

Orfické zlaté lístky

Imre Peres

Orphic Gold Tablets The Orphics (ὄρφικοί) were a religious movement originating sometime in the 7th–6th centuries BC in ancient Greece, but was gradually formed and evolved, adopting various elements from surrounding religious movements and cults. Its emergence was probably a result of various preconditions, but what is safely known is that it pioneered a so-called positive eschatology and offered the hope of afterlife communion with the heroes and gods. To affirm the hope of a positive afterlife, the dead were placed in their graves with golden petals on their chest or on their head, often in the shape of an ivy leaf, containing instruction on navigation in the underworld and how to get past its guardians to the coveted kingdom of Persephone. The texts also contained passwords that were supposed to ensure entry between the heroes and gods and meant a certain degree of deification of the dead. It is believed that sometime in the middle of his life – after the death of Socrates – even Plato himself joined this movement, and in his later works began to speak of the gods with greater respect and to elaborate more deeply on the fate of the soul after death. In his texts, some typical Orphic expressions appear. Orphism as a “revival movement” may also have had some influence on the formation of Christian eschatology. In any case, with its positive eschatology, it may have enabled the Christian mission to penetrate more effectively into the thought and beliefs of people of the time who, expected in their personal lives the positive eschatology that the Apostolic Church proclaimed and gradually completed.

Keywords: Orphic Gold Tablets, Orphism, positive eschatology, afterlife, ancient Greek religion

Úvod

Kdybychom chtěli jednoduchým způsobem definovat orfiky vzhledem k jejich podstatě, mohli bychom říci, že byli představiteli jakéhosi „probuzeneckého hnutí“ v antickém Řecku, hledajícího „duševní spásu“, již si slibovalo získat v rámci tehdejší řecké mytologické zbožnosti. Odborné lexikony obecně definují orfismus jako „náboženský směr, který svým stoupencům nabízel a sliboval spásu duše díky askezi a zasvěcení“.¹ Jelikož orfici

1 Jean-Claude Belfiore, *A görög és római mitológia lexikona* (Lexikon řecké a římské mythologie), Budapest: SAXUM, 2006, 498.

byli tvůrci a přestovateli poměrně pozitivní eschatologie, samozřejmě museli nemalou měrou „přeorat“ Homérovskou mytologii ve věci pohledu na svět záhrobí, jelikož ta člověku po smrti uměla poskytnout jen jakousi bezútešnou, šedou existenci (německy: graue Existenz).

Orfická eschatologie si silně razila cestu směrem k pozitivnímu pohledu na smrt (blaženou spásu), zároveň však dosti podrobně vypracovala učení o záhrobním utrpení (zatracení). Pro lepší orientaci v podsvětí do hrobů svým mrtvým dávali zlaté lístky, nejčastěji ve tvaru břečtanu, jež jim měly pomoci šťastně překonat záhrobní pouť a dát vodítko, jak dojít po smrti k bohům a héroům. Aby k nim mohli vejít, potřebovali znát heslo.

V našem rozboru se pokusíme odhalit, jak toto obrozenécké hnutí vzniklo, jaké vlivy ho zasáhly během svého vývoje, jaké kultury nebo díla antických Řeků mu poskytovaly motivy k pohledu na život a svět, jaké mělo pohřební praktiky a proč pro ně byly tak důležité k pouti na onen svět právě do hrobu vkládané zlaté lístky. Přitom se podíváme přímo do textů těchto zlatých lístků, abychom o eschatologii orfiků získali co nejautentičtější poznatky.²

Malý historický pohled na vznik orfiků

Uvedli jsme, že orfici (ὄρφικοί) tvořili zvláštní náboženské hnutí, které vzniklo a šířilo se zvláště mezi antickými Řeky, ale také mezi italskými náboženskými hnutími se objevovala seskupení, která se poměrně brzy s tímto náboženským hnutím začala mísit. Ve starověku totiž – jak tomu bylo i v židovství nebo v raném křesťanství – různé náboženské a kultické skupiny a hnutí připravovaly své „misionáře“, kteří obcházeli blízké i vzdálenější oblasti, a tak si získávali lidi, osídlená území nebo i národy. V tomto procesu se tato hnutí mohla měnit nebo dále vyvíjet, podle toho, jak se nábožensky vyvíjelo jejich okolí nebo skupiny, které se k nim přidaly. Tak můžeme chápat i orfiky, jejichž hnutí mohlo vzniknout, vyvíjet se a šířit také díky působení svých kultických a mysterijních kněží, potulných kazatelů nebo misionářů.

Podle dosavadních poznatků můžeme konstatovat, že počátky orfismu lze datovat někam do 7.–6. století před Kristem. Dá se předpokládat, že

2 Srov. Anthi Chrysanthou, *Defining Orphism. The Beliefs, the teletae and the Writings*, Berlin – Boston: DeGruyter, 2020, 113nn.

tento proces u Řeků mohl být víceméně spontánním vývojem, který následoval po Homérovské mýtické náboženské praxi v 8. století před Kristem, a že k němu velmi pomohla i mohutná expanze kultů a mysterií.

