mesiášská, v níž se snoubí charismatická linie s prorockou. S Mesiášem je spjat i příslib vylití ducha.¹⁹⁴ Křesťanská inspirovaná theofanie je formulována podle dvou modelů, prorockého a především mesianického. Ježíš byl jak nositel prorockého ducha, který jej vyvádí na poušť, ale taktéž vykazoval rysy Mesiáše.¹⁹⁵ Apoštolové ve Skutcích jsou naplnění prorockým duchem a skrze Ducha mluví.¹⁹⁶ Helénistickému člověku byl prorocký model stále docela blízký díky Sibyle, Pýthii a inspirovaným věštcům. Inspirovanou theofanii v mesiášské době však neznal a právě tato theofanie byla pro chápání křesťanů klíčová. Petr v Sk 2:16 – 21 cituje Joelovské zaslíbení vylití Ducha. Pavel své pověření získal na základě zjevení (apokalypsis), jeho misie mezi pohany je inspirovaná.¹⁹⁷ Znaky inspirované theofanie jsou duchovní dary (1 Kor 12:4 – 11).¹⁹⁸ Rané křesťanství přineslo nové pojetí inspirované theofanie, ta už není jen záležitostí několika individuálních jedinců, ale týká se celého společenství. Duch – a tedy i Bůh – je v křesťanském společenství přítomen a transformuje křesťanské společenství. O této transformaci se dá říci totéž co o transformaci inspirované v helénismu, tedy že transformovaný je přizpůsoben k Duchu.

V Novém zákoně lze objevit prvky soteriologické theofanie. Martin chápe křesťanství jako otevřený iniciační kult. Dle něj se v křesťanství přejímá dichotomii veřejné zvěsti a

¹⁹² Ctirad Václav Pospíšil, *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*, Praha: Krystal OP, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2010, s. 174.

¹⁹³ Prorocké působení má často ovšem hierofantickou podobou než theofanickou. Hospodin často jedná s proroky na základě svého hieroranickeho slova.

¹⁹⁴ C. V. Pospíšil, *Jako v nebi...*, s. 174 – 175.

¹⁹⁵ K Ježíšově sebepochopení jako Mesiáše: viz R. E. Brown, *Ježíš...*, s. 96 – 103.

¹⁹⁶ Reimer považuje inspirovanou řeč za znak mediátora. V takovémto pojetí by inspirovaná theofanie mohla být kratofanií. V linii této práce ale inspirovaná řeč kratofanii neodpovídá. Ne všechno, týkající se mediátorů, musí být nutně kratofanií. A. M. Reimer, *Miracle...*, s. 101-105.

¹⁹⁷ Pavel svou konverzi vnímá jako prorocké poslání, ale sám sebe za proroka nepovažuje. Pro sebe užívá termín apoštol. A. F. Segal, *Paul...*, s. 14.

¹⁹⁸ Je zajímavé, že dar prorockví patří jen mezi jedny z darů, ačkoliv mu Pavel přikládá poměrně velkou důležitost. 1Kor: 14:3.

skryté pravdy otevřené jen zasvěcencům.¹⁹⁹ Plný participant byl ten, kdo prošel iniciačním rituálem křtu.²⁰⁰ Iniciant prostřednictvím křtu se zbavoval své staré osoby a stal se novým člověkem. Symbolicky transformaci vyjadřovalo oblečení, které si iniciant bral – podobně jako v Isidiných mystériích.²⁰¹ Podobně jako v mystériích i v křesťanství se člověk mění na základě participace na životě autority, co ustanovila rit. Nové zrození je možné díky Ježíši, který umřel za naše hříchy a byl vzkříšen. Mysterijní utrpení je akcentováno i v Novém zákoně. Mezi utrpením a vzkříšením je vzájemná souvislost.²⁰² V Ga 2:19 -20 uvádí Pavel, že je ukřižován spolu s Ježíšem. Křesťan je transformován do Krista (2Kor 3:18). Křesťané obdrží ducha Krista, skrze kterého budou Boha nazývat otcem (Ga 4,6 -7). Iniciant do křesťanských mystérií se připodobňuje k theofanické postavě a je v ní v unii. Ve Starém zákoně byl modelem Mojžíš, křesťané ale díky Ježíši mají bližší přístup k theofanii než Mojžíš.²⁰³

Křesťanství v těchto uvedených bodech zachovává theofanickou strukturu mystérií. Prezence boha a transformace člověka je hlavním motivem křesťanské řeči. Avšak od mystérií se rané křesťanství liší a odlišnost se projevuje i v pojetí theofanie. Theofanické tajemství v křesťanství není skrýváno v tajných kultech, ale je hlášáno v okružních spisech sborům. List Efezským používá často výraz *mysterion*, ale z kontextu vyplývá, že toto mystérium už není skryté jen zasvěcencům, ale odhalené všem.²⁰⁴ Z epištol nezaznívá žádný důraz na skrývání tohoto tajemství a na případné sankce za jeho vyslovení. Naopak tajemství se má hlásat do světa. Dále, ačkoliv křesťanství zná utrpení jako podstatnou součást iniciace do křesťanské zvěsti, nezdá se, že by utrpení vedlo k pocitu mystérium tremendum. Temnota v křesťanství není popisována pouze jako stav před získáním mystéria, ale je popisována apokalyptickou řečí.²⁰⁵ To ukazuje na podstatný rozdíl mezi sociální strukturou mystérií a křesťanstvím. Mystéria ve své iniciační fázi a ve fázi habilitování se v makrosystému

¹⁹⁹ L. H. Martin, *Helénistická náboženství...*, 106 - 107

²⁰⁰ J. Alvar, *Romanising...*, s. 413

²⁰¹ K symbolice křtu viz Wayne A. Meeks, *The First Urban Christian: The Social World of Apostle Paul*, New Haven – London: Yale University Press 1983, s. 154 - 157

²⁰² A. F. Segal, *Paul...*, s. 68

²⁰³ A. F. Segal, *Paul...*, s. 60

²⁰⁴ Ef 3:4 – 6. *Z toho můžete vyčíst, že jsem porozuměl Kristovu tajemství, které u dřívějších pokolení nebylo lidem známo, ale nyní je Duchem zjeveno jeho svatým apoštolům a prorokům, že pohané jsou spoludědicové, část společného těla, a mají v Kristu Ježíši podíl na zaslíbení evangelia. Též Ef 3: 9 – 10. A vynesl na světlo tajemství od věku ukrytého v Bohu, jenž vše stvořil: Bůh chce, aby nebeským vládám a mocnostem bylo nyní skrze církev dáno poznat jeho mnohotvarou moudrost. Slovo mystérium v křesťanství obecně má tento význam a je používáno v singuláru, ne v plurálu jako u antických autorů. J. Alvar, *Romanising...*, s. 396.*

²⁰⁵ Pavel používá apokalyptické obrazy synů tmy a synů světla. P. Fredriksen, *From Paul...*, s. 58.

helénismu vykazují jen pramálo sektářských prvků.²⁰⁶ Mystéria nebyla kritická k společnosti.²⁰⁷ Křesťanství je v mnoha rysech velmi sektářské.²⁰⁸ Vědomí zvláštní vyvolenosti, začlenění do jedné struktury pojmávané pod patronátem osobní transformace a entusianistické oslavování této skutečnosti jsou znaky nového, od světa separovaného náboženského hnutí.²⁰⁹ Theofanie, a v tomto kontextu není potřeba rozlišovat mezi theofanií inspirovanou nebo soteriologickou, má i takovéto důsledky.

5.4 Autofanie v Novém zákoně

Ježíšova bibliografie, jak ji podali autoři evangelií, má podobnou strukturu jako bibliografie zakladatelů filozofických škol.²¹⁰ I zde se jedná o správné pochopení zakladatele a o neustálé pokusy jeho oponentů i příznivců jej správně zařadit.²¹¹ Slovník a termíny, které používají k označení Ježíše, jsou židovské. Ježíš je označován jako Mesiáš i Prorok.²¹² Všechny typy ovšem nevystihují Ježíšovu specifičnost. Ježíše nelze pochopit na základě známého typu, protože Ježíš je mocnější postavou než Mesiáš i Prorok.²¹³ Ježíš je postavou sui genesis. V novozákonním podání to dosvědčují jiné numinózní síly, démoni.²¹⁴ To je rozdíl od Vita Apollonii. Empusa nic neříká o zvláštní podstatě Apollonia. V Novém zákoně je taktéž autofanie učiněná v určitý čas. Ježíš není tak svobodnou postavou jako Apollonios.²¹⁵ Zvláště v synoptických evangeliích je Ježíš poslušen Boží vůli. I v Janovském evangeliu je Ježíšova svoboda omezena příběhem spásy. Ježíšovo poznání je dle autorů evangelií možné jen v kontextu dějin spásy. Novozákonní autoři též aktualizují dějiny

²⁰⁶ Je zajímavé, že Martin uvádí tři helénistické „strategie existence“: pietas, mysterium a gnosi a uvádí jejich vztah ke světu, ale apokalyptiku jako „strategii existence“ neuvádí. L. H. Martin, *Helénistická náboženství...*, s. 11 -12.

²⁰⁷ J. Alvar píše, že sociálně politická elita neměla nic proti mysterijnímu osvobození se z vlivu osudu, protože to nepředpokládalo sociální či politickou změnu stávajících poměrů, ale pouze osobní osvobození. J. Alvar, *Romanising...*, s. 219.