Jak totiž víme, také Homér tlumočil záhrobní mytologický svět bezútěšně, protože člověk po své smrti může existovat jen jako stín.³ Na tehdejší poměry poměrně rychle však v 7. století před Kristem přišel Hésiodos, který představoval nové – poněkud jemnější – náboženské myšlení, a značně „upravil“ nebo upřesnil chmurný homérovský náboženský pohled na post-mortální život. V této době se v myšlení a praxi řeckého náboženství odehrálo jakési štěpení ve vnitřním společenském i politickém světě, podobné tomu a nejspíše ovlivněné tím, co se dělo i v oblasti kultury a náboženství ve středomořském okolí. Od počátku 7. století před Kristem můžeme tento vývoj dobře sledovat nejen v tvorbě a rozmachu mytologie, ale i v mohutném růstu řecké filozofie a podobně i ve velkém šíření kultů a mysterií. Mělo to za následek rozdvojení takzvané mýtické teologie a zároveň i rozmach náboženských směrů a jejich praxe. V tomto dění se uplatňuje současně více vlivů a podmínek.

Podle Hérodota a Plútarcha totiž představa soudu po smrti – a tím i blaženosti nebo zavržení – v orfickém učení pochází z kultu Isidy a Osirida.⁴ Jiní spíše předpokládají, že vznik orfismu je třeba hledat v eleusinském mysterijním kultu⁵ a/nebo ve filozofickém myšlení. Setkáváme se i s názorem, že vznik orfismu vyvolal Orfeus a Musaios,⁶ a ještě jiní spojují vznik orfismu s působením velkých řeckých literátů, jakými byli Pythagoras, Pindaros, Sofoklés, Aischylos atp. Tento vliv mohl vždy o něco dále posunout formu, učení i praxi orfismu. Proto není divu, že například Walter Burkert⁷ navrhuje rekonstrukci orfismu rozdělit na tři etapy:

3 Zde je nutno poznamenat, že s takovýmto pohledem do záhrobí se v té době setkáváme i v židovských žalmech.

4 Jean-Claude Belfiore, *A görög és római mitológia lexikona*, 498. Pilar Bonet, *Orphic Teogonies and the Goddess Issis in Apuleius*, in: Miguel Herrero de Jáuregui al. (eds.), *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments*, Berlin – Boston: DeGruyter, 2011, 35–40.

5 Tak např. Jan N. Bremmer, *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*, Berlin: Ullstein, 1998, 97–104. Fritz Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin – New York: DeGruyter, 1974.

6 Srov. Mircea Eliade, *Dějiny náboženského myšlení* II., Praha: OIKOYMENH, 2014, kap. 181.

7 Srov. Walter Burkert, *Le laminette auree: da Orfeo a Lampone*, in: Pietro Romanelli (ed.), *Orfismo in Magna Graecia*, Napoli: ISAMG, 1975, 81–104, zde: 83.

1. první etapu můžeme zasadit do Magna Graecia konce 6. století před Kristem a nazvat ji *pythagorejským orfismem*,
2. druhou etapu rozeznáváme o století později, než se objeví v Aténách a můžeme ji označit jako *eleusijský orfismus*,
3. konečně můžeme odlišit též *hellénisticko-pozdní-antický orfismus*,⁸ v závislosti na tom, do jakého prostředí vstupoval a jak se dále do-
tvářel, čímž mohl zasáhnout i do tvorby křesťanské eschatologie.

Dnes už je obtížné přesně určit, zda náboženství orfiků vzniklo přirozeným vývojem z těchto vlivů, nebo spíše jako jejich protiklad, řekněme jako „pravé náboženství“, k vyrovnání mnoha řeckých nábožensko-synkretistických proudů. Je však zřejmé, že tyto kultické, náboženské a filozofické vlivy působily při vzniku orfiků a při jejich postupném sílení a šíření od 7.–6. století před Kristem. Mezi jiným to lze vyčíst i z toho, že v protikladu s homérovskými skeptickými představami o záhrobí se u orfiků začalo tvořit poměrně pozitivní a plastické učení o záhrobním životě.⁹ Orfické hnutí se šířilo jednak v Řecku (uvedme alespoň města jako Pella, Herakleia, Pelinna, Aigion, Amphipolis atd. a jejich okolí), ale později ještě více v jižní Itálii (zvláště v oblastech měst Petelia, Thuria, Hipponion atd.), kde nabylo větších rozměrů a stalo se velmi populárním.

Zlaté lístky

Jak jsme již uvedli, orfici jako pomoc pro správnou orientaci v podsvětí používali zlaté lístky (nebo též „plíšky“, lat. *lamellae aureae*), které mohly být jednak jakousi mapou pro cestu záhrobím, ale poskytovaly také velmi důležité informace mrtvému,¹⁰ jak se má chovat, když dojde k branám podzemní říše bohyně Persefóny, kterou hlídají přísní strážci. Také mrtvému připomíná-

8 Ágnes Bencze, Bacchoi kai mystoi. Eszkhatologikus hiedelmek és rítusok Magna Graeciában (Eschatologické pověry a rity v Magna Graecia), in: Árpád Miklós Nagy (ed.): *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterraneumban* (Při Olympu. Magické tradice v antickém Středomoří), Budapest: Gondolat Kiadó, 2013, 353–385, tam 357.

9 M. P Nilsson, Early Orphism and Kindred Religious Movements, *Harvard Theological Review* 28 (1935), 181–230.

10 M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* II, München: C. H. Beck, 1961, 235–239.

naly jakési heslo, které měl říci, aby ho pustili do společnosti bohů a héroů. Popis této pouti se na orfických zlatých plíšcích objevuje např. takto:¹¹

Je to dílo Mnamosyne, na dobu, kdy budeš umírat
a půjdeš dolů, do rozlehlého domu Hádova. Napravo je pramen,
vedle něj stojí bílý cypřiš:
duše mrtvých při sestupu se tam občerstvují.
K tomuto prameni se nepřibližuj! Dále najdeš
čerstvou vodu tekoucí z jezera Mnamosyna. Stojí nad ní strážci.
Oni se tě zeptají bystrou myslí,
co hledáš v temné mráкотě hádu. Řekni (jim):
„Jsem synem země a hvězdného nebe.
Trpím žízní a brzy zhynu: dejte mi rychle napít
čerstvé/chladné vody z jezera Mnamosyna!“
A pak tě ohlásí podzemní Královně (Královi)
a dají ti pít z jezera Mnamosyna.
A když ses už napil, i ty půjdeš cestou, jako ostatní
mysté a bakchové putují do slávy.¹²

Dokážeme přesvědčivě potvrdit, že tyto a takto formulované zlaté lístky pocházejí z hrobů mrtvých orfiků. Byly obvykle uloženy na prsa mrtvého, někdy se ukládaly i k hlavě. Bylo to záměrné, aby je mrtvý měl blízko u hlavy či srdce a byl pohotový na své pouti před strážci nebo u brány do říše Persefony. Lístky měly obvykle podélný tvar, 4–8 cm na délku a 1–3 cm na šířku. Jejich tloušťka byla obvykle 1–3 mm a vypadaly jako malé cihličky. Psalo se na ně tenkým ostrým nástrojem, v podstatě šlo o vrytí nečleněných a dnes již poměrně obtížně čitelných textů. Často měly tyto plíšky také tvar srdce, jež se kryje s tvarem břečťanového listu. Ten býval vrýván i na kamenné náhrobní stély, protože břečťan byl jakožto mrazu odolávající rostlina považován za symbol přetrvávajícího života, tedy nesmrtelnosti. Nejčastěji byly lístky poskládány nebo srolovány samostatně, někdy se jich do hrobu dávalo více, pak byly poskládány či zabaleny do jednoho svazku.¹³ Další plíšky k popisu cesty záhrobím přidávají i jména a označení bohů nebo héroů, do jejichž společenství měl mrtvý zavítat, a potřeboval tedy znát jejich jména, případně jejich hodnotu a umět je patřičně oslovit.

11 Srov. Günther Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford: Clarendon Press – New York: Oxford University Press, 1971, 364nn.

12 Bencze, Bacchoi, 364.

13 Tamtéž.

Plíšky, do kterých byly další – ty intimnější – zabaleny, byly také popsány, ale řečí nám dnes nesrozumitelnou, zřejmě to měly být výrazy a symboly, jež mohl znát jen mrtvý ze svého mysterijního zasvěcení. V jiném případě se mohlo jednat o záměrné pomíchané a nesrozumitelné znaky, které měly ty, kdo byli do svého hrobu vloženi jako cizí (nezasvěcení), zmýlit nebo zmást, aby nenašli cestu do blaženého stavu héroů. Už ve starověku nebylo vzácností, že se hroby vykrádaly – a to nejen se záměrem najít v nich zlato a jiné cennosti, nýbrž i proto, aby jiné kultury a mystéria získaly tajemství orfiků pro cestu do záhrobního světa – zvláště ono heslo! – takže by jejich mrtví dosáhli blaženého stavu na úkor orfiků nebo díky jejich mysterijním zasvěcováním.

Eschatologie orfiků

Při zkoumání orfických motivů může překvapit, do jaké míry je možné je porovnat s Orfeovými mýtickými hymny, které vyprávějí o tom, jak Orfeus šel za svou láskou Euridiké do podsvětí, aby ji odtud vyvedl. Tento motiv se zdá být doložen i tím, že orfismus se výraznou měrou zajímá o podsvětí a v popisu záhrobních jevů a putování duší v něm se vyjadřuje dost bohatě. Dosavadní výzkum v něm odhalil řadu zajímavých motivů, jež prozrazují, že antické hnutí během svého vývoje a šíření převzalo množství různých podobných prvků z jednotlivých mystických, orgiastických nebo synkretistických náboženských projevů. Ovšem jedno důležité mystikum se z něj nikdy nevytratilo, totiž ona *pozitivní eschatologie*. Ta pro orfismus zůstala charakteristickou jako jeho hlavní rys. Vzhledem ke svému dominantně pozitivnímu pohledu na záhrobí, požadovalo orfické hnutí takový pozemský život, jenž mohl být považován za příkladný po stránce náboženské i etické. V jeho učení i praxi proto získal poměrně důležité místo asketický životní styl, pravidelné očišťovací praktiky a jiné kultické úkony, jejichž zachovávání poskytovalo naději na dobrý záhrobní život.

Orientace na takový způsob života vytvořila učení o podvojném eschatologickém osudu: tedy o *pozitivní a negativní eschatologii*. Zpočátku orfici učili, že lidská duše se může postupně očišťovat a může se prostřednictvím vícestupňové reinkarnace vrátit do stavu, kdy dosáhne úplné čistoty a nakonec bude moci blaženě spočinout ve společnosti bohů. Platón učil, že to potrvá tisíc let. Podle některých badatelů se totiž i sám Platón asi

v polovině svého života „obrátil“ a přidal se k tomuto hnutí.¹⁴ Od té doby změnil svůj dříve posměšný tón vůči bohům a jako „věřící“ psal již o bozích, o duši a o posmrtném životě mnohem pozitivněji.¹⁵ Později, zvláště v době helénismu, se učení a náboženská praxe orfismu ještě více posunu- la tímto směrem a intenzivněji se prohloubila do spirituálnějších sfér.