²⁰⁸ Viz W. A. Meeks, *The First Urban...*, s. 85 – 96. Srov. charakterizaci nových náboženských hnutí ve Vojtíškově.

²⁰⁹ Viz znaky nového náboženského hnutí in: Zdeněk Vojtíšek, *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, Brno: L. Marek 2009, s. 37 - 44. Alvar považuje křesťanský způsob společenství za úspěch křesťanství. J. Alvar, *Romanising...*, s. 404.

²¹⁰ Viz Martin Hengel, *Evangelista Lukáš první křesťanský dějepisec: zvěst o Ježíši Kristu a dějepisectví*, Praha: Vyšehrad 1994, s. 49- 50.

²¹¹ Např. V Mt 11: 3 se Jan Křtitel prostřednictvím svých učedníků ptá Ježíše: „*Jsi ten, který má přijít, nebo máme čekat jiného?*“ V Mt 3:14 se přitom zdráhá Ježíše pokřtít pro jeho velikost.

²¹² Mt 16:14. „*Jedni za Jana Křtitele, druzí za Eliáše, jiní za Jeremiáše nebo za jednoho z proroků*“.

²¹³ Mt 16:16 Petr ve vyznání u Cesareje sice označí Ježíše za Mesiáše a je za to blahoslaven, v dalších verších (Mt 16:22) ovšem ukáže základní neporozumění Ježíšovi povahy.

²¹⁴ Mk 3:11, Mt 8:29, Lk 4:34. Ježíš démonům nakazuje, ať mlčí. Mesiášské tajemství je zvláště specifikum Marka. Viz Petr Pokorný, *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, Praha: Vyšehrad 1993, s. 90

²¹⁵ Což J. Z. Smith chápe jako charakteristický rys divotvůrce. J. Z. Smith, „*Good News...*“, s. 197.

židovského národa. Synoptikové používají známý model nevěrného lidu, neochotného poznat a pochopit to, co hlásí vyvolený služebník.²¹⁶ Autofanie Ježíše v synoptických evangeliích a s výhradami i v Janově evangeliu se děje podle představ židovských, ne helénistických.

Analýza divotvůrce se neobejde bez analýzy jeho vztahu (a vztahu k němu) vládnoucích vrstev. V Novém zákoně těmito špičkami jsou farizeové/ saduceové, římský prokurátor a Hérodotos. Stejně jako Apollonios i Ježíš opatrně používá autofanii. V Novém zákoně ale není příčina v nesprávném hodnocení ostatních, ale jedná se o záležitost časovou. Obhajoba Ježíše je založena na nepřímých, kusých odpovědích²¹⁷, z nichž není patrné, za koho se tedy považuje.²¹⁸ Podobná ambivalence je i u Apollonia, který přímo nepopře své božství, ale ani jej nepotvrdí. Ježíš je vzýván stejně jako Apollonios k zavolání svého božského patrona a Ježíš to podobně jako Apollonios odmítá.²¹⁹ Apollonios nakonec však zmizí ze soudu a touto autofanií odhaluje svou svobodu. Ježíš z kříže nezmizí. Jeho smrt na kříži je autofanií Ježíše jako Izajášovského Služebníka a Bohu ve všem poslušného Syna.²²⁰

Nový zákon je cenným zdrojem představ o autofanii v magii. V Mk 5:9 se Ježíš ptá démona na jeho jméno. Démon mu odpovídá, že jeho jméno je „*Legie*“, *poněvadž nás je mnoho*“. Význam pojmenování v magii potvrzuje příběh sedmi synů Skévových. Ti Ježíšovým a Pavlovým jménem vyháněli démona.²²¹ Démon na jejich pokus odpověděl: „*Ježíše znám a o Pavlovi vím. Ale kdo jste vy?*“ (Sk 19:15) Jestliže exorcista není posvěcen autoritou, je jeho konání k ničemu. Exorcista autofanie není pouze vyjevením autority jeho zdroje síly, je též vyjevením posvěcení.

Zvláštní pozornost si zaslouží autofanie v Janově evangeliu, v němž je možné odhalit některé helénistické představy o autofanii. V Janově evangeliu se formule *ego eimi* objevuje častokrát.²²² V židovském kontextu *ego eimi* odkazovalo na Boha.²²³ Hospodinovy výroky typu „*Já jsem*“, mají ve Starém zákoně podobný propagandistický charakter jako výroky Isis.

²¹⁶ Viz Ježíšův výklad o podobenstvích a aktualizace Izajáše. Mt 13: 10 – 17.

²¹⁷ Mt 26, 64 – 65, Mt 27, 11, Lk 22, 67 -70, Lk 23,3. Rozdíly jsou mezi hodnocení Ježíše radou a Pilátem. U rady je spor náboženský, zatímco Pilát posuzuje Ježíše z politického hlediska.

²¹⁸ Pokorný si všímá Markovské výpovědi, která se od ostatních výpovědí soudního přelíčení v Novém zákoně liší. Zatímco výpovědi před veleknězem v synoptických evangeliích jsou nepřímé, v Markově evangeliu Ježíš přímo říká: *já jsem*. Dle Pokorného je Ježíšova autofanie vrchol Markovy christologie. Petr Pokorný, *Stopy předvelikonoční christologie v Pašijovém příběhu*“, in Petr Pokorný (ed.), *Od Ježíše k teologii: Soubor studií*, Jihlava: Mlýn 2008, s. 28 – 29.

²¹⁹ Lk 23:35 – 37, Mt 27: 40 – 43, Mk 15: 29 – 32.

²²⁰ Viz vyznání setníkovy vyznání Ježíše jako Syna Božího v Mk 15:39.

²²¹ Synové Skévy svůj požadavek formulovali v obecných magických kategoriích – zaklínání jménem byla známá magická praktika. Porter, *Magic...*, s. 119.

²²² P. Pokorný, *Literární...*, s. 137. Ježíš se označuje za Mesiáše, chléb života, světlo světa, dveře ovcí, vzkříšení a život, pravý vinný kmen.

²²³ R. E. Brown, *Ježíš...*, s. 164 - 165. Dle Browna *Já jsem* v židovství označovalo Boží jméno. Jan jej pro Ježíše užívá ve významu nebeské bytosti.

Mají prokázat naprostou svrchovanost Boha/ bohyně nad ostatními božskými postavami. Rozdíly mezi nimi vyplývají z rozdílů mezi henoteismem a monoteismem. Kristus ovšem žádnou takovouto propagandu nečiní. Jeho autofanie v Janově evangeliu se dá charakterizovat v liniích hermeticko – gnostické autofanie.²²⁴ Ježíš je nebeský cizinec, který je v opozici proti vládcům tohoto věku.²²⁵ Ježíšovy tajemné autofanické výroky – já jsem světlo, život, pravda – jsou Ježíšovou soteriologickou autofanií. Skrze Ježíšovu autofanii se křesťanovi dostává hlubokého, esoterického poznání. Skrze Ježíše je účasten na bytí Otce a je osvobozen z tohoto světa. Gnostické rysy Ježíše a jeho hermeneutické uvedení na nebeskou cestu ovšem je nutné vnímat opatrně. Dle DeConick v Janově evangeliu je zachycena polemika proti Tomášovskému křesťanství, které se vyznačovalo touhou zřít esoterická zjevení.²²⁶ Autor Janova evangelia se této tendenci brání a staví se proti esoterickým zjevením Ježíše víry. Tomáš je proto v Janově evangeliu vykreslen jako jedinec neschopný pochopit Ježíšovo učení a chybně interpretující jeho výroky. Tak např. když Jan o sobě mluví jako o cestě, Tomáš Ježíšovu autofanii chybně chápe v intencích židovské mystiky jako průchod nebeskými oblastmi.²²⁷ Autofanie spjatá s divotvůrcem může být využita i v autofanii gnostické.

²²⁴ Ke gnózi v Janovi viz K. Rudolph, *Gnóze...*, s. 303.

²²⁵ P. Fredriksen, *From Jesus...*, s. 20.

²²⁶ A. de DeConick, *Voices...*, s. 84.

²²⁷ *Ibid.*, 72 – 73.

6. Epifanie ve vztahu k obecné funkci náboženství

V této části práce bude objasněno vztah epifanie a obecné funkce náboženství. Analýza bude vycházet z teorie Thomase A. Tweeda. Pro lepší srozumitelnost bude zopakováno, co Tweed považuje za funkci náboženství. Tweed rozlišuje dvě hlavní funkce náboženství. První funkce, pro níž Tweed používá metaforické označení zabydlování, vytváří aktérovi prostor, který by mu poskytoval orientaci ve světě, vytvářel jasné hranice a určoval jeho místo a úlohu v řádu věcí. Druhá funkce náboženství spočívá v překračování vymezených hranic, překonání limitů světa a těla. Pro ten Tweed používá výraz přechod. Navrhované termíny hierofanie, kratofanie, theofanie a autofanie, jímž byla analyzována epifanie v helénismu a v Novém zákoně, umožní diferenciovaně určit vztah epifanie k zabydlování a přechodu.

Hierofanie je zcela jasné vyjádření zabydlování. Negativní hierofanie určuje jasné a neprostopupné hranice. Pomáhá hierarchizovat řád a vytváří odpovědné vztahování se k tomuto řádu. Nemoc, která je interpretována jako negativní hierofanie, jasně vyjadřuje limity člověku ve vztahu k přesahující moci. I pozitivní hierofanie - ač se třeba vztahuje k případům, které se zdají více vyjadřovat metaforu přechodu jako je tomu u kultu orientálních božstev - vyjadřuje zabydlování. Cizí bohové pomocí pozitivní hierofanie se začleňují do určitého systému. Jinými slovy zabydľují se.