Smrt neznamenal pro orfiky definitivní konec, ale začátek nového a pl- nějšího života, s výhledem na získání zbožštění (divinizace), jak o tom svědčí i typické orfické zlaté lístky.¹⁶ Už jsme uvedli, že je kladli do hrobů mrtvých, aby se bezpečně dostali do říše Persefony a společenství bohů a heroů. Dů- ležitou informací na těchto plíščích bylo i „heslo“, které měli mrtví sdělit zá- hrobním strážcům. Na jednom zlatém lístku můžeme číst tento text, který je obdobou mnoha jiných:

Když půjdeš dál, najdeš studenou vodu,
která pramení z jezera Mnémosyné.
Tam u vody hlídají strážci. Budou se tě moudře vypyávat,
co hledáš v pochmurném hádu, nebo se tě zeptají, proč jsi tam přišel.
Řekni jim upřímně celou pravdu. Řekni:
„Jsem synem Země a hvězdného Nebe, ale můj rod je nebeský, a vy to také víte...“¹⁷

Tyto zlaté lístky obsahují také informaci o tom, že kde a jak má žízňivá duše čekat čerstvou vodu od Osirida: „Kéž by ti byla země lehká a Osiris ti dal studenou vodu...“¹⁸

Zastavme se teď u několika dalších textů.

14 Důvody této „konverze“ jsou poměrně neznámé, ale věří se, že velká krize v jeho životě nastala smrtí jeho přítele Sokrata, kterou považoval za velmi nespravedlivou. Na několik let se proto odmlčel, ale když se znovu zapojil do své práce, jeho tón se změnil. Sr Vladimír Solovjev, *Drama Platónova života*, Praha: Votobia, 1997, 74nn.

15 Svědčí o tom např. jeho díla *Faidros* a *Symposion*.

16 Srov. Bremmer, *Götter*, 102. Alexander Olivieri, *Lamellae aureae Orphicae*, Bonn: A. Marcus und E. Webber, 1915.

17 Imre Peres, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie* (WUNT 157), Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, 56. Reinhold Merkelbach, *Die goldenen Totenpässe: ägyptisch, orphisch, bakchisch*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 128 (1999), 1–13, tam: 2ff (§ 4).

18 Peres, *Grabinschriften*, 55. Werner Peek, *Griechische Grabgedichte*, Berlin: Akademie Verlag, 1960, no. 426. Werner Peek, *Griechische Vers-Inschriften I – Grabinschriften*, Berlin: Akademie Verlag, 1955, no. 1842.

Duše je věčná

Náhrobní památník muže jménem Aelianus, který pocházel z Itálie a zemřel na sklonku 1. a 2. století po Kristu, má formu kamenné desky s tímto nápisem:¹⁹

Αιλιανῶ τόδε σῆμα πατῆρ ἀγαθῶ φινυτῶ τε,
θνητὸν κηδεύσας σῶμα· τὸ δ' ἀθάνατον
ἐς μακάρων ἀνόρουσε κέαρ· ψυχὴ γὰρ ἀείζως,
ἢ τὸ ζῆν παρέχει καὶ θεόφιν κατέβη.
ἴσχεο δὴ στεναχῶν, πάτερ, ἴσχε δὲ μητέρ', ἀδελφούς
σῶμα χιτῶν ψυχῆς· τὸν δὲ θεὸν σέβει μου.

Statečnému Aelianovi postavil tento hrob jeho otec, když pohřbil tělo mrtvého. Avšak nesmrtelné srdce vyskočilo mezi blažené (bohy). Duše je totiž věčná: poskytuje život a sestupuje od boha.

Zadrž vzdechy, otče, i ty, matko a moji bratři:
tělo je rouchem duše. Cti ve mně božskou část.

I zde tělo patří k Zemi a tam se navrátí, avšak duše pochází od božstva (θεόφιν κατέβη), protože je ze své podstaty nesmrtelná, věčně živá (ψυχὴ γὰρ ἀείζως) a je božskou částí v člověku. Také se vrátí tam, odkud na začátku života přišla, tedy mezi blažené bohy (ἐς μακάρων). V prvních čtyřech řádcích mluví – asi otec a mrtvý, vycházející z otcových slov – prosí rodiňu, aby netrápili svou duši smutkem. Avšak text dovoluje předpokládat, že mrtvý stále mluví sám, v posledních dvou řádcích epigramu přechází z třetí do první osoby jednotného čísla. Představa nesmrtelné duše pocházející od božstva odráží (i) platonické učení.²⁰

Představa, že duše obléká na sebe tělo jako šaty (χιτῶν), je také platónskou reminiscencí. Podobně, jako šaty brání člověku ve svobodném pohybu, tak i tělo znamená překážku pro duši. Moudrý člověk jedná tehdy dobře, podcení-li své tělo, jež znamená vážné nebezpečí pro duši, protože duše se může tělem přesytit.²¹ Představa nahé duše (tj. duše bez těla), která u apoštola Pavla vyvolávala zášť (viz 2K 5,4), byla pro platonika nebo pro

¹⁹ Peres, *Grabinschriften*, 85 = Peek, *Grabgedichte*, no. 353; Peek, *Veres-Inschriften*, no. 1763.