Kratofanie naproti tomu je zcela vztažena k přechodu. Nespokojenost s vlastními limity vede aktéry k snahám tyto limity jakýmkoliv způsobem překročit. Na tuto touhu reagují některé postavy, které svou nabídkou překročení se paradoxně mohou více zabydlet. Takto pracovala především mysterijní božstva. Větší touhu po přechodu vyjadřují mágové a divotvůrcové, pro které je neustálé překračování a modifikace obvyklým způsobem existence. I mág ale může využít touhy po přechodu k zabydlení.

Ještě zřetelněji je touha po přechodu vyjevna v theofanii. Inspirace vytváří zcela jiné vyjádření vztahu, které nedokáže zabydlování vyjádřit. Transformační charakter, který je hlavním projevem theofanie, je dle Tweeda konstitutivním prvkem přechodu.²²⁸ Zvláštní theofanická zkušenost v křesťanství se dá charakterizovat jako touha po zabydlování. Podle

²²⁸ Tweed rozlišuje mezi transformací a transportem. Ve své teorie oba pojmy pojímá ve vztahu k určitému typu horizontu, který aktér touží překonat. Odlišné horizonty určují i odlišná přechodu. Transportní přechod jako svůj horizont pojímá hranici mezi tímto světem a jiným světem. Překonání tohoto horizontu se děje jako vystoupení, znovuzrození, setkání či jakýkoliv typ komunikace. Pro transformační přechod je horizontem sociální či osobní limit. Překročením je změna stavu: vyléčení, reforma, purifikace. Transformace tedy vyjadřuje kratofanickou touhu, zatímco transport touhu theofanickou. T. Tweed, *Crossing...*, s. 152

Tweeda je dalším výrazným prvkem zabydlení konstrukce domova, v němž se promítá rodinná struktura.²²⁹ Křesťanské pojetí nové rodiny a vlastní oddělenost od světa je výrazem zabydlení, v němž jsou vyjasněny hranice.

U autofanie záleží na typu autofanie. Propagandistická autofanie je vyjádřením zabydlování se božstva. Autofanií henoteistické božstvo vyjadřuje svou svrchovanost a legitimizuje své místo v řádu věcí. Filozofická a zvláště gnostická autofanie se naopak staví k určenému řádu věcí kriticky a snaží se jej proto překročit.

Celkově epifanie v helénismu vyjadřuje snahu o přechod, změnu, a o nové pojetí světa. To může být ovlivněné samotnou přechodovou strukturou helénistického světa. V rámci takové struktury by ale logičtější byla touha po zabydlování. Překračování je spíše dané samotným charakterem epifanie, která je vždy čímsi překračujícím. I hierofanie, která byla hodnocena jako nejvíce zabydlující se, přichází ke slovu tehdy, když je potřeba řád nějakým způsobem legitimizovat.

²²⁹ Ibid., s. 105.

7. Závěr

Cílem předložené práce bylo prozkoumat a zhodnotit epifanii v helénismu a určit, do jaké míry novozákonní epifanie je podobná či nepodobná helénistické epifanii. Termín epifanie se v jeho dosavadním použití ukázal jako nedostatečný pro badatelské účely. Jedním z cílů práce bylo představit termín epifanie jako termín vhodný k analytických účelům. Epifanie byla definována jako způsob vyjádření a prosazení určitých specifických zájmů. Práce se pokusila tuto pluralitu východisek zohlednit vytvořením čtyř možných druhů či variant termínu epifanie. Varianty epifanie byly koncipovány dle zásad polytetického definování pojmu, ovšem s důrazným přihlédnutím k limitům polytetického definování. Každá z variant epifanie vyjadřuje důležitý aspekt epifanie, který byl zohledněn v názvu termínu. Žádná z těchto variant si nemůže nárokovat platnost jako jediné možné vyjádření epifanie.

Prvním z představených termínů byla hierofanie. Termín hierofanie byl použit pro ty epifanie, které jsou nějakým způsobem spjaty se svatostí a především s kultem. Helénistický řád byl založen na neporušování určitých pravidel a hranic. Jejich porušení vedlo k hněvivému zjevení boha či jeho moci na porušitele a též i na komunitu, která dopustila porušení hranic. Pro tato negativní zjevení byl použit termín negativní hierofanie. Negativní hierofanie byla ideologickým nástrojem, kterým se udržoval řád. Příslib negativní hierofanie též sloužil k legitimizaci nových kultů. Společnost, která tyto kulty nechtěla přijmout, mohla odkazovat na možné nebezpečí negativní hierofanie. Podobnou argumentaci ovšem mohly použít i tyto nové kulty. Zjevení boha s příkazem založení kultu bylo nazváno pozitivní hierofanií. Jako pozitivní hierofanie byly označeny i ty zjevení, které přímo kult nezakládají, ale v níž se jasně jedná o kultovní záležitosti. Pozitivní hierofanie byla vyhodnocena jako výrazně propagandistická.

Kratofanií je míněna epifanie, ve které je distribuovaná či projevoována síla se zřetelným účinkem na příjemce kratofanie. Kratofanickou silou jsou obdařeny některé osoby, které distribuují sílu jen svou přítomností. Takovou osobou byl v helénismu císař nebo Ježíš. Projevení síly nastává ve chvílích nouze- jedná se např. o nemoc, ohrožení života v bouři a podobně. Většina aktérů byla pasivními příjemci této aktivní kratofanie. Jako aktivní účastníci na kratofanii byli označeni mágové. Analýza magie byla učiněna.

Theofanie byla definována jako epifanie způsobující iracionální zkušenost *mysterium tremendum et fascinans*. Bližší analýza epifanií, na které byl tento termín aplikovaný,

prokázala nutnost vyzdvihnout jiné aspekty tohoto termínu. Theofanie představuje epifanii, v níž prezence boha způsobuje transformaci člověka. Prezence boha je zvláště patrná v druhu epifanie, který byl charakterizován jako inspirovaná theofanie. Tento druh theofanie se projevuje věšteckým či prorockým vytržením. Transformační charakter je patrnější v soteriologické theofanii. Soteriologická epifanie byla významná v mysterijních kultech. Inspirovaná theofanie v helénismu nebyla tak výrazná jako v křesťanství. Křesťanství i jinak akcentovalo transformaci soteriologické a inspirované theofanie.

Autofanické epifanie zjevují cosi podstatného o zjevovaném. Analýza autofanií v helénismu ukázala na význam autofanií v filozofickém diskurzu. Autofanie byla významným způsobem používána k propagaci henoteistických božstev. V gnózi má autofanie soteriologický účinek. Janovo evangelium spojuje autofanii vztaženou k divotvůrci s gnostickou autofanií.

Jednotlivé varianty epifanie byly zkoumány ve vztahu k obecné funkci náboženství. Východiskem se stala teorie Thomase A. Tweeda, dle níž má náboženství dvojí funkci. Náboženství aktérům slouží k orientaci ve světě, k nalezení vlastního místa v řádu věcí a vytvoření hranic. Náboženství zároveň napomáhá aktérům překračovat hranice a překonávat různé limity. Z práce vyplynulo, že helénistická epifanie se vztahuje především k této druhé funkci.

Jednotlivé epifanie se mohou navzájem prolínat. Z toho důvodu nelze vždy určit, o jakou epifanii se jedná. Příkladem může být autofanie, která se dá chápat jako druh pozitivní hierofanie nebo jako zvláštní kratofanie. Určení, o jaký druh epifanie se jedná, je především záležitostí vlastní badatelovy klasifikace.

Použitá literatura

Primární literatura

Antické novely, Praha: SNKLU 1965

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih), Český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost 2008

Homérské hymny, Válka žab a myši, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění 1959

Lucius Apuleius, *Zlatý osel*, Praha: Svoboda 1974

Ovidius, *Proměny*, Praha, Odeon 1969

Pausaniás, *Cesta po Řecku I*, Praha: Svoboda 1972

Sekundární literatura

Alvar, Jamie, *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Leiden – Boston: Brill 2008

Betz, Hans Dieter (ed.) *The Greek Magical Papyry in Translation: Including The Demolic Spells*, Chicago: University of Chicago Press, 1997

Brown, Raymond E., *Ježíš v pohledu Nového zákona: úvod do christologie*, Vyšehrad 1994

Burkert, Walter, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge – London: Harvard University Press 1987

Burkert, Walter, *Greek Religion*, Cambridge : Harvard University Press 1985

Cotter, Wendy, *Miracles in Graeco – Roman antiquity: a sourcebook*, London – New York, Routledge 1999

Culdauntová, Francine, *Nástin gnostické theologie*, Praha: Oikoymenh 1999, s. 55

DeConick, April D., *Voices of the Mystics: Early Christian Discourse in the Gospel of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature*, Sheffield: Sheffield Academic Press 2001

Dodds, Eric Robertson, *Greek and the Irrational*, University of California Press 1957

Eliade, Mircea, *Posvátné a profánní*, Praha: česká křesťanská akademie 1994

Fredriksen, Paula, *From Jesus to Christ: The Origin of the New Testament Images of Jesus*, New Haven: Yale University Press 1988

Grant, Frederick C. (ed.), *Hellenistic religions: The Age of Syncretism*, Indianapolis: Bobbs-Merill 1953

Hengel, Martin, *Evangelista Lukáš první křesťanský dějepisec: zvěst o Ježíši Kristu a dějepisectví*, Praha: Vyšehrad 1994