²⁰ Viz Platón, *Faidros*, 245c–247d. Karl Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Freiburg im Breisgau, 1943 (= Rom, 1954), 134. Podrobněji viz: Matilda Obryk, *Unsterblichkeitsglaube in den griechischen Versinschriften*, Berlin – Boston: DeGruyter, 2012, 137–138.

²¹ Viz Platón, *Faidros*, X. XXX. XXXIII.

sympatizanta s platonismem něčím přirozeným a samozřejmým. Tato víra úzce souvisí s orfickým učením, podle kterého tělo (σῶμα) je pro duši (ψυχή) hrobem (σῆμα), respektive vězením, z něhož je třeba co nejdříve se vysvobodit. Tak se vytvořila i orfická slovní hříčka: σῶμα-σῆμα (*sóma-séma*, tělo – hrob).

Žíznivá duše se chce napít

Orfický zlatý plíšek z Kréty z 2. století před Kristem nese tento text:²²

– δίψαι αὔρος ἐγὼ καὶ ἀπόλλυμα{μα}· ἀλλὰ πῖε μοι
κράνας αἰειρῶ ἐπὶ δεξιά, τῆ κυφάρισος.
– τίς δ' ἐσί; πῶ δ' ἐσί; – Γᾶς υἱός ἡμι καὶ Ὠρανῶ
ἀστερό<ε>ντος.

– *Trápí mě žízeň. Zahynu. Dej se mi napít z věčně
prýstícího pramene, který je napravo, vedle cypřišů!*
– Kdo jsi? Odkud přicházíš?
– *Jsem synem Země a hvězdného Nebe.*

Podobně, jako v předchozím textu zlatého lístku, ani zde se nedozvíme informace o mrtvém a ani zde není cílem, aby se zvýšila památka mrtvého. To platí navzdory tomu, že nápis má formu dialogu, který obvykle sloužil k tomu, aby poutníkovi přicházejícímu k hrobu zprostředkoval odpovědi mrtvého (za něho promlouval náhrobní kámen) o jeho životě, smutku nebo o okolnostech jeho smrti. Orfický text v narativní formě je popisem toho, jak žíznivá duše přichází k prameni u cypřišů, který chrání strážci, a ti se ho vyzptají na jeho původ. Ve skutečnosti zlaté lístky obsahují instrukce k tomu, jak má duše přicházející do Hádu odpovídat strážcům u pramene Mnemosyné. A zde je důležité heslo, jež má obsahovat orfickou sebedefinici, podle níž tělo zasvěceného patří zemi, jeho duše však k bohům. Bez tohoto (sebe)vědomí je duše odsouzena k zapomnění, a tak se musí v trýzni, zatracena a trápena žízní, toulat po podsvětí.²³

Jsem synem země a hvězdného nebe

Na jiném zlatém plíšku najdeme tento nápis:²⁴

²² Saara Kauppinen, *Dialogue form in Greek verse inscriptions*, Helsinki: Unigrafia, 2015, 37.

²³ Tamtéž.

²⁴ Peres, *Grabinschriften*, 68.

εὐρήσεις Ἄϊδαο δόμοις ἐνδέξια κρήνην, πὰρ δ' αὐτῆι
 λευκὴν ἔστηκυῖαν κυάρισσον· ταύτης τῆς κρήνης
 μηδὲ σχεδόνθεν πελάσηισθα. πρόσσω δ' εὐρήσεις τὸ Μνη-
 μοσύνης ἀπὸ λίμνης ψυχρὸν ὕδωρ προ-*<ρρέον>*, φύλακες
 δ' ἐπύρπερθεν ἕασιν· οἶδε σ' εἰρήσονται ὅ τι χρέος
 εἰσαφικάνεις. τοῖσδε σὺ εὖ μάλα πᾶσαν ἀληθείην
 καταλέξαι. εἰπεῖν· Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστ(ερόεντος)·
 Ἄστέριος ὄνομα· δίψῃ δ' εἰμ' αὔος ἀλλὰ δότε μοι
 πιῖν ἀπὸ τῆς κρήνης.

Z příbytku snad najdeš napravo pramen:
 k tomuto prameni se ani zdaleka nepřibližuj.
 (Jda) dále najdeš svěží vodu Mnémosyné,
 která pramení z jezera. Hlídadí ji, ale strážci tě tam pustí.
 Potom se tě zeptají: Proč jsi přišel?
 Tehdy řekni rychle celou pravdu. Řekni jim toto:
 „Jsem synem Země a hvězdného nebe,
 jmenuji se Asterios. Mám žízeň.
Dejte mi napít z pramene!“

Text je skutečně jakýmsi průvodcem pro duši přicházející do podsvětí, pomůckou, aby se vyhnula nebezpečím, kterým je vystavena. Zsvěcenec se musí vyhnout nebezpečí zapomenutí hesla, jímž jej ohrožuje pramen Léthé. Jinak by se musel vrátit na zem, duši by čekala nová inkarnace. Napije-li se však z čerstvé vody Mnémosyné, může v záhrobí přebývat na příjemném místě, ve společnosti bohů a héroů. Směr pravé strany (srov. Mt 25,33) je pro orfickou eschatologii také důležitý. V Hádu jdou zsvěcení doprava,²⁵ doleva – i když o tom přímo a podrobně zlaté lístky nemluví – putují duše neorfiků, tedy obyčejných „hříšníků“.²⁶

U orfiků ovšem není pro duši největší odměnou to, že v Hádu získá pozici na příjemném místě. Pravou svobodou od spoutanosti tělem je to, že se člověk nemusí vrátit do pozemského života, který ve skutečnosti znamená smrt. „Heslo“, které má duše uvést před strážci čerstvého pramene, zároveň dobře vyjadřuje i olympijskou antropologii. Člověk-orfik je „synem Země a hvězdného nebe“. Hésiodos takto nazývá bohy:²⁷

25 Eliade, *Dějiny II.*, kap. 182.

26 Srov. Ana Isabel Jiménez San Cristóban: Thiasoi in the Netherworld, in: *EX PLURIBUS UNUM*, Roma: 2015, 109–120, tam: 112.

27 Hésiodos, *Theog.* 104–107, překlad Julie Nováková, *Hésiodos: Zpěvy železného věku*, Praha: Nakladatelství Svoboda, 1990, 16.

Zdravím vás, Diovy děti, a o píseň rozkošnou prosím!
 Slavte velebné plémě vždy živoucích, nesmrtelných,
 kteří se z hvězdného Nebe a ze Země narodili,
 rozence mráкотné Noci i chovance slaného Moře.

Duše zasvěceného je tedy příbuzná s bohy, jeho tělo však je vězením a okovy, z čehož je třeba se vysvobodit, chce-li žít věčně, jako i božstvo téže podstaty s jeho duší žije věčně.²⁸

I Nový zákon zná dualismus těla a duše, avšak nesdílí představu, že tělo a duše stojí ostře proti sobě, jak to vidíme v orfismu nebo platonismu. V Novém zákoně tělesné bytí znamená, že člověk nemůže být v bezprostřední blízkosti Boha: *chodí se ve víře, ne ve vidění* (2K 5,7). Tělesný způsob života sice přináší zátěž a způsobuje vzdychání, ale ve skutečnosti je *adiaforon*. Existence v těle nemůže člověku zabránit žít život příjemný Bohu.²⁹ V Novém zákoně má křesťan svléknout své tělo, ale nemá (nemůže) se ho zbavit. Věřící v Kristu čeká na to, že jeho bídné tělo se jednou promění a stane se podobným oslavenému tělu Kristovu (Fp 3, 21).

Teologie orfických zlatých lístků

Připomeňme si znovu, že z dosud známých textů zlatých lístků lze – i když jen v hrubých rysech – sestavit siluetu poměrně svérázného mytologického pohledu na svět, v němž se jasně zrcadlí odklon od původní Homérovské mytologie a tvorba nové představy o záhrobí a existenci duše po smrti.³⁰ Nicméně nemusí překvapit, že tato eschatologie, která se opravdu významně liší od koncepce záhrobí zachycené v XI. kapitole Odyssey, se vyjadřuje stejnou řečí a mytologickými obrazy, jakými jinak hovoří i sám Platón.³¹ I orfické zlaté lístky takovou homérskou řečí mluví o tmavém, děsivém příbytku v Hádu a o neútěšném stavu duší v něm. Je charakteristické, že i když členové společenství orfiků, kteří zlaté lístky vyráběli, na

28 Erwin Rohde: *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen*, I-II, Tübingen: Mohr, 1921, 341–342. 345. Srov. též Robert Parker: Early Orphism, in: Anton Powell (ed.), *The Greek World*, London: Routledge, 1995, 500.

29 Srov. 2K 5,4–7; Fp 1,21–24.

30 Srov. Holger Kalweit, *Platonská kniha mrtvých. Eros, energie duše a život po životě*, Praha: Eminent, 2006.

31 Srov. R. H. Charles, *Eschatology. The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism and Christianity*, New York: Schocken Books, 1963, 146–151.

onom světě očekávali slávu a blažený život, přece i oni si jej jednoznačně představovali dole, pod zemí. V protikladu k Homérovu Achillovi však byli přesvědčeni, že héroové mohou dole očekávat blažený život (dostane se jim tam vína, úcty, slávy, ceremonií) – ne jako jiní, tedy duše ne-orfiků – hříšníků, které čeká souzení. Avšak hērós zlatých lístků není hēroem ve smyslu bojového hrdiny, ale stává se jím zasvěcenec mystérií (*teletē*), ačkoli jeho postavu jsme dosud mohli popsat jen poměrně neúplně.

Nejdůležitější rozdíl mezi homérovskou mytologií a představami orfiků o záhrobním životě spočívá v náhledu na podsvětí a v rozlišení osudů duší po smrti na blažené a trpící,³² jakož i v učení, že postmortální blaženost se pro zasvěcence otevře po výkonu určitých předepsaných mysterijních rituů.³³ Je zajímavé, že existenci podobných představ v myšlení Řeků v 6.–4. století před Kristem dokládají i jiné klasické literární prameny, které jsou dnes středem pozornosti badatelů.³⁴ Jejich porovnávání a vyhodnocování se dnes už začínají věnovat poměrně vážné studie.³⁵ Může – ale nemusí – překvapit, že některé motivy nebo prvky eschatologie zlatých lístků se objevují v kulturách a náboženstvích i mimo řecký svět, v první řadě samozřejmě v typologii egyptské představy o záhrobí, ale také v jiných, vzdálenějších oblastech starověkých národů či náboženských uskupení v okolí Středozemního moře.³⁶

Vliv orfismu na okolí a na křesťanství

Orfismus měl v antickém Řecku značný vliv. Přinesl v rámci řeckého náboženství jisté obrození, které působilo nejen v době helénismu, ale i později, po celou dobu antiky, i když místy se občas samo v některých svých souvislostech měnilo. Můžeme předpokládat, že toto hnutí burcující k bohobojnému životu i příslibům posmrtné naděje poskytlo svou pozitivní es-

32 Karl Thiemann, *Platonische Eschatologie in ihrer genetischen Entwicklung*, Berlin: Gaertners Verlagsbuchhandlung, 1892, 5nn.