Chlup, Radek, *Corpus Hermeticum*, Praha: Herman a synové 2007

Klauck, Hans Josef, *The Religious Context of Early Christianity: A Guide to the Graeco – Roman Religions*, Minneapolis: Fortress Press 2003

MacMullen, Ramsay, *Paganism in Roman Empire*, New Haven: Yale University Press 1981

Martin, Luther M., *Helénistická náboženství*, Brno: Masarykova Univerzita 1997

Meeks, Wayne A., *The First Urban Christian: The Social World of Apostle Paul*, New Haven – London: Yale University Press 1983

Meyer, Martin W., *The Ancient Mysteries: A Sourcebook of Sacred Text*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1999

- Oeter, Wolf Pokorný, Petr (eds.), *Rukopisy z Nag Hammádí 1*, Praha: Vyšehrad 2008
- Otto, Rudolf, *Posvátno: iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*, Praha: Vyšehrad 1998
- Pospíšil, Ctirad Václav, *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitální teologie*, Praha: Krystal OP, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2010
- Reimer, Andy M., *Miracle and Magic: a Study in the Acts of Apostles and the Life of Apollonios of Tyana*, London: Sheffield Academic Press 2002
- Rudolph, Kurt, *Gnóze: Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, Praha: Vyšehrad 2010
- Rüpke, Jorg, *Náboženství Římanů*, Praha: Vyšehrad, 2007
- Segal, Alan F., *Paul the Convert: The apostolate and apostasy of Paul of Pharisee*, New Haven – London: Yale University Press 1990
- Turcan, Robert *The Cults of Roman Empire*, Oxford: Blackwell 1996
- Tweed, Thomas A., *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*, Cambridge – London: Harvard University Press 2006
- Twelfree, Graham. H., *In the Name of Jesus: exorcism among early Christians*, Grand Rapids: Baker Academic, 2007
- Versnel, Hank S. *Ter Unus: Isis, Dionysos, hermes: three studies of henoteismus*, Leiden: E. J. Brill 1990
- Vítek, Tomáš *Věštění v antickém Řecku*, Praha: Hermann a synové
- Vojtíšek, Zdeněk, *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, Brno: L. Marek 2009

Vouga, Francois *Dějiny raného křesťanství*, Brno: CDK 1997

Články a studie

Betz, Hans Dieter, „Magic and Mystery in Greek Magical Papyri“, in: Christopher A. Faraone, Dirk Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1991

Boef, Jan de, „Asclepius‘ Healing Made Know“, in: Michael Labahan, Bert J. H. Peerbolte (eds.), *Wonder Never Cease: The Purpose of Narrating Miracle Stories in the New Testament and Its Religious Environment*, London: Continuum International Publishing 2006

Cohen, Shaye D. H., „Alexander The Great and Jaduss, the High Priest, According to Josephus“, *AJS Review*, 7/8, 1986

Gordon, Richard, „Religion in the Roman Empire: the Civic Compromise and its Limits“, in: Mary Beard, John North (eds.), *Pagan Priests*, London: Duckworth

Eitrem, Samuel, „Dreams and Divination in Magical Ritual“, in: Christopher A. Faraone,

Dirk Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1991

Flandery, Frances, Roddy, Nicolae, Shantz, Colleen, Werline, Rodney A. „Introduction: Religious Experience, Past and Present“, in Frances Flandery, Colleen Shantz, Rodney A Werline (eds.), *Experientia, Volume 1: Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Early Christianity*, Atlanta: Society of Biblical Literature 2008

Geertz, Clifford „Zhuštěný popis: k interpretativní teorii kultury“, in Clifford Geertz (ed.), *Interpretace kultur*, Praha: Sociologické nakladatelství (SLON) 2000

Graf, Fritz, „Prayer in Magic and Religious Ritual,“ in: Christopher A. Faraone, Dirk Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1991

Holmén, Tom „Jesus and Magic: Theodicean Perspectives to the Issue“, in: Michael Labahan, Bert J. H. Peerbolte (eds.), *Kind of Magic: Understanding Magic in the New Testament and Its Religious Environment*, London: Continuum International Publishing 2007

Horsley, Richard A., „My name is Legion“: Spirit Possession and Exorcism in Roman Palestine“, in: Frances Flanery, Colleen Shantz, Rodney A. Werline (eds.), *Experientia, Volume 1: Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Early Christianity*, Atlanta: Society of Biblical Literature 2008

Horst, van der Pieter W., „The Great Magical Papyrus of Paris (PGM IV) and the Bible“, in: Michael Labahan, Bert J. H. Peerbolte (eds.), *Kind of Magic: Understanding Magic in the New Testament and Its Religious Environment*, London: Continuum International Publishing 2007

Champion, Craig „The Soteria at Delphi: Aetolian Propaganda in the Epigraphical Record“, *The American Journal of Philology*, 116 /2, 1995

Johnson, Sarah Iles, „Sacrifice in the Greek Magic Papyrus“, in: Marvin Meyer, Paul Mirecky (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden – Boston: Brill 2002

Katansky, Roy „Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulet“, in: Christopher A. Faraone, Dirk Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1991

Koskenniemi, Erki, „The Function of the Miracle Stories in the Philostratus’s *Vita Apollonii Tyanensis*“, in: Michael Labahan, Bert J. H. Peerbolte (eds.), *Wonder Never Cease: The Purpose of Narrating Miracle Stories in the New Testament and Its Religious Environment*, London: Continuum International Publishing

Lease, Gary, „The Definition of Religion: an analytical or hermeneutical task?“, in: in Armin W. Geertz, Russel T. McCutcheon (eds.), *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion*, Leiden: Brill 2000

McCutcheon Russell T., „Taming Ethnocentrism and Trans - cultural Understanding“, in : Armin w. Geertz, Russel T. McCutcheon (eds.), *Perspectives on Method and Theory in the Study o Religion*, Leiden: Brill 2000

Paden, William E. „ Sacred order,“ in : Armin w. Geertz, Russel T. McCutcheon (eds.), *Perspectives on Method and Theory in the Study o Religion*, Leiden: Brill 2000

Pokorný, Petr „Stopy předvelikonoční christologie v Pašijovém příběhu“, in Petr Pokorný (ed.), *Od Ježíše k teologii: Soubor studií*, Jihlava: Mlýn 2008

Porter, Stanley E., „Magic in the Book of Acts“, in: Michael Labahan, Bert J. H. Peerbolte (eds.), *Kind of Magic: Understanding Magic in the New Testament and Its Religious Environment*, London: Continuum International Publishing 2007

Riemer, Ulrike , „Miracle stories and Their Narrative Intent in the Context of the Ruler Cult of Classical Antiquity, in: Michael Labahan, Bert J. H. Peerbolte (eds.) , *Wonder Never Cease: The Purpose of Narrating Miracle Stories in the New Testament and Its Religious Environment*, London: Continuum International Publishing 2006

Ryba,Thomas, „Manifestation“, in: Willi Braun, Russel T. McCutcheon (eds.), *Guide to the Study of Religion*, London –New York, Cassel 2000

Sharf, Robert H., „Experience“, in: Mark C. Taylor (ed.) , *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago: University of Chicago Press 1996

Smith, Jonathan Z., „ Good News is no News: Areatology and Gospel“, in *Map is Not Territory: studies in the history of religions*, Chicago -London: University of Chicago Press 1978

Smith, Jonathan, Z., „The Temple and the Magician“, in: *Map is not Territory, : studies in the history of religions*, London – Chicago: University of Chicago Press 1978

Waardenburg, Jacques, „ In Search of an Open Concept of Religion“, in: Michel Despland – Gerald Valeé (eds.), *Religion in History: The World, the Idea, the Reality*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 1992

Versnel, Hank S., „Some Reflection on the Relationship Magic – Religion“, *Numen* 38/2, 1991

Versnel, Hank S. Versnel „What did ancient man see, when he saw god? Some reflections on Graeco- Roman epiphany“, in: Dirk van der Plas (ed.), *Effigies Dei: Essays on the history of religions*, Leiden: Brill 1987

Werline, Rodney A. The Experience of Prayer and Resistance to Demonic Powers in the Gospel of Mark“, in Frances Flandery, Colleen Shantz, Rodney A Werline (eds.), *Experientia, Volume 1: Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Early Christianity*, Atlanta: Society of Biblical Literature 2008

Williamson George „ Mucianus and Touch of Miraculous: Pilgrimage and Tourism in Roman Empire“, in Jas Eisner, Ian Rutheford (eds.), *Pilgrimage in Graeco - Roman and Early Christian Antiquity: Seeing the Gods*, Oxford, Oxford University Press 2005

Wilson, Bryan C., „From the Lexical to the Polythetic: A brief history of religion“, in Wilson, B.C., Idinopulos, T.A. (ed.), *What is Religion: Origins, Definitions and Explanations*, Leiden: Brill 1998

Winkler, John J. „The Constraints of Eros“, in: Christopher A. Faraone, Dirk Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1991

Wolf, Greg, „Divinity and Power in Ancient Rome“, in Nicole Brisch (ed.) *Religion and Power: Divine Kingship in Ancient World and Beyond*, Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago 2008:

Encyklopedie

Henry Georige Liddel, Robert Scott, Henry Stuart Jones, A Greek English Lexicon, with a revise suplement, Oxford: Clarendon Press 1996

Lindsay Jones (ed.), Encyclopedia of Religion, Detroit: Macmillan Reference 2005.

Kocku von Struckkrad (ed.) *The Dictionary of Religion*, Boston – Leiden: Brill 2006