33 Jan N. Bremmer, *The Rise and Fall of the Afterlife*, London – New York: Routledge, 2002, 11–26.

34 Jako dobrý příklad takových recepčních procesů viz například díla tzv. pozdějšího Platóna: Barbara Brüning (ed.), *Die platonischen Mythen und Gleichnisse*, Leipzig: Miltzke Verlag, 2007, 28nn.

35 Srov. např. Fritz Graf, *Dionysian and Orphic Eschatology*, in: T. Carpenter – C. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca: Cornell University Press, 1993, 239–258.

36 Bencze, Bacchoi, 371.

chatologickou orientací určitý myšlenkový styčný bod pro židovskou apokalyptiku,³⁷ ale i křesťanskou misií s její maximálně pozitivní eschatologií, a tak významnou měrou napomohla k šíření křesťanské eschatologie v řeckém prostředí. (Tvrdím to i přesto, že tento aspekt apoštolské misie se zatím bohužel ještě nedostal do popředí a vnímání teologického zkoumání.)

Nelze popřít, že pozitivní křesťanská eschatologie ve svém vzniku a vývoji přijímala motivy z různých pramenů, takže můžeme předpokládat, že také z tradice, anebo i z přímého působení orfiků. Za připomenutí stojí například myšlenka božího (božského) synovství, která se mohla promítnout do apoštolského učení o božím synovství, nebo myšlenka o blaženém stavu spásy, kterou ve smyslu Nového zákona umožňuje (nebo získává) víra ve spásonosný čin Kristův. Do něho se křesťané dávají pokřtít (ponořit, zasvětit),³⁸ aby získali věčný život (nesmrtelnost), jak se to objevuje např. v 6. kapitole Listu Římanům, kde apoštol hovoří o teologii jakéhosi (existujícího?) křestního rituálu v souvislosti se smrtí Kristovou, včetně symbolických kompozic Božího lidu z dob jeho putování a přechodu přes moře (srov. 1K 10,1–4).³⁹

Nemuselo být úplnou výjimkou, že někteří křesťané neviděli napětí mezi mysterijním zasvěcením a křesťanským křtem, a přijali obojí, jako například Klement Alexandrijský.⁴⁰ Křesťanská eschatologie se tak vlivu Homéra, Platóna nebo orfiků radikálně nezbavila, ale různými transformacemi se jejich eschatologickými obrazy obohacovala.⁴¹

Při pozorném zkoumání eschatologie Nového zákona, můžeme vskutku narazit na množství textů, motivů, reflexí nebo alespoň narážek, které nám prozrazují, že někde v pozadí – přímo nebo nepřímo – mohlo stát takové náboženské myšlení nebo i praxe. Tyto vlivy v novozákonních spisech najdeme v podobě recepce, apologie, nebo i polemiky. Jako příklad může

37 Paul Volz, *Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1934, 170.

38 Srov. Ř 8,14; 9,26; Ga 3,26 atd.

39 Hans Dieter Betz, *Transferring a Ritual: Paul's Interpretation of Baptism in Romans 6*, in: Troels Endberg-Pedersen (ed.), *Paul in his Hellenistic Context*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, 84–118.

40 Srov. Miguel Herrero de Jáuregui, *Orphism and Christianity in late Antiquity*, Berlin – New York: DeGruyter, 2010, 127nn.

41 Robert Lamberton, *The Neoplatonists and their Books*, in: Margalit Finkelberg – Guy G. Stroumsa (eds.), *Homer, the Bible and Beyond*, Leiden – Boston: Brill, 2003, 195–211, tam 206–210.

me uvést *křest za mrtvé* v Korintu (1K 15,29),⁴² nebo Pavlovu formulaci o dvojím stolu: *stůl Páně a stůl démonů* (1K 10,20).⁴³ Podobně je na tom i představa *bílého roucha*, která se objevuje u apoštolů a také v církvi popisované v knize Zjevení.⁴⁴ Rovněž je důležité upozornit například na *živou (čerstvou) vodu* v záhrobí,⁴⁵ která se objevuje také v obrazech knihy Zjevení (Zj 7,17–18), a podobně i velmi často na náhrobních nápisech nejstarší církve, kde *i věřící v Krista žijí* a čekají živou vodu (např. v římských katakombách).⁴⁶ Podobně je tomu i s představou, že v záhrobí spasené *nebudou trápit slunce ani chlad a zima*, ale zapomenou na slzy a spočinou ve společenství s Kristem (Zj 7,17–18). Neméně zajímavá je i představa o *hostině v záhrobí*, jak ji například prezentuje i lukášovské (helénistické) podobství o boháči a Lazarovi (Lk 16,19–31), k čemuž se přidává i představa trápení a trýznění v záhrobí pro ty, kteří nedůstojně žili a nepatřili do komunity věřících, svatých či zasvěcených, a tedy „milosrdných“.

Co se týká myšlení a teologie církve v poapoštolské době, nelze přehlédnout, jak mnoho pohanských prvků se v církvi uplatnilo a přeživalo v ní po mnohá staletí. Šlo nejen o pohled na smrt, chápání podsvětí a též užívání *výraziva homérovského mytologického slovníku*, jak to potvrzují např. epigramy Řehoře Nazianského,⁴⁷ ale také *pohřební ceremonie* a zvyky, které se uplatňovaly při pohřební liturgii a v úpravě hrobů (*coemeterium*), včetně různých amuletů a předmětů pro mrtvého⁴⁸ – stůl pro společné stolování, postele, hudební nástroje, různé nádoby, nápisy atd.⁴⁹

42 Mathias Rissi, *Die Taufe für die Toten* (AThANT 42), Zürich – Stuttgart: Zwingli Verlag, 1962.

43 Hans-Josef Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NTA NF 15), Münster: Aschendorff, 1982.

44 Srov. Zj 3,4n.18; 6,11; 7,9.13.

45 Srov. např. Eckart Peterich, *Die Theologie der Hellenen*, Leipzig: Verlag von Jakob Hegner, 1938, 218–220.

46 Anton Stuiber (ed.), *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristlichen Grabstätten*, Bonn: P. Hanstein, 1957.

47 Srov. např. epigramy publikované v: Hermann Beckby, *Anthologia Graeca VIII*, Band II, München: Artemis, 1965, no. 441–569.602–608.

48 Srov. Imre Peres, *Étkezés a halottakkal* (Stolování s mrtvými), in: *Eszkatológiai étkezés* (Eschatologické stolování, Patmosz Könyvtár 9), Debrecen: DRHE-Patmosz, 2020, 143–157.

49 Ulrich Volp, *Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike*, Leiden – Boston: Brill, 2002, 96nn.

Takových recepčních podezření a tušení doteků helénistické náboženské praxe a literatury je ve skutečnosti jistě mnohem více, než jsme dosud dokázali vypátrat a případně už i identifikovat a popsat. Je to někdy o to těžší, že se tyto texty se v novozákonních spisech objevují třeba již jako vědomě propracované a otevřené parafráze, jak říká Jiří Mrázek,⁵⁰ takže v dochované podobě, přeznačené tradicí nebo redaktory, jsou stěží odhaliitelné. Třeba i proto rází názor např. Jan Roskovec ve svém komentáři k Janovu evangeliu, že v daném případě, když se původní autor v tradici ztrácí, v dalším procesu úpravy textu může jít již o kolektivní autorství, kdy se od autorovy první podoby dostává text do edičního procesu, někdy i o několika etapách.⁵¹

Hledání způsobu recepce

Dnes se opatrně pokoušíme postupně dopracovat ke klíčovým bodům a procesům, které by nám pomohly ozřejmit vliv orfismu – ale i celkově řecko-římského náboženství – na utváření eschatologie apoštolské a popoštolské církve. Jedno si uvědomujeme zřetelně: v antice motivy, myšlenky i texty putovaly nahoru a dolů, sem a tam, přecházely mezi kultury, mysterii, hnutími, byly různě recipovány v literárních dílech i v lidových příbězích, mudroslovných výrociích a rčeních.

Tentýž problém ovšem máme i uvnitř starozákonního či novozákonního kánonu, u všech apokryfních a pseudepigrafických spisů židovských či křesťanských. Tento recepční problém se pak táhne celými církevními dějinami, v nichž si jednotliví autoři velmi rádi vypůjčovali myšlenky a motivy často bez uvedení původního pramene. Za příklad mohou posloužit synoptická evangelia, novozákonní listy, a to vůbec nemluvě už o knize Zjevení, kde jsou některé texty již definovatelné z helénistické literatury. Evangelista Lukáš závislost na pramenech přiznává, ale neuvádí je konkrétně (Lk 1,1–4). Autoři epištoly Judovy a 2. Petrovy si také všelijak pomáhali jinou literaturou – a to buď psanou, nebo jen ústně tradovanou.

U textů a praxe orfiků jsme pozorovali možný vliv na myšlení a praxi apoštolské církve a církve pozdější doby. Někteří badatelé tvrdí, že orfis-

50 Jiří Mrázek, *Lukášovská podobenství*, Jihlava: Mlýn, 2007, 107.

51 Jan Roskovec, *Evangelium podle Jana* (ČEKNZ 4), Praha: Centrum biblických studií – Česká biblická společnost, 2020, 16.

mus se nejvíce rozšířil ve 2. století po Kristu, až se nakonec rozplynul v množství dalších mysterijních kultů a také v křesťanských společenstvích, jak nám to prozrazují texty⁵² i (pozdně)antické křesťanské umění.⁵³ Zkušenost říká, že církev se obvykle tvrdí o vnějších vlivech a možné recepci pohanských prvků brání, v teologii však musíme být dost odvážní, upřímní, ale i opatrní, abychom tyto recepční styky uměli vystopovat, odhalit, a pokud možno i definovat. To nemá vést k ochuzení teologie a církve, nýbrž naopak k jejímu obohacení a upevnění pravdivosti její geneze a podstaty.

prof. PhDr. ThDr. PaedDr. Imre Peres, Ph.D.

Univerzita Komenského, Evanjelická bohoslovecká fakulta

Bartókova 8, 811 02 Bratislava

Slovenská republika

imrich.peres@fevth.uniba.sk

52 Srov. např. Margaret M. Mitchell, Homer in the New Testament, *The Journal of Religion* 83 (2003/2), 244–260. Günter Glockmann, *Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus*, Berlin: Akademie Verlag, 1968.

53 W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, Princeton: Princeton University Press, 1993, 261nn.